

Der Auftritt des Messias. Jesus in Galiläa (Lk 4-9)

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2019/2020

Vorlesungsplan

- | | |
|----|--|
| 1. | Einführung:
Das lukanische Portrait Jesu – der öffentliche Auftritt |
|----|--|
16. 10. 1.1 Erzählung als Verkündigung
Das Lukasevangelium im Kanon und in der Geschichte des Urchristentums
- 1.2 Der Messias in Galiläa
Das öffentliche Wirken Jesu – der programmatische Auftakt
- | | |
|----|---|
| 2. | Station Nazareth:
Die Antrittspredigt in der Synagoge (Lk 4,14-30) |
|----|---|
23. 10. 2.1 Basis Galiläa
Inspiriertes Wirken zum allgemeinen Wohlgefallen (Lk 4,14-15)
- 2.2 Orientierung an der Schrift
Inspirierte Exegese als Selbstportrait des Messias (Lk 4,16-22)
- 2.3 Kontroverse um Jesus
Reflektierte Prophetie des Gottgesandten (Lk 4,23-30)
- | | |
|----|---|
| 3. | Station Kapharnaum:
Das Heilswirken vor Ort (Lk 4,31-44) |
|----|---|
30. 10. 3.1 Befreiung im Gotteshaus
Der Exorzismus als Lehre (Lk 4,31-37)
- 3.2 Heilung im Stillen
Die Schwiegermutter im Haus des Petrus (Lk 4,38-39)
- 3.3 Heilung in der Öffentlichkeit
Ein Summarium des Wirkens Jesu (Lk 4,40-41)
- 3.4 Aufbruch ins Weite
Der Ausgriff bis nach Judäa (Lk 4,42-44)
- | | |
|----|--|
| 4. | Station See:
Die Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1-11) |
|----|--|
6. 11. 4.1 Facetten des Anfangs
Die Berufung der Jünger im synoptischen Vergleich
- 4.2 Reicher Fischfang
Der Sünder als Jünger (Lk 5,1-11)
- 4.3 Österliche Spiegelungen
Der Vergleich von Lk 5 mit Joh 21

5. Station Haus: Heilsame Provokationen (Lk 5,12 - 6,11)

- 13. 11. 5.1 Wirksames Wort
Die Reinigung eines Aussätzigen (Lk 5,12-16)
- 5.2 Streit um Vergebung
Die Heilung des Gelähmten (Lk 5,17-26)
- 5.3 Streit um Nähe
Die Berufung des Levi (Lk 5,27-32)
- 5.4 Streit ums Fasten
Neuer Wein für neue Schläuche (Lk 5,33-39)
- 5.5 Streit um den Sabbat (Lk 6,1-5.6-11)
Wegzehrung und Heilkunst im Fokus

6. Station Feld: Starke Botschaften (Lk 6,12-49)

- 20. 11. 6.1 Kompetente Nachfolge
Die Berufung der Zwölf Apostel (Lk 6,12-16)
- 6.2 Der Anspruch des Zuspruchs
Die Feldrede Jesu (Lk 6,17-49)
 - 6.2.1 Prophetisches Profil
Der Aufbau der Feldrede im synoptischen Vergleich
 - 6.2.2 Göttliche Alternative
Die Seligpreisungen und die Weheworte (Lk 6,20-26)
- 27. 11. 6.2.3 Kreative Feindesliebe
Die menschliche Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit (Lk 6,27-36)
- 4. 12. 6.2.4 Gerechtigkeit ohne Hinrichtung
Selbstkritik als Schlüssel zur Kirchenjustiz (Lk 6,37-42)
- 6.2.5 Fruchtbare Frömmigkeit
Die Herzensgüte der Gottesliebe (Lk 6,43-46)
- 6.2.6 Fundamentalismus ohne Fundament – Gerechtigkeit als Basis
Das Haus auf dem Felsen als Bild der Kirche (Lk 6,47-49)

7. Station Grenzen: Progammatische Verbindungen (Lk 7,1-50)
--

- 11. 12. 7.1 Die Brücke zu den Heiden
Die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk 7,1-10)
- 7.2 Die Brücke über den Tod
Die Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17)

- 7.3 Die Brücke zum Täufer Johannes
Die Frage aus dem Gefängnis und die Antwort in Freiheit (Lk 7,18-35)
- 7.4 Die Brücke über die Sünde
Die Vergebung der liebenden Frau (Lk 7,36-50)

8. Station Weg: Passanten im Blick Jesu (Lk 8,1-56)
--

- 18. 12. 8.1 Starke Frauen in der Nachfolge Jesu
Unterstützung auf dem Weg (Lk 8,1-3)
- 8.2 Menschliche Bilder der Herrschaft Gottes
Die Gleichnisrede Jesu an das Volk (Lk 8,4-18)
 - 8.2.1 Didaktische Metaphorik
Der Aufbau der Rede Jesu im synoptischen Vergleich
 - 8.2.2 Saat und Ernte
Das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,4-8)
 - 8.2.3 Geheimnis und Rätsel
Die Deutung des Sämannvergleiches (Lk 8,9-18)
- 8. 1. 8.3 Gottes Familie
Die Verwandtschaft Jesu (Lk 8,19-21)
- 8.4 Souveräne Rettung
Die Stillung des Seesturms (Lk 8,22-25)
- 8.5 Reinigende Wirkung
Der Exorzismus von Gerasa (Lk 8,26-39)
- 8.6 Glaube gegen den Tod
Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jäirus (Lk 8,40-56)

9. Station Weite: Vor dem Aufbruch nach Jerusalem (Lk 9,1-50)
--

- 15. 1. 9.1 Auf leisen Sohlen
Die Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6)
- 9.2 Majestätischer Fehler
Das Urteil des Herodes Antipas über Jesus (Lk 9,7-9)
- 9.3 Gottes Gaben
Die Speisung der Fünftausend (Lk 9,10-17)
- 22. 1. 9.4 Der Messias der Passion
Das Bekenntnis des Petrus und die Prophetie Jesu (Lk 9,18-22)
- 9.5 Das Kreuz der Jünger
Die Nachfolge Jesu im Angesicht der Passion (Lk 9,23-27)
- 9.6 Die Herrlichkeit Jesu
Die Verklärung auf dem Berg (Lk 9,28-36)

- 9.7 Die Befreiung durch Jesus
Die Rettung des besessenen Jungen (Lk 9,37-43a)
- 9.8 Auferstehung durch den Tod
Die zweite Ankündigung Jesu (Lk 9,43b-45)
- 9.9 Verfehlte Jüngerschaft
Rangstreit und Ausgrenzung als Probleme der Nachfolger Jesu (Lk 9,46-50)

10. Weiterführung: Das lukanische Jesusportrait – Christologie live
--

- 29. 1. 10.1 Der Messias für Arme
Die lukanischen Farben der Erinnerung an Jesus
- 10.2 Jesus für heute
Das Lukasevangelium als narrative Didaktik

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Lukas erzählt mit großem literarischem Können und hoher theologischer Ambition vom öffentlichen Wirken Jesu in Galiläa. Er orientiert sich im wesentlichen an seiner markinischen Vorlage. Aber er setzt eigene starke Akzente, die neue Perspektiven eröffnen. Zum einen bezieht er die Predigt und Praxis Jesu auf die Verheißungsgeschichte Israels zurück, die sie erschließt. Zum anderen arbeitet er die persönliche Zuwendung Jesu zu den Menschen als bewegendes Moment seiner Heilssendung heraus. Beides zusammen zeigt einen menschlichen Messias im göttlichen Auftrag. Typische Aktionsformen Jesu – Reden, Schulungen, Gleichnisse, Heilungen, Austreibungen, Berufungen – werden in hoher Dichte und enger Verbindung vor Augen geführt, so dass im Ausschnitt ein farbenreiches, tiefgründiges Portrait Jesu entsteht. Zwei große Reden prägen die Wirksamkeit: die Feldrede, das lukanische Pendant zur Bergpredigt, und die Gleichnisrede, eine verkürzte Form der markinischen Vorlage. Im Spektrum beider Reden zeichnen sich die theologische Programmatik Jesu ab., die nach Lukas durch seine Antrittspredigt in Nazareth – Sondergut – vorgezeichnet ist.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Osterthematik rekonstruiert sie die Breite und Differenziertheit der überlieferten Aspekte und Positionen und erhellt sie von der Grundbotschaft der Bibel her.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Auferstehungsthematik erhellt sie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die kirchlichen Überzeugungsprozesse und spezifischen Formen, Konstellationen und Intentionen der diversen Texte.

Bei der Thematik Jesus in Galiläa nach Lk 4-9 ist die historisch-kritische Frage nach dem Quellenwert virulent. Im Vordergrund steht aber die philologische Frage nach der Art und Weise der erzählerischen Vergegenwärtigung Jesu. Der synoptische Vergleich zeigt die Kreativität der Erinnerung ebenso wie die Ambition der Darstellung. Jesu, die zugleich historisch und theologisch ist. Lukas zeichnet ein narratives Portrait Jesu von großer christologischer Dichte und didaktischer Potenz. Beides gehört von innen heraus zusammen, weil Jesus selbst als Lehrer gewirkt hat – in seinen Worten wie in seinen Taten.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, historisch-kritisch und kanonisch-theologisch das Lukasevangelium zu lesen, als Ergebnis eines katechetischen Interesses an der Geschichte Jesu, das durch die Auferstehung Jesu stimuliert wird. Die Vorlesung zielt auf die Fähigkeit, die Vielfalt der Gattungen auf die zentrale Perspektive des Evangeliums zu beziehen und das Wirken Jesu als eine Christologie live zu erkennen, ohne jede Fixierung auf Hoheitstitel und Glaubensformeln.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien.

- Zwei werden vom Dozenten entwickelt:
 - der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
 - Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Lukas20192020 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *Basics* 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.

Prüfungs- und Studienleistungen

Die Vorlesung wird im MagTheoi entweder in M 1 gehört, wo sie für die Geschichte des Urchristentums steht und mit einem Essay als Studienleistung abgeschlossen wird, oder in M 17, wo sie in die MAP eingeht.

Die Vorlesung wird im BA entweder in M II gehört, wo sie mit einem Fachgespräch abgeschlossen wird, das eine Prüfungsvoraussetzung schafft (wenn das Methodenseminar im Alten Testament besucht wird), oder in M VII, wo sie mit einem HS zusammengehört und mit einem Essay abgeschlossen wird.

Die Vorlesung gehört im Optionalbereich zu Modul „Christologie und Politik“. Sie wird mit dem Hauptseminar „Gottes Reich und politische Herrschaft. Das Neue Testament und die Demokratiedebatte“ (Mi 10-12) kombiniert. 5 CP werden durch den regelmäßigen Besuch und nach freier Wahl durch die Abfassung eines Essays in der einen und einer Hausarbeit in der anderen Veranstaltung erworben.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt.

Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden ebenso wie die Prüfungen in den Sprechstunden besprochen.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturauswahl (zusammengestellt von Julian Backes)

Einblicke

- von Bendemann, R., Art. Lukas, in: RAC 23 (2009) 646–676.
Dormeyer, D., Das Lukasevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2012.
Gollwitzer, H., Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium, Berlin (1951) 1983.
Kremer, J., Art. Lukas, Lukasevangelium II, in: LThK3 6 (1997) 1111–1114.
Radl, W., Art. Lukasevangelium, in: RGG4 5 (2002) 546–550.
Ravasi, G., Das Evangelium nach Lukas. Eine erste Hinführung, München [u. a.] 1994.
Riesner, R., Art. Lukas, in: ELThG 2 (1993) 1276f.
Rusam, D., Das Lukasevangelium, in: Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), hrsg. v. M. Ebner/S. Schreiber, Stuttgart 2008, 184–207.
Söding, Th., Das Lukas-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr C (Exegese und Predigt), Würzburg 2003.
Theißen, G., Das Neue Testament, München (2002) 42010, 74–80.

Kommentare

- Bock, D. L., Luke (BECNT III/1), Grand Rapids (MI) 1994.
Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1), Ostfildern (1989) 22011.
Drewermann, E., Das Lukas-Evangelium. Bd. 1: Bilder erinnerter Zukunft, Düsseldorf 2008.
Eckey, W., Das Lukasevangelium. Bd. 1: 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn (2004) 22006.
Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg (1977) 61993.
Evans, C. A., Luke (NIBCNT), Peabody (MA) 1990.
Fitzmyer, J. A., The Gospel According to Luke (AncB XXVIII/1), Garden City (NY) 1981.
Gadenz, P. T., The Gospel of Luke (CCSS), San Francisco (CA) 2018.
Green, J. B., The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids (MI) 1997.
Johnson, L. T., The Gospel of Luke (SP 3), Collegeville (MN) 1991.
Klein, H., Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2005.
Kremer, J., Lukasevangelium (NEB.NT 3), Würzburg (1989) 52010.
Marshall, I. H., The Gospel of Luke (NIGTC 3), Exeter (1978) 1998.
Morris, L., Luke (TNTC), Leicester (MI) 1988.
Müller, P.-G., Lukas-Evangelium (SKK.NT 3), Stuttgart (1984) 51995.
Nolland, J., Luke (WBC XXXV/1), Waco (TX) 1989.
Peterson, E., Lukasevangelium und Synoptica, hrsg. v. R. von Bendemann, Würzburg 2005.
Radl, W., Das Evangelium nach Lukas. Bd. 1: 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), Gütersloh 31992 (1977).
Schürmann, H., Das Lukasevangelium (HThK.NT III/1), Freiburg [u. a.] (1969) 2000.
Schweizer, E., Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen (1982) 31993.
Stein, R. H., Luke (NAC), Nashville (TN) 1993.
Tannehill, R. C., Luke (ANTC), Nashville (TN) 1996.
Wiefel, W., Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Leipzig 1989.
Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
Wright, N. T., Luke for Everyone, London/Louisville (KY) 2004.

Monographien

- Adrian, M., *Mutum date nihil desperantes (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas (NTOA/StUNT 119)*, Göttingen 2019.
- Bieberstein, S., *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38)*, Freiburg i. Üe. 1998.
- Bormann, L., *Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24)*, Göttingen 2001.
- Crump, D. M., *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts (WUNT II/49)*, Tübingen 1992.
- Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17)*, Tübingen (1954) 61977.
- Denaux, A., *Studies in the Gospel of Luke. Structure, Language and Theology (Tilburg Theological Studies 4)*, Berlin/Münster 2010.
- Ernst, J., *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf (1985) 21991.
- Forbes, G. W., *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel (JSNT.S 198)*, Sheffield 2000.
- Frauenlob, Th., *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks (FzB 131)*, Würzburg 2015.
- Ganser-Kerperin, H., *Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA 36)*, Münster 2000.
- Gradl, H.-G., *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107)*, Würzburg 2005.
- Hays, Ch. M., *Renouncing Everything. Money and Discipleship in Luke*, New York 2016.
- Horn, F. W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (GTA 26)*, Göttingen (1983) 21986.
- Klein, H., *Lukasstudien (FRLANT 209)*, Göttingen 2005.
- Kurth, Ch., *„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, 2 Bde.*, Stuttgart [u. a.] 1997.2006.
- März, C.-P., *Das Wort Gottes bei Lukas (EThSt 11)*, Leipzig 1974.
- Mineshige, K., *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II/163)*, Tübingen 2003.
- Mittelstaedt, A., *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes (TANZ 43)*, Tübingen 2006.
- Morgenthaler, R., *Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst*, Zürich 1993.
- Müller, Ch. G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31)*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001.
- , *Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk (HBS 69)*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2012.
- (Hrsg.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Gottes, Studien zum lukanischen Doppelwerk (BBB 151, zugl. FS J. Zmijewski)*, Berlin 2005.
- Nebe, G., *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas (BWANT 127)*, Stuttgart [u. a.] 1989.
- Neumann, N., *Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBs 220)*, Stuttgart 2010.
- Petracca, V., *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39)*, Tübingen [u. a.] 2003.
- Pokorný, P., *Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174)*, Göttingen 1998.
- Rowe, C. K., *Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke (BZNW 139)*, Berlin 2006.
- Rusam, D., *Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112)*, Berlin/New York 2003.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Taegeer, J.-W., *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14)*, Gütersloh 1981.

Von der Bruegge, J. M., *Mapping Galilee in Josephus, Luke, and John. Critical Geography and the Construction of an Ancient Space (Ancient Judaism and Early Christianity 93)*, Leiden/Boston (MA) 2016.

Wasserberg, G., *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92)*, Berlin [u. a.] 1998.

Weiser, A., *Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2: Die Theologie der Evangelien (KStTh 8)*, Stuttgart 1993, bes. 117–152.

Sammelbände

Bieringer, R. [u. a.] (Hrsg.), *Luke and His Readers (BETHL 182, zugl. FS A. Denaux)*, Löwen 2005.

Bussmann, C./Radl, W. (Hrsg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas (zugl. FS G. Schneider)*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1991.

Fiensy, D. A./Hawkins, R. K. (Hrsgg.), *The Galilean Economy in the Time of Jesus (Early Christianity and Its Literature 11)*, Atlanta (GA) 2013.

Hoppe, R./Reichardt, M. (Hrsgg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe (SBS 230, zugl. FS A. Weiser)*, Stuttgart 2014.

Moessner, D. P. (Hrsg.), *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg (PA) 1999.

Tuckett, C. M. (Hrsg.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays (JSNT.S 116)*, Sheffield 1995.

Aufsätze

Backhaus, K., *Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses*, in: *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation (ATHANT 102)*, hrsg. v. E. Ebel u. S. Vollenweider, Zürich 2012, 79–108.

Bormann, L., *Das Lukasevangelium als tragische Geschichtserzählung vom Zusammenbruch der Rechtsgemeinschaft des Judentums in Galiläa und Judäa*, in: *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures (FAT 54)*, hrsg. v. K.-P. Adam [u. a.], Tübingen 2012, 299–325.

Cancik, H., *The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography. Philological Observations Concerning Luke's History*, in: *JBL 116 (1997) 673–695*.

Dillmann, R., *Wider die Habsucht und Raffgier der Reichen. Syntaktische, semantische und pragmatische Aspekte zur lukanischen Feldrede*, in: *Vom Text zum Leser. Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung (SBS 193)*, hrsg. v. dems. [u. a.], Stuttgart 2002, 145–162.

Feldmeier, R., *Neue Perspektiven auf Lukas*, in: *VF 55 (2010) 37–44*.

Fiensy, David A., *Did Large Estates Exist in Lower Galilee in the First Half of the First Century CE?*, in: *JSHJ 10 (2012) 133–153*.

Froelich, M./Phillips, Th. E., *Throw the Blasphemer off a Cliff Luke 4,16–30 in Light of the Life of Aesop*, in: *NTS 65 (2019) 21–32*.

Hørning Jensen, M., *Rural Galilee and Rapid Changes. An Investigation of the Socio-Economic Dynamics and Developments in Roman Galilee*, in: *Bib. 93 (2012) 43–67*.

Kowalski, B., *Forschungsgeschichtlicher Überblick. Sprache und Stil des Lukasevangeliums*, in: *SNTU 28 (2003) 27–64*.

Krauter, S., *Vergils Evangelium und das lukanische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162)*, hrsg. v. J. Frey [u. a.], Berlin 2009, 214–243.

- Lindemann, A., Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000 (IV). Das Lukasevangelium, in: *ThR* 70 (2005) 44–80.
- Merkel, H., Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk, in: *Schrift und Tradition* (zugl. FS J. Ernst), hrsg. v. K. Backhaus u. F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996, 119–133.
- Moreland, M., Provenience Studies and the Question of Q in Galilee, in: *Q in Context*. Bd. 2: Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source (BBB 173), hrsg. v. M. Tiwald, Göttingen 2015, 43–60.
- Moxnes, H., Constructing the Galilee of Jesus in an Age of Ethnic Identity, in: *The Making of Christianity. Conflicts, Contacts, and Constructions* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 47, zugl. FS B. Holmberg), hrsg. v. M. Zetterholm u. S. Byrskog, Winona Lake (IN) 2012, 147–170.
- Neumann, N., Galiläa, Jerusalem und dazwischen. Die Wege Jesu in den vier Evangelien, in: *BiKi* 73 (2018), 86–93.
- Pokorný, P., Die Bergpredigt/Feldrede als supra-ethisches System, in: ders., *Jesus in Geschichte und Bekenntnis* (WUNT I/355), Tübingen 2016, 87–97.
- Reiser, M., Witz, Komik und Satire im lukanischen Doppelwerk, in: *Volksglaube im antiken Christentum* (zugl. FS Th. Baumeister), hrsg. v. H. Grieser u. A. Merkt, Darmstadt 2009, 71–86.
- Söding, Th., 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 7), hrsg. v. G. Koch u. G. Pretscher, Würzburg 1997, 19–58.
- , Erfüllte Zeit. Zur lukanischen Eschatologie, in: *JbPT* 3 (1999) 35–50.
- Wolter, M., Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte [2004], in: *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT I/236), hrsg. v. dems., Tübingen 2009, 261–289.
- Zangenberg, J., Galiläa und Umgebung als Wirkungsraum, in: *Jesus-Handbuch*, hrsg. v. J. Schröter u. Ch. Jacobi, Tübingen 2017, 230–237.

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 datieren¹, 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 Rom². Der sog. antimarcionitische Prolog und der monarchianische Lukasprolog sprechen hingegen von Achaia in Griechenland.³ In der neueren Forschung werden auch Philippi⁴, Ephesus (als Ort einer Paulus-Schule)⁵ und Antiochia⁶ 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: Reisebericht⁷).

¹ So Klaus Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums 755-765*. In Kurzform: Klaus Berger, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 494.

² So u.a. Udo Schnelle, *Einleitung* 259f.

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

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

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

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

⁷ Vgl. Reinhard von Bendemann, *Zwischen δόξα und σταυρός. 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 Totenauferweckung 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
19,28 - 24,53	Das Pascha Jesu in Jerusalem
	19,28 - 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 Philippos
	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 Galiläa

Das öffentliche Wirken Jesu – der programmatische Auftakt

a. Das Wirken Jesu in Galiläa – und ansatzweise in Judäa – bildet bei Lukas einen eigenen Teil der Jesusgeschichte, gerahmt

- einerseits durch die intensiv gestaltete Vorgeschichte, die mit dem Täufer Johannes einsetzt und über die Taufe Jesu zur Versuchung führt, bevor er mit seinem öffentlichen Verkündigungsdienst beginnt (Lk 3,1- 4,13) – wobei als Vorbau die Kindheitsgeschichte eine Grundlage liefert (Lk 1-2),
- andererseits durch den gleichfalls intensiv gestalteten „Reisebericht“, ein lukanisches Proprium, das über zehn Kapitel hinweg – ohne immer genaue Ortsangaben – Jesus auf einer Verkündigungswanderung nach Jerusalem sieht (Lk 9,51-56), bis er nach Jericho kommt (Lk 19).

In diesem Rahmen zeigt sich eine narrative Programmatik: Alle wichtigen Themen seiner Verkündigung spricht Jesus in Galiläa an. Auf dem Weg vertieft er seine Verkündigung. Sie gewinnt durch Gleichnisse und Lehrgespräche an Anschaulichkeit. Aber die Fortsetzung auf der Reise nach Jerusalem bestätigt im Rückblick die Grundlegung in Galiläa. Hier, an der Peripherie Israels, entsteht das Zentrum der Jesusbewegung, das seinerseits in Bewegung ist – überall dorthin, wo Jesus ist.

b. In der Passionsgeschichte ist gerade bei Lukas Galiläa nicht vergessen, sondern voll präsent, durch eine Szene, die nur er überliefert: die Vorstellung Jesu vor seinem galiläischen Landesherrn Herodes Antipas, der ihn fälschlicherweise für den wiedergekommenen Täufer Johannes hält und nun ein vertrautes Wort mit Jesus wechseln will, von ihm aber mit Verachtung gestraft wird, was Herodes mit einer Verspottung quittiert (Lk 23,6-12).

c. Nach der Apostelgeschichte erscheint der Auferstandene den Zwölfen und vielen weiteren Jüngern in Jerusalem, um ihnen vierzig Tage lang das Reich Gottes zu verkünden, wie er es in Galiläa getan hat (Apg 1,3-7). Mit dieser Botschaft werden sie in alle Welt gesendet (Apg 1,8). Galiläa ist also bei Lukas nicht der Sehnsuchtsort einer fernen Vergangenheit, sondern der Brennpunkt einer kontroversen Gegenwart, in der sich die Heilsfrage stellt.

d. Die Galiläa-Perikopen lassen eine narrative Dramatik erkennen, die auf die Dynamik der Heilssendung Jesu abgestimmt ist.

- Jesus startet an der ersten Station, seiner Heimatstadt Nazareth (Lk 4,14-15.16-30),
- erweitert dann seinen Wirkungskreis um Kapharnaum, die Heimat seiner ersten Jünger (Lk 4,31-44),
- am See Genezareth, wo er sie bei der Arbeit beruft (Lk 5,1-11),
- macht sich von dort aus auf, um in verschiedenen Häusern das Wort Gottes zu verkünden und die neue Lebensordnung der Gottesherrschaft zu propagieren (Lk 5,12 – 6,11),
- überschreitet Grenzen, die religiös oder natürlich gesteckt scheinen (Lk 7,1-50),
- hält auf freiem Feld seine erste programmatische Rede (Lk 6,12-16.17-49),
- knüpft am Weg neue Verbindungen, vor allem durch seine Gleichnisse (Lk 8,1-56)
- und gewinnt an Weite, indem er auf seinen Tod und seine Auferstehung vorzubereiten beginnt (Lk 9,1-50).

Die Anordnung der Szenen ist nicht unplausibel, aber ersichtlich nicht an einem historischen Itinerar Jesu interessiert, sondern an einer Dramatik der Verkündigung, die vor Ort beginnt, um neue Orte zu gewinnen: auf der Suche nach denen, die Gott nie aus dem Blick verloren hat (vgl. Lk 19,1-10).

2. Station Nazareth:

Die Antrittspredigt in der Synagoge (Lk 4,14-30)

a. Alle synoptischen Evangelisten gestalten mit großer Sorgfalt den Beginn des öffentlichen Auftritts Jesu. Alle Szenen sind programmatisch.

- Markus stellt ein profiliertes Summarium des Wirkens Jesu an den Anfang (Mk 1,14f.), das sowohl den Ort als auch die Zeit, vor allem aber den Inhalt der Verkündigung Jesu markant charakterisiert.
- Matthäus folgt Markus, reflektiert aber ausführlich den Ort des Wirkens, nämlich Galiläa (Mt 4,12-17).

Lukas führt zu Beginn zurück nach Nazareth, in die Heimat Marias (Lk 1,26.-38; 2,39.51), knüpft also deutlicher als Markus (Mk 1,9) an die Familiengeschichte Jesu an – und schließt sie für das öffentliche Wirken Jesu auf.

- Auch Markus (Mk 6,1-6a) und Matthäus (Mt 13,54-58) kennen eine Nazareth-Szene, allerdings später angeordnet und eher auf den Unglauben und den Misserfolg Jesu fokussiert, gedeutet mit dem Motiv vom typischen Geschick des Propheten, der bei den Seinen kein Gehör findet.
- Lukas zieht diese Episode an den Anfang und gestaltet sie stark aus, mit Hinweis auf eine Liturgie, eine Schriftlesung, eine Exegese und eine dramatische Auseinandersetzung Jesu, die todgefährlich ist.

Lukas ist ebenso programmatisch wie Markus und Matthäus, aber auf andere Weise, weil er sowohl die Wurzeln Jesu (Nazareth, Familie, Synagoge) als auch die Programmatik Jesu (Schriftauslegung, Salbung, Befreiung, Verkündigung) stark hervorhebt.

b. Die Nazareth-Perikope ist knapp kontextualisiert (Lk 4,14-15), so dass das, was Lukas von Jesus in seiner Heimatstadt überliefert, als nicht einmalig, sondern typisch erscheinen kann. „Antrittspredigt“ ist Lk 4,16-31 auf der Erzählebene nicht im historisierenden, sondern im programmatischen Sinn.

2.1 Basis Galiläa

Inspiriertes Wirken zum allgemeinen Wohlgefallen (Lk 4,14-15)

a. Die eingangs betonte Rückkehr nach Galiläa (V. 14) bindet die Eröffnungsgeschichte zurück:

- Nazareth, die Heimatstadt Jesu (zuletzt Lk 2,51), liegt in Galiläa,
- von wo aus er an den Jordan zu Johannes dem Täufer gezogen ist (Lk 3,21-22),
- bevor er für vierzig Tage in die Wüste gezogen ist (Lk 4,1-4).

Aus der Wüste zieht Jesus ins Kulturland nach Galiläa: dorthin, wo die Menschen leben und arbeiten. Galiläa ist seit gut hundert Jahren wieder judaisiert. Im Land, dem ehemaligen Nordreich, leben auch viele Heiden (denen Jesus sich nicht verweigert). Galiläa ist für Israel Peripherie (das Zentrum ist Jerusalem), für Lukas aber Zentrum, wie die Verkündigung an Maria zeigt (Lk 1,26-38).

b. Der Heilige Geist ist wirksam im Wirken Jesu.

- Er ist bei der Taufe auf ihn herabgekommen, als er nach seiner Taufe gebetet hat (Lk 3,21f.).
- Er hat Jesus in die Wüste geführt, auf dass er dort vom Teufel versucht werde – und die Versuchung bestehe (Lk 4,1).

In diesem Geist ist Jesus empfangen worden (Lk 1,45). In diesem Geist lebt und wirkt er als Sohn Gottes. Darauf wird er in seiner Antrittspredigt zurückkommen (Lk 4,18) und die Geistbegabung mithilfe von Jes 61,1f. theologisch einordnen.

c. Das „ganze“ Land (Lk 4,14) und „alle“ (Lk 4,15) passen zusammen. Lukas will summarisch das Programm Jesu andeuten, das man mit Mk 1,14f. par. Mt 4,12-17 verbinden kann): Jesus sucht die Öffentlichkeit; er schließt niemanden aus, so wenig er irgend jemanden zwingt. Lukas nennt weder genaue Orte noch genaue Zeiten. Aus Lk 4,23 ist zu erschließen, dass Kapharnaum gemeint worden sein muss (vgl. Mk 1,21-39). Lukas hat einen längeren Zeitraum vor Augen, der aber nicht quantifiziert wird; indirekt wird deutlich, dass nicht erst ein paar Tage, sondern wohl ein paar Wochen vergangen gewesen sein müssen: in Perspektive der lukanischen Chronologie.

d. Sein Ruf eilt Jesus voraus (Lk 4,14). Er wird ihm durch seine Verkündigung gerecht (Lk 4,15), durch die er ihn auslöst.

- Er „lehrt“, weil er nicht nur Behauptungen aufstellt, sondern Zusammenhänge erschließt, die der Wahrheit des Glaubens entsprechen. Das Lehren passt zur Prophetie, weil Prophetie nicht irrational, sondern rational ist, freilich programmatisch theozentrisch. Das Lehren qualifiziert das Verhältnis von Glaube und Vernunft.
- Die „Synagogen“ sind die bevorzugten Orte, weil sie Brennpunkte jüdischen Lebens sind. Jesus beginnt keinen Vernichtungsfeldzug gegen das Judentum, sondern ist nur aus dem frommen Judentum seiner Zeit heraus zu verstehen, wie auch die Kindheitsgeschichte veranschaulicht. Die Synagogen schaffen Raum für Gott – und deshalb auch für seine Menschenliebe.

Jesus lässt sich religionsgeschichtlich als Prophet und Rabbi beschreiben; das folgt aus dem christologischen Interesse des Lukas an der Geschichte Jesu: weil der Messias das Wort Gottes verkündet und erschließt, so dass es verstanden und angenommen werden kann.

2.2 Orientierung an der Schrift

Inspirierte Exegese als Selbstportrait des Messias (Lk 4,16-22)

a. Lukas stellt den Anfang der öffentlichen Verkündigung Jesu in Nazareth (Lk 4,16-30) als programmatische Eröffnung dar, die für seinen gesamten Weg typisch ist.

- Jesus kommt in seine Heimat (Lk 4,23f.), nach Galiläa (Lk 4,16), zu seiner Familie (Lk 4,22) und seinen Nachbarn (Lk 4,22) – hat aber bereits vorher in Kapharnaum gewirkt (Lk 4,23), ohne dass Lukas davon erzählt hätte.
- Jesus nimmt am Sabbatgottesdienst der Synagoge teil (Lk 4,16), so wie er dies nach Lk 4,14-15 regelmäßig getan hat.
- Jesus verkündet das Wort der Heiligen Schrift (Lk 4,16-19 – Jes 61,1f.).
- Jesus deutet die Schrift mit Bezug auf sich selbst, auf das Hier und Jetzt seines Wirkens (Lk 4,20f.).
- Jesus löst ungläubiges Staunen aus (Lk 4,22).
- Jesus provoziert Widerspruch, indem er den Widerspruch antizipiert, auf den er wegen seines prophetischen Anspruchs stoßen wird (Lk 4,23-29).
- Jesus geht durch die Anfeindung hindurch seinen Weg (Lk 4,30).

Lukas hat die Szene so gestaltet, dass Jesu gesamtes Evangelium im Kleinen dargestellt wird: Inspiration und Intention, Mission und Passion.

b. Der Schlüssel zur Interpretation ist der Bezug auf das Alte Testament. Zwischen Lk 4 und der Prophetie Israels entsteht ein Gespräch.

- Im Zentrum steht die Lesung von Jes 61,1f.
- Im Predigtgespräch nennt Jesus Beispiele aus der Prophetie Israels, die zeigen sollen, dass Gott nicht an die von ihm selbst geschaffenen Grenzen Israels gebunden ist, sondern weiter wirkt.

Die Prophetenstellen legen sich wechselseitig aus: Gott schenkt durch seine Gesandten den Armen das Leben, aber nicht nur in Israel, sondern darüber hinaus.

c. Jes 61,1f. steht im Kontext einer Heilsverheißung, die an einen messianischen Propheten gebunden ist. Im Vergleich mit dem Ausschnitt, den Lk 4,18f. bildet, werden zwei Momente reduziert: die Perspektive auf Zion und das Gericht über die Völker. Lukas konzentriert den Blick auf die Sendung Jesu zu den Armen.

d. Das Jesajazitat ist ein erzähltes Selbstportrait Jesu in den Farben der Prophetie Israels.

- Die Geistverleihung und die Salbung verweisen zurück auf die Taufe (Lk 3,21f.). Jesus wird durch sie nicht zum Sohn Gottes, der er für Lukas immer schon ist (Lk 1,31f.35), sondern wird in die Aufgabe der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums eingeführt – wie der prophetische Sprecher in Jes 61.
- Seine Sendung bindet Jesus an Gott zurück (Lk 9,48; 10,16) und lässt ihn seinen Weg der Verkündigung (Lk 4,43) – und später des Leidens (Lk 13,34) – gehen.
- Die Verkündigung des Evangeliums an die Armen ist der Nerv der Theologie Jesu.
 - Die Verkündigung geschieht in Wort und Tat.
 - Wer die Armen sind, nennt beispielhaft das Zitat und lässt das gesamte Evangelium an immer neuen Beispielen entdecken.
- Das „Gnadenjahr“ ist das „Heute“ einer eschatologischen Erfüllung (Lk 4,21; vgl. Lk 2,11; 5,26; 13,32f.; 19,9; 23,43), die im Gebet sich auch für die Jünger öffnet (Lk 11,1-4).

Die Gedankenführung des Zitates zeigt die entschieden positive Orientierung der Verkündigung Jesu.

e. Jesus deutet die Schrift – wie es seine Möglichkeit und Aufgabe als erwachsener Jude ist, freilich auch seine Sendung aus messianischer Prophet.

- Seine Deutung ist eine christologische Personalisierung: Jesus deutet die Schrift auf sich und sich mit der Schrift.
- Zugleich ist die Deutung eine Aktivierung der Rezeption: Die Erfüllung vollzieht sich in den Ohren der Hörer: beim Hören und dem, was es auslöst.

Beides gehört zusammen: Weil Jesus Personen anspricht, die in Freiheit selbst antworten sollen, ist das Hören der Ort der Entscheidung. „Erfüllung“ heißt Vergegenwärtigung, Verwirklichung, Erschließung.

f. Die Reaktionen, die Jesus auslöst, zeigen eine große Ambivalenz.

- Auf der hellen Seite steht ein großes Staunen (das die engsten Parallelen mit Mk 6,2f. aufweist). Sie staunen über die „Worte der Gnade“ (V. 22), haben also das Schlusswort der Predigt, „Gnadenjahr des Herrn“ (V. 19), genau aufgefasst.
- Das Problem beginnt, wo diese Worte mit dem verbunden werden, der sie spricht: mit Jesus – der sie aber auf sich bezogen hat.
Das Problem spitzt sich mit Verweis auf die Herkunft Jesu zu, die väterliche Abstammung durch Joseph.

Beides bekommen die Mitbewohner Jesu nicht zusammen – wie bei Markus. Sie können sich nicht vorstellen, dass der Jesus, den sie von seiner Herkunft her so genau zu kennen meinen, der Gesalbte (Messias) Gottes sein soll, von dem Jesaja spricht.

- Eine lukanische Ironie liegt darin, dass die Nazaretaner Jesus als Messias deshalb ablehnen, weil sie in ihm den Sohn Josephs erkennen, während die Geschwister (gleich welchen Verwandtschaftsgrades) und die Mutter Jesu nicht erwähnt werden, wie bei Markus.
- Lukas zufolge ist Jesus aber vom Heiligen Geist erzeugt worden (Lk 1,34f.), während Joseph nach Lk 3,23 für den Vater Jesu gehalten wird.

Würde also Jesus so gesehen werden, wie er Lukas zufolge von Gott in die Welt gesandt worden ist, würde die Frage nicht so aufbrechen, wie sie gestellt wird, resp. beantwortet werden können. Das einleitende Motiv des Zeugnisses hat so eine tiefe Mehrfachbedeutung: Anerkennung – Verwunderung – Ablehnung – Verkennung.

g. Nach Lukas ist Jesus ein inspirierter Exeget, der eine inspirierte Exegese anstoßen will: nämlich eine Lektüre der Bibel Israels im Licht Jesu Christi und eine Wahrnehmung Jesu im Licht der Prophetie.

2.3 Kontroverse um Jesus

Reflektierte Prophetie des Gottgesandten (Lk 4,23-30)

a. Jesus antizipiert die Kritik, bevor sie sich artikuliert – weil er ist, was die Menschen in Nazareth bezweifeln: ein Prophet. Seine Antwort besteht in drei Schritten, die aufeinander aufbauen.

- Zuerst zitiert Jesus ein kritisches Sprichwort über kranke Ärzte, die sich nicht selbst helfen können (Lk 4,23). Es bezieht sich direkt auf die angebliche Benachteiligung seiner Heimatstadt, tatsächlich aber auf seinen angeblich zu weit ausgreifenden Anspruch und nimmt bereits die Passion vorweg.
 - Jesus ist für Lukas Arzt (Lk 5,31 par. Mk 2,17).
 - Am Kreuz wird Jesus als Hilfloser verspottet, der sich selbst nicht retten kann und deshalb nie und nimmer der Retter anderer sein könne (Lk 23,35).

Die ärztliche Kunst Jesu wird im Spiegel dieser zitierten Kritik von den Nazaretanern nicht bezweifelt – aber dass ausgerechnet sie nichts davon gehabt hätten, trotz der großen Ankündigung Jesu, machen sie ihm zum Vorwurf. Die Markusparallele hatte die weitgehende Erfolglosigkeit Jesu überliefert und sie auf den Unglauben der Nazaretaner zurückgeführt (Mk 6,1-6a).

Nach Lukas greift Jesus auf einem neuen Niveau das Thema Fremdheit – Zugehörigkeit auf, das die gesamte Erzählung durchzieht.

- Danach zitiert Jesus das (von ihm geprägte) Sprichwort vom verkannten Propheten, das in verschiedenen Varianten umläuft (Lk 4,24; vgl. Mk 6,4; Mt 13,57 und Joh 4,44). Es greift eine selbstkritische Grundeinsicht Israels auf: dass es nämlich „nie“ auf die Propheten gehört habe und sie im Gegenteil „immer“ verfolgt hätte (Neh 9,26). Dieses Urteil spiegelt insofern eine tiefe Wahrheit, als die Propheten, weil sie Gottes Wort in der Welt verkünden, immer auch Widerspruch auslösen müssen – der aber nicht das letzte Wort zu sein braucht und es auch nicht sein darf, weil Gottes Offenbarung sonst Vernichtung bedeutete, was in sich widersprüchlich wäre. Jesus reflektiert bei Lukas mit diesem Zitat und dem prophezeiten Widerspruch, dass er mit Fug und Recht nicht in Nazareth mit seiner Verkündigung begonnen hat, sondern auch zuerst sonst im Land umhergezogen ist, um seine Botschaft zu verbreiten (Lk 4,14f.).

In diesem Sprichwort spiegelt sich wiederum das Leitmotiv, dass der angeblich so gut bekannte Jesus nichts tun darf, was den Erwartungshorizont überschreitet.

- Zum dritten führt Jesus aus der Geschichte der Prophetie Beispiele aus, dass Gott Propheten nicht in ihre Heimat, sondern in die Ferne geschickt hat, damit sie dort wirken.
 - Elija (Lk 4,25) wird in einer Hungersnot, die auch Israel heimgesucht hat, von Gott nach Sarepta gesandt, was an der Mittelmeerküste nördlich von Galiläa zwischen Tyros und Sidon liegt, um einer Witwe Mehl und Öl zum Brotbacken zu erwirken, deren Sohn er später von den Toten erweckt (1 Kön 17,8-24). Jesus wird später ein gigantisches Speisungswunder am ganzen Volk in Galiläa wirken (Lk 9,10-17) und
 - Elischa (Lk 4,26) wird von Gott gesandt, um den Syrer (Aramäer) Naaman vom Aussatz zu heilen (2 Kön 5,1-27), obgleich es auch in Israel viele Aussätzige gab. Jesus wird später Aussätzige reinigen: in Galiläa (Lk 5,12-16) und später auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 17,11-19), darunter auch einen Samariter.
- Diese Beispiele lenken einerseits auf den Anfang zurück: auf die Irritation, dass der Arzt nicht bei den Seinen zu heilen beginnt, und führen andererseits das Prophetenmotiv fort: Propheten erregen auch darin Anstoß, dass sie in die Ferne geschickt werden und Grenzen zum Fremden überschreiten.

Die Prophetenstellen legen sich wechselseitig aus: Gott schenkt durch seine Gesandten den Armen das Leben, aber nicht nur in Israel, sondern darüber hinaus.

b. Im Dialog mit Jes 61,1f. und mit der Elija- wie der Elischageschichte zeichnet sich eine theologische Geographie ab, die zur lukanischen Theologie des Weges passt.

- Jesus wendet sich den Armen in Israel von Anfang an so zu, dass die Grenzen überschritten werden (vgl. Lk 7,1-10).
- Jesus transzendiert das Verlangen der Seinen, ihn an Nazareth zu binden. So wie er in Israel die Grenzen überschreitet, nach Kapharnaum, so wird er über Israel hinaus wirken.

Die Theologie des Werkes passt genau zu seinem Programmwort aus Jes 61,1f., das er rezipiert und interpretiert (Lk 4,16.21).

c. Diese Weite löst den Widerspruch aus. Jesus soll auf seine Familie und seine Vaterstadt festgelegt werden; zwischen der Weite seines Anspruchs und der Enge seines Herkommens wird ein Gegensatz gesehen.

- Dieser Gegensatz ist genuin prophetisch. Das prophetische Wirken und das prophetische Leiden gehören genuin zusammen (Lk 4,24).
- Jesus nimmt diese prophetische Sendung wahr: Er ist selbst arm, da er zu den Armen gesandt ist. Durch sein Leben und Leiden verifiziert er seine Sendung.

Das „Gnadenjahr des Herrn“ endet nicht mit dem Widerspruch der Nazarethaner, sondern beginnt erst, weil Jesus sich durch ihn nicht von seiner Sendung abbringen lässt, sondern ihn zu einem Teil seiner Mission macht.

3. Station Kapharnaum:

Das Heilswirken vor Ort (Lk 4,31-44)

a. Wie im Markusevangelium vorgezeichnet (Mk 1,14-45), schließt Lukas an den programmatischen Auftakt der Predigt Jesu (Lk 4,14-30) einen „Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum“ an (Rudolf Pesch), am See Genesareth, wo Simon (Petrus) und seine Familie leben. Allerdings verändert der Auftakt in Nazareth, den Lukas gestaltet, die Gesamtkomposition.

- Bei Markus entwickelt sich die Serie Verkündigung (Mk 1,14f.), Berufung (Mk 1,16-20), Wirken in Kapharnaum mit den Stationen Synagoge (Mk 1,21-28), Haus des Petrus (Mk 1,29f.) und Stadt (Mk 1,30-34) bis zum Rückzug und Aufbruch Jesu (Mk 1,35-39).
- Bei Lukas steht die Reihenfolge:
 - Verkündigung in Nazareth (Lk 4,14-30),
 - Wirken in Kapharnaum (Lk 4,31-44), und zwar
 - in der Synagoge (Lk 4,31-37),
 - im Haus des Simon (Lk 4,38f.),
 - in der Stadt (Lk 4,40-41)
 - mit dem Rückzug und Aufbruch Jesu (Lk 4,42-44),
 - Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1-11).
- Diese Reihenfolge macht einen spezifischen Sinn: Jesus kündigt an, was er tun wird (Lk 4,18-21), und beginnt paradigmatisch zu verwirklichen, was er verheißen hat (Lk 4,31-44). Die spätere Platzierung der Berufungsgeschichte plausibilisiert den Gehorsam der Jünger gegenüber dem Wort Jesu und erweitert das Blickfeld von der Teilhabe an Jesu Mission, die zentral bleibt, zur Sündigkeit der Jünger, die an ihr Anteil gewinnen.

Lukas folgt Markus, arbeitet aber nach eigenen Kompositionsprinzipien. Die „richtige“ Darstellung (Lk 1,3) ist nicht die chronologische Exaktheit, sondern der theologische Zusammenhang.

b. Die Orte und Zeiten des Wirkens Jesu sind programmatisch und bilden das Rückgrat der Komposition.

- Der Sabbat ist der beste Tag für die Wortverkündigung – wie in Nazareth (Lk 4,16), so auch jetzt in Kapharnaum (Lk 4,31). Die Synagoge ist deshalb ein Vorort nicht nur des religiösen Israel, sondern auch der Jesusmission. Nur indem Jesus am Gottesdienst Israels teilnimmt, kann er seine Verkündigung vom Reich Gottes aus innerer Anteilnahme dort vorbringen, wo er auf offene Ohren und Herzen setzen kann, aber auch Widerspruch provoziert, der es in sich hat.
- Das Haus ist die soziale Kernzelle des antiken Lebens und deshalb auch ein Vorzugsort des Wirkens Jesu. Weil Sabbat ist, geschieht die Heilung der Schwiegermutter des Petrus im Stillen (Lk 4,38f.).
- Abends, nachdem der Sabbat gemäß jüdischer Zeitrechnung geendet hat, öffnet sich die Szene – und nach der Synagoge und dem Haus kommt die Stadt (πόλις) als Wirkungsstätte Jesu zum Vorschein: der öffentliche Raum, in dem das Wort Gottes wirken soll und kann (Lk 4,40f.).
- Die letzte Perikope schließt die idealtypische Raumkonstellation ab: Jesus gehört einerseits in die Einsamkeit, andererseits in die Öffentlichkeit des ganzen Landes und aller Städte (Lk 4,42ff.). Nach Ende des Sabbats – also am frühen Sonntagmorgen – macht Jesus sich auf den Weg.

Lukas gestaltet die Kapharnaum-Szenen keineswegs nur anekdotisch, sondern ebenso episodisch wie programmatisch: Im Einzelnen soll man das Typische, in der Abfolge das Ganze sehen.

3.1 Befreiung im Gotteshaus Der Exorzismus als Lehre (Lk 4,31-37)

a. Wie in Nazareth lässt Lukas auch in Kapharnaum Jesus sein öffentliches Wirken in der Synagoge beginnen. Lukas folgt darin dem Markusevangelium (Mk 1,21-28), hat also u.a. von diesem Evangelisten die Programmatik des synagogalen Beginns übernommen.

b. Lukas folgt recht genau seiner markinischen Vorlage, die er eingangs kurz in den Kontext einpflegt und am Ende vorsichtig, aber klar so nachzeichnet, dass die christologische Pointe, die er sieht, klarer wird: Nicht nur die Kraft seiner Lehre und die befreiende Macht seines Auftretens sind zu betonen, sondern auch die heilende Wirkung seiner Sendung.

c. Die größte hermeneutische Schwierigkeit macht Rede von Dämonen und deren Austreibung, die im Neuen Testament selbstverständlich und in der heutigen Weltkultur weit verbreitet, in der westlichen Moderne aber rätselhaft und teils pathologisch manifest ist. Dämonen sind im Weltbild des Neuen Testaments wie der gesamten Antike übermenschliche Mächte, die Böses bewirken, ohne dass sie analysiert, rationalisiert oder therapiert werden können. Die Perspektive ist durchweg die Befreiung der Besessenen von den Kräften, die sie behindern und zerstören. Die Dämonen stehen für die Unerklärlichkeit, die Sinnlosigkeit und die zerstörerische Kraft des Bösen – und sind darin zugleich Mächte, die besiegt werden können. Sie sind ansprechbar und damit beherrschbar: von jemanden, der die Macht Gottes selbst hat.

d. Zur narrativen Charakteristik gehört die Verbindung von Exorzismus und Lehre. Lukas setzt (wie Markus) bei der Macht des Wortes an, weil Jesus kein Zauberer oder Schamane, sondern ein Prophet und als solcher der Messias ist (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.).

- Jesu Wort hat Kraft: Es befreit; Jesus vertreibt den Dämon allein durch die Macht seines Wortes.
- Die Austreibung der Dämonen enthält und erteilt eine Lehre. Die christologischen Kernaussagen werden angesprochen. Die Befreiungsbotschaft Jesu wird dramatisch sichtbar.

Lukas hat die Einheit von Wort und Tat in der Nazareth-Perikope vorbereitet; nun wird sie erstmals narrativ veranschaulicht. Die Wechselbeziehung ist entscheidend.

e. Dämonen verfügen über übernatürliche Kräfte und deshalb auch über übernatürliches Wissen: Sie haben Recht mit dem, was sie über Jesus sagen (Lk 4,34).

- Er hat mit den Dämonen nichts zu schaffen, sondern ist ihr Widerpart.
- Er ist gekommen, das Böse zu vernichten und die Dämonen zu vertreiben (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.).
- Er ist der „Heilige Gottes“ (Lk 1,35 und weiter 8,28).

Das Bekenntnis der Dämonen ist nicht nur wertlos, weil es nicht von Herzen kommt; es soll auch Macht über Jesus ausüben, weil sein Name, seine Identität, sein Status bekannt sei. Aus diesen unlauteren Motiven erklärt sich das Schweigegebot: Das Richtige, vom Falschen oder falsch gesagt, hat eine verheerende Wirkung. Jesus setzt auf den Glauben der Menschen, nicht auf mythische Komplizen, die ihm Macht verleihen könnten.

f. Die Perikope endet wie bei Markus mit einer Frage. Diese Frage zeigt Offenheit – aber ist weder schon ein Bekenntnis noch bereits eine Skepsis. Sie ist insofern angemessen, als Wunder gemäß jüdischer Tradition nichts beweisen, auch wenn sie von einem Propheten ausgeführt werden; entscheidend ist vielmehr, ob durch seine Worte und Taten das Hauptgebote der Liebe zum einen Gott (Dtn 6,4f.) erfüllt wird (Dtn 13,1-4).

g. Der Exorzismus in der Synagoge ist ein doppeltes Statement Jesu.

- Das Gotteshaus ist eine Heilstätte. Religion darf nicht krank oder besessen machen; sie befreit: Das realisiert Jesus.
- Gott ist nicht unrein, sondern heilig. Das muss in einem Gotteshaus wirklich werden.

Durch seinen Exorzismus macht Jesus die Synagoge zu dem, was sie nach Gottes Willen ist.

3.2 Heilung im Stillen

Die Schwiegermutter im Haus des Petrus (Lk 4,38-39)

a. Wie bei Markus vorgegeben, lässt Lukas auf eine Szene in der Synagoge eine im Haus folgen. Beide Orte korrespondieren kulturell miteinander; deshalb sind sie auch theologisch signifikant. Der Öffentlichkeit entspricht die Privatsphäre. Hier wie dort verwirklicht und bewahrheitet sich die Botschaft Jesu.

b. Simon, später Petrus, ist als *pater familias* vorgestellt. (Andreas, sein Bruder, wird von Lukas nicht angeführt.) Noch ist von Nachfolge nicht die Rede (vgl. Lk 5,1-11); aber Petrus übt Gastfreundschaft, ohne dass die Motivation geklärt würde. Diese Tugend wird auch in der urchristlichen Jüngermission wichtig werden (Lk 9,1-5). Sie schafft eine niedrige Eingangsschwelle für die Mission, knüpft nicht an ein Defizit, sondern an eine alltägliche Tugend an und baut so auf der Bereitschaft der Menschen auf, etwas zu geben, wie auf der Bereitschaft Jesu und seiner Jünger, etwas von denen zu empfangen, zu deren Heil sie gesandt sind.

c. Die Heilung vollzieht sich in drei Schritten.

- Simon und die Seinen bitten Jesus; die Schwiegermutter hat keinen direkten Kontakt, weil sie krank ist – und abgeschirmt, als Frau. Die Bitte zeigt Familiensolidarität und Fürsorge so klar wie ein Grundvertrauen zu Jesus.
- Lukas erzählt keine Einzelheiten, keine schwierigen Therapien, sondern betont die Souveränität Jesu.
 - Er setzt sich in Szene: Er folgt der Bitte, stellt sich vor sie und beugt sich über sie.
 - Er bedroht das Fieber, wie er vorher den Dämon in der Synagoge bedroht hatte (Lk 4,35).
 - Das Fieber verlässt die Frau augenblicklich, auf Jesu Geheiß hin.

Die Souveränität Jesu dient nicht der Machtdemonstration, sondern der effektiven Therapie.

Die Krankenheilung wird wie ein sanfter Exorzismus erzählt. Das Fieber ist wie ein böser Geist, der die Frau befallen hat. Es weicht, wie ein Schadensgeist von seinem Opfer ablässt. Diese dämonologische Deutung einer Krankheit ist populär. Lukas hat sie gegenüber der markinischen Vorlage verstärkt (Mk 1,31). Die Dämonologie wird aber von Lukas nicht vertreten, sondern vorausgesetzt. Sie bildet den Hintergrund, um das heilende Wirken Jesu als befreiendes hervortreten zu lassen.

d. So wie sich die Heilung im antiken Haushalt rollenkonform vollzieht, so auch die Therapie. Die Schwiegermutter erfüllt ihre traditionelle Aufgabe im Haus, indem sie dient – womit alle Hausarbeiten gemeint sind. Im historischen Kontext ist nicht Unterwürfigkeit die Pointe, sondern Aktivität, die ihr jetzt wieder möglich ist.

3.3 Heilung in der Öffentlichkeit

Ein Summarium des Wirkens Jesu (Lk 4,40-41)

a. Der Exorzismus in der Synagoge (Lk 4,31-37) und die Heilung im Haus (Lk 4,38f.) finden am Sabbat statt, im Rahmen jüdischer Kultur. Gemäß jüdischer Zeitrechnung endet der Tag am Abend. So wird es nach Ende der Sabbatruhe möglich, dass die Bewohner von Kapharnaum aktiv werden. Sie sind solidarisch mit ihren Kranken und vertrauen auf Jesus, indem sie alle, die zu schwach sind, selbst zu gehen, zu Jesus bringen.

- Die Vielzahl der Kranken, die Lukas voraussetzt, spiegelt die Größe der Not, unter der Israel leidet. Von Sünde ist (noch) nicht die Rede, von Elend schon.
- Jesus ist mit seinem heilenden und befreienden Wirken (Lk 4,18f.) nicht allein, sondern stößt auf Resonanz: Andere helfen ihm, der Heiland zu sein. Jesus löst eine Welle der Hilfsbereitschaft aus.

Beide Aspekte gehören zusammen. Die Hilfsbereitschaft macht die Not nicht geringer; aber Jesus findet Menschen, die ihm dadurch zuarbeiten, dass sie menschlich sind.

b. Das Heilen (Lk 4,41b) wird in archaischer Anschaulichkeit geschildert.

- Handauflegung ist eine archetypische Geste: Heilung geschieht durch Berührung.⁸
- Therapie ist individuell: Es gibt keine Massenheilung; jeder einzelne Kranke wird berührt und geheilt.

Jesus hat keinerlei Angst vor Verunreinigung und Ansteckung. Er strahlt Heiligkeit und Gesundheit, Leben und Segen aus.

c. Das Summarium unterscheidet zwischen Krankheit (V. 40) und Besessenheit (V. 41). Die Dämonen sind aktiv, machen die Besessenen aber hilflos. Sie wollen auch Jesus gefährlich werden – wie ihr Vorreiter in der Synagoge von Kapharnaum (Lk 4,34). Sie scheinen wie er christologisch auf der Höhe zu sein, weil sie in Jesus den „Sohn Gottes“ erkennen (ohne sich aber zu ihm zu bekennen). Sie müssen wie er schweigen, weil ihr Wort, obgleich es richtig ist, falsch ist – wegen ihrer fatalen Intention, Jesus abzuwehren. Jesus lehnt den Beifall von der falschen Seite ab, weil er Bekenntnis und Glaube verbindet.

3.4 Aufbruch ins Weite

Der Ausgriff bis nach Judäa (Lk 4,42-44)

a. Wie bei Markus bleibt Jesus nach Lukas nicht immer in Kapharnaum, sondern bricht von dort auf, um weitere Kreise zu ziehen. Diesem Aufbruch geht der Rückzug Jesu in die Einsamkeit am frühen Morgen voraus (V. 42). Auch wenn es nicht ausgedrückt wird, liegt es nah, an ein Gebet zu denken, das Lukas sonst oft betont (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1).

b. Während es nach Markus die Jünger sind, die Jesus für Kapharnaum gewinnen wollen (Mk 1,36), sind es bei Lukas, der noch keinen Ruf in die Nachfolge erzählt hat, die Menschen aus Kapharnaum selbst, die kommen, um Jesus nicht nur zu suchen, sondern auch festzuhalten (V. 43). Zustimmung schlägt in Besitzdenken um – wie in Nazareth (Lk 4,22ff.).

c. Jesus erklärt sich (V. 43) – und wird dann seinem Willen folgen (V. 44).

- Er „muss“ verkünden, weil er „gesandt“ ist – von Gott (vgl. Lk 4,18f.).
- Er muss „auch in anderen Städten“ verkünden, wie vorher in Nazareth, weil seine Sendung darin besteht, möglichst vielen Menschen Gott nahe zu bringen (vgl. Lk 4,14f.).
- Er verkündet das „Reich Gottes“; bei Lukas wird hier, en passant, zum ersten Mal das zentrale Verkündigungswort eingeführt, das sich aus dem Jesajazitat in Nazareth indirekt ergibt (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.), aber erst später auch bei Lukas programmatisch wird.
- Judäa ist hier vermutlich nicht die frühere Provinz im Unterschied zu Galiläa, sondern das ganze jüdische Land einschließlich Galiläa.

Am Ende der kleinen Serie von Miniaturen über das Wirken Jesu in Kapharnaum wird der Horizont geöffnet, wie es für Jesus typisch ist. Jeder einzelne Moment ist wichtig, jeder einzelne Mensch, jede einzelne Begegnung und Berührung. Aber es darf nicht geklammert werden.

⁸ Vgl. *Th. Söding*, Berührung als Heilung. Die handfeste Gnade in den Wundern Jesu, in: *Bibel und Kirche* 47 (2012) 36-40.

4. Station See:

Die Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1-11)

a. Während Markus die Berufung der ersten Jünger direkt auf die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu folgen lässt, so dass sie die Konsequenz Umkehr – Glaube – Nachfolge ergibt (Mk 1,14f.16-20), entzerrt Lukas diesen Zusammenhang, um einen anderen Spannungsbogen aufzubauen. Der Tag vollmächtigen Wirkens in Kapharnaum (Lk 4,31-44) dient auch als eine erste Hinführung der Jünger zu dem, was Jesus heilig ist und bewegt hat, so dass sie anders vorbereitet auf ihn reagieren können. Im synoptischen Vergleich muss und kann diese Differenz deutlich werden.

b. Der Stoff, den Lukas verarbeitet, hat eine Parallele im johanneischen Osterevangelium (Joh 21,1-14). Wo es nicht um den Ruf in die Nachfolge, sondern um die Wiederbegründung der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus geht, der von den Toten auferstanden ist.

4.1 Facetten des Anfangs

Die Berufung der Jünger im synoptischen Vergleich

a. Markus und Matthäus, der ihm gefolgt ist, gestalten eine ideale Szene der Berufung, die auf zwei Brüderpaare zielt, Simon und Andreas, Jakobus und Johannes. Im Hintergrund steht die Berufung Elischa durch Elija (1 Kön 19,19ff.). Allerdings wird die ländliche Szene an den See versetzt und mit dem Beruf der Jünger verknüpft. Aus Fischern werden Menschenfischer. Während Elischa seine bisherige Lebensgrundlage zerstört, verlassen nach Markus die Jünger, was bislang ihr Berufsleben ausgemacht hat (und können auch wieder zurückkehren, was sie tun werden).

b. Die Nachfolge ist in der einfachen Erzählung stark stilisiert und dadurch christologisch profiliert.

- Die Initiative geht von Jesus aus, nicht von den Jüngern: Er kommt, sieht und ruft. Die Jünger diskutieren nicht, sie zögern nicht, sondern reagieren prompt.
- Der Ruf Jesu strukturiert mit wenigen Worten die Nachfolge:
 - Der selbst kommt, ruft zum Kommen, weil er nicht überwältigt, sondern anzieht und die Jünger nicht zu Objekten, sondern zu Subjekten macht. Er hat die Nähe zu ihnen hergestellt; sie können und sollen deshalb aus der Distanz heraus auf sein Wort hin den Kontakt mit ihm suchen.
 - Der ruft, bestimmt den Ort der Jünger: hinter ihm. Jesus hat den Primat; aber er ist nicht einsame Spitze, sondern Wegbereiter, der vorangeht, damit ihm nachgefolgt wird. Nachfolge heißt elementar: hinter Jesus her gehen. Er bahnt den Weg, den die Jünger nicht bahnen könnten.
 - Der präsent ist, eröffnet Zukunft. Jesus ist schöpferisch tätig, so dass diejenigen, die er zu etwas macht, was sie nicht waren, das aus sich machen können, was Jesus mit ihnen vorhat und ihnen zutraut.
 - Das „Ich“ Jesu ist betont: die Autorität des messianischen Gottessohnes.
 - Das „Machen“ Jesu ist betont: die eschatologische Schöpferkraft.
 - Die Zukunft ist erschlossen, die schon begonnen hat.

Die Reaktion der Jünger ist wesentlich. Niemand wird gezwungen (vgl. Mk 10,17-31).

Nachfolge ist Kirche *in nuce*: Die Jüngerschaft kommt nie über die genuine Konstellation vom See Genesareth hinaus – aber immer wieder auf sie zurück und, wenn Gott will, tiefer in sie hinein. Jesus geht voran, seine Jünger folgen ihm nach.

Die Nachfolge ist Berufung, die sich durch Bevollmächtigung und Sendung verifizieren wird (Mk 3,13-19; 6,6b-13; 13,10).

c. „Menschenfischer“ ist ein plastisches, aber pejoratives Wort. Es spießt das bis heute gängige Vorurteil auf, dass Mission Bauernfängerei sei: Verführung, um Menschen zu beherrschen. Für Jesus ist die Hyperbolik typisch. Er liebt die Hyperbolik, die Zuspitzung und Übertreibung, um eine Alternative zu profilieren. Durch die Überspitzung wird deutlich, wie Jesus Mission in Wahrheit versteht:

- nicht als Überredungskunst, sondern als Überzeugungsarbeit,
- nicht als Einfangen, sondern als Freilassen von Menschen,
- nicht als Massenphänomen, sondern als Einzelfallprüfung.

In der erzählten Geschichte wird deutlich, dass durch die Berufung die Jünger nicht verborgen werden, sondern in Dimensionen sie selbst werden, die ihnen vorher verborgen waren und die ihnen auch erst langsam aufgehen werden.

d. Lukas hat zahlreiche Motive aufgenommen, die durch das Markusevangelium im Raum standen:

- den Ort, den See Genezareth, das Ufer und das Wasser,
- den Beruf der Jünger, die Fischerei, in Form einer Genossenschaft, wie Lukas terminologisch klärt,
- das Waschen der Netze, das am frühen Morgen stattfindet, nach der nächtlichen Fischereiarbeit,
- vor allem das Menschenfischerbild, das am plastischsten und provokativsten ist.

Lukas hat aber eine eigene Szene geschaffen,

- nicht nur durch die vorangeschaltete Szene der Volksbelehrung, die an Mk 4,1f. erinnert,
- sondern vor allem durch die Geschichte vom reichen Fischfang, die gerne als „Wunder“ bezeichnet wird, nicht aber im Text,
- und durch den Dialog mit Petrus, der existenzielle Dichte gewinnt: durch das Bekenntnis des Petrus, ein Sünder zu sein, und die Berufung des Sünders zum Apostel.

Der Nachfolgeruf selbst wird auf das Bekenntnis appliziert und auf die kommende Aufgabe fokussiert, ohne dass deshalb die markinischen Charakteristika von Lukas vernachlässigt würden.

4.2 Reicher Fischfang Der Sünder als Jünger (Lk 5,1-11)

a. Während Markus die Souveränität Jesu betont, die von den Jüngern fraglos anerkannt wird, arbeitet Lukas am Beispiel des Petrus heraus, wie mit den Jüngern sündige Menschen den heiligen Dienst der Verkündigung übernehmen können.

b. Die Perikope hat einen dreifach gestaffelten Aufbau.

Lk 5,1-3	Die Volksbelehrung im Boot Simons
Lk 5,4-7	Der reiche Fang auf Jesu Wort hin im Gespräch mit Simon
Lk 5,8-11	Die Berufung zur Mission angesichts des Sündenbekenntnisses Simons

In allen drei Szenen ist Jesus die entscheidende Figur:

Lk 5,1-3	Jesus belehrt.
Lk 5,4-7	Jesus befiehlt.
Lk 5,8-11	Jesus beruft.

In allen drei Szenen ist Petrus das Gegenüber Jesu:

Lk 5,1-3	Simon stellt Jesus sein Boot zur Verfügung.
Lk 5,4-7	Simon folgt der Aufforderung Jesu – mit einem Vertrauensbekenntnis.
Lk 5,8-11	Simon bekennt, Sünder zu sein – und wird von Jesus berufen.

Die enge Beziehung zwischen Jesus und Simon, die schon durch die Heilung seiner Schwiegermutter angebahnt wird, da Jesus sich im Haus des Simon aufhält (Lk 4,38f.), wird das gesamte Evangelium prägen, bis tief in die Passion hinaus und weit in die Auferstehung hinaus. Lukas antizipiert diese ganz besondere Beziehung, in allen Höhen und Tiefen.

c. Die einleitende Szene (Lk 5,1-3) nimmt frühere Motive auf:

- die rege Predigtätigkeit Jesu (Lk 4,14-15. 43f.), die aber nun ins Freie verlegt wird und nicht nur am Sabbat, sondern auch im Alltag stattfindet, mitten bei der Arbeit,
- das Lehren, also die schlüssige Darlegung des Wortes Gottes mit Sinn und Verstand, die eine kritische Auseinandersetzung und eine vernünftige Zustimmung erlaubt (vgl. Lk 4,15.31f.) und nicht im Gegensatz zum „Evangelisieren“ und „Verkünden“ (Lk 4,43f.) steht, sondern mit ihm untrennbar zusammengehört,
- das große Interesse des Volkes, das jetzt nicht durch seine Heilungen stimuliert ist (wie in Lk 4,40f.), sondern durch seine Worte.

Lukas kennzeichnet die Lehre Jesu als „Wort Gottes“ (V. 1). Ob die Menschen sie auch so gehört haben, sagt er nicht, problematisiert er aber auch nicht.

Die Jünger spielen zuerst eine prominente Nebenrolle. Dass sie bei der alltäglichen Arbeit als Fischer nach (erfolglosem Fischzug in der vergangenen Nacht) sind, zeigt nicht ihr Desinteresse an Jesu Wort, sondern Jesu Interesse an ihnen, der ihre Arbeit aufgreift, um sie zu neuen Menschen, zu Arbeitern für das Reich Gottes zu machen.

Petrus gewährt Jesus in seinem Boot Gastfreundschaft – so wie vorher im Haus (Lk 4,38f.). An dieser Szene knüpft die erst später sprichwörtlich gewordene Metapher vom Schiff der Kirche an (vgl. Mk 4,35-41 par. Lk 8,22-25).

d. Die zweite Szene (Lk 5,4-7) fokussiert nicht das *Wie* eines Wunders, sondern das *Dass* eines Geschehens, dem eine symbolische Bedeutung innewohnt, die im Folgenden (Lk 5,8-11) aufgenommen und ausgedeutet wird.

Der Erzähler lenkt die Aufmerksamkeit auf den Beginn und das Ende des Fischzugs.

Lk 5,4f. Im Dialog zwischen Jesus und Petrus wird sowohl das scheinbar Unmögliche des Auftrages als auch das unglaubliche Vertrauen des Petrus deutlich.

Lk 5,6f. Auf dem See wird die Fülle des Fanges deutlich, aber auch die Solidarität der Fischer.

Die Geschichte erweckt den Eindruck, dass Jesus nicht am Ufer wartet, während die Jünger arbeiten, sondern dass er mit ihnen hinausfährt. Er bleibt mit ihnen im Schiff – so dass Simon später im Schiff vor ihm in die Knie gehen kann (Lk 5,8). So wird es auch immer wieder auf Bildern dargestellt – im Unterschied zur Szene von Joh 21.

e. Die dritte Szene bildet den Höhepunkt (nicht das sog. Wunder, sondern der echte Glaube). Im Zentrum steht ein Dialog zwischen Simon (V. 8) und Jesus (V. 10b). Die Peripherie illustriert die Szene: zuerst die gemeinschaftliche Ergriffenheit der Jünger (VV. 9.10a), dann der gemeinsame Entschluss, alles zu verlassen und Jesus nachzufolgen (V. 12).

- Das Wort des Simon entspricht seiner Geste: Die fußfällige Verehrung, wie sie im Kern nur Gott gebührt (V. 8), drückt überwältigte Teilnahme, höchste Anerkennung und tiefste Demut aus. Die Geste reagiert nicht auf ein „Wunder“, das gar nicht dargestellt ist, sondern auf die enorme Wirkung, die Jesu Wort für Petrus gehabt hat (V. 5).

Das Bekenntnis, das Simon ablegt, ist die Reaktion eines Menschen angesichts des Göttlichen, nicht nur ein allgemeines *mysterium tremendum* (Rudolf Otto), auch nicht ein spezifisches Eingeständnis persönlicher Schuld, sondern eine realistische Beschreibung der *conditio humana*: Jeder Mensch begeht Sünden und ist deshalb sündig; keiner kann sich von seiner Schwäche, seiner Versuchung, seinen Fehlritten lossprechen, weil immer andere im Spiel sind, Gott und die Nächsten, deren Recht und Würde verletzt worden sind. Angesichts Jesu bricht bei Simon die Erkenntnis seiner Identität auf: Seine dunkle Seite wird offengelegt – die jedes Menschen und jedes Jüngers.

Das Wissen um die eigene Sündigkeit führt zu einer paradoxalen Intervention: Simon will, dass Jesus, der Heilige, von ihm, dem Sünder, Abstand hält, damit er sich nicht verunreinige. Dieser Wunsch ist wahr und falsch zugleich; das ganze Petrusdrama ist in diesem einen Wort vorgezeichnet: Simon will bis in die Passion hinein Jesus vor dem Kontakt mit dem Bösen bewahren – obgleich doch Jesus selbst es dadurch besiegt, dass er es annimmt und auf sich nimmt.

- Jesus reagiert auf das Bekenntnis Simons mit einem Wort, das eine Berufung in Form einer Verheißung ist. Während nach Mk 1,17 Jesus „Ich“ sagt, um den Jüngern anzukündigen, zu was er sie machen werde, sagt er nach Lk 5,10 zu Simon „Du“, um ihn auf das vorzubereiten, was von diesem Moment an seine Aufgabe, sein Beruf, ist und seine Zukunft bestimmen wird.

Die Antwort Jesu ist genau auf das Bekenntnis Simons abgestimmt. Das einleitende „Fürchte dich nicht“ ist topisch, aber adressiert: Simon soll seinen Respekt in Energie verwandeln, indem er Jesus zutraut, seine Sünde zu überwinden. Diese Dialektik wird Simons Versuchung und Stärkung bleiben.

f. Die Erzählung wird von der historisch-kritischen Exegese – deren hermeneutischen Prämissen gemäß – als Metapher gedeutet: als erzähltes Gleichnis, herausgesponnen aus dem Menschenfischerwort. Tatsächlich ist die Symbolik unverkennbar (wie auch Joh 21,1-14 beweist). Freilich hat die Erzählung nichts Mirakulöses an sich. Sie bleibt – für die antike Welt – im Rahmen der Schöpfungsordnung. Ein Tatsachenbericht ist sie auch nicht. Folgt man der Gattung, gibt Lk 5,1-11 keine Episode aus dem Leben der Jünger wieder, sondern verdichtet eine Glaubenserfahrung, die Jesu Jünger in ihrem Berufsalltag mit Jesus gemacht haben.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

4.3 Österliche Spiegelungen

Der Vergleich von Lk 5 mit Joh 21

a. Joh 21 ist, wie die Naht Joh 20,30f. erkennen lässt, ein redaktioneller Nachtrag zu Joh 20. Joh 20 kommt zu einem stimmigen Schluss. Joh 21 ist aber kein Fremdkörper, sondern erfüllt wichtige erzählerische Funktionen, die nicht notwendig, aber stimmig sind: Johannes nimmt die galiläischen Ostertraditionen auf, die in anderer Weise aus Markus und Matthäus bekannt sind, wo sie nicht mit dem See, sondern dem Berg verbunden sind.

b. Johannes verfolgt eigene Linien weiter, die weit zurück ins Evangelium führen.

- Er schreibt die Petrusgeschichte weiter: Während alle anderen Evangelien und auch Joh 20 über die Petrusverleugnung, die sie nicht verschweigen, hinweggehen, greift Joh 21 das Thema stillschweigend auf und führt es zum Abschluss: Vergebung durch Liebe.
- Er bringt die Geschichte des Lieblingsjüngers zum Abschluss, indem er
 - das Verhältnis zu Simon Petrus, an Joh 20 anknüpfend, pointiert,
 - das Verhältnis des Petrus zum Lieblingsjünger durch Jesus definieren lässt (Joh 21,20ff.),
 - die Prophetie Jesu richtigstellt (Joh 21,23).

Petrus und der Lieblingsjünger bilden bei Johannes ein formidables Gespann.

c. Joh 21,1-14 ist eine Parallele zu Lk 5,1-11.

- Es gibt starke Gemeinsamkeiten:
 - Beide Male geht es um einen reichen Fischfang im See Genezareth auf Jesu Geheiß hin am Morgen nach einer erfolglosen Arbeitsnacht,
 - beide Male geht es um Jüngerschaft.Die Gemeinsamkeiten sind groß genug, um eine gemeinsame Basis zu vermuten.
- Es gibt aber auch starke Unterschiede:
 - Lk 5 spricht von der vorösterlichen Berufung in die Jüngerschaft: Aus Fischern werden Menschenfischer.
 - Joh 21 spricht von der österliche Identifikation Jesu als auferstandener Kyrios und von der Berufung zu missionarischen Fischzügen nicht durch ein Berufungswort, sondern durch ein – noch so genanntes – Zeichen, den reichen Fischfang.

Die Unterschiede erklären sich aus den verschiedenen Kontexten: vorösterliche Berufung einerseits, nachösterliche Bekehrung andererseits.

Die exegetische Redaktionsgeschichte neigte dazu, Joh 21,1-14 als Bearbeitung von Lk 5,1-11 zu interpretieren. Falls, wie es wahrscheinlich ist, der Vierte Evangelist das Johannesevangelium gekannt hat, ist auch ein Einfluss nicht auszuschließen. Allerdings ist die Figur des Lieblingsjüngers bei Lukas ebenso unbekannt wie die Zahl der Fische, die ins Netz gegangen sind. Bei Lukas fehlt auch der Kontext eines Ostermahles.

Eine alternative Erklärung besteht darin, dass beide Evangelientexte auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, die unterschiedlich ausgestaltet worden ist.

- Lukas setzt das Menschenfischerwort (Mk 1,17) ins Bild und gestaltet die galiläische Tradition als eine vorösterliche Szene.
- Die Johannesschule ergänzt die österlichen Jerusalem-Traditionen (Joh 20) um Galiläa-Episoden, die stark an das irdische Wirken Jesu anknüpfen.

Jede Hypothese hat mit Unsicherheiten zu kämpfen; jede Erzählung erklärt sich auch für sich.

d. In der johanneischen Geschichte vom reichen Fischfang (Joh 21,1-14) erfolgen drei wesentliche Klärungen.

- Erstens wird das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger geklärt:
 - Es gibt eine Art „Primat“ des Petrus, stärker betont als in Joh 20:
 - Alle Jünger gehen auf Petri Aufforderung hin „mit“ ihm (Joh 21,3).
 - Petrus springt ins Wasser, um als erster bei Jesus zu sein (Joh 21,7).
 - Auf Jesu Aufforderung hin, die an alle Jünger gerichtet ist, geht Simon Petrus, das Netz mit den Fischen an Land zu ziehen, damit sie dem gemeinsamen Mahl dienen können (Joh 21,10f.).

Die Spitzenstellung des Petrus wird in Joh 21,15-19 ausgebaut werden.

- Der Lieblingsjünger behält seine überlegene Glaubenssicht auf Jesus; er sagt zu – keinem anderen als – Petrus: „Es ist der Herr“ (Joh 21,7).

Die Linie von Joh 20,1-10 wird weiter ausgezogen, ohne dass die Rollen verändert werden. Allerdings ist Petrus aktiver als in Joh 20 dargestellt.

- Zweitens wird die Mission angedeutet, auf die Jesu Erscheinung hinausläuft:
 - Während Joh 20 sie explizit anspricht, wird sie in Joh 21 symbolisiert;
 - während sich Joh 20 auf die Sündenvergebung konzentriert, fokussiert Joh 21 die Gewinnung von Menschen für die Gemeinschaft mit Jesus;
 - während Joh 20 die Bevollmächtigung betont, kommt durch Joh 21 die Vergeblichkeit ins Spiel – die aber von einer größeren Verheißung überboten wird. Die rätselhafte Zahl 153 (Joh 21,11) verlangt nach einer ekklesiologischen Deutung.⁹

Mission ist ein Fang, der durch Jesus selbst initiiert wird.

- Drittens wird der Zusammenhang von Sendung und Sammlung durch den Zusammenhang von Fischzug und Essen dargestellt, allerdings nicht in dem grundlegenden Sinn, dass der Sendung die Sammlung vorausgeht, sondern in dem eschatologischen Sinn, dass die Sendung zur Sammlung führt – in der Perspektive von Joh 17,21: „... dass alle eins seien“.

Beim Mahl spielen Brot und Fisch eine Rolle – wie in Joh 6, an gleicher Stelle, auch am Paschafest, aber vorösterlich.

- Dort wie hier behebt Jesus keine existentielle Not, sondern schafft einen immensen Überfluss – mehr als genug für alle. Hier wie dort schafft er das Essen herbei.
- Allerdings gibt es Unterschiede.
 - In Joh 6 geht es darum, das Volk so zu speisen, dass es sich als Gottesvolk konstituiert, während nach Joh 21 durch das gemeinsame Mahl die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern erneuert wird.
 - In Joh 6 werden die Jünger aufgefordert, einzusammeln, was übrig ist – in Joh 21 werden sie eingeladen, zu essen.
 - In Joh 6 nimmt Jesus an und auf, was der kleine Junge dabei hat, in Joh 21 die Fische, die die Jünger auf sein Wort hin gefangen haben.

Die Unterschiede spiegeln den österlichen Wandel.

Die Symbolik ist klar, wenngleich nicht banal: Jesus macht die Jünger zu Fischern, denn sie sollen Menschenfischer werden, so das synoptische Motiv.

e. Der Vergleich mit Lk 5,1-11 ist hermeneutisch erhellend.

- In der nachösterlichen Konstellation wird die vorösterliche nicht vergessen, sondern transformiert. Diese These überzeugt vor allem dann, wenn Johannes Lukas gekannt hat.
- In der vorösterlichen Erzählung färbt das Osterlicht die Darstellung.

Lukas erzählt von der Jüngerberufung von der Auferstehung Jesu her.

⁹ Auf die universale Kirche aus Juden und Heiden deutet vor allem der Rückbezug auf 11,52 und 12,32. Vgl. U. Wilckens, Joh 324: „Vollzahl‘ der Jünger in der *einen* Kirche“.

5. Station Haus:

Heilsame Provokationen (Lk 5,12 - 6,11)

a. Nach der Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1-11) setzt Jesus weitere Zeichen, die seine Heilsbedeutung in Wort und Tat exemplifizieren. Im Unterschied zu ersten Serie in Kapharnaum (Lk 4,31-44) verdichtet sich diesmal der Widerstand gegen Jesus, weil immer wieder Gegner, vor allem Pharisäer, Einspruch gegen das erheben, was Jesus sagt und tut. In Lk 4,31-44 haben die Taten Jesu für sich selbst gesprochen; jetzt werden sie besprochen, regelmäßig im Streit.

- In diesen Kontroversen spiegeln sich die heilsamen Provokationen, die notwendig sind, weil Jesus mit dem Wort Gottes unerhört Neues bringt.
- In den Kontroversen bricht auch ein durchaus produktiver Widerspruch auf, der durch seine Kritik aufdeckt, was auf dem Spiel steht, weil er von einer markanten jüdischen Position aus erhoben wird.

Die Konflikte dürfen nicht moralisiert werden; sie haben einen theologischen Grund.

b. Lukas folgt Markus, der nach einer Wanderung Jesu nach Galiläa (Mk 1,40-45 par. Lk 5,12-16) eine Reihe galiläischer Streitgespräche folgen lässt (Mk 2,1 – 3,6 par. Lk 5,17 – 6,11). Lukas ist wieder nahe bei Markus, arrangiert die Zusammenhänge aber anders, erwähnt Kapharnaum nicht mehr (obgleich dies der überlieferte und wahrscheinlichste Schauplatz ist) und steigert so die Paradigmatik; In jeder Stadt hätte es – ähnlich – passieren können und ist es – ähnlich – passiert.

c. Angesprochen werden basale Themen der jüdischen Alltags- und Festtagsreligion, die auch für Jesus grundlegende Bedeutung haben:

- Reinheit und Unreinheit (Mk 5,12-16),
- Schuld und Vergebung (Lk 5,17-26),
Umgang mit Sündern (Lk 5,27-33)
- Essen und Trinken (Lk 5,34-39),
- Sabbatruhe (Lk 6,1-5.6-11).

Wie von Markus vorgegeben, verfolgt Jesus auch bei Lukas eine klare Linie: Gottes Heiligkeit fordert nicht Gesetzeshärte, sondern Menschenliebe.

5.1 Wirksames Wort

Die Reinigung eines Aussätzigen (Lk 5,12-16)

a. Aussatz (griechisch: λέπρα) ist nicht unbedingt mit der heutigen Lepra identisch, einer (wie man heute weiß) Infektionskrankheit, die zu starken Veränderungen an der Haut, an Nerven und Knochen führt. Sie ist hoch ansteckend und vor allem in den unteren sozialen Schichten verbreitet. Die antiken Diagnosen sind unschärfer. Lepra kann jede Form von Hautkrankheit bezeichnen, die mit Schuppen und Flechten einhergeht (vgl. Lev 13-14). Wegen dieser Symptome gilt der Aussatz als eine besonders schwere Form der Unreinheit. Man rechnete mit einem äußerst hohen Ansteckungsrisiko, und zwar auf der religiösen Ebene. Deshalb ist Quarantäne das Mittel der Wahl. Aussatz führt in die soziale Isolation. Der Kult ist verboten. Priester überwachen Reinheit und Unreinheit.

b. Die lukanische Geschichte, die im wesentlichen der markinischen Vorlage folgt, ist so gestaltet, dass das Wie des Heilens Jesu in den Hintergrund tritt. Im Vordergrund stehen die Effekte: für den Kranken und für Jesus. Jesus braucht keine Angst zu haben, sich anzustecken; er breitet vielmehr die Reinheit aus. Aber er bekommt Probleme mit dem Erfolg, den er hat. Er kann sich der Mengen kaum erwehren.

Lk 5,12-14 Das Heilungsgespräch

Lk 5,15f. Die Reaktionen auf Jesus und die Reaktion Jesu

Die Auseinandersetzung mit der Reinigung nimmt nahezu so viel Platz ein wie die Therapie selbst.

c. Das Heilungsgespräch selbst zeigt eine große Nähe zwischen dem Aussätzigen und seinem Helfer.

Lk 5,12 Die Bitte des Aussätzigen

Lk 5,13a Das Heilungswort Jesu

Lk 5,13b Die Feststellung der Wirkung

Lk 5,14 Der Auftrag, die Reinigung bestätigen zu lassen

Im Zentrum des Heilungsgesprächs steht der Wille Jesu. Der Unreine appelliert an ihn, weil er Jesus zutraut, zu tun, was er will. Das Können verweist auf die Macht, die Jesus von Gott her zukommt. Die Antwort Jesu zeigt, dass die Hoffnung nicht vergeblich war. Jesus braucht keine Hilfsmittel. Er sagt, was er will – und damit geschieht es. Reinigung, die erbeten und gewährt wird, ist nicht nur körperliche Wiederherstellung, sondern zugleich soziale und kulturelle Integration in das Volk Israel. Dem dient die Überweisung an den Priester, der die Kompetenz und das Recht hat, ein Gesundheitszeugnis auszustellen, so dass der ehemals Aussätzige ein Recht hat, wieder ein normales Leben führen zu können. Das Schweigegebot dient dem Schutz des Mannes, für den es jetzt nichts Wichtigeres gibt, als das Attest zu erhalten.

d. Die Wirkung ist enorm. Während nach Markus der Geheilte selbst das Schweigegebot durchbricht, verbreiten bei Lukas die Menschen, die offenbar Zeugen geworden sind, den Ruhm Jesu. Lukas kritisiert das nicht, zeigt aber die Ambivalenz: Jesus zieht sich in die Einsamkeit zurück, um zu beten. Er ist nicht nur ein aktiver, sondern auch ein spiritueller Mensch. Er braucht den Rückzug, um Kraft zu tanken. Die Verse 15 und 16 beschreiben nicht eine einmalige Abfolge, sondern ein gleichzeitiges Geschehen. Jesus sucht nicht den Beifall der Menge, findet ihn aber. Er zieht sich zurück, aber die Leute kommen zu ihm. Er verweigert sich nicht ihren Hoffnungen, aber er markiert mit dem Gebet, dass Gott allein die Hoffnung erfüllen lässt und dass er mit Gott als Mensch, als Jude, als Frommer in Verbindung steht.

5.2 Streit um Vergebung

Die Heilung des Gelähmten (Lk 5,17-26)

a. Während Lk 5,12-16 (par. Mk 1,40-45) noch den sensationellen Erfolg Jesu feiert, zeigt die Heilung des Gelähmten, dass und wie gerade infolgedessen Widerspruch laut wird. Der heikle Punkt ist nicht die Heilung eines Gelähmten, sondern die Vergebung seiner Sünden. Aus dem Widerspruch ergibt sich, dass nicht nur ein zwischenmenschliches Verzeihen gemeint sein kann – was nur sinnvoll gewesen wäre, wenn der Mann Jesus etwas angetan hätte. Die Vergebung der Sünden hat genuin theologische Dimension: Sie ist die Antizipation der endgültigen Versöhnung am Ende aller Zeiten.

b. Die Geschichte ist so aufgebaut, dass nicht die Heilung, sondern die Vergebung im Mittelpunkt steht, während die Heilung den Rahmen bildet.

Lk 5,17 Die Situation

Lk 5,18f. Der schwierige Weg zu Jesus

Lk 5,20-24a Die Vergebung der Sünden

20 Das Vergebungswort Jesu

21 Der Widerspruch der Schriftgelehrten und Pharisäer

22ff. Die Antwort Jesu

22 Die Herzenskenntnis Jesu

23 Die Gegenfrage nach dem Gewicht der Worte

24a Der Verweis auf die Macht des Menschensohnes

Lk 5,24b-25 Die Heilung als Erweis der Vollmacht

24b Das Heilungswort Jesu

25 Die Ausführung durch den Geheilten

Lk 5,26 Der Beifall der Leute

Der Kontrast zwischen Zustimmung und Skepsis wird immer schärfer.

- Auf der einen Seite stehen der Glaube des Gelähmten und seiner Helfer, die größte Schwierigkeiten überwinden, die durch den Erfolg Jesu entstehen, der am Ende noch weiter gesteigert wird;
- auf der anderen Seite stehen mit den Schriftgelehrten und Pharisäern die theologischen Experten: keineswegs Heuchler, sondern Bedenkenräger mit Gründen, die aus ihrem Wissen um Gott resultieren.

Dieser Kontrast baut die Spannung auf, die Verkündigung und Passion Jesu miteinander verbinden werden, wie schon in Nazareth vorgezeichnet, aber dort nur von den einfachen Leuten in der Heimat Jesu vertreten, hier aber von Menschen mit großem Einfluss. Die Gefahr für Jesus beginnt sich zuzuspitzen.

c. Die Erzählung produziert eine doppelte Schwierigkeit.

- Jesus heilt eine Krankheit durch Sündenvergebung. Das heißt, dass er, den Evangelien zufolge, in diesem Fall eine psychosomatische Wechselwirkung gesehen hat – zwischen einer Schuld (die nicht näher beschrieben wird) und einem körperlichen Gebrechen. Ob es sich bei der Lähmung um eine göttliche Strafe handelt oder um eine Selbstlähmung, die dadurch hervorgerufen wird, dass sich der Sünder durch seine Sünden vom Leben Gottes und dem Leben der anderen abgeschnitten hat, bleibt offen.
 - Es darf aus dem Konnex nicht geschlossen werden, jede Krankheit verweise auf eine verborgene Schuld. Dieses religiöse Vorurteil, das seine Jünger haben, weist Jesus nach der Parallelstelle Joh 9,1ff. entschieden zurück.
 - Es darf aber durchaus gefolgert werden, dass Sünde krank macht (und gar zum Tode führt; vgl. Röm 6,23: „Der Lohn der Sünde ist der Tod“), weil sie Leben zerstört: Sie schädigt nicht nur die Opfer, sondern vergiftet auch das Herz der Täter.

Der Fokus der Geschichte liegt nicht auf der Ursachenanalyse für die Krankheit, sondern auf der Heilung, die als Vergebung eine neuschöpferische Kraft hat.

- Die Heilung demonstriert die Vergebung, ist aber kein Schauwunder, das einen Beweis liefert. Sie hilft nicht nur dem Gelähmten, sondern auch den Leuten, einschließlich der Gegner, die Dimensionen des Wirkens Jesu zu erkennen.
 - Dem Gelähmten wird deutlich, wie sehr Vergebung nicht nur die Seele, sondern auch den Leib und das ganze Leben erneuert.
 - Den Zeugen wird deutlich, dass Jesu Vergebungswort kein leeres Wort, sondern ein machtvolleres Wort ist, das Leben verändert.

Das Verhältnis mit der Paradoxie von Leicht und Schwer wird in V. 23 aufgedeckt.

Im Schlussecho, das griechisch von *paradoxa* spricht, ist dieser Zusammenhang präsent – nicht als Glaubenserkenntnis, aber doch als ungläubiges Staunen, das sich von seiner Skepsis zu befreien vermag, aber auch den Schritt zum Glauben verweigern kann.

d. Der Einwand der Pharisäer und Schriftgelehrten ist insofern korrekt, als nach jüdischer Theologie, die – biblisch begründet – auch Jesus in den Evangelien teilt, Vergebung, die nicht nur die zwischenmenschliche Ebene, sondern (eben deshalb) auch die Gottesbeziehung betrifft, einzig und allein die Sache Gottes ist. Der Kult, der am Jerusalemer Tempel gefeiert wird, ist ein herausragender, aber kein exklusiver Ort.

Jesus antwortet nicht, dass die theologische Voraussetzung seiner Gegner falsch, aber so, dass ihre Konsequenzen nicht korrekt seien: Der „Menschensohn“ hat – von Gott – auf Erden die Macht (das Recht und dann auch die Aufgabe), Sünden zu vergeben.

- Jesus redet von „Menschensohn“ immer in der 3. Person, aber in deutlichem Bezug auf sich selbst.
- Der Menschensohn hat eine doppelte biblische Wurzel:
 - Bei Ezechiel ist „Menschensohn“ die regelmäßige Bezeichnung Gottes für den Propheten selbst, der als Mensch das Schicksal seiner Zeitgenossen teilt, aber von Gott erwählt und inspiriert ist, sein Wort zu verkünden.
 - Bei Daniel ist „Menschensohn“ die Bezeichnung für den Botschafter Gottes, der am Ende aller Tage von Gott kommt, um sein Reich zu errichten (Dan 7,13f.).

Diese Doppelung ist ein kanonischer Verweisungszusammenhang.

„Menschensohn“ bezieht sich bei Jesus nach Lukas (wie nach Markus und Matthäus) nicht nur auf die Wiederkunft, sondern auch auf das irdische Wirken in Gottes Vollmacht und später auf das Leiden, in dem sich der Heildienst Jesu vollenden wird. „Menschensohn“ ist ein Hoheitstitel, der das Menschsein Jesu nicht verwischt, sondern ins Zentrum stellt. Die Vergebung der Sünden ist der Dienst des Menschensohnes, der im Namen Gottes die Menschen menschlich werden lässt – durch Heilung ebenso wie durch Vergebung.

5.3 Streit um Nähe

Die Berufung des Levi (Lk 5,27-32)

a. Lukas bleibt – Markus folgend – beim Thema Sünde und Vergebung, aber nun nicht so, dass explizit von ihr gesprochen, sondern so, dass sie implizit praktiziert wird. Gleichzeitig wird die Grenze zum Thema Heilung wiederum überschritten, im Bildwort zum Schluss.

b. Die Perikope hat zwei Teile, die aufeinander aufbauen:

- Lk 5,27f. Die Berufung des Levi
- Lk 5,29-32 Das Gastmahl des Levi
 - 29 Die Festgesellschaft
 - 30 Das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten
 - 31f. Die Antwort Jesu
 - 31 Das Bildwort vom Arzt
 - 32 Das Programmwort der Sendung

Schon der Ruf des Zöllners in die Nachfolge wirft die Frage des Umgangs Jesu mit Sündern auf, die sich in der Festmahlszene verdichtet.

c. Als Zöllner gilt Levi als notorischer Sünder.

- Denn zum einen arbeiteten Zöllner beruflich mit den ungeliebten Herrschaften zusammen, was in Kapharnaum aber geographisch nichts direkt mit den Römern zu tun hatte, sondern mit den nahe bei Kapharnaum aneinandergrenzenden Herrschaftsgebieten des Herodes Antipas (Galiläa) und Philippus (Nordisrael, Gaulanitis, Trachonitis).
- Zum anderen sind Zöllner professionell auf ihren finanziellen Vorteil bedacht, weil sie die Zollstätten gepachtet haben und sehen müssen, wo sie bleiben. Überhöhte Tarife und Betrügereien sind an der Tagesordnung.

Für die damalige Welt genügt die Berufsangabe, um Levi den Sündern zuzuordnen.

d. Jesus beruft Levi in seine Nachfolge, wie Simon. Levi verlässt seinen bisherigen Beruf und sein bisheriges Leben, wie Simon. Aber Levi gehört – bei Lukas (anders als der Zöllner Matthäus nach Mt 9,9-13) nicht zum Kreis der Zwölf. Auch das Menschenfischerbild – oder eine Variante – fehlt. Nachfolge ist Nachfolge – aber sie wird unterschiedlich gelebt. Der lukanische Fokus liegt darauf, dass Jesus nicht nur Sünden vergibt und Sünder heilt, so dass sie ihr eigenes Leben (im Glauben) führen können (Lk 5,17-26: Die Heilung des Gelähmten), sondern sie bleibend in seine – körperliche, religiöse, spirituelle – Nähe holt.

e. Das Grundproblem, das mit der Berufung aufgeworfen wird, kommt im folgenden Disput beim Festmahl zum Ausdruck, das Levi organisiert.

- Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten werfen Jesus vor, der Messias dürfe nicht in schlechter Gesellschaft sein. Er müsse seiner Heiligkeit wegen Abstand halten, um sich nicht mit der Sünde anzustecken.
- Dieser Einwand wäre vollkommen richtig (1 Kor 15,31: „Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten.“), wenn Jesus nicht Jesus wäre, gesalbt und gesandt, das „Gnadenjahr des Herrn“ auszurufen (Lk 4,19: Jes 61,2) und durch seine Präsenz nicht selbst sündig zu werden, sondern im Gegenteil Sünden zu vergeben und Sünder zu befreien.

Das Mahl ist mehr als ein gesellschaftliches Ereignis; das haben die Gegner Jesu durchaus erkannt. Es hat religiöse Urbedeutung: als Bild für das vollkommene Reich Gottes, das sehr gut im Bild eines Festmahles dargestellt werden kann (Jes 25,6ff.), weil Bedürfnisbefriedigung und Gemeinschaft, Teilen und Überfluss, Genuss und Ethos zusammenkommen.

f. Jesus zeichnet ein doppeltes Selbstportrait.

- Er ist der Arzt der Kranken. Sünde sieht er nicht in erster Linie als Schuld, die gebüßt, sondern zuerst als Not, die behoben werden muss.
- Er ist der Gesandte, der Sünder zur Umkehr ruft. Ob es überhaupt Gerechte gibt, die der Umkehr nicht bedürfen, wird bewusst offen gelassen (und später diskutiert; vgl. Lk 18,8-14: Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner). Entscheidend ist, dass es für Sünder die Möglichkeit einer Umkehr gibt: eines Neuanfangs, einer Abkehr vom Alten und einer Hinkehr zum Neuen, durch die Vergebung der Sünden.

Beide Aspekte gehören zusammen und erhellen mit einfachen Worten die Heilsbedeutung Jesu.

5.4 Streit ums Fasten

Neuer Wein für neue Schläuche (Lk 5,33-39)

a. Das Streitgespräch über das Fasten findet bei Lukas immer noch während des Festmahles statt, das Levi ausrichtet, so dass eine Mahlgemeinschaft Jesu und seiner Jünger mit Zöllnern und Sündern entsteht (Lk 5,29-32). Der Ton ist gleichermaßen kritisch. Die Kritiker sind identisch. Hier wie dort richten sie ihre Kritik an die Jünger; damit steht auch die Praxis der nachösterlichen Gemeinde im Blick – die sich auf Jesus beruft.

b. Fasten ist eine basale Form religiöser Praxis, die in nahezu allen Religionen verbreitet ist.

- In dualistischen Systemen dient sie der Abkehr von den Verstrickungen ins Weltliche und dem Aufbau einer spirituellen Autarkie, die auch den Körper trainiert.
- In monotheistischen Systemen macht dieser Dualismus keinen Sinn. Aber Fasten ist eine körperliche Konzentrationsübung, die der Seele gut tut. Sie kann auf verschiedene Art und Weise Sinn haben:
 - Trauer mit Trauernden, Solidarität mit Hungernden,
 - Vorbereitung auf große Aufgaben, Entschlackung von ambivalenten Einflüssen, Besinnung auf Gott und die eigenen Stärken.

Fasten ist deshalb typischerweise zeitlich befristet.

Im Judentum ist das Fasten in dieser Form gängige Praxis.

- Die Jünger der Pharisäer fasten wie diese selbst, indem sie die von der Tora vorgeschriebenen Fastentage als Tage der Trauer und der Vorbereitung auf die Liturgien der Versöhnung halten, um nüchtern zu sein.
- Die Jünger des Täufers werden seine Ernährungsweise übernommen haben. Nach Markus und Matthäus hat er von „Heuschrecken und wildem Honig“ gelebt (Mk 1,6 par. Mt 3,4), also nicht vegan, nach den meisten Definitionen auch nicht vegetarisch, aber doch sehr naturnah von dem, was die Wüste bereithält. Die Ernährungsweise, die Lukas allerdings nicht beschreibt, ist am ehesten als Zeichenhandlung zu deuten: Verzicht auf die Agrarprodukte des Kulturlandes, Rückbewegung in die Wüstenzeit Israels als Jungbrunnen der Erneuerung.

Diese Praxis vermissen die Kritiker bei den Jüngern und deshalb auch bei Jesus. Sie fragen also erneut nach der Ernsthaftigkeit seiner religiösen Überzeugung, die seine messianische Sendung antreibt.

c. Jesus antwortet zweifach.

Lk 5,34f. Konkret:
Die messianisch geprägte Fastenpraxis der Jünger Jesu

Lk 5,36f. Parabolisch:
Die grundsätzliche Orientierung des Umgangs mit religiösen Traditionen

Beides passt zusammen: Das Gleichnis erläutert die Fastenpraxis als typisch.

d. Die erste Antwort enthält ein messianisches Selbstportrait Jesu im Bild des Bräutigams, der Hochzeit feiert mit der Tochter Zion, Israel (Jes 62,5). So lange er da ist, ist die Festzeit, zu der keine Fastenmahlzeit passt, wohl aber das Festmahl, das Levi ausrichtet. Allerdings weist Jesus indirekt auf seine Passion. Dann wird auch Fastenzeit sein: im Gedenken an sein Leiden, in Trauer um seinen Tod – und in Vorfreude auf seine Auferstehung.

e. Die zweite Antwort geht mit dem Gegensatzpaar Alt und Neu ins Grundsätzliche.

- Die Antike schätzt das Alte (anders als die Neuzeit). So erklärt sich der erfahrungsgesättigte Spruch des Weinkenners in V. 38)
- Jesus aber verkündet das Neue, nämlich die Frohe Botschaft, die deshalb auch in neuen Formen, in neuen Riten und Motiven Ausdruck finden muss – ohne dass deshalb das Alte zu verachten wäre.

Jesus plädiert nicht für die Abschaffung von Traditionen, sondern für deren Erneuerung.

5.5 Streit um den Sabbat (Lk 6,1-5.6-11) Wegzehrung und Heilkunst im Fokus

a. Zwei Perikopen, die einander ergänzen und stützen, schließen die Reihe der Streitgespräche ab. Beide drehen sich um das Arbeitsverbot am Sabbat. Nach Ex 20,8-11 dient sie der Verehrung Gottes, der selbst am siebten Tag von seinem Schöpfungswerk ruhte (Gen 2,1-4a), nach Dtn 5,12-16 hat sie auch einen sozialen Anspruch, weil sie Mensch und Tier Erholung garantieren soll, was Israel angesichts seiner eigenen Arbeitssklaverei in Ägypten klar sein müsse.

b. Die Szenen sind parallel aufgebaut, so unterschiedlich sie sind.

- Die erste Szene macht sich an einer Kleinigkeit fest: dass die Jünger bei einem kurzen Weg ihren Hunger mit Ähren stillen, die sie am Wegesrand vom Acker nehmen, um die Körner zu essen (Lk 6,1). Da man am Sabbat nur kurze Wege machen darf, wäre es leicht möglich gewesen, noch ein wenig mit dem Essen zu warten.
Die zweite Szene (Lk 6,6-11) ist keine Kleinigkeit, aber die Heilung eines Menschen mit verdorrter (verkrüppelter? mangelnd durchbluteter?) Hand ist keine Aktion der Lebensrettung in höchster Gefahr, sondern gut und gerne auch auf den folgenden Werktag zu verschieben.
- Der Einwand wird im ersten Fall offen (Lk 6,2), im zweiten heimlich erhoben (Lk 6,7). Im ersten Fall ist es der explizite Hinweis auf etwas, das angeblich nicht „erlaubt“ sei; im zweiten wird die Geltung des Arbeitsverbotes vorausgesetzt und gar nicht mehr artikuliert – weil man es mit Jesus selbst zu tun hat, der offenbar argumentieren kann (vgl. Lk 6,3f.).
- Die Antwort Jesu ist formal unterschiedlich, inhaltlich aber kongruent.
 - Den Vorwurf gegen die Jünger weist Jesus mit dem Beispiel der viel gravierenderen Grenzverletzung durch David zurück, der um einen – schweren – Hunger zu stillen, sogar die Schaubrote verzehrt habe, die als Opfer im Tempel lagen (1 Sam 21,1-7). Jesus argumentiert nicht generell gegen Sabbatruhe, aber für Ausnahmen von der Regel, weil es Wichtigeres als den Kult gibt: das Leben der Menschen.
 - Den stillen Vorwurf gegen seine Heilkunst am Sabbat antizipiert er und zeigt zweierlei:
 - dass er ohne jede Form der körperlichen Anstrengung die Heilung vollbringt, nur durch sein Wort,
 - dass er genau dadurch den Sinn des Sabbats erfüllt, der den Menschen Gutes tun und ihr Leben erneuern soll.
 - Betont ist der zweite Aspekt; aber wegen der Souveränität Jesu kommt er nicht einmal in die Nähe einer Regelverletzung, die eine ärztliche Therapie nach traditioneller Lesart wäre.

Beide Antworten passen zusammen: Sie haben dasselbe Ethos. Auch die zweite ist implizit an der Heiligen Schrift orientiert. Die erste Antwort ist explizit christologisch: Jesus ist „Herr“, indem er den Sinn des Sabbats zur Geltung bringt; die zweite ist es implizit: weil Jesus heilen will und kann, um so den Sabbat zu einem Festtag des Reiches Gottes zu machen.

Die Parallelität spiegelt die Kohärenz und bringt die Ambition Jesu zum Ausdruck, die sich in seiner gesamten Sendung und so auch in der Sabbatpraxis zeigt, die er entwickelt und begründet.

6. Station Feld:

Starke Botschaften (Lk 6,12-49)

a. Nachdem Lukas in einer ganzen Serie von Episoden strittige Punkte zwischen Jesus und den Pharisäern wie den Schriftgelehrten markiert hat, die sich regelmäßig an Aktionen Jesu festmachen (Lk 5,12 – 6,11), lässt er zwei Szenen folgen, die Jesus als Lehrer seiner Jünger zeigen. Er knüpft damit an die Berufung beim reichen Fischfang an (Lk 5,1-11). Zuerst wählt er Zwölf Apostel aus dem größeren Kreis der Jünger (vgl. Lk 10) aus (Lk 6,12-16), dann werden sie umfassend geschult (Lk 6,17-49).

b. Erstmals nach der Antrittspredigt in Nazareth (Lk 4,18-21) führt Lukas die Lehre Jesu über kurze Stichworte hinaus inhaltlich aus: in der Feldrede (Lk 6,17-49). Das Jesajawort, das Lukas sich in der Synagoge zu eigen macht (Lk 4,18ff.), hat sehr stark den Charakter einer Ankündigung dessen, was noch kommen soll. Die Feldrede zeigt, wie Jesus mit eigenen Worten seine Botschaft ausdrückt: gerichtet an die Jünger, damit die sie dann weitergeben können.

c. Bei der Einsetzung der Zwölf folgt Lukas der markinischen Abfolge (Mk 3,13-19). Mit der Feldrede setzt er, gespeist aus Q, eigene inhaltliche Akzente, über Markus hinaus.

6.1 Kompetente Nachfolge

Die Berufung der Zwölf Apostel (Lk 6,12-16)

a. Der erste Teil, der Rückzug, erinnert an das Ende des ersten Tages in Kapharnaum (Lk 4,42-44), das zum Auftakt einer weiter gefassten Missionsaktivität wird. Der Rückzug, besonders mit dem Gebet, deutet an, aus welchen spirituellen Quellen Jesu nach Lukas lebt (und regt seine Nachfolger an, es ihm gleich zu tun). Das Motiv des nächtlichen Betens ist ein Leitmotiv des Evangeliums, das immer wieder wichtige Entscheidungen und Situationen markiert (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1). Hier wertet es die Einsetzung des Zwölferkreises auf, der die entscheidende Brücke zwischen der vorösterlichen und der nachösterlichen Verkündigung des Evangeliums Jesu bildet.

b. Die Einsetzung des Zwölferkreises erfolgt aus freien Stücken.

- Lukas rechnet mit einer größeren Anzahl von Jüngern (beiderlei Geschlechts; vgl. Lk 8,1ff.), wie z.B. Lk 10,1 („zweiundsiebzig andere“) zeigt, aber auch Levi beweist, der Jünger ist, ohne zu den Zwölf zu gehören (Lk 5,27ff.).
- Aus dieser größeren Zahl wählt Jesus einen engeren Kreis, der eine Schlüsselrolle gewinnen wird.
 - Jesus erwählt, d.h.: Er entscheidet, er kreiert, er schafft Fakten.
 - Zwölf ist die Symbolzahl, die an die zwölf Stämme Israels erinnert, abgeleitet nach Gen 49 (Segen) von den zwölf Söhnen Jakobs (Israels), unter denen das Land Israel aufgeteilt worden sei (Jos 13-19) – eine ideale Konstruktion aus späterer Zeit, nicht eine reale historische Größe. Die Zwölfzahl steht für Ganzheit. Das Gottesvolk in seiner Fülle ist das der zwölf Stämme.
 - Jesus knüpft an Hoffnungen auf die Rekreierung des in der Geschichte schwer gebeutelten Gottesvolkes aus zwölf Stämmen an. Es geht ihm nicht um das Land, sondern um die Menschen. Er setzt auf Inklusion, nicht auf Exklusion. Er will ganz Israel sammeln – in einer neuen Initiative.
 - Die Zwölf Apostel stehen für die zwölf Stammväter des neuen Gottesvolkes. Sie alle sind jüdisch, heben also Israel nicht auf, sondern füllen es mit Sinn. Sie alle sind Männer, weil sonst das Zeichen nicht verstanden worden wäre: die Anknüpfung an die zwölf Stammväter Israels.

Sie sind Apostel, weil sich die Erneuerung Israels, so Jesus, nur aus der Verkündigung des Wortes Gottes ergibt.

Die Einsetzung des Zwölferkreises steht für den Anspruch wie für die Zusage Jesu: Israel hat als Ganzes Zukunft im Reich Gottes und auf Erden – durch Jesus.

c. Für Lukas ist es typisch, dass die Zwölf Jünger Apostel und dass nur die Zwölf Apostel im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Der Grund lässt sich aus einer Szene der Apostelgeschichte erschließen: der Nachwahl des Matthias, der den Posten von Judas Iskarioth einnehmen soll (Apg 1,15-26): Man muss das gesamte irdische Wirken Jesu beobachtet haben, um glaubwürdig den Auferstandenen als Jesus und Jesus als messianischen Gottessohn bezeugen zu können.

- Die „Zwölf Apostel“ sind typisch für Lukas, und in dieser Prägnanz nur für ihn.
- Bei Paulus gibt es einen offeneren Begriff: Apostel ist ein(e) Gesandte(r). Im engeren Sinn, durch das Abstraktum Apostolat angezeigt, ist der Begriff bei Paulus durch das Osterzeugnis geprägt und umschließt deshalb auch ihn selbst (1 Kor 15,1-11).

Das Konzept der Zwölf Apostel hat Lukas aus Gründen der vor- und nachösterlichen Kontinuität stark gemacht. Er hat es aber nicht erfunden. Viele Spuren weisen in die Jerusalemer Urgemeinde selbst zurück, vorpaulinische Traditionen (1 Kor 15,3-5) ebenso wie die Überlieferungen der Apostelgeschichte.

d. Die Namen sind üblich, jüdische und griechische mischen sich, wie in Galiläa zu erwarten steht. Simon – Petrus – wird immer an erster, Judas Iskarioth immer an letzter Stelle genannt. Ein Simon war „Zelot“ – was nicht heißt, dass Jesus eine Schlägertruppe in den Heiligen Krieg geführt hat, aber zeigt, dass er eine – wenn sich repräsentative, so doch – breite Auswahl von Männern in seinen engsten Kreis berufen hat, ein Spiegelbild der damaligen (patriarchalischen) Gesellschaft.

e. In Apg 1,13f. begegnen dieselben Namen in etwas anderer Reihenfolge – bis auf Judas Iskarioth. Durch die Nachwahl des Matthias wird die Zwölferzahl wieder komplettiert (Apg 1,15-26). Aber nach dem Martyrium des Zebedaïden Jakobus (Apg 12,2) wird der Kreis nicht erneut durch eine Nachwahl geschlossen: Die Zwölf Apostel haben eine einmalige, keine dauerhafte Funktion für die Jüngerschaft der Kirche. Sie stehen für den Übergang zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit. Sie sind für die Kirche grundlegend. Sie brauchen Nachfolger, die nicht ihre Aufgabe weiterführen, sondern auf ihrem Dienst aufbauen, um neue Herausforderungen zu meistern. Das ist der Kern der *successio apostolica*, die um der *successio fidei* willen notwendig ist, weil es um der Lebendigkeit, der Substanz und der Kontinuität des Glaubens willen der Überlieferung des Zeugnisses von Generation zu Generation bedarf.

6.2 Der Anspruch des Zuspruchs Die Feldrede Jesu (Lk 6,17-49)

a: Die Feldrede, das Pendant zur Bergpredigt, ist die erste programmatische Rede Jesu, die inhaltlich seine Verkündigung ausführt. Sie nimmt zentrale Stichworte und Motive dessen auf, was zuvor von Jesus erzählt worden war, und bündelt es so, dass die folgende Verkündigung als Explikation der Feldrede verstanden werden kann.

b. Die Feldrede ist – wie die Bergpredigt – von Anfang an Gegenstand intensiven Nachdenkens über die rechte Auslegung und Anwendung: weil die Zusagen und Ansprüche einerseits so faszinierend sind, so verlockend, andererseits aber so irritierend, so abschreckend, weil sie die Frage der Realisierbarkeit aufwerfen.

6.2.1 Prophetisches Profil

Der Aufbau der Feldrede im synoptischen Vergleich

a. Die Feldrede ist eine erzählte Rede, die Lukas genau in den Gang seiner Erzählung eingepasst hat. Häufig wird geurteilt, sie beginne erst ab V. 20. Aber die Szene davor gehört für Lukas dazu: Jesus schaut und redet seine Jünger an (V. 20), die ihrerseits nicht allein auf weiter Flur sind, sondern inmitten der Menge, die Jesus umringt und hört, was er seinen Jüngern sagt (Lk 6,17ff.).

b. Der Aufbau ist programmatisch.

- Lk 6,17ff. Einleitung:
Das Volk auf freiem Feld um Jesus
- Lk 6,20-26 Eröffnung:
Seligpreisungen und Weherufe
- Lk 6,27-36 Zentrum:
Das Gebot der Feindesliebe
- Lk 6,37-42 Konkretion I:
Wider das Richten über andere
- Lk 6,43-45 Konkretion II:
Für herzensgute Frömmigkeit
- Lk 6,46-49 Ausleitung:
Das Haus auf dem Felsen

Theologische Aspekte sind:

- Die Rede setzt mit einer Zusage ein („Heilsindikativ“), die nicht an Voraussetzungen gebunden ist, aber Konsequenzen zeitigt (Imperativ).
Die Seligpreisungen eröffnen einen Horizont der Theologie (Reich Gottes) und Anthropologie (Arme, Hungernde, Weinende vs. Reiche), der durch die folgenden Perikopen ethisch gefüllt wird – so wie umgekehrt deren Ethos theologische und anthropologische Voraussetzungen hat, die in den Seligpreisungen plastisch werden.
- Die Feldrede fordert Entscheidungen.
 - Sie beginnt mit einer radikalen Alternative (Lk 6,20-26: Selig oder Wehe) und endet mit einer (Lk 6,47-49: Haus auf Sand oder Fels): Es gibt die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit der Entscheidung.
 - Sie kontrastiert eine herzensharte (Lk 6,37-42) und eine herzensgute Frömmigkeit (Lk 6,43-46): Gnadenlose Gottesjustiz wird verurteilt, Gottesfurcht, die Gutes hervorbringt, wird prämiert.

Die Entscheidungen sind notwendig, weil die Nähe des Gottesreiches, die die Seligpreisungen zusagen, nicht selbstverständlich ist, sondern eine Glaubensfrage.

Die Feldrede hat ein Zentrum: das Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27-36), das im Blick auf Richten und Handeln anschließend konkretisiert wird.

c. Im Vergleich mit Matthäus erweist sich Lukas als Kompaktversion. Die Bergpredigt hat alle Stoffe der Feldrede, führt sie aber (mit Sondergut und Markustraditionen) weiter aus. Der Duktus ist identisch. Die größten Unterschiede bestehen darin,

- dass Matthäus ausdrücklich die Gesetzestreue Jesu anspricht (Mt 5,17-30), die durch die sog. Antithesen („Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch: ...“) prekär zu werden scheint,
- dass Matthäus eine lange Katechese über die drei guten Werke Almosen, Beten und Fasten gestaltet (Mt 6,1-18), teils mit Material, das aus Q stammt, von Lukas aber an eine andere Stelle gebracht wird, z.B. das Vaterunser (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4),
- und dass Matthäus eine längere weisheitliche Lehre Jesu über das Sorgen einflicht, das er als Versuchung der Armen betrachtet, an deren Seite und in deren Mitte Jesus steht (Mt 6,19-34).

Die lukanische Feldrede dürfte im Wesentlichen den Bestand und die Abfolge der Rede Jesu in der Logienquelle wiedergeben.

d. Der Auftakt (Lk 6,17ff.) verbindet Geographie und Theologie. Vers 17 verknüpft die vorangehende Perikope, der Einsetzung des Zwölf (Lk 6,12-16), die größte Intimität zum Zweck größter Öffnung schafft (die Zwölf sind ja „Apostel“, die gesandt werden sollen), mit der neuen Situation, die eine Jüngerschulung inmitten großer Hörerkreise ist.

- Jünger sind nicht nur die Zwölf. Es gibt vielmehr eine „große Menge“, die alle Jesu Jünger sind, ohne dass sie die gesamte Zeit mit Jesus zusammen wären und hinter ihm her gingen, um von ihm zu lernen, indem sie sein Leben teilen.
- Diese Jünger stehen ihrerseits inmitten einer großen Menschenmenge, die hören, was Jesus seinen Jüngern sagt, und sich entscheiden sollen, Jünger Jesu zu werden oder die Konsequenzen zu tragen, wenn sie es nicht tun. Die scharfen Alternativen der Feldrede haben hier – literarisch gestaltet – ihren „Sitz im Leben“.

Die erzählte Szene spricht für das Gegenteil von Hermetik: Jesus stellt laut Lukas Öffentlichkeit her: für Gott.

Die geographischen Angaben erfassen ganz Israel/Palästina. „Judäa“ ist wiederum nicht im Unterschied zu Galiläa zu verstehen (wie auch in Lk 4,44; 5,17), sondern meint das Land, in dem Juden wohnen – im Unterschied zur Stadt Jerusalem einerseits, der Kapitale, die eine außerordentliche Bedeutung in der lukanischen Theologie des Weges spielt, als Vorort Israels; und im Unterschied zum Küstengebiet von Tyros und Sidon, das nicht mehr für das klassische Israel, sondern das Land der Philister (der Phönizier) steht und mithin einen Aspekt Universalismus in die Lokalität einzeichnet.

e. Wie in einem früheren Summarium (Lk 4,40f.) betont Lukas vor allem das Heilen, hier wiederum unter dem Aspekt, dass die Intention der Menschen fokussiert wird, die zu Jesus kommen.

f. Jesus fokussiert seine Jünger (V. 20). Sie sind die primären Adressaten der Bergpredigt, aber nicht die exklusiven. Es handelt sich nicht nur um die Zwölf, sondern um die Vielen, die an vielen Orten und auf vielen Wegen ihren Glauben zu leben versuchen, mitten im Volk, das sich um Jesus versammelt. Sie sind adressiert, weil sie zur Nachfolge bereit sind und deshalb auf das „Selig“ bauen wie die Konsequenzen zu ziehen bereit sind. Sie sind nicht von der Menge abgeschottet, sondern für sie aufgeschlossen, weil Jesus – auch mit ihnen – gerade Verbindungen mitten hinein ins Volk schaffen will. Die Ethik legt die Schnittstellen.

6.2.2 Göttliche Alternative

Die Seligpreisungen und die Weheworte (Lk 6,20-26)

a. Programmatisch am Beginn der Feldrede stehen die Seligpreisungen. Sie sind ebenso wie die folgenden Weheworte an die Jünger gerichtet, die sich vor die Alternative gestellt wissen, entweder dem Zuspruch des Anspruchs wie dem Anspruch des Zuspruchs Gehör zu schenken oder nicht – so wie die anderen auch.

- Die Forschung unterscheidet meistens so, dass sich zwar das „Selig“ auf die Jünger richte, die Jesu Armut teilten, das „Wehe“ jedoch auf andere, die dann wohl in der Menge vorgestellt werden müssten.
- Aber die Grammatik spricht eine andere Sprache: Die Jünger sind durch die Beziehung zu Jesus nicht nur arm, sondern auch reich. Sie kennen die Verheißung, aber auch die Versuchung.

Den Primat hat das Selig, weil die Alternative asymmetrisch ist: Es gibt ein qualitatives Übergewicht des Heiles, weil es von Gott geschenkt wird, während der Widerspruch nur von den Menschen kommt.

b. Im synoptischen Vergleich zeigen sich basale Gemeinsamkeiten und charakteristische Unterschiede.

- Gemeinsam sind
 - die Grundform der Seligpreisungen,
 - die Seligpreisungen der Armen und Hungernden sowie der Verfolgten,
 - die Verheißung des Gottes- resp. Himmelreiches.

Die Gemeinsamkeiten erklären sich aus der Benutzung der Redenquelle.

- Unterschiedlich sind
 - die längere Ausführung der Reihe der Seligpreisungen bei Matthäus,
 - die Weheworte bei Lukas,
 - Varianten in verwandten Versen (Lk 6,21 par. Mt 6,6; Lk 6,22f. par. Mt 5,11).

Die Unterschiede erklären sich nicht ohne weiteres als Redaktion von Q, sondern eher aus der Kombination mit anderen Traditionen.

Beide Versionen spiegeln in stilisierter Form Jesu Wort und Botschaft: Lk 6,20-23 durch gezielte Reduktion, Mt 5,3-12 durch gezielte Kompilation.

6.2.2.1 Die Seligpreisungen

a. Die Seligpreisung ist eine Gattung, die sich sowohl in der paganen als auch in der biblischen, der jüdischen wie der christlichen Literatur findet. Die Forschung baut traditionell gerne Gegensätze auf, um die Unbedingtheit der Liebe Gottes zu betonen, die – angeblich – (nur) für das Christentum typisch sei. Diese Diversifizierung ist eine Projektion.

- Zum einen haben die Makarismen in ihren Kulturen ein spezifisches Ethos:
 - Griechische Makarismen rühmen das Glück gelingenden Lebens im Angesicht der Götter,
 - die weisheitlichen des Alten Testaments feiern die Zugehörigkeit der Gerechten zur guten Ordnung der Schöpfung und des Bundes (Ps 1),
 - die frühjüdisch-apokalyptischen preisen die künftige Teilhabe der Gerechten am ewigen Leben (äthHen 58,2),
 - die jesuanischen verkünden die erlösende Zueignung der Liebe Gottes durch die Gemeinschaft mit Jesus (Vgl. Lk 14,15; 11,27f.).

In allen Varianten wird göttlicher Segen verheißen, weit über Verdienste und Ansprüche hinaus. Der biblische Monotheismus markiert einen eindeutigen Ursprung, die jesuanische Verkündigung eine menschliche Vermittlung.

- Zum anderen zeigen die lukanischen und vor allem die matthäischen Makarismen, wie farbig Jesu Hoffnungsbilder vom Reich Gottes sind. Die „Armen“ sind nicht Objekte göttlichen Heilshandelns, sondern Subjekte, deren Misere Gott wendet.

Die Makarismen der Feldrede und der Bergpredigt fallen nicht aus dem antiken Gattungsspektrum heraus, sondern verstehen sich aus ihr.

b. „Selig“ ist mehr als „glücklich“. „Überglücklich“ kann passen – wenn die Gottesperspektive nicht aus-, sondern eingeblendet wird. „Selig“ heißt: gesegnet von Gott, beschenkt von ihm, so dass große Freude entsteht, die das ganze Herz erfüllt. Seligkeit ist der Himmel auf Erden.

c. Die Seligpreisungen sprechen nicht immer neue, sondern immer ein und dieselbe Gruppe an, unter verschiedenen Aspekten, die sich wechselseitig erhellen.

- Armut führt zum Hunger und zum Weinen über die erlittene Not. Die Armen werden verfolgt – ohnehin, aber hier unter dem Aspekt, dass sie zu Jesus gehören.
- Armut ist also materiell, besser: sozial gefasst. Sie geht mit Verfolgung, Marginalisierung, Diskriminierung, Verachtung einher.

Armut ist ein Massenphänomen im Israel der Zeit Jesu. Die Seligpreisung gilt also keiner kleinen Unterschicht am prekären Ende der sozialen Leiter, sondern der breiten Masse der Bevölkerung, die als Sklavinnen und Sklaven, als Landarbeiter und Hausangestellte, als Witwen und Waisen, als Tagelöhner und Obdachlose ihr Leben fristen.

So stark der materielle und soziale Aspekt ist – nicht nur Matthäus betont den spirituellen und den ethischen. Die Armen sind – so schon die alttestamentlichen Psalmen – auch die Frommen, die auf Gottes Gerechtigkeit bauen und deshalb nicht nur ihr eigenes Wohlergehen im Blick haben. In Lk 6,20ff. wird dieser Zug dort deutlich, wo der Plural nicht überlesen wird: Es gibt nicht nur eine Solidarität mit, sondern auch unter den Armen.

Jesus kann die Seligpreisungen verkünden, weil er selbst die Armut der Armen teilt, freiwillig, denn er will

- mit den Armen solidarisch sein,
- die Ungerechtigkeit der Welt aufdecken, die im Gegensatz zur Gerechtigkeit Gottes steht,
- für seine Verkündigung unabhängig sein, um sich von denen abhängig machen zu können, denen er die frohe Botschaft bringt.

Die Jünger sollen seine freiwillige Armut teilen, nicht aus Verachtung von Geld und Besitz, sondern um ihres ethisch verantwortungsvollen Gebrauches willen.

d. Die Verheißungen der Makarismen sind nicht jeweils neue, sondern immer die eine des Reiches Gottes, die verschiedentlich konkretisiert wird – immer metaphorisch, immer mit starken Resonanzen im realen Leben.

- Das Reich Gottes wird den Armen zuteil, die auf Erden keinen Besitz haben (V. 20).
- Satt werden, die jetzt hungern, weil man ihnen das Nötigste zum Leben nimmt (V. 21). Die Bilder vom Reich Gottes als großes Festbankett, die Jesus in seiner Verkündigung vielfach inszeniert hat, auch beim Festmahl des Levi (Lk 5,29-32), stehen im Hintergrund.
- Lachen, also sich des Reiches Gottes vollendeter Gerechtigkeit freuen werden die, die jetzt weinen – über eigenes und fremdes Unglück, das aus Unrecht stammt und die Erlösungsbedürftigkeit der Welt offenbart.
- Freude und Jubel ist befreites Lachen. Es ist darin begründet, den gerechten Lohn zu erhalten – der mehr ist als Entgelt für geleistete Arbeit, nämlich dauerhafte Sicherung des Lebensunterhaltes: im vollendeten Reich Gottes.

Die Bilder der Seligpreisungen lassen sich mit den Gleichnissen Jesu abgleichen. Beide Gattungen vermitteln die Immanenz und die Transzendenz des Reiches Gottes.

6.2.2.2 Die Weheworte

a. Lukas stellt den Seligpreisungen Weheworte gegenüber, die scharfe Kontraste aufbauen. Sie sind genau parallel gebaut.

Seligpreisungen			Weheworte		
Lk 6,20	Arme	Reich Gottes	Lk 6,24	Reiche	irdischer Lohn
Lk 6,21	Hungernde	Sättigung	Lk 6,25	Satte	Hunger
	Weinende			Lachende	Weinen/Klagen
Lk 6,22	Verfolgte		Lk 6,26	Beliebte	

Die Alternative soll möglichst scharf herauskommen. Zwischentöne passen nicht nur Redegattung, die zuspitzt, um Klarheit zu schaffen.

b. Das „Wehe“ ist ebenso eine prophetische Redegattung wie das „Selig“.

- Nach Lukas gilt das „Wehe“ auch
 - den unbußfertigen Städten Chorazin und Bethsaida (Lk 10,13),
 - den Pharisäern, die das Gesetz so auslegen, dass nicht Wichtiges von weniger Wichtigem unterschieden wird (Lk 11,42-52),
 - denen, die zum Abfall vom Glauben verführen (Lk 17,1),
 - dem Verräter Judas (Lk 22,22).

An diesen Stellen wird eine Schuld be- und verurteilt, im Namen Gottes, wie es dem messianischen Gottessohn – und nur ihm – gebührt.

- In Lk 21,23 hingegen ist das „Wehe“ Ausdruck des Mitleids Jesu mit den in Kriegen verfolgten Frauen, denen niemand hilft.

Das „Wehe“ liest die Zeichen der Zeit – die Schatten werfen. Es offenbart den Sinn für Recht und Unrecht. Es weist diejenigen in die Schranken, die auf Kosten anderer sich ein schönes Leben machen.

c. „Wehe“ ist eine Drohung, die vorwegnimmt, was kommen wird. „Wehe“ ist das Gegenteil von „Selig“: nicht nur Unglück, sondern Verderben. Das „Wehe“ artikuliert ein Nein Gottes, des Gerechten, zu denen, die ungerecht sind. Es gilt nicht nur ihren Taten, sondern auch ihrer Person: weil sie es sind, die handeln und unterlassen, nicht nur die Umstände.

d. Wie bei den Seligpreisungen werden nicht immer neue Typen, sondern immer dieselben jeweils neu vorgestellt:

- Wer als Reicher das „Wehe“ Jesu hört,
- schlägt sich den Bauch mit Nahrung voll, die anderen fehlt – und gründet seinen ganzen Reichtum auf dieser Ausbeutung,
- lacht über das eigene Glück im Angesicht des Unglücks anderer, das sein eigenes Verhalten mit verursacht,
- hat ein enormes gesellschaftliches Image und lebt davon wie dafür, ohne dass er einen Blick hinter die eigene Fassade erlaubt.

Reichtum, dem das Wehe gilt, ist ein soziales, aber auch kulturelles Phänomen und ein tiefes moralisches Problem, das ungerechte Strukturen voraussetzt und verursacht.

e. Wie bei den Seligpreisungen werden auch nicht immer neue Strafen angedroht, sondern es wird eine Gerichtsansage variiert.

- Wer das „Wehe“ hört, darf nicht auf den himmlischen Sohn hoffen, der den verfolgten Armen verheißt ist (Lk 6,23), weil er sein Leben auf irdischen Lohn gegründet hat.
- Der Hunger, der notwendig entsteht, wenn jemand sein Leben auf die satte Bedürfnisbefriedigung gesetzt hat, ist der Hunger nach Gott und seinem Reich.
- Das „Weinen und Klagen“ ist die Kehrseite jenes bitteren Lachens, dem das „Wehe“ gilt. Es ist der Jammer über die eigene Misere, über ein verpfushtes Leben, das er in Saus und Braus geführt hat.

Die Gerichtsansagen ergänzen und erhellen einander. Sie sind nicht dazu da, Höllenängste zu schüren, sondern die fatalen Konsequenzen verfehlten Lebens aufzudecken.

6.2.2.3 Der dialektische Gegensatz

a. Die Seligpreisungen sind wie die Weheworte performative Sprechakte. Sie bewirken, was sie besagen, weil Jesus es sagt.

- Die Seligkeit ist nicht eine schöne Zukunftsaussicht, sondern eine verborgene Realität, die Jesus im Namen Gottes offenbart, weil sie im Reich Gottes vollendet werden wird.
 - Der Status der Armen wird bereits jetzt dadurch verändert, dass Jesus ihn erhöht. Er redet so, dass seine Jünger wissen, wie er die Armen mit den Augen Gottes sieht.
Nach Lukas sollen sich die Jünger selbst in den Armen wiedererkennen, nach Matthäus wissen, wie Jesus sie sieht. Beides führt zur Folgerung, dass die Jünger die Armen so ansehen sollen, wie Jesus sie sieht.
 - Die Seligpreisung sanktioniert nicht das Unrecht, sondern zeigt im Gegenteil, dass es nicht das letzte Wort hat, sondern jetzt schon durch die Nähe des Gottesreiches radikal relativiert und transformiert wird: Es wird als Unrecht entlarvt, das gottwidrig ist.

Die Seligpreisungen zielen auf eine Praxis, in der die Antizipation des radikalen Wechsels bereits Gegenwart ist – nicht vollendet, aber spürbar. Angesprochen sind die Jünger. Sie selbst sind gefordert, nicht nur Mitleid mit den Armen zu entwickeln, sondern ihr Los zu ändern. Nachösterlich ist dies die Aufgabe der Kirche.

- Die Weheworte sind keine Ansage ewiger Verwerfung, sondern eine Ansage gegenwärtig verborgenen Unheils, das von Gott am Jüngsten Tag aufgedeckt und im Vorgriff schon von Jesus offenbart wird. Jesus vollzieht das gerechte Gericht Gottes. Er verurteilt, die sich auf Kosten anderer bereichert haben, sich mit der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zufrieden geben, über das Leid anderer lachen und vor allem auf ihr eigenes Image bedacht sind.
 - Das „Wehe“ ist mehr als Warnung. Als Gerichtswort beleuchtet es die negative Seite jener Umkehr, deren positive Seite das „Selig“ beleuchtet.
 - Die Weheworte durchkreuzen die populäre, von einem pervertierten Tun-Ergehens-Zusammenhang getragene Annahme, Erfolg sei ein Indikator von Gottes Gnade.

Sie decken das Unrecht gesellschaftlicher Verhältnisse auf, in denen Unterschiede zwischen Reich und Arm Menschen um das Existenzminimum und um Lebensentfaltungsmöglichkeiten bringen. Auch zu den christlichen Gemeinden gehören Reiche. Sie müssen die Konsequenz ziehen, ihr Selbstverständnis und ihr soziales Verhalten zu ändern, um Armut zu bekämpfen. Wie dies geschieht, wird in den Weheworten nicht erörtert. Die Feldrede gibt aber starke Hinweise.

Die Seligpreisungen sind keine Vertröstungen, die Weheworte keine Demütigungen. Beide sagen die Wahrheit, die *sub specie Dei* zum Vorschein kommt. Die Seligpreisungen sind Verheißungen, die realisiert werden, die Weheworte Gerichtsworte, die gleichfalls jetzt schon wirken.

b. Das Selig steht am Anfang, weil Jesus eine Frohe Botschaft verkündet. Das Wehe ist nicht das dicke Ende, sondern der ernste Hinweis, dass es kein Heil gibt ohne Gericht. Die Jünger müssen lernen, wie das eine und das andere auf sie gemünzt ist.

6.2.3 Kreative Feindesliebe

Die menschliche Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit (Lk 6,27-36)

a. Das Gebot der Feindesliebe ist das Herzstück der Feldrede. Es macht das Ethos der Seligpreisungen transparent und benennt die alles entscheidende Konsequenz, die aus den Seligpreisungen und ihrer Reich-Gottes Verheißung folgt. Sie klärt auch, dass der Kontrast zwischen „Selig“ und „Wehe“ nicht Gegensätze kontrastiert, sondern ein Problem markiert, das durch die Barmherzigkeit Gottes und die Nächstenliebe der Menschen, die bis zur Feindesliebe geht, überwunden werden soll.

b. Angesprochen und gefordert, mithin als ethische Akteure ernstgenommen, sind nicht nur die Reichen und Mächtigen, sondern auch die Armen und Verfolgten. Ihnen werden durch das Gebot nicht neue Lasten auferlegt, sondern neue Möglichkeiten eröffnet, die ihren Horizont erweitern und sie stärken.

6.2.3.1 Struktur und Genese

a. Das Gebot der Feindesliebe ist bei Lukas komplex aufgebaut, so dass unterschiedliche Aspekte der Ethik aufeinander bezogen werden: Konkretionen, Begründungen und Varianten, die Machtbarkeit und Anschaulichkeit verbinden.

- Lk 6,27a Das grundlegende Gebot
 - Lk 6,27b.28 Ein erster Dreiklang von konkretisierenden Varianten
 - 27b Gutes Tun den Übeltätern
 - 28a Segen für die Fluchenden
 - 28b Fürbitte für die Verleumder
 - Lk 6,29f. Ein zweiter Dreiklang von Konkretionen
 - 29a Die andere Wange hinhalten
 - 29b Das Hemd nach dem Mantel
 - 30 Geben und Lassen
 - 30a Denen geben, die bitten
 - 30b Von denen nicht zurückfordern, die genommen haben
- Lk 6,31 Die Goldene Regel als kongruente Maxime
 - Lk 6,32ff. Ein dritter Dreiklang von Begründungen
 - 32 Nur Liebende lieben?
 - 33 Nur Wohltätern Gutes tun?
 - 34 Nur den Solventen leihen?
 - Lk 6,35 Ein vierter Dreiklang von Konkretionen und Begründungen
 - 35a Die Wiederholung des Grundsatzes: Feinde lieben
 - 35bc Zwei positive Kontraste
 - 35b Gutes tun ohne Hintergedanken
 - 35c Leihen ohne Rückgabegarantie
 - 35d Die Verheißung als Begründung
- Lk 6,36 Die Barmherzigkeit Gottes als Maßstab

Der gesamte Passus hat ein Gefälle: von der steilen Forderung (V. 26a) zur tiefen Begründung (V. 36), auf dem Weg durch lebensnahe Konfliktfelder, auf denen ethische Entscheidungen notwendig und möglich sind.

b. Der synoptische Vergleich mit dem Matthäusevangelium lässt neben starken Gemeinsamkeiten, die am besten auf Q zurückgeführt werden, auch deutliche Unterschiede erkennen, die eher einer matthäischen als einer lukanischen Redaktionsarbeit verdankt werden.

- Matthäus hat in einer Sechserreihe, die mit dem Gebot der Feindesliebe endet, immer eine antithetische Form („Ihr habt gehört, dass [zu den Alten] gesagt worden ist;...; ich aber sage euch: ...“). Bei Lukas steht zwar das markante: „Ich sage: ...“ (V. 27), die Jesu Autorität stark betont. Die Antithesen aber gehen auf Matthäus zurück.
- Matthäus hat zwischen der fünften Antithese (Mt 5,38-42: Wider die Vergeltung) und der sechsten (Mt 5,42-48: Feindesliebe) unterschieden; bei Lukas finden sich zentrale Motive in einer einzigen Sequenz, unter dem Leitmotiv der Feindesliebe. Die matthäische Konstellation ist redaktionell komponiert, die lukanische gibt die Komposition von Q wieder. Beide Versionen zeigen den Zusammenhang zwischen Gewaltverzicht und Feindesliebe, ohne allerdings Passivität zu propagieren oder Handlungsschwäche schönzureden.
- Weitere Differenzen betreffen Formulierungsdetails. Die sprachliche Form bei Matthäus wirkt oft archaischer; Lukas wird Q stilistisch überarbeitet haben, wie er den Markustext ebenfalls redigiert hat.

Lukas repräsentiert den älteren Inhalt und die jüngere Sprachform des Gebotes. Beide Versionen stimmen nicht nur im Grundsatz, sondern auch in der Notwendigkeit der Konkretisierung und in vielen Beispielen überein.

d. Das Gebot der Feindesliebe, tradiert über die Redenquelle (Q), ist Urgestein und Herzstück der Ethik Jesu. Die Stellung in der matthäischen Bergpredigt und der lukanischen Feldrede zeigt, dass im Urchristentum diese zentrale Stellung gesehen und tradiert worden ist. Paulus reflektiert sie in Röm 12,9-21. Auch im johanneischen Konzept der Bruderliebe ist sie vorausgesetzt.

6.2.3.2 Adressatinnen und Adressaten

a. V. 26 markiert einen Einschnitt in der Rede, indem das Publikum (Lk 6,17-20) noch einmal direkt angesprochen wird.

- Die 2. Person Plural („Ihr“) zeigt Nähe an.
- Das Zuhören ist nicht nur akustisches Wahrnehmen, sondern intensive Aufmerksamkeit (vgl. Lk 4,21), die aber noch nicht gläubige Zustimmung ist, freilich zu ihr führen soll.

Daraus folgt: Die Feindesliebe ist nicht eine Spezialethik für die Jünger Jesu, sondern für alle Menschen guten Willens geöffnet.

b. Nach Lk 6 sind alle Hörer der Botschaft Jesu zur Feindesliebe gerufen. In erster Linie sind es seine Jünger: als stellvertretende Adressaten der Seligpreisungen und Weherufe (Lk 6,20-26). Lukas sieht die Jüngerschaft, also die Kirche, als Ort, da primär die Feindesliebe verwirklicht sein will, gerade auch gegenüber Nicht-Christen (und berichtet in der Apostelgeschichte, dass dies in der Urgemeinde auch geschehen sei). Die Pointe ist ekklesiologisch: Die Jünger sollen realisieren, was in der Welt Frieden stiftet und Gerechtigkeit fördert.

Nach Matthäus hat Jesus direkt seine Jünger angesprochen (Mt 5,1f.) – aber so, dass alles Volk (vgl. Mt 4,23ff.) es hören und darüber staunen kann (Mt 7,28f.). Die Pointe ist missionstheologisch: Wenn die Jünger ausziehen, alle Völker ihrerseits zu Jüngern zu machen, sollen sie nicht nur taufen, sondern auch lehren, „alles zu halten“, was Jesus ihnen „geboten“ hat (Mt 28,18ff.).

6.2.3.3 Ansatz und Konkretisierungen der Feindesliebe

a. Feindesliebe ist konsequente Nächstenliebe. Das geht *expressis verbis* aus der matthäischen Variante hervor (Mt 5,43f.), ist aber in der Sache begründet und wird auch bei Lukas deutlich.

- Der Basistext, Lev 19,17f., bezieht die Nächsten auf die Mitglieder des Volkes Gottes, wird aber zum einen auf die Fremden ausgeweitet (Lev 19,34) und hat zum anderen Situationen erlittener Feindschaft vor Augen, in denen sie bewährt werden muss.
- Lukas hat das Doppelgebot in Kombination mit dem Samaritergleichnis überliefert (Lk 10,25-37), um den Blick zu weiten: „Mein Nächster“ ist nicht nur mein Stammesgenosse oder Glaubensbruder, sondern so wie Feinde sich als Freunde erweisen können, so soll Nächstenliebe Feindschaft überwinden. Der Samariter, der unzweideutig positiv handelt, ist für Juden ein Erbfeind; ihn als Vorbild anzuerkennen, wie es der Gesetzeslehrer immerhin tut, ist bereits der erste Schritt zur Ausweitung der Feindesliebe.

Die Konsequenz der Nächstenliebe ist strittig, weil sich die Gerechtigkeitsfrage stellt: Die Feindesliebe darf nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse, Täter und Opfer, Schuldig und Unschuldig einebnen. Sie darf auch nicht für das Überhandnehmen von Feindschaft verantwortlich sein.

b. Die Feindschaften, die Jesu Gebot anspricht, sind so paradigmatisch ausgewählt und scharf zugespitzt, dass prinzipiell jede denkbare Feindschaft im Blick stehen muss. Es geht um

- religiöse Verfolgung (Lk 6,28; Mt 5,44),
- körperliche Gewalt, selbst wenn sie demütigen soll (Lk 6,28f.; Mt 5,39),
- soziale Diskriminierung bis hin zu Verleumdung (Lk 6,28).

In der Matthäusparallele werden noch angesprochen:

- wirtschaftliche Ausbeutung, auch wenn sie sich den Anschein des Rechts gibt (Mt 5,40),
- politisch-militärische Unterdrückung, auch wenn sie schier übermächtig scheint (Mt 5,41).

Jede denkbare Grenze der Feindesliebe wird überschritten: der Familie und Verwandtschaft, des Freundeskreises, der Glaubensgenossen, der (mehr oder weniger) Guten, der Angehörigen des eigenen Volkes.

c. Die Feindesliebe zeigt sich in den gleichfalls paradigmatischen Konkretisierungen

- als Fürbitte für die Verfolger (Lk 6,28 par. Mt 5,44) und Segnen der Blasphemiker (Lk 6,28)
 - als Gegensatz zum Verfluchen und zur Bitte um ihre Vernichtung durch Gottes Strafgericht,
- als aktiver Gewaltverzicht gegenüber erlittener Übermacht (Lk 6,29; Mt 5,38-42)
 - als Gegensatz dazu, Unrecht mit gleicher Münze heimzuzahlen,
- als selbstlose Unterstützung der Armen, auch wenn deren Bitten lästig fällt (Lk 6,30)
 - als Gegensatz zum Kalkül des *do ut des*,
- als engagierter Einsatz für das Gute (Lk 6,27.33)
 - im Gegensatz zu einem Mitmachen wie zur Resignation.

In diesen Konkretisierungen erhellt die Feindesliebe als radikalisierte Nächstenliebe (Lev 19,17f.), die im Kontext der Gottessiebe steht (Mk 12,28-34 parr.). Sie ist nicht das Einverständnis mit Unrecht, Schuld und Schwäche, schon gar nicht schwächliches Hinnehmen von Unrecht, sondern im Gegenteil starkes, aber deshalb auch leidensfähiges Eintreten dafür, Böses durch Gutes zu überwinden (Röm 12,21).

d. Den Schlüssel bildet das Leitwort „Liebe“, das auf Griechisch ἀγαπάω (*agapao*) heißt, passend zum Substantiv ἀγάπη (*agape*).

- Dieses Wort wird in der Septuaginta konsequent für die Übersetzung des hebräischen Wortes *ahab*, das alle möglichen Formen von Lieben meinen kann, verwendet, wenn
 - (1.) die Liebe Gottes zu Israel und einzelnen Menschen,
 - (2.) die Liebe sowohl des Volkes als auch Einzelner zu Gott und
 - (3.) die Nächstenliebe gemeint sind.

Der Zusammenhang ist signifikant. Er ist der zwischen Gottes- und Nächstenliebe.

- In der griechischen Philosophie gibt es die Tugend der ἀγάπησις (*agapesis*), die in einem allgemeinen Sinn Anerkennung meint. Hieran knüpft die Septuaginta an, wertet das Wort aber durch die Verbindung von Theologie und Ethik enorm auf.

Andere Begriffe für andere Typen der Liebe – *eros* (Begehren), *philia* (Freundschaft) und *storge* (Eltern- und Kinderliebe) – kamen nicht in Betracht; dadurch wurde ein unbekanntes, aber verständliches Wort sehr stark aufgewertet, mit enormen Resonanzen nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie und Literatur.

Die Liebe zum Nächsten, auch zum Feind, ist die Bejahung seiner resp. ihrer Person. Wer liebt, sagt: Es ist gut, und ich will, dass Du bist.

- „Ich liebe dich, so wie du bist“, ist als Einstieg notwendig, trägt aber in der Feindesliebe nicht und darf die geliebte Person nicht auf ihren aktuellen Status, ihre aktuellen Vorlieben, Einstellungen und Überzeugungen festlegen.
- „Ich liebe dich, weil du bist“, setzt tiefer an, bei der Person, und führt weiter, weil Zukunft geöffnet wird, ohne festgelegt, und Veränderung möglich wird, ohne eingeklagt zu werden.

Nächstenliebe und Feindesliebe reichen tiefer als Sympathie. Jedes Verständnis von Feindesliebe, das nur auf Emotionen basiert, ist aporetisch. Aus der Liebe Gottes abgeleitet und der Liebe zu Gott entsprechend, macht die Feindesliebe Sinn.

6.2.3.4 Die Goldene Regel

a. Lukas komponiert die Perikope so, dass die Goldene Regel (Lk 6,31) auf dieselbe Ebene wie das grundlegende Prinzip der Feindesliebe (Lk 6,27) gestellt wird. Matthäus sieht es ähnlich, hat aber eine andere Komposition gewählt und die Goldene Regel (Mt 7,12) ähnlich ausgezeichnet wie das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Mt 22,34-40).

b. Die Goldene Regel ist kein Proprium der Bibel, sondern – meist negativ, zuweilen positiv formuliert – ein internationaler, interreligiöser, interkultureller Grundsatz.

c. Die Bedeutung ist umstritten.

- Ist die Goldene Regel ein Ausdruck von Unmoral? Von naivem Egoismus (R. Bultmann)? Legt sie auf das *do ut des* fest (U. Luz)?
- Oder lässt sie sich als Ausdruck der Gottesliebe und Nächstenliebe interpretieren – und erweist sich darin als Brücke vom biblischen und allgemeinen Ethos?

Die Frage kann nicht nur einzelexegetisch beantwortet werden, sondern braucht eine theologische Grundlagendiskussion.

d. Eine Lösung des Problems erfordert eine Verhältnisbestimmung von Selbstliebe, Gottes- und Nächstenliebe. Wo ein letztes Entsprechungs- und kein letztes Konkurrenzverhältnis gesehen wird, kann die Goldene Regel – gerade in ihrer positiven Fassung – wie bei Matthäus als eine Kurzformel der Ethik Jesu und der gesamten Bibel gelten. Dieses Entsprechungsverhältnis ist in der biblischen Anthropologie begründet.

6.2.3.5 Theologische Begründung

a. Die Feindesliebe ist theologisch begründet. Dieser Grund ist das Handeln und das Wesen Gottes selbst.

- Nach Lukas verweist Jesus auf Gottes Barmherzigkeit (V. 36) – deren bestes menschliches Bild der Vater des verlorenen Sohnes ist (Lk 15,11-32). Gottes Barmherzigkeit sind sein Wille und seine Fähigkeit, die Gnade ins Recht zu setzen, nicht willkürlich, sondern seinem Heilsplan entsprechend. Angesichts von Schuld und Not ist es nicht möglich, durch Lohn und Strafe umfassende Gerechtigkeit zu verwirklichen; es bedarf vielmehr der vollen Kreativität Gottes, die von Herzen kommt und die Liebe sprechen lässt.
- Nach Matthäus verweist Jesus auf Gottes Vollkommenheit – worunter nicht ein Superlativ an Tugend, sondern die Fülle des Lebens zu verstehen ist, der Güte, Treue und Geduld, ohne die es weder zur eschatologischen Vollendung käme noch deren Antizipation Glücksmomente erfahrener und erwiesener Liebe ermöglichte.

Die theologische Begründung ist notwendig, weil auch die Gegner der Feindesliebe sich auf Gott berufen, vor allem auf seine Gerechtigkeit. Wenn aber gesehen wird, dass Gottes höchste Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist, weil nur sie umfassende Gerechtigkeit für alle erstehen lassen kann, zeigt sich die Logik. Paulus spricht explizit von der Feindesliebe Gottes – denn erwiesen, die zum Glauben gekommen sind (Röm 5,5ff.).

b. Die Feindesliebe ist theologisch motiviert. Das Leitmotiv bei Lukas ist wie bei Matthäus das der Nachahmung Gottes, der *imitatio Dei* (Lk 6,36; Mt 5,48). Im Judentum wie im frühen Christentum ist die Nachahmung Gottes ein Leitmotiv der Ethik – nicht trotz, sondern wegen des Monotheismus. Denn das Motiv ebnet den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht ein, sondern macht ihn unter dem ethischen Aspekt fruchtbar: Gottes Gebote für das Handeln der Menschen widersprechen nicht seinem Heilswillen, sondern entsprechen ihm. Gott setzt ethische Maßstäbe – nicht aus formaler Autorität, sondern weil er die Menschen liebt.

c. Die Praxis der Feindesliebe steht unter der Verheißung himmlischen Dankes (vgl. Lk 6,32ff.) und Lohnes (vgl. Lk 6,35).

- Er besteht in der Gotteskindschaft (V. 35). Gemeint ist nicht, dass man durch gutes Verhalten wird, was man vorher nicht war, sondern dass durch die Praxis der Feindesliebe die eigene Identität zum Ausdruck kommt, derer man innewird.
- Durch die Verheißung wird die Ethik nicht korrumpiert. Das geschähe nur, wenn um des Lohnes willen der Feind geliebt würde – aber dann würde er nicht geliebt, sondern nur der Egoismus bedient. Durch die Verheißung wird aber die Verbindung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von Liebe und Vollendung aufgerufen, auf der die Ethik der Feindesliebe beruht.

Die Verheißung öffnet der Ethik jene Zukunft, die nicht aufgrund moralischer Anstrengung, sondern nur aufgrund göttlicher Liebe entsteht.

d. In dieser Theozentrik ist die Feindesliebe Zustimmung zu der Liebe, mit der Gott auch die Ungerechten und Sünder liebt – ohne ihre Sünde gutzuheißen, aber auch ohne ihnen wegen ihrer Schuld seine Zuwendung zu entziehen.

6.2.3.6 Christologische Dimension

a. Das Gebot der Feindesliebe ist angewandte Christologie.

- Einerseits ist es Jesus, der das Gebot der Feindesliebe aufstellt, nach Matthäus im Gegensatz zur herrschenden Auslegung des alttestamentlichen Liebesgebotes, nach Lukas mit starker Betonung seiner personalen Autorität.
- Andererseits ist es Jesus, der das Gebot umfassend verwirklicht – vorbildlich in seinem Leiden, heilbringend in seiner Lebenshingabe aus reiner Liebe. Lukas hat, bis in die Passionsgeschichte hinein, markante Beispiele praktizierter Feindesliebe gestaltet (Lk 23,34).

Bei Jesus passen Verkündigung und Verhalten zusammen; so zeichnet Lukas ihn.

b. Feindesliebe ist Ausweis engagierter Jüngerschaft. Ohne dass der Zusammenhang relativiert würde, ist er klar. Es gibt kein Bekenntnis zu Jesus, das den Hass auf Feinde schüren dürfte, weder inner- noch außerkirchlich. Dass die ethische Performance häufig hinter den Ansprüchen zurückbleibt, desavouiert nicht das Bekenntnis, das ja immer dem Erlöser gilt. Entscheidend ist es, den Zusammenhang so eng wie möglich zu halten.

6.2.3.7 Perspektiven der Erfüllbarkeit

a. Feindesliebe ist alles andere als selbstverständlich. Das macht die antithetische Struktur bei Matthäus deutlich. Man kann mit guten Gründen sagen, dass sie den Standpunkt der Moralität überhaupt bezieht. Aber damit ist die Realisierung noch nicht gesichert.

b. Kritik entwickelt sind an drei Stellen:

- Von jüdischer Seite wird eingewendet, dass Nächstenliebe schlüssig und machbar, Feindesliebe aber überdehnt sei.
- Von psychologischer Seite wird eingewendet (u.a. von Sigmund Freud), Feindesliebe sei kontraproduktiv, weil sie das Ego überfordere und deshalb unterdrückte Aggressionen schaffe, die unkontrolliert ausbrächen.
- Von theologischer Seite wird eingewendet (prägnant formuliert von Fjodor Dostojewski, Die Brüder Karamasow), Feindesliebe sei letztlich Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer.

Keine Kritik ist obsolet, jede legt den Finger auf eine offene Wunde.

- Der jüdische Einwand wird durch jene Form von pseudo-christlichem Antijudaismus befeuert, kann aber nicht übersehen lassen, dass es Ansätze im Alten Testament und Parallelen im Judentum gibt.
- Das psychologische Problem, das äußerst ernst ist, lässt sich wohl nur spirituell lösen: in der Nachfolge Jesu, die auf seine Kraft setzt, in den Nachfolgern das Gute zu tun.
- Das ethische Problem, das häufig nicht gesehen wird, lässt sich nur soteriologisch lösen; weil derjenige, der selbst aus reiner Liebe die Schuld der anderen ertragen und vergeben hat, das Reich Gottes als umfassende Vollendung von Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17) verwirklicht.

Das Problem der Erfüllbarkeit der Feldrede resp. der Bergpredigt und speziell des Gebotes der Feindesliebe bewegt Theologie und Kirche seit ältester Zeit. Eine erhebliche Verschärfung des Problems geschieht durch eine Emotionalisierung der Feindesliebe, die aber – in der Nachfolge Jesu – eine Praxis des Glaubens aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist und als solche eingeübt, ausgebildet, gefestigt werden kann. Sie setzt die Suche nach dem besten Weg der Verwirklichung nicht aus, sondern ein. Sie entspricht aber darin der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und der Gotteskindschaft der zu Erlösenden, dass sie an der Unbedingtheit der Bejahung, die Gott ihnen zuteilwerden lässt, Anteil hat.

6.2.4 Gerechtigkeit ohne Hinrichtung

Selbstkritik als Schlüssel zur Kirchenjustiz (Lk 6,37-42)

a. Lk 6,36 markiert mit dem Verweis auf die Barmherzigkeit Gottes, des Vaters, einen Abschluss des Gebotes der Feindesliebe. Aber der Passus über das Richten, der sich anschließt (par. Mt 7,1-5), setzt die Reihe der Konkretisierungen fort, die bereits mit dem Gebot selbst verwoben sind (Lk 6,27-36). Im Fokus steht das Richten: d.h. die Rechtsprechung im Namen Gottes, die eine besondere Schärfe erfährt, weil sie zwischen Moralität und Legalität nicht differenziert, sondern programmatisch beides zur Deckung bringen will. Insofern die Seligpreisungen wie das Gebot der Feindesliebe am Aufbau gerechter Verhältnisse durch die Überwindung von Not und Hass arbeiten, ist der Passus über das Richten folgerichtig.

b. Lk 6,37-42 wird durch eine Regiebemerkung des Erzählers (V. 39a) in zwei Teile gegliedert, die komplementäre Aspekte desselben Themas beleuchten.

Lk 6,37f. Der Grundsatz: Das Verbot der Hinrichtung
37 Der dreifache Auftakt: Nicht Richten – Nicht Verurteilen: Erlassen
38 Geben – und Empfangen

Lk 6,39-42 Das Gleichnis: Abschreckende Beispiele
39f. Die blinden Blindenführer
40f. Splitter und Balken

Die grundlegende Mahnung, die sich aus dem Liebesgebot ergibt (Lk 6,37f.), wird parabolisch begründet. Häufig wird antipharisäische Polemik eingetragen. Aber Jesus fokussiert nach wie vor seine Jünger. Es geht also um ihre Gefährdungen, die aus ihrem heiligen Wissen (Lk 6,20-26) und Ethos (Lk 6,27-36) resultieren.

c. Das Richten, das verboten wird, ist ein Hinrichten: eine nicht unbedingt körperliche, aber soziale, nicht zuletzt ekklesiale Tötung, die verbal und rituell erfolgen kann. Es muss sich auf Gott selbst berufen. Auf derselben Linie liegt das Verurteilen: Jesus entzieht nicht der irdischen Justiz den Boden, sondern einer Jünger- (und Kirchen-)Justiz, die über Leben und Tod entscheiden will: wenn nicht physisch, dann psychisch. Allerdings plädiert Jesus, lange verkannt, auf jedem Gebiet gegen die Todesstrafe: weil Menschen die Rolle Gottes spielen, wenn sie einem anderen das Leben nehmen. Nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang sprechen sich diejenigen, die so richten und urteilen, selbst das Gericht – wodurch die heilsdramatische Asymmetrie von Schuld und Vergebung aufgerufen wird.

Die positive Alternative ist das „Erlassen“, also die Vergebung der Schuld, wie sie der Feindesliebe angemessen ist. Sie steht unter dem Vorzeichen der Verheißung, die von den Seligpreisungen an der Feldrede Kraft gibt.

Es herrscht das Prinzip der Gerechtigkeit: Gott sieht nicht auf die Person, sondern schaut ins Herz und beurteilt die Taten. Er handelt nicht anders, als die Menschen es verdient haben: wie sie es halten, so hält Gottes mit ihnen. Dass Gottes Macht unendlich größer ist als die der Menschen, ist vorausgesetzt, hebt aber das Prinzip der Gerechtigkeit nicht auf, sondern wendet es an.

d. Das Geben (V. 38) knüpft an Konkretionen der Feindesliebe an (Lk 6,33ff.), die Hingabe ohne Hintergedanken propagiert – und versieht sie hier mit einer Verheißung, die V. 38b entspricht, aber von den Seligpreisungen an die gesamte Feldrede prägt. In einem farbkräftigen Bild aus dem Landhandel wird die Asymmetrie zwischen menschlicher Gabe und göttlichem Lohn veranschaulicht: So viel – durch das Erlassen und den Verzicht auf ein sakralisiertes Strafgericht – Gott gegeben wird (der allein der Richter ist) und dem Nächsten (der vielleicht ein schwerer Sünder ist, aber nicht den Tod verdient hat): Gott gibt unendlich mehr. Diejenigen, die Gott so sehen, wie Jesus ihn zeigt, werden diese Gabe empfangen – und weitergeben können.

e. Die Blindheit (V. 39) wird unter den Jüngern ausgemacht, nicht bei den Pharisäern, die gar nicht vor Augen stehen. Blind ist, dem Kontext zufolge, wer richtet, so dass er gerichtet, und verurteilt, so dass er verurteilt wird (Vv. 37f.). Die Jünger sind Schüler, die zu Lehrern werden sollen, müssen aufpassen, ihre Blindheit nicht weiterzugeben. Sie haben eine Verantwortung, so zu lehren, wie sie es von Jesus gelernt haben (V. 40).

f. Das berühmte Sprichwort von Splitter und Balken (Vv. 41f.) erklärt die anthropologische Korrespondenz zum theologischen Argument, dass Gottes Vorrecht nicht usurpiert und Gottes Gnade nicht torpediert werden darf. Wer andere beschuldigt, darf die eigene Schuld nicht übersehen. Sie trübt das Auge, so dass auch die andere Person nicht richtig erkannt werden kann. Es fehlt der Durchblick. Erst durch Reue und Vergebung entsteht sie – und dann ist nicht der Boden für unbarmherzige Richter gebahnt, sondern für Selbstkritik angesichts schreienden Unrechts und eigene Umkehr vor dem Ruf nach der Umkehr anderer.

g. Das Wort vom Richten ist ein Schlüsselwort für staatliches und kirchliches Recht – oder sollte es doch sein. Das Reich Gottes ist alles andere als ein Unrechtsstaat. Aber das Recht dient nicht der Exekution eines unerbittlichen Strafwillens Gottes, sondern soll im Gegenteil beim Urteilen wie beim Strafen Menschlichkeit walten lassen und Feindschaft durch Gutes tun überwinden.¹⁰

- In der Jüngerschaft – an die zuerst die Feldrede adressiert ist – ist das Recht kein Fremdkörper, wie es der liberale Protestantismus im 19. Jh. gesehen hat, der sich gegen rigide Kirchengesetze auf katholischer wie evangelischer Seite zu Wehr setzen wollte; vielmehr muss das kirchliche Recht selbst dem Grundsatz gerecht werden, nicht an die Stelle Gottes selbst und seines Gerichts treten zu wollen. Angesichts expansiver Auslegungen des „göttlichen Rechts (*ius divinum*)“ und systemischer Unbarmherzigkeit gegenüber Sündern, die vor allem gegen das 6. Gebot, wie es kirchlich rigide ausgelegt wird, verstoßen haben, ist der kritische Hinweis, der genau das tief begründete und leicht missbrauchte heilige Gerechtigkeitsgefühl der Jünger anspricht, von größter Aktualität.
- Im Staat muss derselbe Vorbehalt gelten, zumal in der Kirche wie im Staat Zwangsmittel – wie Polizei, Justiz und Gefängnisse – notwendige Zwangsmittel in einer ungerechten Welt sind, die unter Zeitdruck steht und Menschen, die zu Opfern werden könnten, Schutz gewähren muss.

Alle irdischen Richter, in der Kirche oder im Staat, stehen ihrerseits unter dem himmlischen Richter. Das soll sie zur Mäßigung führen, zumal der Richtergott barmherzig ist. Humanisierung des Rechtswesens und der Rechtsprechung liegt in der Perspektive der Feldrede wie der Bergpredigt. Lk 6,37 scheint täterfixiert zu sein, wird aber von dem überliefert, der zum Opfer eines Justizmordes geworden ist; und da es auch um das Nachlassen geht, sind diejenigen, die vor einer gnadenlosen Justiz gewarnt werden, ihrerseits potentiell oder aktuell Leidtragende, die von anderen in die Opferrolle gedrängt werden sollen, aber durch die Vergebungsbereitschaft am nachhaltigsten aus hier herausfinden.

¹⁰ Die Dialektiken der Auslegungsgeschichte notiert *Ulrich Luz*, das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 488ff. Die Probleme des Verstehens resultieren auch daraus, dass „Richten“ undifferenziert verstanden wird, als Verzicht auf jede Art von Justiz. Darauf wird entweder mit einer Einschränkung des Geltungsbereichs auf das Private oder mit Fundamentalopposition gegen jede Institutionalisierung reagiert, wie bei radikalen Mönchen und Nonkonformisten nach der Reformation. Die hermeneutischen Schwierigkeiten relativieren sich, wenn das „Richten“, das untersagt wird, eine bestimmte Qualität hat: nämlich die Usurpation des Richtens Gottes selbst. Das ist die Versuchung der Jünger.

6.2.5 Fruchtbare Frömmigkeit

Die Herzensgüte der Gottesliebe (Lk 6,43-45)

a. Mit einem neuen Bild wird die Ethik der Feindesliebe weiter konkretisiert. Während Jesus nach Lk 6,37-42 vor einem verfehlten Gottesverhältnis warnt, das den schuldig gewordenen Nächsten verurteilt, ohne der eigenen Schuld inne zu werden, wird jetzt das positive Gegenstück gezeichnet: dass echte Gottesliebe echte Güte hervorbringt, die von Herzen kommt.

b. Der Passus ist einfach aufgebaut: Ein Bild wird ausgelegt.

Lk 6,43f. Das Bild: Baum / Früchte – Feigen / Dornen – Dornen / Trauben

Lk 6,45 Die Übertragung: Der gute und der böse Mensch.

Die anthropologische Perspektive entspricht derjenigen, die im Bildwort vom Splitter und Balken gezeichnet worden war (Lk 6,41f.). Der Unterschied besteht darin, dass dort Selbstsichere zur Gewissenserforschung gerufen worden waren, während hier die Möglichkeit einer Alternative, aber auch die Konsequenz einer Entscheidung ins Bild gesetzt werden: Die Güte des Wortes Gottes und des Glaubens, die ins Herz der Menschen gesenkt worden waren, wirkt sich im Handeln aus; und am Handeln kann man auf den Charakter wie den Glauben der Menschen schließen.

c. Die Metaphern (Vv. 43f.) sind Alltagsweisheiten aus dem Leben von Bauern und Sammlern, Männern und Frauen. Was „gut“ und was „schlecht“ ist, erklärt sich aus der kultivierten Natur, in der es keine Diskussionen gibt.

d. Die Übertragung rückt das Herz des Menschen ins Zentrum (Vv. 45f.). Es ist, biblisch gesehen, das Organ nicht nur des Fühlens, sondern auch des Denkens, des Sehns, des Fragens, des Entscheidens, der personalen Integration, des Charakters. Im Menschen liegen Gut und Böse – nicht gleich verteilt, sondern von Mensch zu Mensch unterschiedlich, aber doch so, dass – in dieser Taxonomie – ziemlich klar, nämlich plakativ – zwischen dem einen und dem anderen unterschieden werden kann. Im richtigen Leben gibt es Grautöne – aber die alle erklären sich aus Schwarz-Weiß-Mischungen, so dass die Grundfrage gestellt bleibt. Das Böse wäre es, im Licht des Kontextes, gerade im Namen Gottes, des Guten, Böses zu tun, indem man aus Hass Menschen vernichtet; gut ist hingegeben, in der Nachfolge Jesu der Barmherzigkeit Gottes Ausdruck zu verleihen.

e. Das abschließende Sprichwort, das es durch die Feldrede geworden ist, stellt auf den Zusammenhang zwischen innerer Einstellung und äußerem Verhalten ab, auch beim Reden. Entscheidend ist also, das Herz mit Gutem zu füllen: durch Gott, der sein Wort sagt und Jesus schenkt, mit dem Segen des Selig und mit der Barmherzigkeit, die Feindschaft überwindet. Sich das Herz füllen zu lassen, ist kein Automatismus, sondern ein personales Geschehen, das aber nicht selbstreferentiell ist, sondern theozentrisch-relational – und deshalb ethisch virulent.

6.2.6 Fundamentalismus ohne Fundament – Gerechtigkeit als Basis
Das Haus auf dem Felsen als Bild der Kirche (Lk 6,46-49)

a. Ein letztes Bildwort rundet die Feldrede ab – und macht die Eingangsalternative zwischen Selig und Wehe auf – nun aber nicht mehr heilsdialektisch vermittelt, sondern ethisch alternativ. Jesus kommt es nach der Feldrede entschieden darauf an, die notwendigen ethischen Entschlüsse zu fassen und konsequent in die Tat umzusetzen, die sich aus der Annahme der Heilsbotschaft ergeben. Was Gut und was Böse ist, wird nicht detailliert diskutiert, ebensowenig wie in V. 45.

b. Der Passus ist ähnlich einfach aufgebaut wie der vorhergehende, allerdings chiastisch gewendet:

Lk 6,46f. Die Alternative: Lippenbekenntnis oder Gehorsam

Lk 6,48f. Das Bild: Haus auf Sand oder auf Erde

Das Bild ist unmittelbar verständlich. Die vorangestellte Alternative spricht eine Versuchung an, die es nur in der Jüngerschaft geben kann, die aber auch aktiv bekämpft werden kann.

c. Zu Jesus „Herr“ (Kyrios) zu sagen, scheint die denkbar höchste Ehrung zu sein, weil „Kyrios“ in der griechischen Bibel den Gottesnamen JHWH (gesprochen: *adonai*) wiedergibt und mit meinen lassen könnte, Jesus werde als Gott verehrt. Doch schon die Doppelung stimmt skeptisch, „Herr“ kann auch eine reine Höflichkeitsanrede sein; die Doppelung kann der Versuch sein, sich die Aufmerksamkeit einer Person zu verschaffen, deren Interesse man nicht sicher ist. Zu Jesus kann man nur „Herr“ sagen, wenn man ihm zugehört hat. Aber das Problem besteht darin, es bei einem Lippenbekenntnis bleiben zu lassen, während das, was er sowohl zuspricht als auch fordert, nicht befolgt wird: Das Denken, Fühlen und Handeln, das Beten und Danken bleibt überrührt. Das Bekenntnis hilft dann nichts, auch wenn es die Form einer dringlichen Bitte annehmen sollte.

d. Konsequent ist nur, zu tun, was Jesus sagt, wenn man ihn als Kyrios und mithin als Herrn des eigenen Lebens bekennt. Was dies ist, wird in der Feldrede verdichtet; in erster Linie, als Speerspitze, geht es um die Feindesliebe und ihre Konkretionen.

e. Das „Haus“ steht allegorisch für den eigenen Lebensentwurf, die eigene Familie, den eigenen Besitz und Beruf. Der Gegensatz zwischen Fels und Erde (Sand) erklärt sich vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Metaphorik, dass Gott selbst der Fels ist, auf dem Israel errichtet ist (Dtn 32,4; 1 Sam 2,2 u.ö.; Ps 18,3 u.ö.). Wer also Jesus folgt, gründet sich in Gott und wird dann den Stürmen des Lebens trotzen können. Wer hingegen im Irdischen seinen Lebenssinn sieht, wird scheitern – weil er den Weg alles Irdischen geht.

f. Zum Schluss steht eine Warnung – an die Jünger und an das gesamte Publikum, damit der Ernst der Lage deutlich wird und die Chance des Neuanfangs im Glaubens ergriffen wird.

7. Station Grenzen:

Programmatische Verbindungen (Lk 7,1-50)

a. Nach der programmatischen Rede, die Jesus auf freiem Feld hält (Lk 6,17-49), lässt Lukas eine Serie von Perikopen folgen, die am Beispiel ausgewählter Taten zeigen, wie Jesus das selbstgesteckte Programm verwirklicht und zugleich Verbindungen schafft, es zu verbreiten.

b. Ein Bindeglied sind Grenzüberschreitungen – nicht aus Lust am Regelverstoß, sondern aus der Überzeugung der Feindesliebe und der Goldenen Regel heraus, proaktiv die Barmherzigkeit zu verbreiten und deshalb genau diejenigen besonders zu bedenken, die anscheinend ausgegrenzt sind oder sich selbst für unwürdig halten.

- Jesus schlägt eine Brücke zu Heiden, indem er den Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum heilt (Lk 7,1-10), zugleich ein Zeichen des Friedens angesichts des Krieges.
- Jesus schlägt eine Brücke über den Tod, indem er den Sohn einer Witwe in Nain von den Toten erweckt (Lk 7,11-17), zugleich ein Zeichen der wirksamen Hilfe gegen die Armut.
- Jesus schlägt eine Brücke zu Johannes dem Täufer, indem er seine Frage nach dem Messias beantwortet (Lk 7,18-35), zugleich ein Zeichen der Solidarität mit den Gefangenen.
- Jesus schlägt eine Brücke über die Sünde, indem er einer Frau die Vergebung zuspricht, die ihm die Füße salbt (Lk 7,35-50), zugleich ein Zeichen des Einsatzes für Frauen.

Die Grenzüberschreitungen sind programmatisch. Lukas scheint sie so arrangiert zu haben, dass gravierende Hürden von Jesus beiseite geräumt werden: nicht, weil es die Grenzen nicht gäbe, aber weil sie durchlässig sind: in der Kraft Gottes.

7.1 Die Brücke zu den Heiden

Die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk 7,1-10)

a. Die Heilungsgeschichte ist dreifach überliefert:

- Die Versionen bei Matthäus (Mt 8,5-13) und bei Lukas (Lk 7,1-10) gehen auf die Logienquelle zurück. Deren genauer Wortlaut ist strittig. Das Motivgerüst stammt von dort.
- Die Version bei Johannes (Joh 4,43-53) verdankt sich einer vorjohanneischen Tradition – nicht unbedingt einer Semeia-Quelle (wie Bultmann vermutete), wohl aber einer parallelen Überlieferung zu Q.

Die synoptisch-johanneische Dreifachüberlieferung verweist auf ein sehr hohes Alter der Erinnerung.

b. Alle Erzählungen haben durch redaktionelle Bearbeitungen eine eigene Färbung erhalten.

- Lukas zeichnet den Hauptmann als heidnischen Mäzen der Juden von Kapharnaum, der auf verlässliche Mittelleute zurückgreifen kann und gleichwohl seine Demut wahrt.
- Matthäus problematisiert, dass mit dem Hauptmann ein Heide Jesus um Hilfe bittet, der doch nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24) gesandt ist; Matthäus zeigt aber, wie Jesus selbst diese Hürde überwindet, weil er den Glauben eines Heiden inspiriert und so die Wallfahrt der Völker zum Zion antizipiert – die der Evangelist mit einer anderen Q-Tradition (vgl. Lk 13,28f.) einspielt.
- Johannes hat nicht einen Hauptmann, sondern einen Beamten des Königs – Herodes Antipas, des Landesvaters Jesu in Galiläa – im Blick und nicht erkennbar einen Heiden, sondern eher einen Juden, der überdies nicht für seinen Knecht, sondern für seinen Sohn bittet. Die Szene dient als Beispiel, dass Jesus zwar in Nazareth auf Ablehnung stößt, aber sonst durchaus willkommen geheißen wird. Johannes wertet Kana auf, nach dem Hochzeitswunder (Joh 2,1-12).

Alle Bearbeitungen passen die Geschichte ins Konzept der Evangelien ein.

c. Bei allen Unterschieden bleiben basale Gemeinsamkeiten.

- Der Mann bittet nicht für sich selbst, sondern für einen anderen, der ihm wichtig ist: für seinen Sohn (Johannes) oder seinen Knecht (Synoptiker), der zu seinem Haus gehört.
- Die Erkrankung ist schwer.
 - Matthäus betont die Lähmung, so dass er die Distanz plausibilisiert.
 - Lukas und Johannes betonen die tödliche Schwere der Krankheit, so dass Jesu Eingreifen von höchster Dringlichkeit ist.

In allen Varianten bedarf es einer Fürsprache – durch den Vater resp. Herrn.

- In allen Varianten handelt es sich um eine Fernheilung.
 - Bei Matthäus und Lukas ist Jesus in Kapharnaum, betritt aber das Haus nicht, in dem der Kranke liegt.
 - Bei Matthäus wird die Distanz heilsgeschichtlich markiert.
 - Bei Lukas wird sie kulturgeschichtlich markiert.
 - Bei beiden ist die jüdisch-heidnische Thematik präsent.
 - Bei Johannes ist Jesus in Kana und heilt über die Distanz von zig Kilometern in Kapharnaum.

Die Fernheilung ist nicht einzigartig, aber signifikant zur Problemlösung.

d. In allen Varianten geht es zentral um den Glauben.

- Glaube heißt: auf Jesus zu setzen, zu ihm zu kommen oder zu ihm zu schicken;
 - nach den Synoptikern heißt es: als Heide den heilsgeschichtlichen Primat Israels und die Zugehörigkeit Jesu zum Gottesvolk anzuerkennen – und gleichwohl auf Hilfe zu hoffen;
 - nach Johannes heißt es: nicht erst auf Zeichen zu warten, sondern gleich zu glauben – und damit die Moral von der Thomas-Geschichte vorwegzunehmen (Joh 20,24-29).

Der Glaube ist im Kern Vertrauensglaube, der aber in der Ahnung begründet ist, dass Jesus der Messias Israels ist.

- Der Glaube des Mannes wird kontextualisiert und plausibilisiert
 - Bei Matthäus und bei Lukas wird ein Kontrast mit dem Glauben von Juden aufgebaut,
 - bei Matthäus im Modus der Gegenüberstellung (Mt 8,10f.),
 - bei Lukas im Modus der Steigerung (Lk 7,9).
 - Beide Male wird deutlich, dass der Glaube die Grenze zwischen Juden und Heiden transzendieren kann.
 - Beide Male wird der Glaube durch Bilder aus dem Soldatenberuf konkretisiert (Mt 8,9 par. Lk 7,8). Die Kommandogewalt des Hauptmanns ist ein schwaches Abbild des machtvollen Wortes Jesu. Der militärische Befehl wirkt über Entfernung – so noch viel mehr das Wort Jesu.
 - Bei Johannes wird der Gegensatz zum „Wunderglauben“ aufgebaut, der letztlich zur Ablehnung Jesu führt (vgl. Joh 2,23ff.).

Diese Veranschaulichungen werden bei den Synoptikern weiter ausgebaut.

- Nach beiden Fassungen erklärt der Hauptmann, der Aufmerksamkeit Jesu nicht „würdig“ zu sein (als Heide), aber ihrer zu bedürfen und auf sie zu vertrauen.
- Bei Matthäus verweist Jesus auf die Völker, die nach alten prophetischen Verheißungen am Ende aller Zeiten zum Zion ziehen werden, um Gott die Ehre zu geben (Mt 8,11f.; vgl. Lk 13,28f.).
- Bei Lukas verweisen die – Jesus und dem Hauptmann freundlich gesonnenen – Repräsentanten der Synagoge auf das religionsfriedliche Mäzenatentum des Hauptmanns, der damit zu den Vorboten der Gottesfürchtigen wird (Lk 7,4f.).

Die Veranschaulichungen zeigen, wie weitblickend der Glaube des Hauptmanns ist.

Das Glaubensmotiv gehört zum Inventar der Heilungsgeschichten, gewinnt hier aber eine spezifisch biographische Färbung – gerade durch die Stilisierung.

7.2 Die Brücke über den Tod

Die Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17)

a. Nain liegt gut 50 km Fußmarsch von Kapharnaum entfernt in Untergaliläa. Lukas beschreibt keinen geradlinigen Weg Jesu, sondern greift eine Episode für sein Wirken außerhalb Kapharnaums auf, die *pars pro toto* für Jesu Wandermission steht.

b. Die Erzählung ist einfach gehalten und so gestaltet, dass ohne alle Showeffekte die entscheidende Begegnung deutlich wird: die Totenweckung, mit der Jesus nicht nur dem jungen Mann, sondern vor allem auch der Witwe hilft, die keine weiteren Kinder hat.

Lk 7,11f. Die Situation am Stadttor

Lk 7,13ff. Die Totenerweckung

13 Das Wort Jesu an die Frau

14 Das Wort Jesu an den gestorbenen Mann

15 Die Auferstehung

und die Rückgabe des Kindes an die Mutter

Lk 7,16f. Das starke Echo

Die Gliederung zeigt deutlich, wer im Mittelpunkt steht: die Witwe, die ihr einziges Kind verloren hat. Jesus stellt sie in den Mittelpunkt; er handelt nicht zuletzt um ihretwillen.

c. Die Situation wird mit wenigen Worten präzise beschrieben.

- Kulturell: Die Toten wurden vor den Toren der Stadt bestattet. Ein Trauerzug führt nach draußen, an dem Verwandte und Bekannte teilnehmen.
- Sozial: Kinder müssen, wenn sie erwachsen werden, für ihre altgewordenen Eltern sorgen. Eine Witwe, deren einziges Kind stirbt, ist absolut mittellos. Der Gestorbene ist noch ein junger Mann – desto größer das Elend.

Jesus kommt auf seiner Wanderung also in eine Situation nackten Elends. Persönliche Trauer und soziale Not überlagern sich.

d. Die Rettung erfolgt durch die Auferweckung des toten Jünglings. Die Geschichte ist bei Lukas wie eine gesteigerte Heilungsgeschichte erzählt. Jesus agiert von sich aus. Er reagiert um der Witwe willen, aus Mitleid.

- Mitleid (V. 13) ist eine Bewegung des Herzens, die Anteilnahme prägt, aber nicht vertröstet, sondern tröstet und energisch hilft. Das erste Wort gilt der Frau. Sie soll nicht weinen – nicht, weil sie nicht trauern dürfte, sondern weil Jesus weiß, was er vorhat und umgehend ins Werk setzen wird.
- Jesus spricht den Toten an, nicht weil der scheinbar wäre, sondern weil das Wort Jesu die Grenze des Todes durchdringt. Im Hintergrund mögen archaische Vorstellungen stehen, dass die Seele noch eine Weile an den Körper gebunden ist, nachdem der Mensch gestorben ist. Aber dies steht nicht im Fokus. Jesus spricht den auf der Bahre liegenden Toten wie einen Gelähmten an, der sich aufrichten soll (vgl. Lk 5,24). Das Wort Jesu hat Kraft. Es erreicht den Toten und besiegt den Tod.
- Nachdem der Tote sofort auf Jesus hört und wieder lebt, reagiert Jesus, indem er ihn seiner Mutter zurückgibt: Das ist die eigentliche Pointe. Sie hat nicht nur ihr Kind wieder, um das sie trauert. Sie weiß sich auch beschützt von ihm. Der von den Toten Auferstandene kehrt ins irdische Leben zurück – und wird später sterben. Aber die Lebenszeit, die ihm geschenkt wird, ist sehr wichtig, weil sie der Witwe hilft.

Jesus demonstriert nicht seine Macht, Tote zu erwecken, sondern setzt sie ein, um dort zu helfen, wo jede Rettung zu spät zu kommen scheint.

d. Die Reaktion ist profiliert. Typisch ist die Konstatierung des Geschehenen nach dem Ereignis. Hier bleibt es nicht bei allgemeinem Staunen und bei einem ehrfürchtigen Gotteslob. Hier findet sich ein Würdenname: großer Prophet. Im Hintergrund steht, dass es eine Parallele zu Elija und dessen Totenerweckung in Sarepta gibt (1 Kön 17,17-24), auf die Jesus auch (nach Lk 4,26) in Nazareth anspielt. Jesus wird mit Gott in Verbindung gebracht, der Gutes für sein Volk im Sinn hat und es durch Jesus verwirklicht. Gott schaut auf sein Volk – mit den Augen Jesu. Diese Reaktion ist noch nicht ein Christusbekenntnis, aber doch eine bemerkenswert positive Stellungnahme, die Ausschläge nach oben, allerdings auch Abstürze erlaubt.

7.3 Die Brücke zum Täufer Johannes

Die Frage aus dem Gefängnis und die Antwort in Freiheit (Lk 7,18-35)

a. Das Jesusgerücht breitet sich nach Lukas nicht nur diffus aus, sondern stößt auch auf offene Ohren. Die wichtigsten sind die des Täufers Johannes, der nach Josephus in der Festung Machärus östlich des Toten Meeres von Herodes Antipas eingesperrt worden ist. Dadurch entsteht eine der christologischen Schlüsselszenen der Galiläamission Jesu; denn jetzt geht es direkt um die Identität Jesu – der jedoch von sich selbst auf die Menschen verweist, denen er hilft, und auf Johannes, der ihn gefragt hat.

b. Die Szene hat zwei große Teile. Im zweiten Teil wird Metakommunikation betrieben: Die erste Szene wird aufgelöst, indem sie in das gesamte Evangelium vermittelt wird.

Lk 7,18-22 Die Frage des Täufers und die Antwort Jesu

Lk 7,23-35 Die Frage Jesu nach der Antwort auf die Täuferfrage

Im zweiten Teil, der sehr komplex ist, wird wie im ersten mit der Bibel Israels argumentiert, die die Horizonte der Jesusgeschichte öffnet. Der gesamte Passus ist dialogisch angelegt, so dass in Frage und Gegenfrage die Person Jesu zusammen mit dem Sinn seiner Sendung beleuchtet wird.

- Die Frage des Täufers (Lk 7,18ff.)
- spiegelt Jesus zurück (Lk 7,21f.),
- so dass sie zu einer Frage an die wird, die seine Antwort gehört haben (Lk 7,23-35).

Im Dialog ist jeder Beitrag wichtig, jede Frage wie jede Antwort.

7.3.1 Die Frage des Täufers und die Antwort Jesu (Lk 7,18-23)

a. Die erste Szene ist nach einem Frage-Antwort-Schema gestaltet:

- Lk 7,18ff. Die Frage des Täufers, übermittelt von Gesandten
- 18 Der Bericht der Jünger an den Täufer
 - 19 Der Auftrag des Täufers an zwei seiner Jünger
 - 20 Die Ausführung des Auftrages

- Lk 7,21ff. Die Antwort Jesu
- 21 Die Situation: viele Heilungen
 - 22f. Die Deutung der Situation mit Jes 26,19; 29,18; 35,5f.

Jesus spiegelt mit seiner Antwort die Frage wider – indem er sie ins Licht der Bibel Israels hält, und zwar genau der jesajanischen Prophetiemotive, die er auch schon in der Synagogenpredigt zu Nazareth gedeutet hat (Lk 4,18ff.; Jes 61,1f.).

- Auffällig ist, dass Johannes fragen muss und fragt.
- Auffällig ist, dass die Antwort den Fragesteller genau auf sich, seine Frage und seine Theologie zurückführt.

Die Antwort ist die Einladung zu einer Reflexion: Jesus von Jesaja her zu deuten. Bei alttestamentlichen Propheten sind die Heilungen Metaphern, bei Jesus Realsymbole.

b. Johannes der Täufer fragt, weil seine Jünger ihm von den Taten und Worten Jesu berichten (Lk 4,18).

- Er sitzt im Gefängnis, weil er den König von Galiläa, Herodes Antipas, des Ehebruchs beschuldigt hat (Lk 3,17f.).
- Nach Matthäus hat er von den „Taten des Messias“ gehört, also von seinen Heilungen und Dämonenaustreibungen, auch seinen kraftvollen Worten – so wie sie der Evangelist zuvor eindrucksvoll zusammengestellt hat (Mt 5-9).

Nach Lukas berichten ihm seine Jünger.

Johannes formuliert die Messiasfrage Israels in der ersten Person Plural, also stellvertretend für das ganze Volk. Dort waren zwar keineswegs alle messianisch bewegt; aber die Evangelien erwecken durchaus den Eindruck, dass einige voller Hoffnung gewesen seien, allerdings auch voller Unsicherheit, wem sie ihr Vertrauen schenken könnten. Der Evangelist Lukas baut in seinen Bericht vom Wirken des Täufers eine Notiz über das Motiv des Volkes ein, sich von der Gerichtsbotschaft des Johannes ansprechen zu lassen. Die Frage, die Johannes aus dem Gefängnis heraus an Jesus stellt, teilt die Messias Hoffnung des Volkes (Lk 3,15). Er formuliert sie im Anschluss an seine eigene Verkündigung (Mk 1,7f. parr.). Der Täufer war ein Gerichtsprediger, der Israel zu einem radikalen Neuanfang im Zeichen des drohenden Zorngerichtes Gottes gerufen (Mt 3,1-12 par. Lk 3,1-20) und durch die Wassertaufe im Jordan vor dem Feuer des Jüngsten Tages geschützt hat (Mk 1,4ff. parr.). Der „Stärkere“, der nach ihm kommen soll, ist (wohl nicht Gott, sondern) der Messias, vielleicht in Gestalt des richtenden und rettenden Menschensohnes. Johannes bezweifelt im Gefängnis nicht die Gültigkeit der Verheißung, sondern fragt nach der Identität Jesu. Er fragt nicht nach *einem*, sondern nach *dem*, der kommen soll. Er fragt also nach dem Gesandten, dem Messias Gottes selbst, dem „Stärkeren“, dessen Stärke in der Verwirklichung der Gottesherrschaft besteht.

c. Die Frage ist echt. Wäre sie es nicht, hätte Jesus sie nicht beantwortet, und die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas hätten sie nicht überliefert. Dass Johannes fragt, spricht nicht gegen sein prophetisches Charisma, sondern beweist es: Im Fragen gibt er sein Wissen preis, dass Jesus noch einmal anders ist, als er selbst sich den Stärkeren vorgestellt hat. Die Frage wurde durch das Hörensagen, das zu Johannes ins Gefängnis gedrungen war, noch nicht eindeutig beantwortet: Die „Taten“, zu denen auch die Worte Jesu gehören, werfen die Frage auf, wer sie getan haben kann; sie machen sie so dringlich, dass sie noch aus dem Gefängnis heraus gestellt werden muss. Aber sie geben noch nicht selbst die Antwort. Auch das erkennt der Prophet Johannes – und reagiert adäquat.

d. Die Antwort auf die Messiasfrage gibt Jesus selbst. Er weist die Delegation des Täufers nicht ab, sondern lässt sich auf ihre Frage ein. Aber er antwortet nicht einfach mit einem klaren Ja, sondern spiegelt die Frage zurück. Johannes hat fragen lassen, weil ihm seine Jünger von Jesus berichtet haben (resp. weil er nach Matthäus von den „Taten“ Jesu gehört hatte); die Jünger sollen nach Jesu Wort dem Täufer ihrerseits melden, was sie allenthalben hören und sehen: in der Nähe Jesu, auf dem Weg zu ihm und auf dem Weg wieder zurück.

e. Jesus beantwortet die Frage, indem er sie in ein neues Licht stellt. Denn er beschreibt, was die Täuferjünger sehen und hören, mit Worten Jesajas, die er aber nicht ausdrücklich als Schrift oder als Prophetenstimme zitiert, sondern sich zu eigen macht (Jes 35,4ff.). Bei Jesaja¹¹ und in der jüdischen Exegese sind die verheißenen Wunder „metaphorisch“ verstanden worden: Sie sind Bilder dafür, dass die Errettung eine neue Schöpfung ist. Jesus hingegen hat, wenn nicht alles täuscht, tatsächlich – als charismatischer Therapeut, wie die Religionssoziologen sagen würden – Kranke geheilt; aber er gibt diesen realen Geschehnissen eine metaphorische Bedeutung, indem er sie ins Licht der Prophetie Jesajas stellt: Sie verweisen auf das Reich Gottes, dessen rettende Nähe sie verwirklichen.¹² Das entspricht dem Grundsinn der Machttaten Jesu: Sie sind Verkündigung, weil Jesus Taten sprechen lässt; sie veranschaulichen die Leiblichkeit des schon gegenwärtig zu erfahrenden und künftig vollendeten Heiles; sie verweisen vorweg auf die Auferstehung des Fleisches, nämlich die Rettung des ganzen Menschen durch den Tod hindurch in Gottes Herrlichkeit.¹³

f. Ohne dass ein einziger Hoheitstitel zitiert würde, ist die Antwort, die Jesus mit Verweis auf die jesajanische Prophetie gibt, eine christologische Spitzenaussage des Neuen Testaments. Jesus stellt sein Wirken in den Horizont der Heiligen Schrift Israels und der prophetischen Verheißungen. Auch wenn er ihn nicht in freier Form mit zitiert, schwingt der erste Satz der Prophetie mit: dass Gott selbst kommt, um sein Volk zu retten. Denn das ist genau die Grundbotschaft Jesu: dass Gottes Herrschaft kommt (Mk 1,15 par. Mt 4,17). Sie kommt mit ihm, in ihm, durch ihn. Sie prägt sein Leben so ganz und gar, dass gesagt werden kann: Gott kommt mit seiner Herrschaft, wo Jesus kommt. Das ist die präzise Antwort auf die Frage des Täufers, weil sie Jesus so präzise beschreibt, wie kein Dogma es kann, weil jedes Dogma die Geschichte Jesu braucht, um verifiziert werden zu können, diese Geschichte aber sich nur in Geschichten wie jener der Antwort Jesu auf die Messiasfrage des Täufers darstellen lässt.

¹¹ Zum Kontext im Jesajabuch vgl. *Hallward Hagelia*, The holy road as a bridge. The role of chapter 35 in the book of Isaiah, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 (2006) 38-57.

¹² Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: *ZNW* 88 (1997) 111-125.

¹³ Vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg – Basel – Wien 2012.

7.3.2 Die Frage Jesu nach der Antwort auf die Täuferfrage (Lk 7,23-35)

a. Die Szene mit den Täuferjüngern hat, wie Lukas offenbar vorausgesetzt hat, ein Publikum. Im Anschluss spricht Jesus es direkt an, damit die Hörerinnen und Hörer ihre Einstellung zum Täufer Johannes überdenken und damit indirekt auch ihre Einstellung zu Jesus klären können. Vorausgesetzt ist die Erzählung von der Täuferpredigt und dem großen Anklang, den sie bei sehr vielen, freilich nicht bei den Pharisäern gefunden hat (Lk 3,1-20).

b. Die Rede Jesu ist komplex.

- Lk 7,23 Die Situationsbeschreibung: Jesus redet zur Menge
- Lk 7,24-30 Die Einstellung der Menschen und Jesu zu Johannes dem Täufer
 - 24-26a Drei rhetorische Fragen zur Sicht auf den Täufer Johannes:
Die Menschen sind in die Wüste gezogen, um einen Propheten zu sehen.
 - 26b-28 Drei korrespondierende Statements Jesu:
Johannes ist der verheißene Vorläufer des Messias
 - 29f. Drei kontrastierende Einstellungen zum Täufer Johannes:
Das Volk hört, die Zöllner haben ihn anerkannt, die Pharisäer abgelehnt.
- Lk 7,31-35 Bilder für die Geisteshaltung der Menschen
 - 31f. Das Gleichnis von den Kindern auf dem Marktplatz
 - 33f. und seine Übertragung auf die Kritik am Täufer und an Jesus
 - 35 Der positive Ausblick:
Die Rechtfertigung der Weisheit durch ihre Kinder

Im ersten Teil arbeitet Jesus zuerst heraus, dass es durchaus gute Gründe für den Weg der Menge an den Jordan zu Johannes dem Täufer gegeben hat, auch wenn sie Johannes nicht so gut gesehen haben, wie Jesus ihn sieht und wenn Johannes selbst die Menschen scharf kritisiert, die zu ihm kommen. Dann charakterisiert er die Extreme: den Widerspruch zwischen der Zustimmung derer, die Sünder sind, und dem Widerspruch derer, die es besser wissen müssten. Im zweiten Teil spricht Jesus die Menge in der Ambivalenz der Einstellungen an, zuerst mit Blick auf negative Reaktionen der Verweigerung, dann mit einem positiven Ausblick.

Die Struktur spiegelt die erzählte Intention Jesu: die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit einer Entscheidung zu schärfen, die möglichst im Sinne des Glaubens stattfindet.

c. Die rhetorischen Fragen dienen nicht der Diffamierung des Volkes, sondern der Klärung seiner ambivalenten Motivation (Lk 7,24ff.), so wie Lukas erzählt hatte, dass das Volk „in Scharen“ zur Taufe gezogen ist (Lk 3,7), durchaus mit der Messiasfrage im Herzen (Lk 3,15), von Johannes aber zurechtgewiesen worden sei. Selbstverständlich wollte niemand ein schwankendes Rohr im Wind (V. 24) oder prächtige Kleider (V. 25) bestaunen, sondern jeder einen Propheten sehen, der predigt (V. 26). So ist Johannes von Lukas gezeichnet worden: als neuer Elija. So haben die Menschen ihn wahrgenommen. Freilich ist die im Ansatz positive Einschätzung ambivalent: Es geht um die Konsequenzen.

d. In der Fortsetzung seiner Rede greift Jesus das positive Vorverständnis auf.

- Zuerst nennt er sein eigenes Urteil: „mehr als ein Prophet“ (V. 26b), nämlich der letzte vor dem Messias.
- Dann charakterisiert er ihn mit Hilfe der Heiligen Schrift Israels (V. 27), in einem Mischzitat, das Ex 23,20 mit Mal 3,1 verbindet und darin sowohl dem Lobgesang des Zacharias (Lk 1,76) als auch der Einführung des Täufers in Lk 3,4f. (par. Mk 1,2f.) entspricht. Aufgegriffen wird eine als protomessianische Erwartung: Dass Elija wiederkommen muss und wird, bevor der Messias kommt (vgl. Mal 3,23f. – aus theologischen Gründen heute der Schluss des Alten Testaments).
- Schließlich äußert Jesus sich zur unvergleichlichen Größe des Täufers (V. 28), indem er ihn eschatologisch relativiert und zugleich seine Verheißung aktiviert.

Das Täufer-Portrait zeichnet der Messias – in den hellsten Farben.

e. Kritisch ist die Reflexion der Reaktionen. Während – wie bei Jesus selbst (vgl. Lk 5,27-32: Levi) – die Zöllner sich besinnen und umkehren (V. 29), verhärten sich die Pharisäer, gleichfalls wie bei Jesus (V. 30). Die Paradoxie besteht darin, dass diejenigen, die – nicht ohne Gründe – als Sünder ausgegrenzt werden, die Chance der Umkehr ergreifen, während diejenigen, die programmatisch Gottes Heiligkeit zu ihrer Lebensmaxime machen wollen, die Chance verpassen – weil ihnen der Umkehrruf zu radikal ist, weil sie skeptisch gegenüber seinen messianischen Untertönen sind. Das Volk bleibt unentschieden.

f. Im zweiten Teil seiner Rede macht Jesus diese Ambivalenzen deutlich. Er fordert die Menge, die ein durchaus positives Verhältnis zu Johannes dem Täufer als Prophet hat, aber unentschieden bleibt und weder zu den Zöllnern gehört noch den Pharisäern folgen soll, zu einer positiven Stellungnahme auf.

- Das Gleichnis (V. 31) der spielenden Kinder (V. 32) zeigt eine Alltagssituation, die konfliktreich bleibt: Die einen wollen Hochzeit, die anderen Beerdigung spielen, aber niemand spielt bei den anderen mit.
Dieses Bild gilt es auf die kritischen Einstellungen zu Johannes dem Täufer und zu Jesus zu übertragen (V. 33f.). Die einen sehen Johannes als Trauerkloß, der von einem Dämon besessen ist, weil er asketisch lebt (vgl. Lk 5,33), die anderen Jesus als Luftikus, der nicht heilig ist, weil er mit Sündern isst und trinkt.
- Die Schlussentz (V. 35) identifiziert Jesus mit der Weisheit Gottes (vgl. Lk 11,31 sowie Lk 13,34). Sie ist umstritten – wie Jesus umstritten ist, weil sie größer ist als die Weisheit der Menschen und ihnen angesichts der Radikalität der Sendung Jesu absurd vorkommt. Sie wird aber „gerechtfertigt“, d.h. in ihrem ureigenen Recht anerkannt. Der Aorist ist gnomisch, stellt also fest, was eschatologisch ist. „Kinder“ (nicht παιδία wie in V. 32, sondern τέκνα) sind diejenigen, die Jesus anhängen und ihm dadurch zu seinem Recht verschaffen werden. Lk 7,35 ist also auf die qualifizierte Minderheit der Jünger Jesu zu deuten.

Die Situation ist kritisch, wie Johannes der Täufer gezeigt hat. Aber sie ist hoffnungsvoll, weil Gott kommt – wie auch Johannes verheißen hat und Jesus verwirklicht, der darauf setzt, dass er nicht der Letzte, sondern der Erste in einer langen Reihe von Zeuginnen und Zeugen der Weisheit Gottes ist.

7.4 Die Brücke über die Sünde

Die Vergebung der liebenden Frau (Lk 7,36-50)

a. Die letzte Geschichte des Perikopenquartetts verbindet mehrere Brückenschläge:

- Jesus, der Heilige, vergibt Sünden.
- Jesus, der Mann, heilt eine Frau, die ihn berühren darf, indem er ihr ihre Sünden vergibt.
- Jesus, der Umstrittene, will seine Gegner gewinnen.

Lukas greift ein Motiv auf, das er bereits bei der Heilung des Gelähmten eingeführt hatte (Lk 5,17-26), wo die Sündenvergebung skandalisiert, von Jesus aber als Wahrnehmung der gottverliehenen Macht des Menschensohnes erklärt worden war. Im Vergleich hat sich hier die Lage verschärft: dadurch, dass es um eine Frau geht, deren Sünde notorisch ist, und dadurch, dass sie von sich aus zu Jesus vordringt, um ihn zu berühren. Jesus hat hier wie dort den Glauben als Grund der Vergebung angeführt; er äußert sich aber bei der Frage in der Liebe zu ihm – was die Sache noch schwieriger macht.

b. Die Erzählung ist wie ein Lehrgespräch aufgebaut – bei dem die Frau Thema, aber nicht Objekt, sondern Subjekt ist.

Lk 7,36ff. Die Situation: Die Salbung Jesu durch die Frau beim Essen

Lk 7,39-47 Der Dialog Jesu mit Simon, dem pharisäischen Gastgeber

39 Die stumme Kritik Simons

40-43 Das Gleichnis Jesu von den ungleichen Schuldner

44-47 Das Lob der Frau gegenüber dem Verhalten Simons

Lk 7,48ff. Die Vergebung der Sünden

Für Lukas sind Mahlgespräche typisch (vgl. Lk 15) – die der Aufdeckung und Klärung von Kontroversen dienen.

c. Die Gastmahlszene (Lk 7,36ff.) ist farbig geschildert. Ungewöhnlich scheint, dass Jesus von einem Pharisäer eingeladen worden ist; im Licht der Verse 44-47 scheint es aber keine besonders ehrenvolle Bewirtung gewesen zu sein, sondern vielleicht eher ein Testessen. Skandalös ist das Verhalten der Frau, die sich über jede Regel hinwegsetzt, indem sie zu Jesus vordringt, ihn intim berührt, an Fuß und Kopf, ihn küsst und salbt.

- Frauen in der Nähe Jesu sind für Lukas typisch (vgl. Lk 8,1ff.) – als Zeichen seiner Offenheit und Warmherzigkeit, seiner Attraktivität und Aktivität, Grenzen durchlässig zu machen und Benachteiligte besonders zu ehren.
- Salbungen werden auch an anderen Stellen in den Evangelien erzählt, vor allem – nicht bei Lukas – die Salbung Jesu vor seinem Tod im Hause Simons, des Aussätzigen, zu Bethanien (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13) und nach Joh 12,1-11 durch Maria, die Schwester des Lazarus.
 - Die Salbungen Jesu werden skandalisiert:
 - im Fall von Lk 7 durch Pharisäer, weil Jesus sich nicht von einer Sünderin berühren lassen dürfe,
 - im Fall von Mk 14 durch die Gäste, nach Mt 26 durch die Jünger, nach Joh 12 durch Judas, weil die Salbung eine Verschwendung sei.
 - Die Evangelien stellen sich auf die Seite der Frauen,
 - weil die Sünderin nach Lk 7 Jesus aus Liebe etwas Gutes getan hat,
 - weil die Frau in Bethanien Jesus als Christus („Gesalbter“) auf seinen Tod hin salbt.
- Salbungen sind Zeichenhandlungen von Frauen, die besondere Wertschätzung und Nähe ausdrücken, Hingabe und Zärtlichkeit – und deshalb in der religiösen Männerwelt auf Kritik stoßen.

Jesus lässt sich berühren, küssen und salben: Er ist passiv, aber darin hoch aktiv – erlässt sich gefallen, was die Frau ihm Gutes tun will.

d. Die Problematisierung erfolgt ähnlich wie beim Gastmahl des Levi durch den Hinweis auf den Kontrast zwischen der Heiligkeit, die Jesus sich zuschreibt, und der Sünde, von der er Abstand nehmen müsste (Lk 5,27-32). Wie dort wird sie hier zurückgewiesen, argumentativ, hier zuerst durch ein Gleichnis, dann durch eine vergleichende Beschreibung der Praxis.

- Zuerst wird ein Gleichnis eingeführt (Lk 7,40-43), wie Jesus nach Lukas oft und gerne mit Gleichnissen argumentiert (vgl. Lk 14-15).
 - 500 Denare sind ein gutes Jahresgehalt eines einfachen Arbeiters, 50 ein gutes Monatsgehalt. Die Summen sind nicht unerheblich, aber auch nicht unrealistisch.
 - Desto eher erklärt sich der Schuldenerlass, den es durchaus gab – hier, weil bei den Schuldnern nichts zu holen ist. Motive werden nicht genannt. Nicht die Großzügigkeit des Gläubigers, sondern die Dankbarkeit der Schuldner stehen im Fokus.

Das Gleichnis wird von Simon richtig gedeutet, so dass der Dialog weitergehen kann.

- Jesus schaut die Frau an und fordert auch Simon auf, sie anzusehen, also nicht nur über sie zu reden, als ob sie nicht da wäre.
 - Jesus lässt die Liebesbeweise der Frau Revue passieren (Lk 7,44ff.), indem er sie mit dem offenbar nüchternen Empfang durch Simon vergleicht und dadurch positiv hervorhebt, als stellvertretende Gastfreundschaft, einem Gast von einem Gast erwiesen.
 - Jesus kündigt in der Anwendung die Vergebung an (V. 47) – nach dem Grundsatz der Entsprechung. Dass die Frau „viel geliebt“ hat, bezieht sich nicht etwa auf ihre erotische Karriere, wie einige meinen, die sie als Prostituierte hinstellen und damit das älteste Gewerbe der Welt aufwerten wollen, sondern auf das, was sie für Jesus getan hat.

Die Frau ist ein Vorbild, weil sie in der Salbung nicht nur ihre eigene Liebe zu Jesus ausdrückt, sondern indirekt ihn auch als Messias, als Gesalbten, ehrt.

Das Gespräch dient einer möglichen Verständigung – zu der es aber nicht kommt.

e. Die Vergebung erfolgt in Analogie zur Sündenvergebung des Gelähmten (Lk 5,20) – mit einer Formel, die bei Heilungen bekannt ist, weil die Macht Jesu, die Heilmacht Gottes selbst, den Glauben weckt, freisetzt und wirken lässt (V. 50; vgl. Lk 8,48; 17,19; 18,42).

8. Station Weg:

Passanten im Blick Jesu (Lk 8,1-56)

a. Die Stationen, die Grenzen als Schnittstellen markieren, öffnen Räume, die Jesus durch seine proaktive Verkündigung füllt. Lukas zeichnet ihn auf Wegen, die teils von Menschen mit Jesus gegangen werden, die von ihm überzeugt sind und ihm nahe kommen (Lk 8,40.56) oder bleiben wollen (Lk 8,1-3), teils von Jesus für Menschen gebahnt werden, die Erfahrungen mit ihm sammeln sollen (Lk 8,26-39) oder bereits gesammelt haben (Lk 8,4-18.22-25). Einen Kontrapunkt setzen Mitglieder der Familie, die Jesus einfangen wollen (Lk 8,19-21).

b. Der Weg ist für Jesus nicht das Ziel. Aber das Ziel, Menschen die Nähe Gottes zu erschließen, lässt sich nur auf einem langen Weg erreichen, der als Prozess und mit jeder Station wichtig ist. Der Weg ist wesentlich wegen der Menschen, die Jesus auf ihm trifft. Sie sind Passanten, die die Chance zur Jüngerschaft ergreifen.

c. Am Anfang (Lk 8,1ff.) und am Ende (Lk 8,40-56) stehen starke Frauen, die zwar mit Krankheiten zu kämpfen haben oder hatten, aber sich nicht nur nicht entmutigen lassen, sondern starke Eigeninitiativen entwickeln, wie die Sünderin, die Jesus salbt und der ihre Sünden vergeben werden (Lk 7,36-50). In diesen Frauenszenen zeigt sich ein Charakteristikum des Lukas, das vermutlich starke Frauen in der frühen Kirche erkennen lässt und zur Sendung Jesu gerade für diejenigen bestens passt, die sozial und religiös an den Rand gedrängt worden sind.

In der Antike sind Frauen meist ans Haus gebunden. Dass sie in der Öffentlichkeit auftreten, ist selten. Dass sie mit Jesus durchs Land ziehen, ist spektakulär. Sie sind Nachfolgerinnen Jesu, die zu Vorbildern für viele weitere Frauen geworden sind. Ebenso stark ist, wie Frauen sich über Konventionen hinwegsetzen, um zu Jesus zu gelangen, so als nächste die blutflüssige Frau (Lk 8,43-48).

8.1 Starke Frauen in der Nachfolge Jesu Unterstützung auf dem Weg (Lk 8,1-3)

a. Im Gegensatz zu Markus (und Matthäus) hat Lukas eine wenigstens summarische Notiz über Frauen in der Nachfolge Jesu (Lk 8,1ff.). Sie knüpft an die Rechtfertigung der Sünderin an, die sich zu Jesus vorgewagt hat (Lk 7,36-50), und steht stellvertretend für weitere andere Szenen, die nicht im Neuen Testament stehen, auch wenn sie zur Geschichte Jesu gehören. Es gibt zahlreiche Jesusgeschichten mit Frauen in einer prominenten Nebenrolle. Aber selten sind die Frauen in einer starken Rolle, so dass sie einen schwachen Jesus unterstützen. Lk 8,1-3 ist eine Ausnahme von der Regel. Alle genannten Frauen verdanken Jesus, weil er sie geheilt und befreit hat, ihr neues Leben. Aber sie bleiben nicht im Gestus stummer oder rhetorischer Dankbarkeit, sondern entscheiden sich, zum einen mit ihm durchs Land zu ziehen und zum anderen ihn und die Zwölf mit dem Geld zu unterstützen, über das sie verfügen – in welcher Höhe und aus welchen Quellen, interessiert in dieser Perspektive nicht.

b. Gattungsgeschichtlich betrachtet, ist Lk 8,1ff. ein Summarium, das, wie andere Beispiele, Typisches darstellt, ohne zu sehr ins Detail zu gehen. So wird hier nicht erzählt, wie die Frauen mit Jesus und den Zwölf gereist sind oder wie sie ihn und die Zwölf unterstützt haben. Aber es wird deutlich, dass für Lukas nicht nur eine kurze Episode gezeichnet, sondern ein Merkmal der Verkündigung Jesu beschrieben wird und nicht nur eine kurze Episode, sondern eine ständige Praxis.

Lk 8,1	Der Verkündigungsweg Jesu mit den Zwölf
Lk 8,2f.	Die Weggemeinschaft der Frauen
2a	Das allgemeine Bild: Geheilte Frauen folgen Jesus nach
2b	Das erste Beispiel: Maria Magdalena
3a	Das zweite und dritte Beispiel: Johanna und Susanna
3b	Die Ausweitung des Blickes: Die Unterstützung Jesu durch Frauen

Der Fokus liegt auf den Frauen, weil Lukas das Charakteristische herausarbeiten wollte.

c. Die Zwölf fehlen nicht, aber sie sind nicht allein. Vielmehr werden auch namentlich Frauen genannt,

- an der ersten Stelle die in allen Evangelien erwähnte Maria Magdalena, die Jesus von Dämonen befreit hat (was nur hier überliefert ist),
- darüber hinaus aber auch die Frau des galiläischen Spitzenbeamten Chuza, Johanna,
- sowie eine sonst nicht bekannte Susanna.

Die Namen stehen *pars pro toto*, wahrscheinlich aufgrund ihrer Prominenz im kollektiven Gedächtnis des Urchristentums. Die Frauen personifizieren, dass Heilungen und Befreiungen nicht nur gesund machen, sondern auch Aktivitäten freisetzen. Im Fall von Maria von Magdalena wird erwähnt, dass sie von Jesus geheilt worden. Das „Dienen“ ist nicht eine typisch weibliche, sondern die überhaupt wichtigste Form der Nachfolge. Bemerkenswert ist, dass das Dienen hier nicht (wie in Mk 1,31 par. Lk 4,39) auf den damals typisch weiblichen Tischdienst, sondern auf finanzielle Unterstützung bezogen wird, derer die Wandermissionare bedurften.

8.2 Menschliche Bilder der Herrschaft Gottes

Die Gleichnisrede Jesu an das Volk (Lk 8,4-18)

a. Gleichnisse sind im gesamten Lukasevangelium – wie in allen synoptischen Evangelien – ein bevorzugtes Mittel der Didaktik Jesu. Sie haben einen argumentativen Wert, wie zuletzt das Plädoyer Jesu für die Sünderin gezeigt hat, der Jesus aufgrund ihres Glaubens vergibt (Lk 7,36-50), und wie später z.B. die drei Gleichnisse vom Verlorenen zeigen werden (Lk 15).

b. Jesus war nicht der erste und einzige Gleichniserzähler, aber ein besonders guter. Seine Gleichnisse sind elementare Verkündigung und Verwirklichung der Herrschaft Gottes.

- Sie veranschaulichen nicht nur, was man präziser anders sagen könnte, sondern machen die Gottesherrschaft sichtbar; sie sind „Sprechakte“ (John Langshaw Austin), die bewirken, was sie besagen – wie die Seligpreisungen, die Lossprechung und die Abendmahlsworte.
- Weil sie Geschichten erzählen, fesseln sie die Zuhörerschaft, weil sie einen Vergleich ziehen, fordern sie zum Nachdenken auf.

Die Geschichten der Gleichnisse stammen aus dieser Welt; dass sie etwas über die Gottesherrschaft sagen können, ist keineswegs selbstverständlich.

- Gleichnisse machen das Unsichtbare sichtbar und das Sichtbare durchsichtig. Gleichnisse bauen darauf, dass es eine Analogie zwischen Himmel und Erde gibt, die in der Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers begründet ist.
- Gleichnisse klären in verschiedenen Facetten die Beziehung zwischen Gott und Mensch, für deren Wahrheit Jesus mit seiner Person eintritt.

Die Gleichnisse sind auf Effekt hin erzählt; in den Wirkungen, die sie auslösen, ereignet sich das Kommen der Gottesherrschaft.

c. Die Gleichnisse Jesu sind zwar oft „extravagant“ (Paul Ricoeur), weil sie die Grenze des gerade noch Wahrscheinlichen streifen, aber so wirklichkeitsnah, dass sie ein Spiegel für die Sozialgeschichte Palästinas zur Zeit Jesu sind.

- Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9 par.) spiegelt die Agrartechnik der Zeit.
- Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) spiegelt das Migrationsproblem und das Erbrecht der Zeit.
- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) spiegelt die soziale Misere der Tagelöhner.
- Die zahlreichen Frauenrollen in Jesu Gleichnissen (Lk 15,8ff.: Verlorener Groschen; Lk 18,1-8: Mutige Witwe; Mt 13,33: Sauerteig) spiegeln das traditionelle Geschlechterverhältnis in Palästina wider, um sie durch Verweis auf Gott zu ändern.

Die Realistik der Gleichnisse macht anschaulich, wie nahe die Gottesherrschaft ist und wo ihre Spuren zu suchen sind; die Extravaganz, dass Gott ins Leben einbricht, wo die Menschen es vielleicht am wenigsten erwartet haben.

d. Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu:

- Gott ist *wie* der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32);
- Gott ist *wie* der Herr im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-12);
- Gott ist *wie* der Freund im Gleichnis von der mitternächtlichen Hilfe (Lk 11,5-8);
- Gott ist *wie* der Hirt im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107);
- Gott ist *wie* der Richter im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und ganz anders als der im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8);
- Gott ist *wie* der Gastgeber im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64).

Gleichnisse setzen elementaren Gottesglauben voraus, um ihn zu entwickeln; sie irritieren festen Gottesglauben, um ihn zu weiten; sie werben bei Desinteressierten für den Gottesglauben, indem sie ihn entdecken lassen.

e. Gleichnisse sind indirekte Christologie - dadurch, dass Jesus sie mit prophetisch-messianischem Anspruch erzählt, und dadurch dass er sich und sein Wirken ins Bild setzt:

- als Sämann, der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9),
- als „geliebter Sohn“, der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65),
- als Bräutigam, der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13; vgl. Lk 5,34f. parr.),
- als königlicher „Menschensohn“, der sich mit dem „Geringsten“ seiner „Brüder“ identifiziert (Mt 25,31-46).

Gleichnisse sind keine Dogmen, aber Bilder, die Jesus als das Bild Gottes (2 Kor 4,4) zeichnet, damit Menschen mit seinen Augen Gott entdecken können.

f. Die Beispielerzählungen sind narrative Ethik. Sie zeigen,

- was wahre Nächstenliebe ist (Lk 10,30-37),
- was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9-14),
- welche soziale Pflichten gegenüber den Armen bestehen (Lk 16,19-31),
- was dummer (Lk 12,16-21; vgl. ThEv 63) und kluger (Lk 16,1-8) Umgang mit Geld ist,
- was richtige und falsche Bescheidenheit ist (Lk 14,7-11),
- was echte Nachfolge ist (Lk 14,28-32; Lk 17,7-10).

Gleichnisse appellieren nicht nur, sondern reflektieren und motivieren.

8.2.1 Didaktische Metaphorik

Der Aufbau der Rede Jesu im synoptischen Vergleich

a. Die Gleichnisrede Jesu nach Lk 8,4-18 hat zwei Teile.

Lk 8,4-8	Das Gleichnis von Sämann
Lk 8,9-15	Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann
9	Die Frage der Jünger
10	Die erste Antwort: Sehen und Nicht-Sehen
11-15	Die zweite Antwort: Fallanalyse
16-18	Die dritte Antwort: Verbergen und Offenbaren

Wie im Bildfeld vorgegeben, tradiert Lukas das Gleichnis als christologisches Selbstportrait Jesu im Zeichen der Verkündigung des Wortes Gottes. Die Jünger fragen nach dem Sinn des Gleichnisses und erhalten eine Deutung, die dreifach gestaffelt ist.

b. Der synoptische Vergleich zeigt ein gegenüber Markus stark komprimiertes Bild, während Matthäus die markinische Vorlage stark ausbaut.

- Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29) übergeht Lukas komplett.
- Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30ff.) bringt er später (Lk 13,18f.).

Was Lukas übernimmt, ist nur der erste Teil des markinischen Gleichniskapitels – und den verkürzt. Der stilistische Wille zur Kürzung zeichnet Lukas oft aus. Er will sprachlich glätten und sachlich straffen.

c. Die Gesamtkomposition zeigt, dass für alle Synoptiker, für Lukas ebenso wie für Markus und Matthäus, die Gleichnisse keineswegs leicht zu verstehen sind, sondern im Gegenteil die Frage des Verstehens zuspitzen, so dass sie beantwortet werden muss.

- Ein Schlüsselmotiv ist das Verstockungswort aus jesajanischer Tradition (Jes 6,9f.).
- Ihm korrespondieren Bildworte vom Leuchten, die auf den Primat der Offenbarung vor dem Verbergen hinweisen (Lk 8,16ff. par. Mk 4,21-25).

Durch seine Redaktionsarbeit fokussiert Lukas das Hören und baut damit einen Kontrast zur folgenden Erzählung von den unverständigen Verwandten Jesu auf.

8.2.2 Saat und Ernte

Das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,4-8)

a. Das Gleichnis vom Sämann gehört zu den bekanntesten Gleichnissen Jesu, obgleich (oder weil) seine Deutung sehr umstritten ist. Es beeindruckt durch seine Mischung zwischen dem Alltäglichen und dem Exorbitanten, das in der Narration der Misserfolge ebenso aufleuchtet wie in der gigantischen Quantifizierung des Erfolges.

b. Die Parabel ist so aufgebaut, dass der Kontrast zwischen Fruchtlosigkeit und hundertfältiger Frucht vor Augen tritt.

Lk 8,4	Einleitung
Lk 8,5a	Die Aussaat
Lk 8,5b	Der Same am Weg wird zertreten und gefressen.
Lk 8,6	Der Same auf Fels verdorrt.
Lk 8,7	Der Same unter den Dornen wird erstickt.
Lk 8,8	Der Same auf gutem Boden bringt hundertfache Frucht.

Das Gleichnis arbeitet mit einer narrativen Bildführung: Der Blick wird sukzessive zuerst nur auf drei Misserfolge gelenkt, die sich im Laufe der Zeit einstellen: Der erste Samen wird sogleich weggepickt, der zweite wächst an, verdorrt aber, der dritte wächst mit auf, trägt aber keine Frucht. Der Same, der reiche Frucht trägt, wächst in derselben Zeit mit auf; aber der Gleichniserzähler lässt darauf nicht schauen, sondern spart sich das positive Bild für den Schluss auf, um den Kontrast zu erhöhen.

- Die drei Misserfolge lassen nicht darauf schließen, dass Dreiviertel der Saat verlorengehen; es werden lediglich drei verschiedene Fälle genannt. Bei der extensiven Landwirtschaft, die im Palästina der Zeit Jesu getrieben wurde, lassen sich die Misserfolge erklären: Es wurde nicht nach, sondern vor dem Pflügen gesät; es gibt keine exakten Grundstücksgrenzen; der Boden ist vielfach steinig; Pestizide sind unbekannt.
- Die hundertfache Frucht bezieht sich nicht auf den Erntegesamtertrag, sondern ist metaphorisch gemeint. Bei den synoptischen Parallelen (Mk 4,8; Mt 13,8) gibt es die Staffelung dreißig-, sechzig-, hundertfach, weil eine Ähre knapp dreißig Körner trägt (27 damals wie heute), zuweilen – durch die antike Agrartechnik des Häufelns stimuliert – aus einem Korn zwei Halme emporsprossen konnten: und im ganz großen Glücksfall drei.

Der Same ist immer gut, das Säen professionell. Die Differenzen beim Erfolg und Misserfolg sind den Umständen geschuldet.

c. Die Saatgleichnisse findet Jesus im „Buch der Natur“. Die Schöpfung, die aus dem Saatkorn Frucht bringt, wird zum Bild der Gottesherrschaft, die die Vollendung bringt. Vorbild ist Jes 61,11: „Denn wie die Erde die Saat wachsen lässt und der Garten die Pflanzen hervorbringt, so bringt Gott, der Herr, Gerechtigkeit hervor und Ruhm vor allen Völkern.“ Die menschliche Arbeit ist naturnah. Der Bauer erfüllt den Auftrag, die Welt zu gestalten (Gen 1,28).

d. Das Leitmotiv der Saat und des Samens richtet in der Sprache des Alten Testaments den Blick auf das Wort Gottes (vgl. Mk 4,13). Bezugsvers ist Jes 55,10f.: „¹⁰Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, ¹¹so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe.“ Die Saatgleichnisse haben schon durch ihr Bildfeld einen Bezug zur Verkündigung Jesu.

e. Das Sämannleichnis arbeitet die Dramatik von offenkundigem Misserfolg und überwältigendem Ernteerfolg heraus.

Dieser Kontrast lässt sich unterschiedlich deuten – je nachdem, in welcher Perspektive man ihn betrachtet.

- Wer zu den Skeptikern Jesu gehört, mag an den vielen Vergeblichkeiten zu erkennen meinen, die Botschaft Jesu taue nichts – und soll sich dann darauf gefasst machen, eines Besseren belehrt zu werden.
- Wer zu den Anhängern Jesu gehört, mag ob der Misserfolge, die unverkennbar sind, zweifeln, zaudern und zagen, soll aber des endgültigen Erfolges gewiss sein, weil Gott auf Seiten Jesu ist.

Bei Lukas ist das Gleichnis ans Volk adressiert (Lk 8,4) und arbeitet deshalb an dessen Neugier und Zögern. Später sprechen ihn die Jünger an (Lk 8,9); ihnen erklärt er die Gründe für die Misserfolge (Lk 8,11-14), damit sie nicht resignieren, sondern sich die Ergebnisse erklären können – und damit sie ihre große Hoffnung nicht aufgeben, die sie für alle haben können.

f. Bauern, die säen, hat es in der Menschheitsgeschichte schon sehr lange gegeben und wird es weiter geben, auch wenn die Techniken sich verändern. Das Gleichnis Jesu lässt in den Erfahrungen mit dem Säen und Wachsen Gott entdecken – und zwar so, dass die Glaubensfrage nach der Gültigkeit der Verheißung gestellt wird: so, dass die Chance erhöht wird, sie positiv zu beantworten.

- Zur Zeit Jesu spiegelt das Gleichnis seine eigene Sendung – in den Farben der Prophetie Israels.
- Zur Zeit des Lukas macht das Gleichnis
 - zum einen im Rückblick die Sendung Jesu transparent, in den Dimensionen von Tod und Auferstehung,
 - zum anderen im Ausblick die Sendung der Kirche, die in der Nachfolge Jesu ähnliche Dramen durchläuft.
- Diese Übertragung ist gattungskonform. Sie setzt sich in jeder Lektüre fort.

Alle Rückschläge, die Gottes Herrschaft – gerade in der Verkündigung Jesu, aber auch in der Verkündigung seiner Jünger – zu erleiden hat, sprechen nicht gegen den sicher voraussehenden Ernteerfolg, der im Aussäen, d.h. im Wirken Jesu begründet ist. Das kann ebenso mutlosen Jüngern neue Kraft geben wie spöttische Gegner zum Nachdenken bringen.

8.2.3 Geheimnis und Rätsel

Die Deutung des Sämannvergleichnisses (Lk 8,9-18)

a. Das Gleichnis muss gedeutet werden – wie alle Gleichnisse. Die Deutung ist anspruchsvoll. Der Erzähler Jesus wird zum Kommentator. Die Perspektive der erzählten Auslegung ist nicht die Sachebene (weil die sachlichen und fachlichen Referenzen Alltagswissen sind), sondern die Beziehungsebene: weil es um den Glauben geht.

b. Wie bei Markus vorgegeben, hat die Deutung drei Aspekte:

- zuerst wird – mit Hilfe des Verstockungsmotivs – das Reden in Gleichnissen überhaupt erklärt,
- dann wird – in einer Allegorese, die Bild für Bild den Text erläutert – das konkrete Gleichnis gedeutet,
- schließlich wird die Deutung gedeutet – durch die Dialektik von Verbergen und Offenbaren.

Die Verbindung zeigt die Paradigmatik der Parabel. Die Jünger fragen nach ihr (V. 9) – und damit nach allen Gleichnissen. Der erste und der dritte Teil entsprechen einander. Im Zentrum entsteht eine paradigmatische Qualifizierung dessen, was sich bei der Verkündigung ereignet. Die Dialektik beider Rahmenteile wird dadurch konkretisiert.

8.2.3.1 Erkennen und Unverständnis: Die Wirkung der Gleichnisse (Lk 8,10)

a. Jesus antwortet auf die Frage der Jünger dialektisch: Ihnen hat Gott die „Geheimnisse des Reiches“ Gottes „gegeben“ (theologisches Passiv); dadurch unterscheiden sie sich von den „übrigen“, denen ein Gleichnis ein Gleichnis bleibt. Die Wirkung ist kritisch: Die Gleichnisse sollen zum Sehen führen, das nicht sieht, und zum Hören, das nicht versteht. Die Entgegensetzung wird häufig definitiv, gar deterministisch gedeutet.¹⁴ Das ist eine Projektion. Lukas eröffnet vielmehr den Raum, in dem zuerst Gründe für Fruchtlosigkeit wie Fruchtbarkeit benannt werden (Lk 8,11-15) und danach das Verbergen, das in V. 10 anklingt, als *conditio sine qua non* des Offenbarens erhellt.

b. Im synoptischen Vergleich (mit Mk 4,10ff.) zeigt sich, dass Lukas besonders offen die Dialektik des Verstehens erhellt. Für alle Synoptiker ist der Verweis auf den Verstockungsauftrag Jesajas konstitutiv (Jes 6,9ff.).

- Verstockung ist kein moralisches Problem, wie man es kleinen Kindern zuschreibt, die einfach nicht hören und tun wollen, was für sie gut ist, sondern ein soteriologischer Prozess, den Gott selbst anstößt, um eine Reserve aufzuweisen, die von den Menschen ihm gegenüber aufgebaut wird.
Verstockung ist nicht Verdammung. Sie ist zeitlich befristet. Sie zielt auf Verstehen. Sie beschreibt aber eine Phase des Unverständnisses, der Blindheit und Taubheit, die durchlebt und erlitten werden muss, damit die Falschheit der bisherigen Wahrnehmungs- und Erwartungsmuster deutlich wird, weil nur dann eine Veränderung möglich ist.
- Lukas verzichtet hier (nicht in Apg 28,26) auf das – schwierige – Schlüsselwort der Verstockung; er konzentriert sich auf das Sehen und Hören, das elementar mit der Verkündigung Jesu verbunden ist und in den beiden folgenden Teilen besprochen werden wird.

Lukas will keine Theologie der Verstockung Israels treiben, sondern die paradoxe Wirkung der Gleichnisse deutlich machen, die gerade in ihrer Eingängigkeit liegt, unabhängig davon, ob die Hörerinnen und Hörer jüdisch sind oder nicht.

¹⁴ So bei F. Bovon, Lk I 413f.: „Spaltung Israels“.

c. Den Jüngern sind die „Geheimnisse des Reiches“ Gottes „gegeben“.

- In der Markusvorlage steht der Singular – wohl als Hinweis auf Jesus. Der Plural bei Lukas (und bei Matthäus) öffnet die Augen für die Vielzahl der Aspekte, die durch Gottes Reich erschlossen werden (Apg 1,3). Indem ihnen diese Mysterien gegeben sind, verstehen die Jünger das Evangelium Jesu – dass es nämlich ein Geheimnis ist, also dem menschlichen Verstand verborgen bleibt: was genau verstanden werden kann und dann nicht sprachlos und blind, sondern sprachfähig und hellichtig macht.
- Die Jünger, denen die Geheimnisse „gegeben“ sind (Perfekt), fragen Jesus. Dieses Fragen bei der richtigen Adresse ist also ein wesentlicher Teil des Verstehens. Die Gabe Gottes besteht gerade darin, richtig zu fragen. Wäre es anders, wäre das Geheimnis des Gottesreiches zerstört.

Die Jünger werden als Fragende nicht von der Masse der anderen abgeschlossen, sondern für sie aufgeschlossen. Die Gabe der Mysterien besteht darin, dass ihre Fragen beantwortet werden.

d. Die „übrigen“, mithin alle, die nicht zu den Jüngerinnen und Jüngern Jesu gehören, stehen wie sie im Fokus des Handelns Gottes. Lukas hat einen einzigen Satz konstruiert, der von der Gabe derselben Mysterien Gottes spricht, mit dem Unterschied, dass auf der Seite der Jünger das Verstehen steht, das sich nicht zuletzt im Fragen äußert, während auf der Seite der Anderen das Sehen nicht zum erkennenden Sehen und das Hören nicht zum Verstehen führt. In dieser Finalbestimmung wird das, was sich durch die Gleichnisverkündigung auch ereignet, nämlich Unverständnis, auf Gottes Handeln zurückgeführt und damit nicht etwa gutgeheißen, sondern in die Dialektik des Verstehens erhoben, der die Gesamtkomposition Ausdruck verleiht.

8.2.3.2. *Fruchtlosigkeit und Fruchtbarkeit: Die Gleichnisallegorese*

a. Im Zentrum der Deutungskomposition steht die Gleichnisdeutung. Sie folgt den in der Antike weit verbreiteten (und bis heute beliebten) Grundsätzen der Allegorese: Das Gleichnis wird als ein symbolträchtiger Text gesehen, der nicht nur eine konzise Erzählung enthält, sondern auch eine Vielzahl von Einzelbezügen, die so auszudeuten sind, dass der Bedeutungsreichtum der Gleichniserzählung tiefer erschlossen wird.

b. Die Allegorese bildet genau die Struktur des Gleichnisses ab, auch in der Gewichtung. Durch die originäre Anlage der Parabel liegt auf den Erklärungen der Misserfolge ein besonderes Gewicht.

c. Die entscheidende erste Identifizierung betrifft den Samen selbst (V. 11b). Die Deutung auf Gottes Wort liegt genau im Bildfeld des originären Gleichnisses selbst und seiner alttestamentlichen Referenzen.

d. Die drei Misserfolge werden – psychologisch und kulturell plausibel – auf drei Konstellationen bezogen.

- Diejenigen „am Wege“ (V. 12) haben das Wort Gottes nie richtig in sich aufgenommen, weil es sie nie richtig erreicht hat. Der „Teufel“ ist eine mythische Figur, die das Unerklärliche erklärt: Der Widersacher, von dem niemand sich einen Begriff oder ein Bild machen kann, wird aktiv. Die Fruchtlosigkeit offenbart kein moralisches, sondern ein soteriologisches Problem: dass die Umstände nicht gegeben sein können, dass Hören zum Verstehen führt.
- Diejenigen „auf Fels“ (V. 13) haben ein Charakterproblem, weil sie zwar aufgeschlossen und geradezu begeistert aufnehmen, was ihnen gesagt wird, aber nicht zur Nachhaltigkeit fähig werden, was sich in mangelnder Leidenschaft und Standfestigkeit zeigt; dass sie „keine Wurzeln“ haben, bezieht sich nicht nur auf ihre Einstellung dem Evangelium gegenüber, sondern prägt sie in ihrem gesamten Leben – ohne dass die Gründe für die Wurzellosigkeit analysiert würden. Die Jünger müssen mit solchen Menschen rechnen – und dürfen möglichst nicht selbst solche Menschen werden.
- Diejenigen, die „unter die Dornen gefallen sind“ (V. 15), haben ein Verhaltensproblem. Zwar haben sie zu glauben begonnen. Aber sie lassen sich davon abbringen, Frucht zu bringen, weil sie ablenken lassen:
 - durch die Sorge um die Sicherung des Alltages (vgl. Lk 12,22-32 par. Mt 6,25-33): die Gefahr, in der die Armen stehen,
 - durch die Gier nach Reichtum (vgl. Lk 16,9-13 u.ö.): die Versuchung der Reichen, denen das Wehe Jesu gilt (Lk 6,24ff.),
 - durch den Hedonismus – nicht die Lebensfreude, die Gott dankbar ist, sondern eine Einstellung, die das Leben als letzte Gelegenheit sieht, aus der möglichst viel herausgepresst werden muss.

Die Jünger sollen nicht den Stab über diese Menschen brechen (vgl. Lk 6,37-42), müssen aber mit diesen Ablenkungen rechnen und können sich mit Verweis auf diese plausiblen Gründe Misserfolge erklären – um zugleich selbstkritisch vor Gefahren zu werden.

Die Misserfolge haben unterschiedliche Gründe. Die drei Beispiele schließen andere nicht aus. Ursachen können sowohl in den Umständen liegen als auch in Persönlichkeitsproblemen – die es nicht zu verdammern, aber zu erkennen und, soweit möglich, zu lösen gilt.

e. Die positive Alternative (V. 15) „auf guter Erde“ ist gleichfalls nicht deterministisch, sondern anthropologisch entwickelt. Entscheidend ist das gute Herz – weder Bildung noch Stand, Geschlecht oder Nation. Dem Hören folgt dann das Behalten – im Sinn des Beachtens. Die Frucht wird sich einstellen, mag sie auch lange zuerst nicht gesehen zu werden. Geduld ist nicht Passivität, sondern gespannte Erwartung, die auf eine gute Gelegenheit hofft, die dann am Schopf ergriffen werden muss.

f. Die Deutung des Gleichnisses ist nicht im mindestens spalterisch oder deterministisch. Sie ist im Gegenteil parakletisch und missionarisch.

- In Lk 8,10 ist mithilfe der Anspielung auf Jesajas Verstockungsauftrag geklärt worden, dass die Jünger, denen das Geheimnis des Gottesreiches gegeben ist, mit der Wirkung rechnen müssen, dass die Gleichnisse Jesu die Augen gerade dadurch verkleben, dass sie sie öffnen, und das Verstehen – im Sinn des Einverständnisses – gerade dadurch verhindern, dass sie klar und deutlich die Wahrheit sagen: weil die gehört werden soll.
- In Lk 8,11-15 werden plausible Gründe für diesen Effekt genannt, die aber den Eintritt in die Jüngerschaft nicht ausschließen, sondern nur im Moment behindern, aber durchaus nach dem guten Herzen der Menschen suchen lassen, das zu einer positiven Reaktion führen kann.

In der Fortsetzung wird, wiederum in Bildworten, geklärt, aus welchem Grund diese Wirkungslogik entsteht.

8.2.3.3 Verbergen und Offenbarung: Der Zweck der Gleichnisse (Lk 8,16ff.)

a. Zum Abschluss der kurzen Gleichnisrede reflektiert Jesus nach Lukas den Zweck der Gleichnisse. Er greift auf die Dialektik von V. 10 zurück und zeigt endgültig, dass keine definitive Alternative, sondern eine dramatische Dynamik entsteht.

b. Der Passus ist wieder nach dem Schema Bild und Deutung gestaltet.

Lk 8,16 Das Licht auf dem Leuchter

Lk 8,17 Die Anwendung: Verborgenes wird offenbar

Lk 8,18 Die Konsequenz: Richtiges Zuhören

Die Herkunft der Verse ist divers, weil es sich um archaische, in der Bibel hoch beliebte Motive handelt.

c. Das Licht, das auf den Leuchter gehört (V. 16), ist das Evangelium, das Jesus verkündet – mit dem Heil, das er vermittelt. Durch seine öffentliche Verkündigung, mitsamt den Gleichnissen, setzt er nicht aufs Verbergen, sondern aufs Offenbaren. Freilich sieht das Licht nur, wer eintritt. Wer draußen vor der Türe bleibt, steht im Dunkeln.

d. Das Verbergen, ohne das es kein Offenbaren gäbe, ist kein Selbstzweck, sondern – das Licht ist die Metapher der Wahrheit – dient dem Verkündigen: weil man nicht alles zur gleichen Zeit und nicht alles auf einmal sagen kann, aber auch Menschen das Wort Gottes nicht vorenthalten darf.

e. Die Jünger sollen hören (V. 18a) – und alle anderen auch (V. 8). Die soteriologische Dialektik kommt zum Schluss wieder zum Ausdruck (V. 18b). Was man im Sinn des Evangeliums haben kann, ist das Verständnis des Wortes Gottes, das beim Verstehen immer größer wird. Was genommen wird, ist das Unverständnis. Das, was man nicht hat, als Haben zu begreifen, wäre fatal. Deshalb muss es genommen werden. Durch die Gleichnisse wird genau dies in Szene gesetzt.

8.3 Gottes Familie

Die Verwandtschaft Jesu (Lk 8,19-21)

a. Zu den Passanten, die Jesus über den Weg laufen, gehören auch seine Verwandten (Lk 8,19). In den synoptischen Parallelen wird ein großes Konfliktpotential aufgebaut, weil sie Jesus für verrückt erklären und einfangen wollen, um ihn wieder in den Schoß der Familie zurückzuholen (Mk 3,31-35 par.). In dieser Konstellation zeigen sich starke Differenzen über Jesus in seiner Herkunftsfamilie – die freilich nicht ausgeschlossen haben, dass sie die Familienmitglieder später bekehrt und nach der Auferstehung eine wichtige Rolle in der Geschichte des frühen Christentums gespielt haben.¹⁵ Lukas hat die Szene weicher gezeichnet. Maria und seine Brüder wollen ihn nur treffen – ohne dass ein Grund genannt würde. Die Veränderung passt damit zusammen, dass Lukas schon im Kindheitsevangelium den Glauben Marias betont.

b. Die Verwandten haben ähnliche Probleme, zu Jesus zu gelangen, wie früher der Gelähmte (Lk 5,17-29 par. Mk 2,1-12). Die Menge, die Jesus umgibt, scheint ein Problem zu sein, dass die natürliche Familie, die in der Antike als heilig und in Israel als Keimzelle des Gottesvolkes gilt, zusammenkommt. Doch durch die Intervention Jesu werden die Verhältnisse umgekehrt. Die Menge ist für die Familie Jesu kein Hindernis, sondern ein Vorbild.

c. Das Kriterium für die Zugehörigkeit zur Familie Jesu ist das aktive Hören des Wortes Gottes, das Jesus verkündet, und das überzeugte Erfüllen seines Willens, wie Jesus ihn verkündet. Diese Pointe übernimmt Lukas von seiner Vorlage. Nach der Feldrede und der Gleichnisauslegung ist detailliert klar, was Jesus als Wort Gottes verkündet und worin das Befolgen besteht. Neu ist, dass diese Aufnahme und Umsetzung die Zugehörigkeit zu einer neuen Familie bedeutet.

d. Das Familienethos, das aus der Perikope spricht, ist dialektisch.

- Einerseits wird durch die Kontaktschwierigkeit signalisiert, dass die Herkunftsfamilie keine Herrschaftsmacht über das Leben eines Einzelnen hat – Jesus gilt als Paradigma. Das Antike Ethos setzt jetzt ganz auf die Dominanz der Familie.
- Andererseits wird durch das klärende Wort Jesu deutlich, dass durch seine Verkündigung eine neue Familie entsteht.
 - Im Raum steht auch das Sozialkonzept des Volkes.
 - Für Jesus typisch ist die Jüngerschaft, also der Schülerkreis.

Die Familie ist eine umfassende Sozial- und Wertegemeinschaft. Sie geht über Lehren und Lernen weit hinaus: Gemeinsames Leben ist das Ziel, wie die Urgemeinde es vormachen wird (Apg 2,42-47; 4,32-35). Nahbeziehungen sind charakteristisch. Männer und Frauen, Jung und Alt kommen zusammen – ohne dass der damals herrschende Patriarchalismus durchschien.

Die Herkunftsfamilie wird von der Gottesfamilie nicht etwa ausgeschlossen, sondern soll von ihr angezogen werden. Die Reaktion bleibt allerdings an dieser Stelle offen. Nach Apg 1,14 haben Jesu Mutter und Brüder die Chance aber später ergriffen.

e. Die Perikope ist eine Einladung: sich der Familie Jesu anzuschließen: dadurch, dass man auf Gottes Wort hört, wie er es verkündet. Jesus Klärung zeigt aber auch den Anspruch: Familienmitgliedschaft setzt persönliche Entscheidung und konsequente Praxis der Nachfolge voraus.

¹⁵ Vgl. (international sehr einflussreich, in Deutschland kaum beachtet) *Richard Bauckham, Jude and the relatives of Jesus*, London 2015 (Edinburgh 1990).

8.4 Souveräne Rettung Die Stillung des Seesturms (Lk 8,22-25)

a. In der Gegengeschichte zur Perikope von den wahren Verwandten Jesu (Lk 8,19ff.) wird – ganz im Sinne des Gleichnisses vom Sämann und seiner Deutung – am Beispiel der Jünger gezeigt, dass Hören und Befolgen Prozesse sind, die mit Rückschlägen zu kämpfen haben, die aber durch Jesus selbst zum guten Ende geführt werden können, auch wenn die Seinen es kaum begreifen können.

b. Im Vergleich mit der markinischen Vorlage (Mk 4,35-41) zeigt sich bei Lukas erneut der Trend, das Bild der Jünger weicher zu zeichnen.

- Während die Jünger nach Markus Jesus den Vorwurf machen, sich um sie nicht zu kümmern, konfrontieren sie ihn nach Lukas nur mit ihrer Angst.
- Während Jesus nach Markus ihren Unglauben tadelt, fragt er nach Lukas, wo er sei.

Die Jünger fragen – das spricht für sie. Aber im Evangelium müssen sie auch zu Antworten kommen. Das wird passieren.

c. Die Sturmstillung gehört zu einer Passage, die der Ausweitung des Wirkens Jesu dienen soll. Die elementaren Mächte scheinen sie hindern zu wollen. Aber Jesus ist stärker als sie. Deshalb wird er mit seinen Jüngern sicher das andere Ufer erreichen – und dort Dämonen austreiben (Lk 8,26-39). In der Sturmstillung ist das gute Ergebnis vorweggenommen – in jeder Phase des Lebens und Sterbens Jesu.

d. Die Szene ist hoch symbolisch.

- Das Boot steht für das Schiff der Kirche – wobei die Metapher von dieser Perikope geprägt ist.
- Der schlafende Jesus, der aufwacht, verweist auf den, der gestorben ist und aufersteht.
- Die Jünger, die Angst haben, stehen für die Kirche, der es an Glauben mangelt.

Die Symbolik macht die Sturmstillungsgeschichte zu einem Gleichnis der Kirche, die in schwerer See Kurs hält, weil Jesus mit ihr ist, selbst wenn die Seeleute überfordert sind.

e. Eine naturalistische Erklärung geht fehlt, auch wenn der See Genesareth Fallböen kennt. In der Geschichte versinnbildlichen sie die tödliche Gefahr der Kirche, die angesichts widrigster Umstände Kurs halten muss. Jesus faucht die Winde an, wie er Dämonen anherrscht.

f. Die Sturmstillung ist eine Epiphaniegeschichte: Gott ist der Herr aller Mächte und Gewalten. In der Macht Gottes handelt Jesus.

g. Die Jünger haben alles gesehen, tun sich aber mit dem Deuten schwer. Ihre Fragen sind richtig: Sie zielen auf die Person, und sie haben alle relevanten Beobachtungen beisammen. Aber sie kommen über das Fragen nicht hinaus. Deshalb bleibt ihr Glaube vage – wie Jesus weiß und durch seine Frage aufdeckt.¹⁶

¹⁶ Vgl. *Heinz Schürmann*, Lk I 478: „'Naturgesetze', die hier durchbrochen werden, kennt der Erzähler gar nicht; für ihn liegt die Schöpfung allzeit offen für die Einwirkung ihres Schöpfers, und Jesu ‚Macht‘ sieht er als Rettungsmacht vor jeglichem Verderben.“.

8.5 Reinigende Wirkung

Der Exorzismus von Gerasa (Lk 8,26-39)

a. Nach einem ersten Exorzismus in der Synagoge von Kapharnaum (Lk 4,31-37), der durch ein Summarium (Lk 4,40f.) als paradigmatisch ausgewiesen wird, folgt ein zweiter: auf der anderen Seite des Sees Genesareth, im heidnischen Land. Die Schweine zeigen symbolisch die Unreinheit der Gegend an. Der Besessene wird zum Typ der Heiden, die unfrei sind, weil ihnen der Zugang zu Gott verstellt wird.

b. Auf dem Reiseweg Jesu ist die Überfahrt eine Exkursion. Er kehrt direkt nach der Episode wieder nach Kapharnaum zurück. Gerasa (vgl. Mk 5,1) ist als Ortsangabe problematisch, weil der Ort ca. 50 km vom See entfernt liegt. Jüngere Handschriften lesen Gadara (Mt 8,28) oder (mit Origenes) Gergesa (Kursi), um das geographische Problem zu entschärfen. Lukas hatte ein anderes Gerasa vor Augen als das der historischen Geographie und Archäologie.

c. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass der Exorzismus nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern nach dramaturgischen Gesichtspunkten erzählt wird. Die Reaktion der Betroffenen ist so wichtig wie das Geschehen selbst.

Lk 8,26-33 Die Vertreibung der Dämonen

- 26 Die Überfahrt Jesu
- 27 Die Begegnung mit dem Besessenen
- 28 Der Abwehrversuch der Dämonen
- 29 Der vorangegangene Ausfahrtbefehl
- 30-33 Das exorzistische Gespräch
 - 30 Die Frage Jesu nach dem Namen
 - 31a Die Antwort: Legion
 - 31b.32a Die Bitte der Dämonen, in die Schweine zu fahren
 - 32b Die Erlaubnis Jesu
 - 33 Die Ausfahrt in die Schweine und deren Tod im See

Lk 8,34-39 Die Nachwirkung des Exorzismus

- 34 Die Reaktion der Schweinehirten
- 35ff. Die Reaktion der Gerasener
 - 35 Die Besichtigung des Schauplatzes
 - 36 Der Bericht der Augenzeugen
 - 37 Die Bitte an Jesus, das Gebiet zu verlassen
- 38f. Die Reaktion des Geheilten
 - 38 Die Bitte des Mannes, mit Jesus zu bleiben
 - 39a Der Sendungsauftrag Jesu für sein Haus
 - 39b Die Ausführung des Auftrages

Die komplexe Struktur passt zum Kontext: Lukas zeigt, wie sich langsam, aber sicher der Glaube auch außerhalb Judäas und Galiläas auszubreiten beginnt, der – wie der Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7,1-10) zeigt – auch innerhalb des Landes von Heiden gewonnen wird.

d. Das Krankheitsbild ist von erschreckender Drastik. Nach heutigen Maßstäben leidet der Mann unter einer Borderline-Störung mit Tobsuchtsanfällen (Lk 8,29). Dass er in der Nekropole, an einem unreinen Ort lebt (Lk 8,27), und in die Wüste getrieben wurde (Lk 8,29), zeigt seine soziale Isolation und passt in der antiken Geisteslandschaft zum Herrschaftsgebiet von Dämonen. Dass er sich nicht normal kleidete (Lk 8,27), deutet auf einen hysterischen Exhibitionismus hin, zeigt aber auch seine Verletzlichkeit. Dass die schwere Psychose auf Dämonen zurückgeführt wird, ist die antike Erklärung für eine unerklärliche und unbeherrschbar scheinende Krankheit.

e. Der Exorzismus ist eine Gesprächstherapie der besonderen Art.

- Die Dämonen sind hoch gefährlich, was sich an ihrem Namen „Legion“ (Tausende) zeigt und an der brutalen Art, wie sie den Mann quälen (Lk 8,27.29).
- Auch im heidnischen Land der Gerasener verfügen sie über übernatürliches Wissen und kennzeichnen Jesus in ihrer heidnischen Vorstellungswelt korrekt: als „Sohn des höchsten Gottes“ (Lk 8,28).
- Die Dämonen wissen aber von vornherein, dass sie verloren haben, wenn Jesus kommt. Sie versuchen zwar anfangs, mit schwachen Mitteln Jesus abzuwehren (Lk 8,28), bitten schnell aber nur noch um einen gnädigen Abzug (Lk 8,31). Dass sie ausgerechnet auf die Schweine verfallen, ist eine Ironie der Geschichte: Schweine sind unreine Tiere. Dass sie – ungeachtet der geographischen Probleme – sich mit der ganzen Herde in den See stürzen und dort ertrinken, zeigt nicht eine tierschutzethische Rücksichtslosigkeit des Exorzisten Jesus, sondern das Desaster der Besessenheit, das von Jesus ins Gegenteil verkehrt wird: Der Exorzismus hat eine reinigende Wirkung auf die gesamte Gegend. Diese Pointe bleibt allerdings unausgesprochen; sie zeichnet sich vor dem Hintergrund einer jüdischen Kultur ab.

Der Dialog wird von Jesus initiiert – nicht um die Dämonen zu gewinnen, sondern um sie zu vertreiben.

f. Die Wirkung ist ambivalent.

- Niemand kann leugnen, was geschehen ist, weil die Schweine fort sind, der Mann aber gesund ist (Lk 8,34ff.). Unabhängige Zeugen bestätigen es mehrfach.
- Die Einwohner zeigen sich beeindruckt, haben aber Angst, dass Jesus ihnen weiteren wirtschaftlichen Schaden zufügen wird, wenn er weiter wirkt, wie er es hier getan hat. Deshalb bitten sie ihn, ihr Gebiet zu verlassen (Lk 8,37a). Jesus fügt sich dem Wunsch (Lk 8,37b). Er verzichtet nicht auf Heidenmission, zwingt aber niemandem die Frohe Botschaft auf.
- Gerade umgekehrt will der Geheilte Jesu Jünger werden und ihm nachfolgen (Lk 8,38). Aber Jesus macht ihn zum Glaubensboten in seiner Heimat (Lk 8,39a). Auf diese Weise wird er die Ohren für die Verkündigung des Wortes Gottes im Land der Gerasener öffnen. Dass Jesus den Mann abweist, weil er nicht Jude ist, spielt keine Rolle, weil er ihn ja zur Verkündigung qualifiziert sieht. Tatsächlich erfüllt der Mann den Auftrag vorbildlich, den Jesus ihm erteilt hat (Lk 8,39b) – ohne dass die Wirkung deutlich wird, die er erzielt hat.

Jesus verlässt das Gebiet der Gerasener nach seinem Abstecher wieder, weil der Schwerpunkt seines Wirkens auf der galiläischen Seite des Sees liegt. Er hat aber gezeigt, dass die Grenzüberschreitung neue Passanten gewinnt, die zu Nachfolgern werden können.

8.6 Glaube gegen den Tod

Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus (Lk 8,40-56)

a. Lukas folgt der markinischen Perikopenordnung, wenn er nach dem Exorzismus in Gerasa (Lk 8,26-39) zwei ineinander geschachtelte Therapiegeschichten erzählt, die wiederum in Kapharnaum spielen, wo Jesus zuletzt charakterisiert hatte, wer zu seiner Familie gehört (Lk 8,19-21). Er kombiniert eine Heilungs- mit einer Totenerweckungsgeschichte. Beide Gattungen sind bereits eingeführt (Lk 4,38f.; 7,11-17); durch die Kombination gewinnen sie an Dramatik und Bedeutungstiefe.

b. Die Verschachtelung kombiniert zwei Frauengeschichten, die tragisch verwoben scheinen, aber glücklich aufeinander abgestimmt sind.

Lk 8,40	Die Szene: Die Menge, die Jesus bei seiner Rückkehr erwartet
Lk 8,41f.	Der Auftakt der Geschichte der Tochter von Jäirus
Lk 8,43-48	Die Heilung der blutflüssigen Frau
Lk 8,49-56	Die Erweckung der Tochter des Jäirus von den Toten

Beide Geschichten sind eng miteinander verwoben.

- In beiden Erzählungen geht es um Hilfe für eine Frau.
- Die eine Frau ist zwölf Jahre alt, die andere leidet zwölf Jahre an einer Krankheit.
- Der Menschaufwurf, der entsteht, weil Jesus der Bitte des Synagogenvorstehers um Hilfe folgt, bietet der Frau die Chance, sich im Schutz der Menge an Jesus heranzustehlen, um sich die Heilung zu erschleichen.
Der Aufenthalt, der dadurch entsteht, dass Jesus die Sache aufklären will, bewirkt eine Verzögerung, die scheinbar jede Hilfe für die Tochter zu spät kommen lässt.

Die Souveränität und Sympathie Jesu lösen das Problem in beiden Fällen. Weder hier noch dort wirkt ein Automatismus. Hier wie dort wird ein offenes Gespräch geführt, in dem Jesus durch sein Wort das Geschehen nicht nur deutet, sondern bewirkt.

c. Beide Erzählungen sind durch das Glaubensmotiv verklammert.

- Die blutflüssige Frau kommt zum Glauben nicht schon durch ihre Heilung, sondern im Gespräch mit Jesus. Glaube heilt und stiftet Frieden.
- Der Vater der totkranken Tochter soll angesichts des Todes auf Jesus vertrauen und darin Heilung finden, auch für seine Tochter.

In beiden Fällen entsteht kein Wunderglaube, sondern ein Bekenntnis zu Jesus, das sich nicht in einem Hoheitstitel, aber durch Vertrauen beweist.

8.6.1 Die Heilung der blutflüssigen Frau (Lk 8,43-48)

a. Die Erzählung gehört die Serie von Frauengeschichten, die durch Jesus eine gute Wende nehmen. Die Frauen leidet an einer Frauenkrankheit, die nicht nur körperlich unangenehm ist, sondern auch erheblich religiöse Folgen hat. Blutungen machen unrein (Lev 15,19-33). Die Folge ist, dass die Frau vom kultischen Leben Israels ausgeschlossen ist, dass sie aber auch keine sozialen und sexuellen Beziehungen zu einem Mann aufnehmen darf.¹⁷

¹⁷ Anders deutet allerdings *Ulrike Metternich*, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der Blutflüssigen – feministisch gelesen, Mainz 2000. Demnach war die Frau als Menstruierende zwar unrein, aber nicht diskriminiert.

b. Die Frau folgt ihrer existentiellen Intuition, ihre letzte Chance auf Heilung bei Jesus. Sie überschreitet zwei Grenzen, die ihr die Unreinheit ziehen: Zum einen mischt sie sich unter die Menge, die Jesus zum Haus des Synagogenvorstehers folgt; zum anderen berührt sie Jesus am Saum seines Gewandes. In dieser archaischen Geste zeigt sich, dass von magischem Denken beherrscht wird, das sehr populär gewesen ist. Sie stellt sich Jesus als einen mit Heilenergie aufgeladenen Wundermann vor, dessen therapeutische Kraft bei Berührung wie ein Funke überspringt. Tatsächlich tritt der Erzählung zufolge der Erfolg augenblicklich ein – was immer die heutige Exegese unter medizinhistorischen und hermeneutischen Gesichtspunkt als Grund vermutet.

c. Die Geschichte variiert das Leitmotiv vieler Heilungserzählungen, dass Schwierigkeiten überwunden werden müssen, bis der gewünschte Effekt eintritt.

Lk 8,43f. Die Aktion der Frau
43 Die Krankheit der Frau
44 Die Berührung Jesu in der Menge

Lk 8,45-48 Die Reaktion Jesu
45a Die erste Frage Jesu
45b Die Leugnung der Menschen und der Erklärungsversuch des Petrus
46 Das Beharren Jesu auf einer Klärung
47 Das Bekenntnis der Frau
48 Das Heilungswort Jesu

Jesus schafft Klarheit, indem er die Frau dazu führt, Farbe zu bekennen. Dieser Zug ist stärker als bei Markus koloriert.

- Zuerst verneinen alle auf Jesus Frage hin, ihn berührt zu haben, auch die Frau (Lk 8,45).
- Dann aber, weil Jesus auf seiner Frage beharrt, tritt die Frau hervor, um ihre Geschichte öffentlich zu erzählen.
- Jesus weist sie daraufhin nicht zurecht, sondern bestätigt ihre Heilung, indem er sie auf den Glauben zurückführt.

Jesus fragt nicht nach, um die Frau zu beschämen, sondern um die Hilfe für sie zu verfestigen.

d. Durch Jesus macht die Frau eine starke Entwicklung durch.

- Von einer verzweifelten Hoffnung gelangt sie zum Glauben,
- Von Heimlichtuerei gelangt sie zur öffentlichen Rede.
- Von magischen Vorstellungen gelangt sie zu einer personalen Beziehung.

Jesus weckt den heilsamen Glauben durch seine Fragen, die zu nichts zwingen, aber Möglichkeiten einer Antwort schaffen, die Heilung mit Frieden verbindet.

8.6.2 Die Auferweckung der Tochter des Jairus (Lk 8,41f. 49-56)

a. Während der Jüngling von Nain (Lk 7,11-17) schon auf der Bahre liegt und zum Friedhof hinausgetragen wird, ist hier der Tod gerade – oder noch nicht ganz – eingetreten. Der Fokus liegt auf dem Glauben, zu dem auch die Beziehung der Eltern zu ihrer Tochter gehört.

b. Durch die Zwischeneinlage der Heilungsgeschichte von der blutflüssigen Frau (Lk 8,43-48) entsteht in der Jairusgeschichte eine fatal erscheinende Verzögerung, die alle Hoffnung dahinfahren zu lassen scheint, aber in Wahrheit neu begründet.

Lk 8,41.42a Die Bitte des Jairus an Jesus

Lk 8,42b Die Erfüllung der Bitte

Lk 8,49f. Die Todesnachricht auf dem Weg

49 Die Unglücksbotschaft

50 Das Glaubenswort Jesu

Lk 8,51-56 Die Totenerweckung

51ff. Die Vorbereitung

51 Die Beschränkung des Zugangs zum Haus

52a Das Weinen der Menge

52b Das Verheißungswort Jesu

53 Das spöttische Lachen der Leute

54ff. Die Tat

54 Das Auferweckungswort Jesu

55a Die Auferstehung der Tochter

55b Die Sorge Jesu um das Kind

56 Das Schweigegebot an die Eltern

Prägnant sind die Worte Jesu

Lk 9,50 „Glaube nur!“

Lk 9,52b „Sie schläft nur.“

Lk 9,54 „Mädchen, ich sage dir: Wach auf!“

Diese Worte passen zusammen; sie bilden das Handlungsgerüst. Jairus soll glauben – und sieht, warum.

c. Als Vorsteher der Synagoge von Kapharnaum hat Jairus eine Spitzenposition in der Gemeinde inne. Er wird Vorsitzender des Synagogenpresbyteriums gewesen sein. Aus diesem Kreis sind die Fürsprecher des Hauptmanns von Kapharnaum gekommen (Lk 7,3f.). In der Synagoge hat Jesus mehrfach gewirkt (Lk 4,33.38; 6,6; vgl. 4,44; 7,4).

d. Mit zwölf Jahren ist die Tochter des Jairus an der Schwelle vom Mädchen zur Frau. Ihre schwere Krankheit wird nicht näher beschrieben; es interessiert nur, dass sie schwer und akut ist.

e. Die Erschwernis ist denkbar groß, durch die Todesnachricht. Sie muss desto niederschmetternder gewesen sein, als Jairus befürchten muss, nur durch den Aufenthalt, den er der Gutmütigkeit Jesu verdankt, zu spät zu kommen. Der Fortgang wird dann zeigen, dass es trotz begrenzter Kräfte nicht zu einer Konkurrenz der Hilfesuchenden kommt, bei der jemand den Kürzeren ziehen muss, sondern dass von Jesus allen geholfen wird.

f. Jesus schafft eine intime Szene, weil das Geschehen große Diskretion verlangt, weil es grenzwertig ist. Die drei engsten seiner Jünger sind dabei, auch der Vater und die (vorher nicht genannte) Mutter. Die Menge muss draußen bleiben: vollkommen zu recht, wie sich zeigt, weil sie das Vertrauen auf Jesus verlacht, ohne dass es keine Heilung gibt. Jesus schützt die Eltern vor der Skepsis der Leute.

g. Die Heilung ist denkbar einfach geschildert, ähnlich wie bei der Auferweckung des Jünglings von Nain. Jesu Wort erreicht die Gestorbenen noch. Im Hintergrund stehen populäre Vorstellungen langer Schwellenzonen zwischen Leben und Tod. Weil Jesus das Mädchen anspricht, kehrt der Lebensgeist in sie zurück: der Atemhauch Gottes, der auch den Erdkloß Adam zu einem lebendigen Wesen gemacht hat (Gen 2,7).

Jesus sorgt sich um die Tochter und vertraut sie wieder der Obhut seiner Eltern an. Ihr Schweigen soll die Größe des Geschehens spiegeln, das unfassbar Gute, das Jesus bewirkt hat.

9. Station Weite:

Vor dem Aufbruch nach Jerusalem (Lk 9,1-50)

a. Mit Joh 9,51 beginnt der Reisebericht, der Jesus, eingestellt auf seinen Tod und in der Erwartung seiner Auferstehung, programmatisch auf dem Weg nach Jerusalem zeigt. Diese Reise wird vorbereitet. Sie ist im Sendungsauftrag Jesu begründet, den er bereits in der Synagoge seiner Heimatstadt verkündet hat (Lk 4,18ff. – Jes 61,1f.). Auch sein Wirken in Galiläa ist nicht durch Abschottung, sondern durch Erschließung charakterisiert.

b. Die Weitung wird in der letzten Etappe der Galiläamission auf verschiedenen Ebenen vollzogen.

- Die Jünger werden ausgesendet, damit mehr Menschen erreicht werden (Lk 9,1-6). Später wird eine weitere Aussendung erfolgen: der zweiundsiebzig Jünger (Lk 10,1-16).
- Der Blick von außen auf Jesus wird reflektiert – zuerst durch Herodes Antipas (Lk 9,7ff.),
- dann später vor dem Messiasbekenntnis des Petrus, das die positive Alternative mit ihren je eigenen Schwierigkeiten nennt (Lk 9,18-22),
- Das Volk wird gespeist (Lk 9,10-17) – durch die Jünger, so dass deutlich wird, dass es ihm an nichts mangelt, wenn Jesus sich auf den Weg nach Jerusalem begibt.
- Jesus kündigt sein Leiden und seine Auferstehung an (Lk 9,22; 43b-45); eine dritte Ankündigung wird folgen (Lk 18,31ff.).
- Die Verklärung Jesu offenbart ausgewählten Jüngern seine Göttlichkeit (Lk 9,28-36).
- Jesus heilt einen besessenen Jungen, dem seine Jünger nicht helfen können (Lk 9,37-43a).
- Jesus schlichtet den Rangstreit der Jünger (Lk 9,46ff.) – der allerdings bis in den Abendmahlssaal weitergehen wird (Lk 22,24ff.).
- Jesus weist die Reserve der Jünger an einem fremden Wundertäter zurück und plädiert deshalb für ein breites Koalitionsbündnis (Lk 9,49f.).

Die Abfolge ist prinzipiell durch Markus vorgegeben. Lukas hat aber neue Ausschnitte gebildet, vieles weggelassen und eine eigene Linie gewählt.

Ausgelassen hat Lukas den Seewandel Jesu (Mk 6,45-52), ein Summarium (Mk 6,53ff.), ein Streitgespräch über Rein und Unrein (Mk 7,1-23), die Heilung der Tochter einer Syrophönizierin (Mk 7,24-30), die Heilung eines Taubstummen (Mk 7,31-37), die Speisung der Viertausend (Mk 8,1-10), die Zurückweisung der Zeichenforderung (Mk 8,11ff.; vgl. aber Lk 11,16.29 [Q]), die Warnung der Jünger vor den Pharisäern und Schriftgelehrten (Mk 8,14-21), die Heilung eines Blinden bei Bethsaida (Mk 8,22-26).

Möglicherweise hat der gesamte Passus im Markusexemplar, das Lukas gelesen hat, gefehlt. Eine alternative Erklärung wäre eine gezielte Straffung; aber die Logik erschließt sich nicht auf Anhieb.

9.1 Auf leisen Sohlen

Die Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6)

a. Jesus wendet sich zeit seines Lebens immer wieder Menschen zu, um ihnen die Nähe Gottes zu eröffnen und sie dadurch zum Glauben zu bewegen. Die Aussendung der Jünger steht genau in dieser Perspektive: Jesus erweitert durch seine Jünger – zuerst die Zwölf, dann, später durch zweiundsiebzig Jünger (Lk 10,1-16) – den Radius seines Wirkens. Er will durch sie mit mehr Menschen in Kontakt kommen, als es ihm selbst möglichst gewesen wäre. Im Umkehrschluss heißt dies: Er muss dafür Sorge tragen, dass Menschen, die nicht ihn persönlich treffen, dennoch die Chance erhalten, das Evangelium erstklassig zu hören, in Wort und Tat, so dass sie ohne Einschränkung Hilfe erfahren können und nicht als Gläubige hintangesetzt werden. Die Deutungsperspektive der Tradition war allerdings stark auf die Bevollmächtigung der Zwölf fokussiert, aus der ein kirchliches Recht abgeleitet wurde. Diese Dimension gehört zu einer ekklesialen Rezeption. Aber zu wenig stand im Blick, dass die Bevollmächtigung nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck der Verkündigung und Heilsvermittlung ist – und also nicht der Selbsterhöhung dient, sondern die Möglichkeit bietet, diakonisch tätig zu werden.

b. Die Erzählung ist dreifach in den Kontext eingebunden.

- Sie nimmt das vollmächtige Wirken Jesu auf, bei dem die Jünger bislang nur Zeugen gewesen sind.
- Es führt die Zwölf in eine Phase der Selbstständigkeit, die sich aus der Nachfolge ergibt, und begründet eine neue Sammlung, die von den eigenen Erfahrungen geprägt ist (Lk 9,10).
- Es präludiert die Aussendung der zweiundsiebzig Jünger, die ebenso wie die Zwölf verkünden, damit Jesus noch mehr Menschen als durch die einmalige Aussendung erreicht (Lk 10,1-16).

Diese Einbindung zeigt die Wichtigkeit der Episode: Die Mission der Kirche ist vorösterlich angelegt.

c. Die Erzählung ist einfach aufgebaut.

Lk 9,1f. Die Sammlung, Beauftragung und Bevollmächtigung der Zwölf

Lk 9,3ff. Die Anweisung Jesu

Lk 9,6 Die Ausführung des Auftrages

Die Erzählung ist hoch verdichtet. Sie lenkt den Blick auf den Willen Jesu.

d. In der Beauftragung (Lk 9,1f.) wie in der Ausführung wird deutlich, dass die Jünger genau das Evangelium Jesu weitergeben sollen. Das Stichwort „Reich Gottes“ fällt (Lk 9,2); die Einheit von Wort- und Tatverkündigung wird betont (Lk 9,2.6). Die Sendung bedarf nicht nur der Beauftragung, sondern auch der Bevollmächtigung, weil die Jünger weder von sich aus noch in ihrer eigenen Kraft wirken können, sondern nur in der Kraft des Heiligen Geistes. Kraft (δύναμις) und Macht (ἐξουσία), auch Recht, gehören zusammen: was die Jünger im Auftrag Jesu tun, ist nicht legitim, sondern auch legal. Die Aussendung hat auch eine rechtliche Seite: Die Jünger sind Jesu Repräsentanten; der Begriff „Apostel“ (Lk 6,13) fängt dieses Moment ein.

e. Ausgesandt werden die Zwölf, die Repräsentanten des Volkes Gottes (vgl. Lk 6,12-16). Die Sendung dient also der Sammlung ganz Israels: des gesamten Volkes Gottes im Zeichen des Reiches Gottes – wie Jesus es begründet und begonnen hat.

f. Auffällig sind die Regeln der Ausstattung: Selbst die einfachsten Formen der Reisevorbereitung, der Sicherung und Erleichterung des Weges sollen unterbleiben (Lk 9,3). Die Zwölf sollen aber nicht zu Hungerkünstlern oder weltverachtenden Asketen werden, sondern die Armut Jesu teilen, der seinerseits die Armut der Armen teilt. Die Habenichtse sind von der Großzügigkeit anderer abhängig. In diese Rolle begeben sich die Jünger. Die Verkündigung des Evangeliums ist eine Mission auf leisen Sohlen: Den Adressaten wird nicht ein schlechtes Gewissen gemacht, sondern Gelegenheit gegeben, Gutes zu tun. Das ist die Schwelle, über die das Evangelium in die Häuser und Herzen gelangen kann, ohne sie zu okkupieren.

g. Die Zwölf sollen auf die Gastfreundschaft setzen – aber sie nicht erzwingen. Sie müssen mit Ablehnung rechnen – und können sich auch lösen. Weder sind sie zum Erfolg verdammt, noch sind diejenigen, denen sie das Evangelium bringen, zum Glauben verdammt. Das Abschütteln des Staubes von den Füßen ist kein Gestus der Verachtung oder Verdammung, sondern der Trennung. Man nimmt rein gar nichts mit – und wartet auf bessere Zeiten.

9.2 Majestätischer Fehler

Das Urteil des Herodes Antipas über Jesus (Lk 9,7-9)

a. Herodes Antipas ist eine üble Figur der Zeitgeschichte. Er regiert von 4.v. – 39 n.Chr. über Galiläa. Dieser vierte Teil war im Erbe des „großen“ Herodes an ihn gefallen. Er, der „Fuchs“ (Lk 13,32), ist Jesu Landesherr. Seine Residenz ist erst Sepphoris, dann das von ihm neu gegründete und nach dem römischen Kaiser benannte Tiberias. Er ist der Mörder des Täufers Johannes (Mk 6,17-29; Flavius Josephus, Jüdische Altertümer XVIII 5,2 §116-119). Sein Ehrgeiz führt schließlich zu seinem Fall. 39 n. Chr. setzt Kaiser Caligula ihn ab und verbannt ihn nach Lyon, nachdem er den Königstitel für sich beansprucht hatte.

b. Herodes ist auch nach Lukas (Lk 3,1.19f.) der Mörder des Täufers, der ihn wegen Ehebruchs angeklagt hatte. Jesus wird vor ihm gewarnt: er trachte auch ihm nach dem Leben (Lk 13,31). Herodes spielt auch eine unrühmliche Rolle in der Passionsgeschichte (Lk 23,7-11): Pilatus will Jesus loswerden – und Herodes will von ihm ein Schauspiel, das Jesus verweigert, weshalb er verspottet und zu Pilatus losgeschickt wird. Der Wunsch, Jesus zu sehen (Lk 9,9), ist also nicht der Neugier, sondern der Angst und Mordlust geschuldet.

c. Herodes hat als Herrscher über Galiläa ein Ohr am Puls der Zeit und nimmt deshalb nicht nur wahr, was alles Jesus bewegt hat, sondern auch, welche Meinungen über ihn im Umlauf sind.

- In der späteren Szene dienen die Volksmeinungen als Gegenüber zum Messiasbekenntnis (Lk 9,18-22).
- Hier dienen sie als Beleuchtung einer Bedrohungskulisse, die Herodes ausmacht.

Alle Einschätzungen, die über Jesus im Umlauf sind, sind nur nicht gut gemeint, sondern auch gut begründet. Sie greifen denkbar hoch, um Jesus gerecht zu werden. Genau deshalb sieht Herodes sie als hoch gefährlich an.

- Johannes ist der Gerichtsprophet, dessen Mörder Herodes geworden ist, um ihn mundtot zu machen. Sollte Johannes von den Toten erstanden sein, würde es für Herodes eng: Er würde mit seiner Missetat konfrontiert; er wüsste, dass er am kürzeren Hebel sitzt; er muss Angst haben, dass es mit seiner Macht und Herrlichkeit aus wäre. Schon in der lukanischen Kindheitsgeschichte wird klar, welchem Irrtum Herodes unterliegt, weil Johannes der Wegbereiter Jesu, nicht Jesus ein zweiter Johannes ist.
- Elija ist ein Berserker des Monotheismus, der nicht nur auf dem Karmel, im Nordreich, also auf galiläischem Gebiet, dem synkretistischen Herrscherpaar, besonders der Königin Isebel widersteht, sondern auch 450 Baalspropheten töten lässt (1 Kön 18). Freilich hat er auch seine Bekehrung erlebt, weil ihm auf dem Horeb offenbart wird, dass sich Gott nicht im Sturm, im Blitz und Donner, sondern im sanften Säuseln offenbart (1 Kön 19,1-13). Vor allem ist der Bibel zufolge seine irdische Geschichte noch nicht abgeschlossen, weil er nicht stirbt, sondern in den Himmel entrückt wird (2 Kön 2), so dass der Glaube entsteht, er werde wiederkommen und dem Messias den Weg bereiten (Mal 3,23f.). Wäre Jesus dieser Elija, würde die Welt des Herodes aus den Angeln gehoben. Jesus selbst hat sich nach Lukas *expressiv verbis* auf Elija bezogen (Lk 4,25f.) – aber genau dadurch geklärt, dass er sich nicht als diesen Wegbereiter gesehen hat: Der ist für ihn vielmehr Johannes der Täufer.
- Dass Jesus als einer der originären Propheten auferstanden sei, spielt das jüdische Geschichtsdogma ein, mit Esra und Nehemia sei die Zeit der Prophetie endgültig beendet – um es aufzubrechen. Tatsächlich ist Jesus ein Prophet, aber nicht die Nachahmung eines anderen Propheten, sondern das Original schlechthin. Jeder Prophet würde Herodes gefährlich – desto mehr Jesus.

Herodes sind diese Meinungen bekannt, die alle positiv auf Jesus reagieren wollen, ohne ihm jedoch gerecht zu werden. Desto stärker ist sein eigenes Urteil gefragt.

d. Herodes ist bei Lukas ein Zyniker. Er weiß, dass er Johannes hat enthaupten lassen. Deshalb wartet er ab und will sich sein eigenes Urteil bilden – um Jesus loszuwerden. Die Zwischenszene zeigt, wie gefährlich die Situation für Jesus in Galiläa geworden ist, nicht erst später in Jerusalem.

9.3 Gottes Gaben

Die Speisung der Fünftausend (Lk 9,10-17)

a. Die Speisungsgeschichten gehören zu den bekanntesten und umstrittensten „Wundergeschichten“ des Neuen Testaments.

- Ab dem 18. Jh. wurden die Erzählungen als „Naturwunder“ klassifiziert, weil sie besagen würden, dass Jesus die Naturgesetze durchbrochen habe – was dann entweder ein Grund für die Göttlichkeit Jesu oder die Unglaubwürdigkeit des Evangeliums sein soll. Naturgesetze sind aber für die Antike keine Kategorie. Vielmehr ist die Schöpfung lebendig (*creatio continua*). Die Pointe in der damaligen Denk- und Lebenswelt ist also, dass Jesus die schöpferische Energie Gottes freisetzt und dadurch das Volk speist.
- Die heutige Exegese spricht von „Geschenk Wunder“ – und lässt damit die fundamentaltheologische Frage nach der historischen Referenz offen, hebt aber hervor, was die Erzählungen besagen: Aus Wenig macht Jesus mehr als genug. Die Speisung des Volkes ist dann ein Symbol für die Vermittlung des Segens, der Gnade, des Heiles, das Gott mitteilt.

Die Terminologie zeigt den Wechsel an: Aus der „wunderbaren Brotvermehrung“ wird die „Speisung“ des Volkes.

b. Der prominenteste Rezeptionsort der Evangelien von der Speisung des Volkes ist der Weiße Sonntag, der traditionelle Tag der Erstkommunion.

- Seit der Väterzeit ist eine eucharistische Deutung der Speisungserzählung stark – nicht in dem Sinn, dass Jesus auf dem Feld in Galiläa bereits Eucharistie gefeiert hätte, aber so, dass er auf die Eucharistie hingewiesen habe: Das irdische Brot macht Hunger auf das himmlische Brot.
Diese Deutung wird vor allem durch das Johannesevangelium nahegelegt (Joh 6). Sie ist in den synoptischen Varianten dadurch angebahnt, dass Jesus – wie beim Letzten Abendmahl – als jüdischer Hausvater handelt: Er betet und segnet, er bricht das Brot und verteilt die Speise.
Die Volksspeisung ist aber kein vorweggenommenes Abendmahl (und begründet deshalb auch nicht eine Eucharistie für alle). Sie zeigt vielmehr den Horizont auf, in dem das Abendmahl seine Zeichensprache entwickelt.
- Heute wird in Predigten und Liedern („Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt“) die Ethik des Teilens forciert, obgleich die Erzählungen tiefer ansetzen als die Ethik: bei der Frage, wie die Menschen in ihren leiblichen Bedürfnissen so bedient werden können, dass sie ihre körperlichen Nöte überwinden und ihre geistigen Bedürfnisse befriedigen können, was Jesus ihnen zuwendet, ohne dass ein neues Problem entsteht, das die Jünger durch kluges Management, der Not gehorchend, lösen wollen.

Die Rezeptionen stimulieren eine kritische Interpretation, die sich am Ursprungstext orientiert, um Sinnhorizonte zu eröffnen, Einseitigkeit zu erkennen und Alternativen anzubieten.

9.3.1 Analyse und Auslegung

a. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, dass die Jünger helfen können, unterstrichen wird – die durch Jesus in eine unerwartete Möglichkeit verwandelt wird.

Lk 9,10f. Der Hintergrund:
Das Interesse des Volkes an Jesus und die Sorge Jesu um die Menschen

Lk 9,12-14a Die Aufdeckung des Problems

12 Der Vorschlag der Jünger: Selbstversorgung

13a Die Aufforderung Jesu: Essensausgabe durch die Jünger

13b. Das Missverständnis der Jünger: Großeinkauf

14a Die Zahl der Gäste: 5000 Mann

Lk 9,14b-17 Die Lösung des Problems

14b Die Aufforderung Jesu: Gruppenbildung

15 Die Ausführung

16 Gebet und Gabe Jesu durch die Jünger

17 Erfolgsfeststellung

Jesus will und kann das Volk speisen: durch seine Jünger. Sie haben viel zu wenig in ihrem Reservoir. Jesus macht daraus mehr als genug für alle.

b. Der Auftakt beleuchtet den Hintergrund. Jesus sucht mit seinen Jüngern Ruhe; er zieht sich nach Betsaida zurück¹⁸, an den Norden des Sees, an einen einsamen Ort. Denn er und vor allem seine Jünger brauchen eine Zeit des Aufatmens und der Sammlung: zum Ausspannen, zum Erzählen, zum Beten, zum Sammeln neuer Kräfte. Die Pause ist wichtig. Sie wird aber nicht auserzählt – weil Jesus wie seine Jünger Opfer ihres Erfolges zu werden drohen: und nicht werden, weil Jesu Kräfte nicht erschöpft sind. Er tut alles, was in seiner Macht steht, um zu lehren und zu heilen. Die Kräfte des Menschen Jesus sind nicht unbegrenzt. Aber sie sind außergewöhnlich; denn die Zuwendung Jesu ist ungeteilt.

c. Die Jünger sind um die Menschen besorgt (V. 12) – nicht ohne Grund, weil der Tag lang geworden ist. Ihr Vorschlag zielt darauf, dass sich die Leute selbst helfen. Dazu müssten sie sich von Jesus entfernen, aber auch ihre Gemeinschaft auflösen, um selbst zuzusehen, wie sie zurechtkommen können. Lukas schildert keine drohende Hungersnot. Die Jünger kaschieren auch nicht einen leisen Vorwurf, Jesus habe sich so sehr um die Leute gekümmert, dass er sie vernachlässigt habe. Es wäre durchaus möglich gewesen, dass die Menschen sich hätten versorgen können.

d. Jesus hat anderes im Sinn. Er greift die Initiative der Jünger gerne auf – gibt ihr aber eine Wende. Sie sollen selbst den Menschen zu Essen geben. Wenn dies geschieht, bleiben sie mit Jesus und untereinander verbunden (V. 13a). Jesus schreibt also den Jüngern eine wichtige Rolle zu: Sie sollen ihm dienen, die Gemeinschaft des Menschen mit ihm und deshalb auch untereinander zu verlängern. Das ist die ekklesiale Aufgabe der Jüngerschaft schlechthin (vgl. LG 1: „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“). Hier ist das Thema der Perikope erreicht: an der Peripetie der Erzählung, die einerseits die Krise des Verstehens unter den Jüngern aufdeckt und andererseits die von Jesus gewollte Lösung begründet. Die Frage ist jetzt, wie die Jünger diesen Auftrag Jesu erfüllen werden.

¹⁸ Heinz-Wolfgang Kuhn, Betsaida/Bethsaida - Julias (et-Tell). Die ersten 25 Jahre der Ausgrabung (1987-2011), Göttingen 2015.

e. Die Jünger problematisieren ihre begrenzten Ressourcen, die so gering seien, dass sie dem Auftrag schwerlich nachkommen können. Sie selbst haben nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische bei sich (V. 13b). Sie müssten selbst aufbrechen, um in der Umgebung Nahrung zu besorgen. Im lukanischen Text wird nicht gesagt, dies sei wegen der Menge und des Geldes sowie der begrenzten Zeit, da es Abend wird, nicht zu schaffen. Es wird aber die Problematik deutlich – und die Voraussetzung, dass die Jünger nur mit dem Auftrag rechnen, den sie mit eigenen Kräften meinen erfüllen zu müssen und wissen, nicht erfüllen zu können; mit der Gabe, die in der Aufgabe enthalten ist, rechnen sie nicht.

f. Jesus lässt sich auf dieses Kalkül nicht ein, sondern setzt seine eigenen Initiativen und Maßstäbe.

- Die Aufforderung an die Jünger, das Volk sich lagern zu lassen, verweist auf die Lagerordnung Israels beim Zug durch die Wüste (Ex 18,21.25).
- Das Gebet Jesu über Brot und Fisch rührt an den Nerv der Liturgie Israels.
- Die Speiseverteilung der Jünger ist originäre Diakonie.

Weil Jesus „alternative Fakten“ schafft, werden alle satt: ein paradiesischer Moment der vollendeten Gerechtigkeit und Gemeinschaft in der Wüste.

9.3.2 Hermeneutik

a. Die Erzählung ist narrative Christologie und Soteriologie: Jesus ist nicht nur Lehrer und Heiland; er nährt das ganze Volk Gottes. Er ist im Gebet mit dem Vater verbunden; das führt zur Speisung. Brot und Fisch sind nicht nur archaische Nahrungsmittel der Bauer und Fischer, sondern auch Lebensgrundlage, die von Gott geschenkt wird und deshalb die Grundlage der Erlösung ist.

b. Die Erzählung hat eine fundamentalekkesiale Bedeutung.

- Jesus handelt als Guter Hirte und Ernährer – wie Gott.
- Jesus handelt durch seine Jünger,
 - die zwar eher Probleme sehen als Lösungen und zu wenig aus Eigenem haben,
 - aber Jesus folgen und dadurch das Volk speisen können.

In der Speisung verweist eine vorösterliche Szene auf die nachösterliche Zeit.

- Die Menschen, die Jesus hören wollen und von ihm gespeist werden, repräsentieren das Gottesvolk in der Wüste. Sie bleiben bei Jesus und dadurch untereinander. Sie werden so gespeist, dass zwölf Körbe übrig bleiben – mehr als genug für alle Zeit.

Brot und Fisch verweisen durchaus auf die Eucharistie, aber indirekt.

c. Die Erzählung ist stilisierte Erinnerung an das Heilswirken Jesu mitten im Volk Gottes. Sie entzieht sich einer naturalistischen, technischen, magischen oder ethisierenden Deutung. Sie handelt von der Kraft des Betens Jesu, sozusagen vom bergeversetzenden Glauben des Messias. In dieser Theozentrik gewinnt sie eine symbolische Bedeutung – als Zeichen für die Kraft der Barmherzigkeit Gottes in der Liebe Jesu. Symbolistisch ist sie deshalb noch lange nicht zu deuten, sozusagen als Allegorese der Moral oder des Wortes Gottes oder der Kirche. Die Erzählung verdichtet und steigert vielmehr, was besonders gut zu den symbolträchtigen Gastmählern passt, die Jesus nicht nur mit wenigen Auserwählten, sondern mit vielen Menschen feiert. Die Verdichtung zielt auf die Macht des Gebetes, die Steigerung folgt der Logik des Senfkorngleichnisses (Mk 4,30ff.).¹⁹

¹⁹ U. Wilckens (Theologie I/4 324ff.) geht noch einen Schritt weiter und sieht „eine außerordentliche Mahlzeit mit einer großen Menschenmenge an einem einsamen Ort“ eingefangen.

9.4 Der Messias der Passion

Das Bekenntnis des Petrus und die Prophetie Jesu (Lk 9,18-22)

a. Das Messiasbekenntnis des Petrus ist im Lukasevangelium der Kontrast zum Fehlurteil des Herodes Antipas (Lk 9,7-9). Volkes Stimme wird hier wie dort gleich wiedergegeben. Antipas entzieht sich aber einer Stellungnahme und bereitet Gewalt gegen Jesus vor. Petrus hingegen spricht im Namen der Jünger, was richtig ist – und steht doch erst am Anfang des Weges.

b. Im Kontext des Lukasevangeliums ist die Frage, die Jesus stellt, eine Vergewisserung. Einerseits klärt er, nun auch im internen Kreis, welchen Eindruck er bislang bei den Volksmengen hinterlassen hat. Andererseits gibt er den Jüngern Gelegenheit zu einem Christusbekenntnis, das freilich noch der Vertiefung bedarf. Bei dieser Klärung geht es Jesus nicht um eine Selbstvergewisserung, weil er über seine Person und seinen Weg im Unklaren wäre, sondern um eine Schulung seiner Jünger, die wissen sollen, in welchem Umfeld sie ihr Urteil bilden und worauf sie sich einstellen müssen.

c. Der Dialog zwischen Jesus und seinen Jüngern ist knapp.

Lk 9,18	Die Frage Jesu nach der Meinung des Volkes über ihn
Lk 9,19	Die Auskunft der Jünger
Lk 9,20a	Die Frage Jesu nach der Meinung der Jünger
Lk 9,20b	Die Antwort des Petrus im Bekenntnis zum Christus
Lk 9,21	Das Schweigebot Jesu
Lk 9,22	Die Prophetie des Leidens und der Auferstehung Jesu

Es schließt sich direkt die Forderung der Kreuzesnachfolge an (Lk 9,23-27).

d. Das Volk denkt positiv über Jesus (s.o. 9.2). Aber was gut gemeint ist, ist noch nicht gut. Aus dem Kontrast zum Christusbekenntnis ergeben sich theologische Bezüge.

- Johannes hat den „Stärkeren“ verkündet, der ihm nachkommt (Lk 3,16) – Jesus ist dieser Stärkere, wie sich bei der Taufe im Jordan zeigt (Lk 3,21f.). Johannes hat nur mit Wasser getauft (Lk 3,16) – Jesus wird mit dem Heiligen Geist taufen, wie sich endgültig zu Pfingsten zeigen wird (Apg 2).
- Elija tötet im Namen Gottes, Jesus wird im Namen Gottes getötet, gibt aber sein Leben für Gott und die Menschen hin (Lk 22,19f.). Elija ist im Täufer Johannes wiedergekehrt (Lk 1,17), der Jesus den Weg bereitet. Er steht mit Mose neben Jesus auf dem Berg der Verklärung (Lk 9,30.33).
- Jesus ist ein echter Prophet, aber nicht nur als vollmächtig wirkender (Lk 7,16), sondern auch als verkannter (Lk 4,24; 7,39) und ohnmächtig leidender Prophet (Lk 13,33; 22,64).

Das Christusbekenntnis erfasst die qualitative Differenz, negiert aber die positiven Einschätzungen nicht, sondern transzendiert sie.

- Jesus redet nicht nur in den höchsten Tönen von Johannes dem Täufer (Lk 7,24-35), sondern nimmt auch seine Umkehrbotschaft auf und führt sie weiter: dorthin, wohin sie Johannes selbst lenken wollte.
- Jesus bezieht sich auf Elija in seinem diakonischen Handeln an Heiden (Lk 4,25f.) und weitet dieses Wirken aus.
- Jesus ist als Christus Prophet, weil er das Wort Gottes verkündet und sich in seiner Botschaft explizit auf die Prophetie Israels bezieht (Lk 4,18ff. – Jes 61,1f.).

Die Jünger stehen mitten im Volk, das gut von Jesus denkt. Aber sie sind auf dem Weg der Nachfolge weitergekommen als die Menge, weil sie bereits viel von ihm mitgenommen haben. Im Nachhinein bestätigt sich durch das Bekenntnis das Vertrauen, das Jesus ihnen mit der Sendung (Lk 9,1-6) entgegengebracht hat.

e. „Christus“ ist die griechische Form von „Messias“, Gesalbter. Jesus hat das Motiv der Salbung in seinem Wort aus dem Buch des Propheten Jesaja aufgenommen (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.). Die Salbung ist ein archaisches Ritual der Priester- und Königsweihe, das bis heute sehr gut verständlich ist: Zartheit und Kostbarkeit spielen eine Rolle, Duft und Berührung. Durch die Salbung wird eine Ehre zuteil, die zur Position gehört. Der Messias, der Christus, ist ein Gesalbter, den Gott berührt und ausgestattet, markiert und kommuniziert hat, um durch ihn in seinem Volk gegenwärtig zu sein.

f. Die jüdischen Messiasvorstellungen lassen sich typisieren.

- Der Messias kann ein König sein, weil er die Herrschaft Gottes aufrichtet (Ps 2). Nach einigen Texten ist er ein Krieger, nach anderen aber sieht er durch die Macht seines Wortes.
- Der Messias kann ein Prophet sein, weil er von Gott gesandt wird und dem Wort Gottes Geltung verschafft. Bei weitem nicht jeder Prophet ist Messias; aber einige Prophetentexte sind auch im Judentum messianisch gedeutet worden (Jes 42).
- Der Messias kann ein Priester sein, der die Aufgabe hat, das Volk mit Gott zu versöhnen. Diese Versöhnung braucht nicht an den Tempel gebunden zu sein; aber die Erneuerung des Kultes gehört zu den messianischen Aufgaben. In Qumran ist diese Vorstellung populär. Eine Brücke zum Prophetischen kann durch das Vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 53) geschlagen worden sein.

Am populärsten war die königliche Vorstellung. Sie ist aber nur von den Zeloten konsequent militant interpretiert worden. Es gibt viele Querverbindungen.

Die neutestamentliche Christologie verbindet sich mit allen drei Dimensionen, weil Jesus die Herrschaft Gottes bringt, indem er Gottes Wort verkündet und dem Volk Gottes die Erlösung bringt.

g. Das Schweigegebot (Lk 9,21) diskreditiert nicht das Christusbekenntnis des Petrus, sondern bestätigt seine große Bedeutung – aber markiert auch die Schwierigkeit, es richtig zu verstehen.

h. Die (erste) Ankündigung des Leidens und der Auferstehung (V. 22) führt über die Grenzen des Erhofften und Befürchteten hinaus, indem das, was gegen den Christus zu sprechen scheint, als Ausweis der Christologie gesehen wird: verworfen zu werden und leiden zu müssen. Es gibt grenzwertige Erfahrungen und Ideen eines durchbohrten und getöteten Propheten-Messias (Sach 13,3). So erklärt sich, was Jesus die Emmaus-Jünger lehrt, in der Schrift stehe, dass der Messias leiden müsse, „um so in seine Herrlichkeit zu gelangen“ (Lk 24,24-25). Jesus markiert den Weg, den er gehen wird: durch den Tod zur Auferstehung. Beides ist wichtig – das eine ohne das andere wäre nichts. Durch den Tod und die Auferstehung verifiziert er, weshalb er der Christus ist, nicht ein zweiter Johannes oder Elija und nicht nur einer der Propheten, sondern *der* Prophet Gottes.

9.5 Das Kreuz der Jünger

Die Nachfolge Jesu im Angesicht der Passion (Lk 9,23-27)

a. Mit dem Ruf zur Kreuzesnachfolge zieht Jesus die Konsequenz aus seiner Leidens- und Auferstehungsprophetie (Lk 9,22): Wer Jesus nachfolgt, wird den Weg des Leidens gehen, aber auch die Hoffnung auf die Auferstehung haben. Häufig wird nur der erste, nicht auch der zweite Teil gesehen. Wenn es geschieht, dann nicht selten kritisch: Selbstdemütigung sei das Ziel, der Gewinn des Lebens die vage Aussicht. Jesus baut hingegen eine Dialektik auf: Das Kreuz führt zur Auferstehung, die Hingabe zum Empfang, der Verlust zum Gewinn. Vom Ziel her gelesen: Die Verheißung ist das ewige Leben in der Auferstehung, das jetzt schon beginnt. Damit dieses Ziel auch wirklich erreicht werden kann, braucht es die Kreuzesnachfolge, weil die Menschen sind, wie sie sind, und die Welt ist, wie sie ist.

b. Die Rede ist eine Kaskade von Begründungen. „Denn“ ist das Bindeglied. Nur der letzte Satz steht für sich. Er ist besonders betont.

Lk 9,23 Der Ruf zur Kreuzesnachfolge

Lk 9,24 [Denn] Lebensverlust führt zum Lebensgewinn und umgekehrt

Lk 9,25 [Denn] Weltgewinn nützt nichts, wenn es zum Ichverlust führt

Lk 9,26 [Denn] Der Menschensohn schämt sich derer, die sich seiner schämen.

Lk 9,27 [Amen, ich sage euch] Die Verheißung, einige werden das Reich Gottes schauen

Die Verse 26 und 27 reißen den eschatologischen Horizont auf, in dem die Dialektik der Kreuzestheologie sich entwickeln kann.

c. Lukas orientiert sich weitgehend an Markus und ändert nur wenig (Mk 8,34 – 9,1).

d. Der Ruf zur Kreuzesnachfolge (V. 23) ist provokant formuliert – ganz bewusst.

- Er beginnt mit dem Archaischen, dass es gilt, hinter Jesus her zu gehen, weil er der Mann ist, der den Weg zu Gott bahnt, und endet mit der Nachfolge, die diesem Auftakt entspricht.
 - Er verbindet im Zentrum zwei harte Ansprüche, die miteinander korrespondieren.
 - Sich selbst zu verleugnen, heißt nicht, sich gering zu schätzen, sondern über sich selbst hinauszudenken – auf Jesus Christus hin. So erklärt sich der Zusammenhang mit Vers 26. Die Fähigkeit der Selbsttranszendierung ist die Bedingung der Möglichkeit ethischen Handelns wie religiösen Denkens. Durch den Bezug auf Jesus Christus, der zur Nachfolge ruft, wird diese Fähigkeit fokussiert: auf den, der mit Liebe auf jeden einzelnen Menschen schaut.
 - Das Kreuz auf sich zu nehmen, ist ein martialisches Alltagsbild aus dem antiken Justizwesen: Delinquenten, die zur Kreuzesstrafe verurteilt worden waren, mussten das Holz zur Richtstätte tragen: eine ungeheure Qual. Jesus verwendet das Wort metaphorisch; Lukas hat diese Metaphorik durch das Adverb „täglich“ unterstrichen. Das Bild macht die Rückhaltlosigkeit des Einsatzes deutlich, einschließlich der Leidensbereitschaft und Jesu und des Evangeliums willen.
- Beide Bestimmungen gehören zusammen.
- Selbstverleugnung ermöglicht Leidensfähigkeit und erschließt (nicht Leidenssehnsucht, sondern) Leidensbereitschaft.
 - Leidensnachfolge qualifiziert die Selbstverleugnung als Selbsteinsatz für andere, nicht als Selbstvernichtung.
- Die Zusammengehörigkeit qualifiziert das Ethos der Nachfolge.

Lukas hat durch seine leichten Veränderungen des Markustextes (Mk 8,34) den existentiellen Charakter der Kreuzesnachfolge herausgearbeitet.

e. V. 24 begründet den Ruf zur Kreuzesnachfolge anthropologisch damit, dass menschliches Leben nicht um sich selbst kreist, sondern sich im Verlieren gewinnt. Das Leitwort, ψυχή, heißt auch „Seele“; aber „Seele“ steht nicht im Gegensatz zu „Geist“ und „Leib“, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen Menschen, sofern er von Gott und auf Gott hin erschaffen ist. Das hebräische *naefaes* bildet die Referenz, die das Wort bibelgriechisch prägt.

- Retten heißt, das eigene Leben so in die eigenen Hände zu nehmen, dass die Not, aus der es befreit werden muss, nur aus eigener Kraft behoben wird. Das wird scheitern.
- Verlieren heißt, das eigene Leben zu investieren, im Sinn der Christuskreuznachfolge (V. 23). Dem gilt die Verheißung der Auferstehung, täglich.

V. 24 setzt eine relationale Anthropologie voraus, die durch die Gottesebenbildlichkeit geprägt ist und Nächstenliebe mit Selbstliebe korreliert.

f. V. 25 begründet die Anthropologie von V. 24, indem der Wert des Lebens eines jeden einzelnen Menschen betont wird, unabhängig von seinem Status. Dieser Wert wird nicht durch Erfolge oder Prestige in der Welt bestimmt, sondern ist unabhängig davon. Das eigene Leben selbst retten zu wollen, heißt, es horizontal einzugrenzen. Es um der Welt willen verlieren zu wollen, heißt, es zu verschleudern.

g. V. 26 spielt die eschatologische Karte, mit Hilfe der Christologie. Der „Menschensohn“, Jesus selbst, ist kein unbarmherziger Rächer, der mit gleicher Münze heimzahlt, weil er missachtet worden ist. Jesus ist der Retter der Bedrängten; seine Worte sind das Evangelium der Befreiung. Wer sich dessen schämt, hat keinen Kontakt zu Gott, der das Leben schenkt. Das „Schämen“ ist ein Nein. Das Nein des Menschensohnes gilt dem Nein, das ihm gilt.

h. V. 27 markiert das positive Pendant. Das Wort wird meist als Naherwartungslogion gedeutet. Lukas gibt ihm eine andere Bedeutung, indem er das Sehen des Reiches Gottes nicht „mit Macht“ (Mk 9,1) verbindet, sondern öffnet. Er verweist auf die Verklärung. „Einige“ sind die drei, die von Jesus ausgewählt werden, mit ihm auf den Berg zu gehen (Lk 9,28). Was sie sehen werden, öffnet den Horizont für alle: futurisch-eschatologisch im Blick auf das vollendete Reich Gottes und präsentisch-eschatologisch in der Nachfolge Jesu.

9.6 Die Herrlichkeit Jesu

Die Verklärung auf dem Berg (Lk 9,28-36)

a. Die Verklärung Jesu ist eine Epiphanie: Jesu Göttlichkeit kommt mitten im Leben Jesu zur Erscheinung. Die Verklärung gehört zu den „Geheimnissen des Lebens Jesu“, wie die katholische Theologie sie seit der Scholastik gerne nennt, weil es für sie keine rationale Erklärung gibt.

b. Die Erzählung knüpft an die Verheißung Jesu in Lk 9,27 an und verifiziert sie: In der Verklärung Jesu wird „einigen“ das Reich Gottes offenbart. Sie kompliziert die Lage des Vaters eines besessenen Jungen, die im Folgenden erzählt wird, weil er sich vergeblich an die Jünger um Hilfe gewandt hatte (Lk 9,40), nachdem Jesus nicht da war. Aber zugleich zeigt sie, in welcher Kraft Jesus auch in dieser schwierigen Lage helfen kann.

c. Die Erzählung hat einen einfachen Aufbau.

Lk 9,28 Der Aufstieg zum Berg

Lk 9,29ff. Die Verklärung Jesu

29 Das Erstrahlen Jesu

30f. Das Gespräch mit Mose und Elija

Lk 9,32-35 Die Offenbarung für die Jünger

32a Der Schlaf der Jünger

32b Die Vision der Jünger

33 Der Vorschlag des Petrus, Hütten zu bauen

34 Das Aufziehen der Wolke

35 Die Stimme aus der Wolke

Lk 9,36 Der Abstieg ins Schweigen

Wichtig sind drei Etappen: Aufstieg – Gipfel – Abstieg. In dieser narrativen Topographie zeigt sich das Problem des Sehens und Verstehens. Stärker als die Vision ist die Audition betont. Dem Strahlen der Verklärung entspricht der Schatten der Wolke. In der Audition wird erklärt, wer verklärt wird; in der Verklärung ist aufgeleuchtet, auf wen die Jünger hören sollen.

d. Gegenüber der Markusversion hat Lukas das Jüngerunverständnis gemildert und zugleich die optische Achse verändert. Zum einen wird die Erscheinung objektiviert, weil Lukas erzählt, was war, während Markus überliefert, was sich den Jüngern gezeigt hat. Andererseits werden die Jüngerrollen mit dem Schlafen und Aufwachen in einer Jüngeroptik verstärkt: Die Jünger sehen und hören Unglaubliches – und erkennen ohne Worte, dass sie vom Gesehenen und Geschehen besser schweigen, weil sie es noch nicht verstanden haben, während Lukas das markinische Schweigegebot zurücknimmt und die Jünger aus eigener Einsicht schweigen lässt (Mk 9,2-13).

e. Ausgewählt werden dieselben drei Jünger, die auch bei der Auferweckung der Tochter des Jairus anwesend sind (Lk 8,51). Beides sind grenzwertige Geschichte zwischen Himmel und Erde. Hier ist Diskretion angesagt: nicht Geheimniskrämerei, aber theologischer Datenschutz, der qualifizierte Zugänge nicht verstellt, sondern öffnet.

f. Die Verklärung ist ein offenbarungstheologisches Motiv, das entfernte Parallelen zu Heroenapotheosen aufweist. Im Glanz Gottes erscheint Jesus als Sohn Gottes. Im Hintergrund stehen einerseits die Sinaitheophanie, derer Mose gewürdigt worden ist (Ex 34), und andererseits die Himmelfahrt des Elija (2 Kön 2). Beides sind Geschichten einer Begegnung von Himmel und Erde, die deutlich machen, dass die Fundamentalunterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung Begegnungen möglich macht, die Dimensionen haben, die alle irdischen Vorstellungen sprengen.

g. Jesus ist in seinem göttlichen Glanz einzigartig, aber nicht allein. Er wird von Mose und Elija (anders als bei Markus in kanonischer Reihenfolge genannt) begleitet.

- Mose ist in der jüdischen Theologie nicht nur Gesetzgeber, sondern Prophet (Dtn 18,15).
- Elija (griechisch: Elias) ist der Prophet, der den Neuanfang der Prophetie personifiziert und damit für die Verheißung einsteht, Gott werde einen Propheten „wie Mose“ senden (Dtn 18,15).

Aus der Dreikonstellation ergeben sich einander erhellende Zusammenhänge.

- Jesus ist aus dem Kontext der alttestamentlichen Prophetie zu verstehen, auch und gerade in seiner messianischen Gottessohnschaft.
- Die alttestamentliche Prophetie hat ein christologisches Zentrum – in dem Sinn, dass sie auf Jesus bezogen und von ihm her gedeutet wird.

Mose und Elija werden christologisch vergegenwärtigt; Jesus wird auf die Prophetie bezogen. Jeder Markionismus prallt an der Verklärungsgeschichte ab.

h. Petrus will den Moment festhalten und das Highlight einfrieren. Die Zelte erinnern an das Heiligtum Gottes auf der Wüstenwanderung. Die drei Jünger sollen die Bauarbeiter für ein Kultzelt des Reiches Gottes werden, in dessen Mitte Jesus steht, so dass – wie auf einem Triptychon – Mose und Elija auf ihn bezogen werden. Dem Wunsch zu folgen, hieße, die Eschatologie als Apotheose zu deuten und die Passion zu überspringen. Das ist der Kern des petrinischen Nichtwissens.

i. Auf das demütige Unverständnis reagiert Gott selbst, indem er – erstmals nach der Taufe im Jordan (Lk 3,21f.) und letztmals im Evangelium – seine Stimme erhebt.

- Wie nach der Taufe steht die Christologie der Stärke im Vordergrund, die mit Ps 2,7 eingespielt wird. Sie wird bei Lukas über das Motiv der Erwählung mit Jes 42,1 verbunden, also mit einer Christologie der Schwäche, die die Verletzlichkeit des Gottesknechtes (Jes 53) ans Licht bringt.
- Über das Wort bei der Taufe hinaus werden die Jünger adressiert. Eingespielt wird Dtn 18,15: Gott macht die Verheißung des Mose wahr, dass ein Prophet aus der Mitte des Volkes Gottes aufstehen wird, der zum Hören auf Gottes Wort führen wird (Dtn 18,15).

Lukas nimmt die markinische Vorlage auf und verdichtet sie noch durch den Anklang an das Offenbarungswort über dem Jordan.

j. Der Schluss ist Stille: die Raum fürs Nachdenken und Nachfolgen, fürs Beten und Bedenken schafft.

9.7 Die Befreiung durch Jesus
Die Rettung des besessenen Jungen (Lk 9,37-43a)

9.8 Auferstehung durch den Tod
Die zweite Ankündigung Jesu (Lk 9,43b-45)

9.9 Verfehlte Jüngerschaft
Rangstreit und Ausgrenzung als Probleme der Nachfolger Jesu (Lk 9,46-50)