

PAUL-GERHARD KLUMBIES (Kassel)

Himmelfahrt und Apotheose Jesu in Lk 24,50–53

1. Der göttliche Status des lebenden Herrschers

Die Frage nach dem Status, den ein nach seinem Tod vergöttlichter Herrscher zu seinen Lebzeiten besessen hat, und die Beurteilung der Qualität der ihm während seiner Regierungszeit zuteil gewordenen Verehrung werden kontrovers diskutiert. M. Claus wendet sich in seiner Untersuchung zur römischen Kaiserverehrung gegen eine einseitig politische Vereinnahmung des Phänomens. Claus ist um die Wahrnehmung der religiösen Implikationen der Verehrung des lebenden Herrschers bemüht und tritt für eine theologische Sichtweise ein, die registriert, daß der römische Kaiser „bereits als Mensch Gottheit ist“.¹

Als Grundlage für diese Einschätzung gilt Claus die religiöse Verehrung breiter Volksmassen für den jeweiligen Kaiser. Zwar gebe es abgestufte Formen der Göttlichkeit. Aber bereits in der römischen Republik werde sichtbar, daß die Römer sich im Laufe des 1. vorchristlichen Jahrhunderts „an die Vorstellung der Vergöttlichung eines lebenden Menschen, an eine lebende Gottheit zu gewöhnen“² begonnen hatten. Dieser fließende Verlauf der Grenzen entspreche auch der Logik innerhalb der römischen Religion. Immer mehr Menschen hingen von der Gunst eines Wohltäters ab, dem sie als Gegenleistung und Ausdruck ihrer Dankbarkeit göttliche Verehrung zuteil werden ließen.³ In der Konsequenz stiftete der Herrscherkult eine Beziehung zwischen dem König und den ihn verehrenden Menschen, die den Bedürfnissen nach loyalen Bindungsverhält-

¹ M. Claus, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Darmstadt 2001, 13. Gegen eine einseitige Betonung des politischen und die Ausklammerung des religiösen Aspekts wendet sich bereits A. Wlosok, *Einführung*, in: dies. (Hg.), *Römischer Kaiserkult* (WdF 372), Darmstadt 1978, 1–52, 34. Beim hellenistischen Herrscherkult dominiert nach H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus* (OGG 1A), München 1995, 81 der politische vor dem religiösen Aspekt.

² Claus (Anm. 1) 44. Nach M. Claus, *Deus praesens. Der römische Kaiser als Gott*, *Klio* 78, 1996, 400–433, 401 war die „Trennlinie zwischen Gott und Mensch [...] unscharf.“ „Götter sind unsterbliche Menschen. Menschen sind demnach sterbliche Götter.“ Nach Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 4 ging es in den städtischen Kulturen ursprünglich weder um die Macht des Herrschers noch um den Glauben an die göttlichen Qualitäten der verehrten Menschen. Was einen solchen Menschen in den Augen seiner Verehrer vor anderen hervorhob, „war die Ausübung der spezifisch göttlichen Funktion des Rettens und Helfens“. In der konsequenten Weiterführung laufe dieser Ansatz auf „die Apotheose, die Göttlichkeit des Königs zu Lebzeiten“ hinaus (ebd. 7).

³ M. P. Charlesworth, *Einige Beobachtungen zum Herrscherkult, besonders in Rom*, in: Wlosok, *Kaiserkult* (Anm. 1) 163–200, bes. 164–166; U. Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes*, in: Wlosok, *Kaiserkult* (Anm. 1) 218–253, 229; U.-M. Liertz, *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit* (Acta Instituti Romani

nissen beider entgegenkam und für die Bevölkerung einen Zugewinn in emotionaler, wenn nicht gar spiritueller Hinsicht erbrachte.⁴

Cäsar wurde aufgrund seiner Leistungen bereits zu Lebzeiten als Gott angeredet.⁵ Offen bleibe dagegen, ob er zu Lebzeiten in formaler Weise oder überhaupt konsekriert wurde. Suetons Bemerkung⁶ aus der Rückschau könnte auch eine Angleichung an die spätere Praxis darstellen.⁷ Im Blick auf Octavian bezeugen Inschriften im griechischen Osten, daß Octavian dort bereits „zu Lebzeiten als Gottheit“⁸ bezeichnet wurde. Mit der Verleihung des Götterattributs „Augustus“ erhielt er 27 v. Chr. die Bezeichnung, die das bestätigte, was er längst war: eine Gottheit.⁹

Zu Lebzeiten waren auch Tiberius und Caligula Gottheiten. Bei Caligula, der wie sein Vorgänger Tiberius bereits zu Lebzeiten Staatsgott (*divus*) war und sich im gesamten römischen „Reich Tempel, Altäre und Statuen errichten“¹⁰ ließ, besteht die Möglichkeit, daß „er die Konsekration nach dem Divinisierungsbeschluß des Senats selbst durchgeführt“ hat.¹¹ Für den Fortgang der Kaisergeschichte gilt allerdings, daß häufig der Nachfolger

Finlandiae Vol. XX), Rom/Helsinki 1998, 7; Clauss (Anm. 1) 45. Hinsichtlich des „Glaubens“ an die göttliche Abstammung hellenistischer Könige wendet sich F. W. Walbank, Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus, Chiron 17, 1987, 365–382, 370 „vorsichtig dagegen [...], solchen Phänomenen bloß mit uneingeschränkter Skepsis zu begegnen“. Vgl. ebd. 381, A. D. Nock, Die Einrichtung des Herrscherkultes, in: Wlosok, Kaiserkult (Anm. 1) 377–388, 377 bestreitet allerdings, daß dem Dankbarkeitsmotiv theologische Bedeutung zukomme. Bei den Ehrungen handele es sich um „Akte der Huldigung, nicht der kultischen Verehrung im vollen Sinne des Wortes“. P. Herz, Der römische Kaiser und der Kaiserkult. Gott oder primus inter pares?, in: D. Zeller (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1988, 115–140, 128, 138–139, sieht trotz einer volkstümlichen Bereitschaft zur Nivellierung der Grenzen eine Differenz zwischen dem Kaiser und einem Gott. Das Einlösen eines Gelübdes zum Dank für eine Gebeterhörung sei ausschließlich im Blick auf Götter überliefert.

Der erste, dem zu Lebzeiten göttliche Verehrung entgegengebracht wurde, war der spartanische Feldherr Lysandros. C. Habicht, Gottmenschentum und griechische Städte (Zetemata 14), München ²1970, 3ff. und 237f. Die Einrichtung eines Kultes zur Erweisung der göttlichen Ehren basierte auf dem Wunsch nach Danksagung (ebd. 163–164). „Der Kult eines lebenden Menschen trägt somit stets den Charakter einer Danksagung, und zwar stellt er [...] den Dank der Gemeinde für ganz handgreifliche Wohltaten dar, die sie empfangen hat.“ (ebd. 164) Vgl. auch Wlosok, Einführung (Anm. 1) 3; Walbank (Anm. 3) 372f.; O. Immisch, Zum antiken Herrscherkult, in: Wlosok, Herrscherkult (Anm. 1) 122–155, 123.

⁴ Vgl. dazu Walbank (Anm. 3) 381f.

⁵ Clauss (Anm. 2) 406–411 und Clauss (Anm. 1) 46–49. Diod. 1,4,7: *δια τὰς πράξεις*.

⁶ Suet. Iul. 88: *consecratio*.

⁷ Vgl. Clauss (Anm. 1) 49.

⁸ Clauss (Anm. 1) 63f.

⁹ Clauss (Anm. 2) 417, ebenso Clauss (Anm. 1) 66: „Der lebenden Gottheit Augustus war eine Apotheose vorausgesagt worden. Nach seinem Tod gab es Leute, die ihn hatten in den Himmel aufsteigen sehen.“ Die Augenzeugen beglaubigen die Realität und Wahrheit der Vergöttlichung (ebd. 74 unter Hinweis auf Cass. Dio 56,46,2). Nach Suet. Aug. 100,4 beschwor ein römischer Prätor, daß er die Himmelfahrt des Augustus beobachtet habe. Damit war die Grundlage für die Apotheose gegeben. Nach Nock (Anm. 3) 379 stellt der Titel Augustus „einen ähnlichen Kompromiß zwischen Mensch und Gott dar wie der Titel princeps zwischen Bürger und König“. Vgl. H.-J. Klauk, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart u. a. 1996, 53. Im Falle Cäsars wurde das siebentägige Leuchten eines Kometen als Hinweis für die Aufnahme seiner Seele in den Himmel und damit die Voraussetzung der Konsekration gedeutet, ders. 48. Octavian scheint die Gelegenheit genutzt zu haben, das Erscheinen des Sterns als Hinweis auf die Göttlichkeit seiner eigenen Person zu interpretieren. Clauss (Anm. 1) 57ff.

¹⁰ H. Funke, s. v. Götterbild, RAC XI, 1981, 659–828, 709.

¹¹ Clauss (Anm. 1) 92.

eines Kaisers über die Divinisierung und Konsekration seines Vorgängers entschieden hat.¹² Claudius erfuhr bereits vor dem Divinisierungsbeschluß des Senats göttliche Verehrung.¹³ Auf Münzen Neros, dessen göttliche Verehrung „bereits zu Lebzeiten des Claudius“¹⁴ begann, erscheint permanent die Strahlenkrone als „Attribut der divinierten und konsekrierten Kaiser“.¹⁵

Im Falle Vespasians – Vespasian und Lukas sind Zeitgenossen, und Lukas verfaßt sein Evangelium entweder während der Regierungszeit Vespasians oder kurz danach z. Z. des Titus oder des Domitian – wird die Göttlichkeit des Kaisers durch einen Aspekt unterstrichen, der auch für die Jesusdarstellung der neutestamentlichen Evangelien eine Rolle spielt: Die Fähigkeit, Wundertaten zu vollbringen.¹⁶ Domitian ließ sich als *dominus et deus* anreden,¹⁷ und der zum Christentum übergetretene Kaiser Konstantin galt als „auf Erden anwesende Gottheit“.¹⁸

Die Vorstellung von „lebende[n] Gottheiten“,¹⁹ die bereits während ihres Erdenlebens ein Höchstmaß an Verehrung genießen, ist nach Clauss im gesamten Mittelmeerraum der Antike geläufig gewesen. Auch Apg 14,11 sei ein Beleg für diese geradezu selbstverständliche Überzeugung. Lediglich das moderne, von einem christlichen Vorurteil geprägte Verständnis, demzufolge ein Mensch nicht Gottheit sein könne, verstelle den Zugang zu diesem Phänomen.²⁰

Im Rahmen des römischen Herrscherverständnisses gilt der Kaiser als *deus praesens*. „Diese lebende Gottheit wird durch Divinisierungsbeschluß und Konsekration zum Staatsgott.“²¹ Daneben hat sich die Vorstellung von der Vergöttlichung ausgezeichneter Menschen und ihre Akzeptanz als lebende Gottheiten bereits in der römischen Republik im ersten vorchristlichen Jahrhundert zum Allgemeingut entwickelt.²²

In H. Gesches Untersuchung über die Verehrung Cäsars steht anders als bei Clauss der sakralrechtlich-politische Aspekt der Herrscherverehrung im Vordergrund. Gesche unterscheidet zwischen der „Vergottung“ und der „Vergöttlichung“ der herrscherlichen

¹² Clauss (Anm. 1) 209. Seneca karikiert in der Apocolocyntosis „die Einrichtung der Konsekration mit Schwurzeugen und Himmelfahrt“, bestätigt damit allerdings den Ablauf des Verfahrens. Klauck (Anm. 9) 56; vgl. auch D. Dormeyer, Die Apotheose in Seneca „Apocolocyntosis“ und die Himmelfahrt Lk 24,50–53; Apg 1,9–11, in: J. Mrázek/J. Roskovec (ed.), Testimony and Interpretation. Early Christology in Its Judeo-hellenistic Milieu. Studies in Honour of Petr Pokorný (JSNTS 27), London/New York 2004, 125–142, 129.

¹³ Vgl. Clauss (Anm. 1) 95 ff.

¹⁴ Clauss (Anm. 1) 98. Vgl. auch G. Schumann, Hellenistische und griechische Elemente in der Regierung Neros, Leipzig 1930, 26, demzufolge Nero „bei Lebzeiten diviniert“ wurde.

¹⁵ Clauss (Anm. 1) 102. Für die Kaiser von Tiberius bis Nero vgl. auch Clauss (Anm. 2) 421–426.

¹⁶ Solche Wundererzählungen „verstärkten die göttliche Aura des Kaisers und steigerten zugleich die Erwartungen, er sei der prophetisch angekündigte Weltherrscher aus dem Osten“. Clauss (Anm. 1) 115. Die Fähigkeit, Heilungswunder zu vollbringen, wurde auch Pyrrhos und Hadrian zugeschrieben. Vgl. O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum, in: Wlosok, Kaiserkult (Anm. 1) 55–81, 77 (ursprgl.: NJW 2, 1926, 633–651).

¹⁷ Clauss (Anm. 1) 120.

¹⁸ Ders. 196.

¹⁹ Ders. 19.

²⁰ Entsprechend bezeichnet A. Bendlin, s. v. Vergöttlichung II. Griechenland und Rom, DNP XII.2, 2003, 68f. unter Hinweis auf Apg 14,8–18 – in allerdings inadäquater Formulierung – „die Einsicht, daß eine von einem jüd.-christl. Dogma geprägte kategorische Dichotomie zw. Mensch und (apostasiertem) Gott [...] für die griech.-röm. Gottesvorstellung so nicht gilt“, als „die Forsch.-Debatten weiterführend“.

²¹ Clauss (Anm. 1) 26.

²² Vgl. ders. 44.

Gestalt²³ — eine Differenzierung, die Claus zurückweist.²⁴ Nach Gesche ist von Vergottung nur in Bezug auf die Personen zu sprechen, die in den offiziellen römischen Staatskult aufgenommen wurden. Dieser Vorgang geschieht auf der Basis festgelegter rechtlicher Grundlagen. Ihm liegen ein Senatsbeschluß und das Volksgesetz zugrunde, die formale Konsekration, Kultname und -stätte, der Amtsantritt eines staatlichen Priesters.²⁵ Vergöttlichung bezieht sich nach Gesche dagegen auf die Überhäufung eines Menschen mit Ehrungen zu Lebzeiten,²⁶ „wie sie zwar ähnlich für Götter üblich waren, durch die aber der Geehrte nicht sakralrechtlich unter die Staatsgötter erhoben wird, sondern nur eine gewisse Rangerhöhung im menschlich-politischen Bereich erfährt“.²⁷

Die Unterschiedlichkeit der Perspektiven bei Claus und Gesche ist offenkundig. Folgt letztere in ihrer Darstellung perspektivisch eher dem Selbstverständnis offizieller politisch-staatlich römischer Doktrin, gewinnt ersterer seine Ergebnisse auf der Basis der in der römischen Bevölkerung zu registrierenden Haltungen, also auf einer anthropologischen Grundlage,²⁸ die das religiöse Selbstverständnis zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht — eine Heuristik, die in der Tradition christlich inspirierter Wahrnehmungseinstellung steht.

Die Geläufigkeit der Vorstellung von einem göttlichen Status der kaiserlichen Herrscher stellt einen wichtigen Hintergrund für die Entfaltung der altkirchlichen Christologie dar. Denn die durch die Alte Kirche des 1.–4. Jahrhunderts n. Chr. auf der Basis griechischer Denkvorstellungen vorgenommene christologische Explikation der Person Jesu bis hin zur Feststellung ihrer Gottgleichheit auf dem Konzil von Nicäa 325 konnte nur gelingen und im römischen Reich auf Plausibilität rechnen, weil die entsprechenden Denkvoraussetzungen und -gewohnheiten bereits gegeben waren.²⁹

Selbstverständlich war Jesus kein Thema für den römischen Senat. Gleichwohl ist zu fragen, inwieweit sich in der lukanischen Erzählung von seiner Himmelfahrt Züge finden, die im Kaiserkult ihren ursprünglichen und offiziellen Ort besitzen. Angesichts des

²³ H. Gesche, *Die Vergottung Cäsars* (FAS 1), Kallmünz 1968, 9ff.

²⁴ Claus (Anm. 1) 37.

²⁵ Gesche (Anm. 23) 10; zu den verschiedenen Formen, die Eingang in den Herrscherkult finden vgl. Walbank (Anm. 3) 376f.

²⁶ Klauck (Anm. 9) 46 plädiert unter Bezug auf Cäsar dafür, beides nicht in einen Gegensatz zu stellen, sondern von fließenden Übergängen auszugehen.

²⁷ H. Gesche, *Die Vergottung Cäsars*, in: Wlosok, *Kaiserkult* (Anm. 1), 368–374, 369. Liertz (Anm. 3) 210 empfiehlt im Blick auf die von ihr untersuchten Territorien anstelle des strenger umrissenen Begriffs „Kaiserkult“ [Unterstreichung von Liertz] die offener Formulation „Verehrung“ des Kaisers zu wählen.

²⁸ H. U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, *Hermes* 77, 1942 (ND Nendeln, Liechtenstein 1967), 313–355, 347 weist auf die Bedeutung der „religiös-emotionalen Grundfläche“ „für die Entwicklung des römischen Kaisertums“ hin.

²⁹ „Das ‚Modell‘ für Jesus Christus lag bereits in der kaiserzeitlichen und spätantiken Gottheit Kaiser bereit.“ Claus (Anm. 1) 497. Im Blick auf die Präsentation der Person Jesu im Lukasevangelium eignet sich dabei der Terminus „Gottmensch“, den Weinreich (Anm. 16) einführt, in besonderer Weise zur Bezeichnung des lukanischen Jesus, da bei Lukas ein deutliches Bewußtsein für die Differenz zwischen dem hoheitlich ausgestatteten Jesus und Gott zu beobachten ist. Vgl. etwa die Reaktion des römischen Centurio unmittelbar im Anschluß an den Tod Jesu, der zunächst Gott preist und dann anerkennende Worte für Jesus findet. Dazu P.-G. Klumbies, *Das inszenierte Sterben Jesu. Lebensentwürfe nach Markus und Lukas*, in: E. Herms (Hg.), *Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Kongressband des XI. Europäischen Kongresses für Theologie 15.–19. September 2002 in Zürich* (VWGTh 24), Gütersloh 2005, 286–299, 294. In der Spätantike entwickelt sich die römische Kaiserapotheose freilich zunehmend zu einer Konkurrenz gegenüber der Vorstellung von der Himmelfahrt Christi. Vgl. dazu J. Straub, *Die Himmelfahrt des Iulianus Apostata*, in: Wlosok, *Kaiserkult* (Anm. 1) 528–550; Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 52.

ab dem 4. Jahrhundert n. Chr. offen zutagetretenden Sieges des Christuskultes über den Kaiserkult liegt die Rückfrage nahe, inwieweit bereits in früher Zeit, d. h. im Ausgang des 1. Jahrhunderts n. Chr., durch das Lukasevangelium eine Weichenstellung vorgenommen wurde, die die Voraussetzung für eine zunächst analoge und parallele, dann konkurrierende und schließlich dominierende Form göttlicher Verehrung Jesu Christi bildete.³⁰ Nicht gedacht ist dabei an eine direkte traditionsgeschichtliche Ableitung. Es wird nicht unterstellt, Lukas habe sein Jesusbild bewußt in den bereitstehenden Rahmen des Herrscherkultes eingezeichnet. Näher liegt, daß der Kaiserkult einen Widerhall in seiner Darstellung gefunden hat.³¹

2. Hoheitliche Christologie im Lukasevangelium

Im Blick auf die Jesusdarstellung des Lukasevangeliums erhebt sich ebenfalls die Frage nach der Qualität der Verehrung, die in diesem Fall dem irdischen Jesus gegenüber zum Ausdruck gebracht wird. Die Erzählung der Lebensgeschichte Jesu von der Ankündigung seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt erfolgt aus der Retrospektive. Sie spiegelt den Glauben der Gemeinde wider, aus der heraus und für die Lukas seine Geschichte ein halbes Jahrhundert nach den geschilderten Ereignissen festhält. Neben die Frage nach dem Maß der Erhöhung Jesu innerhalb der Erzählung tritt auch die nach dem Verhältnis des in der lukanischen Gemeinde als erhöhter Kyrios verehrten Jesus zu dem einen Gott, der in alttestamentlich-jüdischer wie frühchristlicher Tradition allein als Gott zu verehren ist. Die Jesuserzählung des dritten Evangeliums spiegelt den Status wider, den der erhöhte Jesus als die zentrale Kultgestalt zur Zeit der Niederschrift des Evangeliums gegen Ende des ersten Jahrhunderts in seiner Gemeinde besitzt. Über die Feststellung von Ausmaß wie Grenze der ihm zuteilwerdenden Erhöhung hinaus ist in besonderer Weise auf die Bedeutung zu achten, die in diesem Zusammenhang seiner Himmelfahrt zukommt.

Das Lukasevangelium partizipiert in hohem Maße an den Bildungsvoraussetzungen der hellenistisch-römischen Zeit. Dies gilt für seine Anknüpfung an die literarischen Konventionen und Traditionen ebenso wie im Blick auf die Aufnahme und Weiterführung geistesgeschichtlicher Linien des Hellenismus in römischer Zeit. Daß Lukas seine Jesusdarstellung unter Rückgriff auf antike historiographische³² und biographische³³ Gepflogenheiten gestaltet hat, ist in der Lukasforschung seit langem wahrgenommen worden. Auch die rhetorische Durchformung der lukanischen Gesamtkonzeption ist bekannt.³⁴ Der Rekurs des Lukas auf die antike Poetik, deren Einfluß in besonderer Deutlichkeit bei der Inszenierung der Sterbeszene Jesu im Lukasevangelium,³⁵ aber auch bei der Gestaltung der lukanischen

³⁰ Vgl. Clauss (Anm. 1) 497.

³¹ G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT 26), München 1971, 276 geht so weit zu behaupten, Lukas habe noch keine Himmelfahrtsgeschichte gekannt. Er habe lediglich die urchristliche Erhöhungsaussage als Entrückung verstanden und sie selbständig weiter ausgestaltet. Vgl. dazu E. Gräßer, Forschungen zur Apostelgeschichte (WUNT 137), 2001, 223 ff.

³² Vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen⁵ 2005, 294.

³³ Vgl. zuletzt N. Krückemeier, Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2.40–52) und die biografische Literatur der hellenistischen Antike, NTS 50, 2004, 307–319. Vgl. auch Schnelle (Anm. 32) 294.

³⁴ M. Diefenbach, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikamente (FTS 43), Frankfurt 1993.

³⁵ Vgl. P.-G. Klumbies, Das Sterben Jesu als Schauspiel in Lk 23,44–49, BiZ N. F. 47, 2003, 186–205.

Vorgeschichte in Lk 1–2³⁶ zum Ausdruck kommt, rückt ebenfalls zunehmend in das Blickfeld der Forschung. Vor allem auf dem Weg über das hellenistische Judentum haben geistige Traditionen des Hellenismus ebenso wie hellenistisch-römische literarische Konventionen Eingang in das Lukasevangelium gefunden und die lukanische Jesusdarstellung wie die Konzeption des zweibändigen Gesamtwerks aus Lukasevangelium und Apostelgeschichte geprägt.³⁷

In inhaltlicher Hinsicht rekurriert die Präsentation der Person Jesu bei Lukas auf Prämissen der hellenistischen Denktradition. Dies gilt in besonderem Maß für den Bereich der Anthropologie. Der lukanische Jesus steht in der Tradition des hellenistischen Tugendlehrers, dem an der Korrektur des Lebenswandels seiner Adressaten sowie an der Hebung ihres Erkenntnisstands hinsichtlich der Verehrung des wahren Gottes gelegen ist. Er tritt für die moralische und religiöse Besserung des Menschen ein. Diesem Jesus gegenüber erweist sich der Mensch als ein *corrigenendus*.³⁸ Der lukanische Jesus führt sein jeweiliges Gegenüber zur Einsicht, indem er an das in seinen Gesprächspartnern angelegte Wissen anknüpft. Die Gesprächsführung folgt dem Duktus der sokratischen Maieutik. Der Weg zur Erkenntnis vollzieht sich im Modus der Erinnerung. Die Jesuserzählung des Lukasevangeliums macht nicht das Noch-nie-Gewußte zum Inhalt des Evangeliums. Es erschließt vielmehr das jedem Menschen aufgrund seiner Herkunft und Tradition immer schon Bekannte, das permanent vom Vergessen bedroht ist, als Quelle der Erkenntnis.

In eindrucksvoller Weise belegt dies die Erzählung vom barmherzigen Samariter in Lk 10,25–37. Die erzählte Szene entspringt einem Dialog zwischen Jesus und einem jüdischen Gesetzeskundigen. Dieser fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erben (Lk 10,25). Die dem νομικός von Lukas in den Mund gelegte Frage enthält drei unausgesprochene Axiome: Sie setzt erstens voraus, daß das ewige Leben über ein entsprechendes Handeln zu erlangen ist. Das Tun gilt als die Grundlage zur Verwirklichung der menschlichen Bestimmung. Zweitens gilt das ewige Leben als eine noch ausstehende Größe. Die Ausgangslage des gesetzeskundigen Fragestellers wird auf diese Weise als defizitär charakterisiert. Er möchte zu einem Ziel gelangen, an dem er offenkundig noch nicht steht. Seine anthropologische Ausgangslage ist die einer Mangelsituation.³⁹ Drittens wird durch das Verb κληρονομίξειν angedeutet, daß das Erlangen des ewigen Lebens als des höchsten Guts mit einem Rechtsanspruch verbunden ist.

Die Antwort Jesu in V. 26 besteht aus einer doppelten Rückfrage. Zunächst erkundigt sich Jesus in inhaltlicher Hinsicht: Was steht im Gesetz geschrieben? Direkt anschließend fragt er nach der persönlichen Aneignung des Sachverhalts durch den Gesetzeskundigen: Wie liest du? Er verweist ihn damit auf die Quellen der Erkenntnis zurück, die ihm zur

³⁶ Klauck (Anm. 9) 17 verweist auf die bewußte Bezugnahme auf und die Erwähnung von Augustus in Lk 2,1, die möglicherweise bereits eine ironische Distanzierung impliziert.

³⁷ So ist beispielsweise die Vorstellung der Entrückung einer bedeutsamen Persönlichkeit und ihre himmlische Erhöhung aus beiden Traditions- bzw. Kulturkreisen vertraut. Unter diesem Gesichtspunkt treten Romulus, Herakles, Empedokles, Alexander der Große und Apollonius von Tyana neben Henoch und Elia. Vgl. H. Merklein, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen –, Stuttgart 1995, 242.

³⁸ Vgl. J.-W. Taeger, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14), Gütersloh 1982, 225–228.

³⁹ Dies ist eine folgenreiche Weichenstellung für die Ansätze in der späteren philosophischen Anthropologie. Vgl. im 20. Jahrhundert etwa A. Gehlen, Der Mensch – seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, der den Menschen als ein handelndes Wesen exponiert, das Kultur entwickelt, um sein Grundproblem, ein „Mängelwesen“ zu sein, auszugleichen.

Verfügung stehen und die ihm vertraut sind. Die Antwort soll sich via Rückbezug aus der Selbsterkenntnis ergeben. Der Gesetzeskundige antwortet unverzüglich (V. 27), und seine Auskunft wird von Jesus als richtig gewürdigt. Die Selbsterkenntnis ist in den Status des Wissens übergegangen. Konsequenz folgt der Übergang auf die Handlungsebene: Tu das und du wirst leben (V. 28). Der Handlungsaspekt, der die Trias von Selbsterkenntnis – Wissen – Handeln abschließt, wird in der anschließenden Erzählung vom barmherzigen Samariter (V. 30–37) exemplifiziert und konkretisiert. Der Schlußvers dieser Beispielerzählung mündet in eine direkte Handlungsanweisung: Geh hin und tu dergleichen! Das Lukasevangelium bewegt sich damit auf der Linie des Grundsatzes, demzufolge „antike Religion [...] Handlung, nicht Haltung“ ist.⁴⁰

Im Blick auf die Lebensgeschichte Jesu bei Lukas ist deutlich: Jesus gilt dem dritten Evangelisten als der vor allen anderen Menschen Ausgezeichnete. Schon vorgeburtlich wird Maria durch den Engel Gabriel angekündigt, daß Jesus aus heiligem Pneuma gezeugt ist und darum $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ genannt werden wird (Lk 1,35). Das Pneuma wird ihm die unzerstörbare Qualität verleihen,⁴¹ die in seiner souveränen Machtausübung gegenüber Krankheiten, Dämonen und dem Tod⁴² sowie seiner kognitiven und rhetorischen Überlegenheit⁴³ in Debatten mit seinen Gegnern zum Ausdruck kommt. Ihm gilt der Respekt des Erzählers, der seinen Protagonisten anders als Markus, der älteste Evangelist, geradezu mit einer Aura des Unberührbaren umgibt. Auch innerhalb der erzählten Welt fließt ihm die Achtung der Personen zu, mit denen er in Kontakt steht. Selbst in der Auseinandersetzung mit Menschen, die ihm die gebührende Verehrung vorenthalten, wie der eine der beiden mit ihm gekreuzigten Verbrecher, erweist sich die Souveränität Jesu als unantastbar (Lk 23,39). Jesus läßt sich auf die lästerliche Provokation seines Mitgekreuzigten nicht ein. Zurückgewiesen wird die Attacke stattdessen durch den zweiten Verbrecher.

Die gegenüber Markus vergleichsweise hoheitliche Christologie des Lukasevangeliums hebt Jesus schon zu Lebzeiten weit über die anderen Menschen hinaus. Sie zeigt ein besonderes Interesse an der Souveränität und Größe Jesu. Diesem Ansatz korrespondiert eine Tendenz zur Entschärfung des Leidens Jesu bei seiner Hinrichtung. Das Leben Jesu mündet bei Lukas in die Inszenierung eines grandiosen, heroischen Sterbens, das mit den Mitteln der antiken Poetik vor den Augen der Leserschaft kunstvoll entfaltet wird. Ein

⁴⁰ Clauss (Anm. 1) 23. Mit Hilfe dieser Differenzierung lassen sich eine Reihe von Schriftstellern im Neuen Testament voneinander unterscheiden. Paulus, Johannes und auch Markus können im ersten christlichen Jahrhundert als klassische Beispiele für ein christliches Verständnis von Glaube als einer qualifizierten an Jesus Christus orientierten Einstellung und Haltung gegenüber Gott gelten, während das lukanische Doppelwerk dem handlungsorientierten Verständnis antiker Religiosität nahesteht. Die Unterscheidung strukturiert R. Bultmanns in der durch Martin Luther geprägten reformatorischen Tradition stehende „Theologie des Neuen Testaments“ (Tübingen ³1984), die sich primär der Entfaltung der paulinischen und johanneischen Theologie widmet. Zu Markus vgl. P.-G. Klumbies, *Der Mythos bei Markus* (BZNW 108), Berlin/New York 2001, und zur lukanischen Anthropologie P.-G. Klumbies, *Individuum und soziales Wesen. Der Mensch in neutestamentlicher Perspektive*, Hochschulbrief der Evangelischen Fachhochschulen Darmstadt, Freiburg, Ludwigshafen, Reutlingen-Ludwigsburg 30, 2004, 37–42, 40 f.

⁴¹ Das Pneuma wird Jesus bei seiner Taufe durch Johannes von Gott unmittelbar verliehen (Lk 3,22).

⁴² Vgl. die Schilderung der Auferweckung des jungen Mannes aus Nain in Lk 7,11–17, eine Tat, die dem Mitleid Jesu gegenüber der verwitweten Mutter des Jungen entspringt.

⁴³ Vgl. dazu P.-G. Klumbies, *Die Sabbathheilungen Jesu nach Markus und Lukas*, in: D.-A. Koch/G. Sellin/A. Lindemann (Hgg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 165–178, besonders 171–174.

„großes“ letztes Wort im Augenblick des Todes⁴⁴ gehört ebenso dazu wie die Bekundung der Betroffenheit durch die Anwesenden. Sie schlagen sich an die Brust und bekunden mit ihrem Verhalten Einsicht, Reue und Umkehrbereitschaft (Lk 23,48).⁴⁵

Trotz der hoheitlichen Züge findet eine vollständige Vergöttlichung Jesu zu Lebzeiten, die ihn absolut aus dem Kreis der Sterblichen herausheben würde, nicht statt. Sie wird von Lukas im Interesse einer subordinatianischen Christologie vermieden. Auch dies bringt die Sterbeszene Jesu zum Ausdruck. Einerseits wird Jesus als beispielsetzende Gestalt gewürdigt. Noch am Kreuz hängend kümmert er sich um das Schicksal der Menschen um ihn herum. Er tritt für seine Peiniger ebenso ein (Lk 23,34) wie für den einsichtigen der beiden Verbrecher neben ihm (Lk 23,43) und bringt erst danach sein eigenes Leben mit der Rückgabe des Pneuma an Gott zum Abschluß.⁴⁶ Andererseits liegt bei aller Würdigung Jesu das Charakteristikum der Szene darin, daß der römische Centurio, der die Hinrichtung geleitet hatte, im Moment des Versterbens Jesu anders als in der Markusvorlage Mk 15,39 nicht unmittelbar ein Bekenntnis zu Jesus ausspricht. Sein Blick richtet sich stattdessen theologisch korrekt zunächst hinauf zu Gott. Ihm gilt sein erster und spontaner Lobpreis. Erst im Anschluß daran erfolgt seine würdigende Aussage über Jesus. Dabei bezeichnet er Jesus auffallenderweise wiederum gegen die Markusvorlage nicht als $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Das erste Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu aus Menschenmund ist trotz der Kehrtwendung, die Lukas dem römischen Offizier zugeht, in der Welt des Lukas nicht von einem Heiden zu erwarten, der soeben die Hinrichtung Jesu geleitet hat.⁴⁷ Seine wertschätzenden Worte zielen auf Jesus als den edlen Menschen vor Gott: „In der Tat, dieser Mensch war ein $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ “ (V. 47). Die Aussage hebt die sittliche und religiöse Größe Jesu hervor, stellt aber theologisch Jesus und Gott in ein Subordinationsverhältnis.⁴⁸ Die theologisch relevante Aussage erfolgt für das Lukasevangelium erst am Ostermorgen mit dem Bekenntnis der Auferstehung Jesu (Lk 24,6).⁴⁹ Die endgültige Vollendung Jesu ist damit allerdings immer noch nicht erreicht. Anders als das Markusevangelium endet die Erzählung bei Lukas nicht mit der Schilderung der Begebenheiten am Ostermorgen am leeren Grab. Der Höhepunkt steht innerhalb der lukanischen Darstellung noch aus.

3. Antikes Herrscherbild und lukanische Jesusdarstellung

Der Abschluß des Lukasevangeliums mit der Erzählung von der Himmelfahrt Jesu in Lk 24,50–53 legt die Frage nahe, inwieweit Motive des antiken Herrscher- bzw. des römischen Kaiserkultes an dieser Stelle in die Entfaltung des lukanischen Christusverständnisses Einzug gehalten haben. Dies gilt um so mehr, als das Ereignis der Himmel-

⁴⁴ Der Satz: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23,46) ist ein Zitat aus LXX Ps 31,6. Zu Wortlaut und Bedeutung im einzelnen vgl. E. Bons, Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund, BiZ N. F. 38, 1994, 93–101.

⁴⁵ Claus (Anm. 1) 116f.: Es gab in der senatorischen Oberschicht allgemeine Erwartungen an die Art zu sterben. A. Ronconi, s. v. Exitus illustrium virorum, RAC VI, 1966, 1258–1268. Vgl. Vespasians letzte Worte *Vae, puto deus fio!* (Suet. Vesp. 23,4), aber auch die dem sterbenden Claudius von Seneca in den Mund gelegten Worte, die die Verhöhnung des Kaisers zum Ziel haben (Sen. apocol. 4,3).

⁴⁶ Auch die Vorstellung eines unzerstörbaren Teils der Person, des Pneumas, in Lk 23,46 entspricht hellenistischen Prämissen.

⁴⁷ In der Sache hatte Jesus selbst mit seinen letzten Worten in Lk 23,46 bereits Tiefgehendes gesagt. Vgl. P. Pokorný, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998, 149.

⁴⁸ Vgl. Klumbies (Anm. 29) 286–299, 294.

⁴⁹ Vgl. Klumbies (Anm. 35) 199.

fahrt Jesu für das lukanische Doppelwerk insgesamt von zentraler Bedeutung ist. Es bildet den Abschluß und Höhepunkt des Lukasevangeliums, und es steht wiederum am Beginn der Apostelgeschichte in Apg 1,9–12. Diese Doppelung gilt nach wie vor als eines der schwer zu lösenden Rätsel des lukanischen Doppelwerks.⁵⁰

Nach Clauss ist eine Gottheit, „wer einen Kult erhält“.⁵¹ Im Umgang mit einer Gottheit kommt deren Stärke eine besondere Bedeutung zu. Der Mensch bezeichnet „einen Menschen, der mächtiger ist als er selbst, als Gottheit [. . .] und [verehrt] ihn entsprechend kultisch“.⁵² Im neupythagoräischen Schrifttum wird ein Herrscherbild entworfen, das ptolemäische und seleukidische Vorstellungen aufgreift.⁵³ Der König gilt darin „als von oben herab gesandter Retter und Spiegelbild Gottes“.⁵⁴ Er ist qualitativ von den Menschen unterschieden und hat teil am Göttlichen. Seine Herrschaft basiert auf göttlichem Grund. Sie „ist *θεῖα βασιλεία*“. „Er verkörpert selbst das Gesetz und wandelt auf Erden als Mensch gewordener Gott.“⁵⁵ Erhabenheit und Güte, die Bereitschaft zum Helfen und Wohltun, seine Tugend sind seine hervorstechenden Charakteristika. Seine Hauptaufgabe „besteht im *σφῆζεν*“.⁵⁶

Mit diesen Eigenschaften und ähnlicher Profilierung ist auch Jesus in der Jesuserzählung nach Lukas versehen. Lukas, der Evangelist mit dem besonderen Augenmerk für sozial ausgegrenzte und gefährdete Menschen hebt Arme,⁵⁷ Frauen, Zöllner und Sünder⁵⁸ hervor, die in besonderer Weise Jesu Zuwendung erfahren und auf diese Weise auch der Sorgepflicht der christlichen Leserschaft anempfohlen werden.

Daß der erhöhte Herr, der *κύριος Ἰησοῦς*, in der Gegenwart der lukanischen Gemeinde am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. kultisch verehrt wird, versteht sich von selbst. Aber auch für die erzählte Welt des lukanischen Evangeliums gilt: Mit der Einsetzung des Abendmahls in Lk 22,7–20 ist, und zwar durch Jesus selbst gestiftet, die kultische Vergegenwärtigung seiner Person ins Leben gerufen und eine Brücke in die Zeit der späte-

⁵⁰ Zu den Versuchen, einen Ausgleich zwischen beiden Überlieferungen herzustellen vgl. bereits die Zusammenfassung der älteren Forschung bei H. Graß, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1970, 47f. Anm. 4 sowie die Kommentarliteratur zu beiden Stellen.

⁵¹ Clauss (Anm. 1) 23. Vgl. auch Gesche (Anm. 23) 40.

⁵² Clauss (Anm. 1) 18. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*. I., Darmstadt 1994, 18 formuliert mit Menander: „Das Göttliche ist das *κρείττον* uns gegenüber.“

⁵³ Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 13. Habicht (Anm. 3) 201 warnt davor, den dynastischen Reichskult der Ptolemäer und Seleukiden vorschnell als Vergleichsgröße heranzuziehen. Im Blick auf die kontrovers diskutierte Frage, ob der Kult der lebenden Menschen aus dem Heroenkult hervorgegangen oder beides voneinander getrennt zu sehen sei, vertritt er die Auffassung, daß man trotz diverser Differenzen die Kluft zwischen beiden nicht als unüberbrückbar ansehen solle (ebd. 200–205). Walbank (Anm. 3) verweist auf die unterschiedlichen „Ziele von Herrscherkult und Dynastischem Kult“ (366). Der Heroenkult sei „nicht die Hauptquelle des Herrscherkultes“ (371).

⁵⁴ T. Adam, *Clementia principis*. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Prinzipats durch Seneca, Stuttgart 1970, 14.

⁵⁵ Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 14.

⁵⁶ Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 14. Im römischen Bereich lasse sich zwar eine allmähliche Erhöhung der Position des Kaisers feststellen, generell jedoch gelte, daß der Kaiser als sterbliches Wesen zu betrachten sei. Charlesworth (Anm. 3) 185. Nach E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose*, in: Wlosok (Anm. 1) 82–121, 84 ist „die Vergötterung bei Lebzeiten religiös unzulässig“ gewesen.

⁵⁷ Vgl. P.-G. Klumbies, *Verantwortung für die Armen*. Überlegungen zu Geld und Besitz im Anschluß an das Lukasevangelium, in: *Evangelische Stadtmission Heidelberg*. Jahresheft 1997/98, 7–11.

⁵⁸ Sünder sind nach lukanischem Verständnis Menschen, die in moralischer Hinsicht Schuld auf sich geladen haben. Zum Unterschied im Sündenverständnis zwischen Paulus und Lukas vgl. Klumbies (Anm. 40) 37f., 40ff. und J.-W. Taeger, *Paulus und Lukas über den Menschen*, ZNTW 71, 1980, 96–108, 102–105.

ren Abwesenheit Jesu hinein gebaut. Die siegreiche und göttliche Zukunft Jesu ist durchgängiger Bestandteil der lukanischen Jesuserzählung.⁵⁹

Das Grab Jesu, das die Frauen und Petrus am Ostertag leer auffinden (Lk 24,1–12), wandelt sich im Kontext der lukanischen Darstellung gegenüber der Markusvorlage zu einem identitätsstiftenden Erinnerungsort.⁶⁰ Damit ist die Grundlage für seine spätere Bedeutung als zentrale Kultstätte der Christenheit gelegt. Von der Grabstätte aus erfolgt im Rahmen der lukanischen Konzeption die Vergegenwärtigung der Lebensgeschichte Jesu.⁶¹ Lukas liefert auf diese Weise *volens volens* einen Anknüpfungspunkt für Entwicklungen, die ab dem 4. Jahrhundert durch Konstantin in Gang gesetzt werden. Konstantin erteilt den Befehl, das „heilige Grab“ Christi zu suchen,⁶² und beginnt, Jerusalem „zu einem christl. Mnemotop“⁶³ auszubauen. Damit wird eine Wirkungsgeschichte angestoßen, die im Hochmittelalter in dem Machtkampf zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft im Römischen Reich ihren Höhepunkt in den Kreuzzügen zur Befreiung des „Heiligen Grabes“ „aus den Händen der Heiden“⁶⁴ erreicht.

Der auferstandene Jesus zeigt sich noch am selben Tag auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus zwei Jüngern, allerdings in einer Erscheinungsweise, in der diese ihn zunächst nicht erkennen (Lk 24,13–35). Erst beim Gestus des Brotbrechens, d. h. in der Anspielung auf und der Erinnerung an das sakramentale Mahl, begreifen die beiden Jünger, mit wem sie es zu tun haben. Der lukanischen Leserschaft wird auf diese Weise die eucharistische Mahlfeier als Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen nahegelegt und als weitere Quelle der Christusbegegnung der Vorgang der Schriftauslegung genannt (Lk 24, 25–27.32). Erzählerisch sind damit die Weichen gestellt, die Christusbeziehung zukünftig in kultischer Weise pflegen zu können.

In den Bereich kultisch-ritueller Zeremonien fällt im Kontext der Szene von der Himmelfahrt Jesu auch der unmittelbar vorangehende Abschnitt Lk 24,36–49. Er wird durch den Friedensgruß Jesu an seine Jünger eröffnet. Anschließend erfolgen das Zeigen der Wundmale durch Jesus selbst, sein Fischessen vor den Jüngern in V. 39–43, die Erinnerung an seine eigenen Worte, seine christologische Interpretation der Heiligen Schrift Israels in V. 44–47, die Aufforderung zur Zeugenschaft mit ihrem Beginn in Jerusalem – Apg 1,8 bringt die Fortsetzung: hinein „in alle Welt“ –, die Zusage der Sendung der *επαγγελία* des Vaters sowie die Ankündigung der Ausstattung mit *δύναμις* aus der Höhe.⁶⁵ Der gesamte Abschnitt im unmittelbaren Vorfeld der anschließenden Himmelfahrt stellt eine von Jesus selbst zelebrierte Liturgie dar, eine kultische Feier, in der er als der Herr eines Geschehens agiert, das auf ihn selbst bezogen ist.

⁵⁹ Entsprechend hat Lukas die dreifache Ankündigung des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu aus seiner Markusvorlage übernommen.

⁶⁰ Vgl. P.-G. Klumbies, Weg vom Grab! Die Richtung der synoptischen Grabeserzählungen und das „heilige Grab“, JBTh 19, 2004, 143–169, 168.

⁶¹ Gesche (Anm. 23) 52 weist allerdings darauf hin, daß „für die Divi [. . .] die Trennung von Grab (Ruhestatt des toten Menschen) und Tempel (Kultstätte des neuen Gottes) charakteristisch“ ist.

⁶² Vgl. M. Küchler, „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Gedanken zur Neugierde an einem leeren Grab voller Verheißung, in: S. Bieberstein/D. Kosch (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, FS H.-J. Venetz, Luzern 1998, 69–81.

⁶³ K. Bieberstein, s. v. Jerusalem II.b. Nachexilische Zeit, DNP V, 1998, 907ff., hier 907.

⁶⁴ G. Lobrighon, Das „befreite“ Jerusalem, Welt und Umwelt der Bibel 16, 2000, 59–65, hier 60 ergänzt: „(so betrachtete man die Muslime)“. Vgl. zu dieser Thematik insgesamt Klumbies (Anm. 60), 143f., 167ff.

⁶⁵ *Εξ ὕψους* in V.49 ist neben Lk 1,78 einer von zwei Belegen im Lukasevangelium, die eine Bezugnahme des Lukas auf das Werk des Pseudo-Longinos, *περὶ ὕψους*, denkbar erscheinen lassen.

Im Lukasevangelium ist der Divinisierungsbeschluß impliziter Bestandteil der erzählten Abläufe. Letztlich ist es im Duktus der lukanischen Erzählung Gott selbst, der diesen Vorgang vorantreibt und zum Ziel bringt. Mit der Frage: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? (Lk 24,5) wird am Ostermorgen die Statusänderung Jesu ausgesprochen. Ab jetzt gehört Jesus, der edle Mensch, in die Sphäre der postmortalen Existenz. Das Auferstehungsbekenntnis kennzeichnet den Umschwung. Es stellt im Ablauf des Geschehens bei Lukas eine Analogie zu einem senatorischen Divinisierungsbeschluß dar. Ausgesprochen wird die Nachricht von dem neuen Status Jesu von den zwei Männern in glänzenden Kleidern. Sie bilden eine Instanz aus der jenseitigen Welt. In der Abfolge der geschilderten Ereignisse tritt dieser Akt an die Stelle, an der im römischen Herrscherkult der formale Beschluß zur Divinisierung des verstorbenen Herrschers erfolgt. Die anschließende Himmelfahrt entspricht der Konsekration. Sie ist die Apotheose Jesu.⁶⁶

Hinsichtlich der Reihenfolge der Vorgänge bis zur endgültigen Konsekration sind aus der römischen Kaiserzeit zwei Verfahrensweisen bekannt: Die eine Praxis sieht den Divinisierungsbeschluß und die Konsekration nach dem Begräbnis vor. Ab Claudius – und damit zeitnäher zu Lukas – existiert auch die umkehrte Reihenfolge. Dabei geht der Divinisierungsbeschluß dem Begräbnis voran, und die Konsekration wird anschließend oder im Zusammenhang damit vollzogen.⁶⁷ Staatsbegräbnis und Divinisierung werden in einem Akt vom Senat beschlossen.⁶⁸ Das Begräbnis wird für die Konsekration ‚genutzt‘, und das Verbrennen des Leichnams symbolisiert den Aufstieg zum Himmel.

Im Blick auf Jesus ist dieser Usus weder denkbar noch notwendig, da Jesus jüdischer Tradition folgend erdbestattet wird. Seine Himmelfahrt bleibt ein eigenständiger Akt nach dem Begräbnis und der Auferstehung. Da aber Erzählungen über Entrückungen in der alttestamentlich-jüdischen Literatur gut belegt sind,⁶⁹ ergeben sich vor diesem Traditionshintergrund keine Vermittlungsprobleme, sondern die hellenistisch-römische Vorstellung, derzufolge die Apotheose „als Entrückung oder Himmelfahrt gedacht“ ist,⁷⁰ läßt sich in den jüdischen Hintergrund gut einzeichnen.

4. Die Himmelfahrt Jesu nach Lk 24,50–53

In Lk 24,50–53 präsentiert Lukas Jerusalem als die Alternative zu Rom. Jerusalem ist der Vorort der sich ausbreitenden Christenheit und entsprechend auch die Stadt, aus der heraus die Christusbotschaft sich auszubreiten beginnt (Lk 24,47). Apg 1,8 greift dieses Motiv auf und entfaltet es programmatisch. Die Verkündigung des Glaubens nimmt von Jerusalem ihren Ausgang und breitet sich über Judäa und Samaritanen bis an die Enden der Welt aus. Auf diesem Weg wird sie u. a. mit Paulus auch nach Rom gelangen. Jerusalem

⁶⁶ Nach F. Vittinghoff, *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit* (NDFAbtAG 2), Berlin 1936, 82 ist die Apotheose „die letzte Bestätigung der schon zu Lebzeiten anerkannten Halbgöttlichkeit“.

⁶⁷ Auf die Notwendigkeit einer exakten Differenzierung zwischen dem Senatsbeschluß und dem Vollzug der *consecratio* weist W. Kierdorf, „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, *Chiron* 16, 1986, 43–69, 45–49, hin. Zur Reihenfolge vgl. ebd. 53, 55, 65.

⁶⁸ Clauss (Anm. 1) 362f.

⁶⁹ Vgl. die Entrückung Henochs in Gen 5,24, die Elias in 2 Kön 2,11; außerdem Am 9,2, Ps 139,8, AssMos 10, AscIS 5,7,14, TestIss 10. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Leipzig 1983, 453; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2 (ÖTK 3/2), Gütersloh/Würzburg 1977, 505f. Nach Bickermann (Anm. 56) 84, 98, 121 bildet die Entrückung, die in der Regel als Himmelfahrt vorgestellt wurde, die Grundlage für die anschließende Kaiserapotheose. Die Konsekration erfolgt posthum.

⁷⁰ Wlosok, *Einführung* (Anm. 1) 16.

und Rom sind als Ausgangs- und Zielort der Apostelgeschichte aufeinander bezogen, befinden sich aber in einem Spannungsverhältnis.

Bemerkenswert ist freilich, daß die Himmelfahrt Jesu von Bethanien aus erfolgt, einem kleinen Ort wenige Kilometer südöstlich von Jerusalem. Von dort war Jesus eingangs der Passionserzählung nach Jerusalem gezogen (Lk 19,29)⁷¹ – letztlich um in der Hauptstadt zu sterben. Während die Markusvorlage an dieser Stelle von einem wiederholten Pendeln Jesu zwischen Bethanien und Jerusalem berichtet, in dessen Verlauf es zur Verfluchung eines fruchtlosen Feigenbaums und zur Reinigung des Tempels von unfruchtbarem Treiben kommt,⁷² geht es Lukas einlinig um die Richtung des Weges Jesu: Jesus zieht von Ost nach West, d. h. den Regeln des mythischen Raums entsprechend von einem östlichen, mit Heil zu konnotierenden Raum nach Westen, dem Bereich des Todes entgegen. Nach der Auferstehung kehrt sich die Richtung wieder um. Der Auferstandene führt seine Jünger aus Jerusalem heraus in das östlich gelegene Bethanien. Dort segnet er sie, und während dieses Vorgangs vollzieht sich seine Trennung von ihnen, und „er wurde hinaufgetragen in den Himmel“.⁷³ Die Formulierung ist passivisch, allerdings wird kein Subjekt des Handelns genannt.⁷⁴

Ein gattungstypischer Zug ist im Fall der Himmelfahrt Jesu mit dem Hinweis auf die Gegenwart der Jünger gegeben. Zu einer ἀποθέωσις/*consecratio* gehören Zeugen. Sie haben dafür einzustehen, daß die Himmelfahrt tatsächlich geschehen ist.⁷⁵ Diese Garantie ist in der lukanischen Erzählung durch die Anwesenheit der Jünger gegeben. Sie verbürgen die Faktizität des Ereignisses.

Nach antiker Auffassung ist es erst wenn der unzerstörbare Teil einer Person zum Himmel gefahren ist möglich, ihr göttliche Ehren beizumessen. Denn die Himmelfahrt ist die sachliche Voraussetzung und die Einleitung für die ἀποθέωσις/*consecratio* des Verstorbenen, seit Augustus: des verstorbenen Kaisers.⁷⁶ Im Falle Jesu ist mit der Himmelfahrt der krönende Höhepunkt seines Wirkens erreicht.⁷⁷ Sie ist Ausdruck der Vervollständigung und Vollendung seines Wirkens zu Lebzeiten. Der damit bekundete göttliche

⁷¹ Für Lukas rücken Bethanien und der ebenfalls östlich gelegene Ölberg zusammen. Die Himmelfahrt ereignet sich nach Apg 1,12 am Ölberg. Vgl. Ernst (Anm. 69) 454. Möglicherweise hält Lukas beide Ortsangaben für austauschbar, so E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1968, 118 Anm. 2.

⁷² Zu den mythischen Implikationen der Szene bei Markus und zur Verschränkung der zwei Hauptstränge: Verfluchung des Feigenbaums und Tempelreinigung vgl. Klumbies (Anm. 40) 243–249, Kapitel 4,4,6 Mk 11,11–25: Unfruchtbarer Tempel und verdorrter Baum.

⁷³ ἀνεφῆετο.

⁷⁴ Vgl. im Unterschied dazu die Umstände beim Tode des Augustus. Zum Motiv des Adlers, der aus dem Scheiterhaufen emporsteigt und die Seele zum Himmel trägt, s. Nock (Anm. 3) 386.

⁷⁵ Klauck (Anm. 9) 48. Auf die Bedeutung der Zeugen verweist Bickermann (Anm. 56) 121. G. Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin 1983, 76 zählt unter Bezug auf Apg 1,9–11 die Himmelfahrtserzählung zu den „Kultätiologien“. Die gattungstypischen Elemente antiker Entrückungserzählungen faßt S. Bergler, Entrückung – Himmelsreise – Himmelfahrt. Eine biblisch-exegetische Betrachtung, in: H. J. Milchner (Hg.), Himmelfahrt – die Nähe Christi feiern. Predigten und liturgische Entwürfe (Dienst am Wort 72), Göttingen 1996, 14–27, 18 zusammen: „Anwesenheit von Zeugen/Zuschauern an genau bezeichnetem Ort; verhüllende bzw. tragende Wolke; Begleiterscheinungen wie Gewitter, Sonnenfinsternis oder Erdbeben, himmlische Bestätigung durch Auftreten himmlischer Personen; kultische Verehrung des Entrückten, dessen irdisches Leben nun definitiv abgeschlossen ist.“

⁷⁶ Vgl. Claus (Anm. 1) 360f.

⁷⁷ N. Geldenhuys, Commentary on the Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids Michigan 1956, 646: „His ascension in divine glory was the final proof that He was truly the Christ, the Son of God“. Anders W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT 3.1), Zürich 1980, 237 der zwischen „Jesu Erhöhung in eine himmlische Herrscherstellung“ und dem „definitiven Abschied Jesu von den Seinen“ einen

Status Jesu wird durch die Proskynese der zurückbleibenden Jünger bezeugt,⁷⁸ mit der sie ihm die Ehre erweisen. Dennoch bleibt auch in dieser Schlußszene das Motiv der Subordination Jesu unter Gott selbst gewahrt.⁷⁹ Der abschließende Lobpreis der Jünger richtet sich an Gott. Der Erzähler verwendet in diesem Zusammenhang für das Gotteslob der Jünger das gleiche Verb, εὐλογεῖν, mit dem in Lk 24,51 auch der von Jesus gespendete Segen, sein εὐλογεῖν, bezeichnet wurde (Lk 24,53).⁸⁰

Die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, dem Zentrum des frühen Christentums und ersten Ort einer frühchristlichen Erinnerungskultur,⁸¹ wirkt wie ein letzter innerer Dialog mit einem Motiv aus dem römischen Kaiserkult. Gehört zur Vergottung des Kaisers die Einrichtung eines eigenen Kultes mitsamt Kultstätte und Priester, errichten die Jünger im Unterschied dazu zwar kein eigenes Heiligtum für Jesus.⁸² Gleichwohl kommt der Tempelthematik für die lukianische Komposition besondere Bedeutung zu. Mit Szenen im Tempel hatte die erzählte Handlung begonnen⁸³ und an gleicher Stelle findet sie ihren Abschluß. Die Jünger bleiben in dem Tempel des einen Gottes. Jesus ist kein weiterer Gott geworden. Das Maß seiner Erhöhung findet seine Grenzen an den monotheistischen Voraussetzungen des Christen Lukas.

Ist die Verwendung des Motivs bei Lukas für die Vollendung des Wirkens Jesu möglicherweise auch als eine implizite Kritik an der Kaiserverehrung aufzufassen? Im Sinne eines inneren Dialogs des Evangelisten, der für seine christliche Leserschaft durchschaubar ist, tendenziell ja. Jedenfalls entspräche dies der inneren Kommunikation des lukianischen Werks mit den weltanschaulichen Prämissen des nichtchristlichen Umfelds. Insofern ist denkbar, daß mit dem Aufgreifen des Motivs zugleich eine Distanzierung von der römischen Vorstellung bzw. Praxis verbunden ist.

In jedem Fall bekundet die Übertragung der Vorstellung einer das Irdische vollenden Apotheose auf Jesus die Wertschätzung, die Jesus entgegengebracht wird. Sie ist höchster Ausdruck der Verehrung für ihn. Zugleich relativiert sie die Exklusivität der Verehrung, die im politisch-gesellschaftlichen Umfeld im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts n. Chr. dem Kaiser entgegengebracht wird. Insofern läßt sich der Befund in beide Richtungen auswerten: Zum einen zeigt er das Zunutzemachen des Herrscher- bzw. Kaiserkults und seiner politisch-religiösen Vorgaben für die Darstellung der lukianischen Christologie. Die kultische Verehrung als „die höchste Form der Ehrung“,⁸⁴ die in der

Gegensatz aufbaut. Das Abschiedsmotiv betont auch E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ³1975, 243; vgl. auch H. J. Holtzmann, *Synoptiker* (HCNT I.1), Tübingen/Leipzig ³1901, 424.

⁷⁸ In *Apq* 1,9–11 unterbleibt die Proskynese – ein Hinweis darauf, daß die Funktion der Erzählung am Ende des Lukasevangeliums eine andere ist als am Anfang der Apostelgeschichte. Vgl. G. Petzke, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas* (ZWKB), Zürich 1990, 207f. Anders jedoch Schmithals (Anm. 77) 238. Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung des Motivs der Gottgleichheit Jesu in *Phil* 2,6–11 in das griechischsprachige Judentum vgl. S. Vollenweider, *Der Raub der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)*, NTS 45, 1999, 413–433, 427.

⁷⁹ Nach Schneider (Anm. 69) 506 und N. Lohfink, *Himmelfahrt Jesu*, BZ 18, 1974, 163f. ist die Unterscheidung zwischen Jesus und Gott an dieser Stelle nivelliert. Nach Schneiders Darstellung erfährt Jesus hier eine Form der Anbetung, „die sonst nur Gott gebührt“ (506); ebenso E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Berlin 1983, 245.

⁸⁰ Die Segenthematik besitzt eine Entsprechung in *Sir* 50,20–29 (vgl. *Lev* 9,22). Darauf verweist auch D. L. Tiede, *Luke* (ACNT), Minneapolis MN 1988, 444.

⁸¹ Vgl. Klumbies (Anm. 60) 162–166.

⁸² Zur Trennung von Grab und Tempel als Ort der Verehrung vgl. Anm. 60.

⁸³ Siehe *Lk* 1,5–23; W. Radl, *Das Lukas-Evangelium* (EdF 261), Darmstadt 1988, 103.

⁸⁴ Habicht (Anm. 3) 210.

Gegenwart der lukanischen Gemeinde in bezug auf den erhöhten Jesus Christus selbstverständliche Praxis geworden ist, scheint unter Wahrung klarer Grenzen in der Rückprojektion auf den irdischen Jesus durch.

Zum anderen läßt die lukanische Darstellung auch eine implizite Kritik an der Vergottung eines menschlichen Herrschers in der römischen Welt erkennen.⁸⁵ In eine Apotheose mündet nach Darstellung des Christen Lukas allein die Lebensgeschichte Jesu; aber selbst in diesem einzigartigen Fall bleibt es aufgrund der Subordination Jesu unter Gott bei der Unantastbarkeit der Göttlichkeit des einen Gottes.

Zusammenfassung

Auf dem Weg über das Lukasevangelium vollzieht sich im 1. christlichen Jahrhundert eine breite Rezeption hellenistisch-römischer Denktraditionen, die auf diese Weise Eingang in das Jesusbild finden. Die lukanische Darstellung der Himmelfahrt Jesu als der Krönung seines Lebenswerks greift Motive des antiken Herrscher- bzw. römischen Kaiserkults auf. Die Übertragung der Vorstellung einer Apotheose auf Jesus ist einerseits Ausdruck der Verehrung Jesu als zentraler Kultgestalt. Andererseits impliziert die Verwendung des Motivs für Jesus eine Exklusivität, die sich als Kritik an der Vergottung menschlicher Herrscher in der römischen Welt lesen läßt.

Summary

During the first Christian century the Gospel of Luke to a great extent influenced the perception of Jesus by integrating a variety of Hellenistic and Roman traditions. Luke tells the story of Jesus' Ascension taking on motifs used by the ancient ruler and Roman emperor cults respectively. Applying the idea of an apotheosis to Jesus is ultimately an expression of admiration for Jesus as the central figure. On the one hand the apotheosis emphasizes the uniqueness of Jesus. On the other hand, however, it also implies criticism of the worship of Roman Empire rulers as gods.

⁸⁵ Weinreich (Anm. 16) 80 beläßt es bei der Benennung einer Aporie: „Hat das Christentum über die Antike gesiegt, weil es ihm in vielem so ähnlich war [...], oder hat es sie [...] durch das überwunden, was nicht antikes Erbgut in ihm ist?“ Zur antiken Kritik am Herrscherkult vgl. F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I*, Stuttgart 1957, 397–415.