

GOTTES GEGENWART IN SEINEM WORT

Lukanische Perspektiven zur Theologie der Liturgie

Von Thomas Söding

1. Neutestamentliche Ansätze zur Feier des Wortes Gottes

Das Neue Testament spielt im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier eine entscheidende Rolle. Den Höhepunkt bildet die Verkündigung des Evangeliums. Die zweite Lesung wird immer aus dem Neuen Testament genommen. Die alttestamentlichen Lesungen sind durchweg – mehr oder weniger gut – auf das Evangelium abgestimmt. In der Osterzeit folgt auch die erste Lesung dem Neuen Testament, nämlich der Apostelgeschichte.¹

Diese Prominenz des Neuen Testaments wird zwar nicht selten kritisiert, weil der Eigenwert des Alten Testaments nicht gewürdigt werde.² Sie ist auch nicht ohne Risiken und Nebenwirkungen. Sie ist aber darin begründet, dass erstens in der Eucharistie das »Geheimnis des Glaubens« von Jesu Tod und Auferstehung gefeiert wird, das sich aus der Geschichte Jesu ergibt, wie sie jedes Sonntagsevangelium im Ausschnitt vor Augen führt, und dass zweitens heute nur deshalb Eucharistie gefeiert werden kann, weil die neutestamentlichen Briefe wie die Apostelgeschichte erkennen lassen, dass in der Kirche von Anfang an christliche Gottesdienste gehalten worden sind, so eng auch lange Zeit die Beziehungen zu den jüdischen Synagogen geblieben und so offen auch die Formen gewesen sind.

Das Neue Testament selbst ist die wichtigste Quelle für die Anfänge der christlichen Liturgie.³ Die neutestamentlichen Schriften wären ohne die urchristlichen Gottesdienstfeiern weder entstanden noch überliefert worden. Das Neue Testament ist im Ganzen insofern ein Dokument

¹ Der Einfluss der Bibel und darin des Neuen Testaments reicht freilich viel weiter; vgl. Luzerner biblisch-liturgischer Kommentar zum Ordo missae I–III, hg. v. Birgit Jeggel-Merz / Walter Kirchschläger / Jörg Müller, Stuttgart 2014–2017.

² Zur schon länger geführten Diskussion vgl. Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), hg. v. Klemens Richter / Benedikt Krane-mann, Freiburg i. Br. 1995.

³ Vgl. Peter Wick, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart 2003.

der Liturgie, als es diejenigen frühchristlichen Schriften versammelt, zu denen – idealiter – alle »Amen« sagen können, weil sie den Glauben der Apostel, der in der Nachfolge Jesu entsteht, zum Ausdruck bringen.⁴

Das Wort Gottes steht im Zentrum. Die Theologie der Liturgie setzt auf die Gegenwart Gottes im Wort, das auch die Sakramente formt.⁵ Sie bezieht sich auf Schlüsseltexte der Bibel selbst. Das Neue Testament verdient ein besonderes Interesse; denn das Urchristentum transformiert den Synagogen- wie den Tempelgottesdienst dadurch, dass Jesus Christus selbst in die Mitte der Feiernden tritt, orientiert an Gott, dem Vater, und präsent im Heiligen Geist. Deshalb stimuliert die neutestamentliche Exegese die liturgietheologische Erhellung des Wortes Gottes, so wie umgekehrt die Aufmerksamkeit der Liturgiewissenschaft für die Feier des Wortes Gottes die Augen für die Lektüre des Neuen Testaments schärft.⁶

Gut untersucht sind die neutestamentlichen Briefe, die für die Verlesung in der Gemeindeversammlung geschrieben worden sind (1 Thess 5,27) und nicht selten von der Feier des Wortes Gottes handeln.⁷ Auch die liturgietheologische Dimension der Johannesoffenbarung steht im exegetischen Fokus: Sie ist so konstruiert, dass die himmlische Liturgie, an der die irdische Anteil hat, das ganze kosmische Heilsgeschehen in sich birgt, von den Klageschreien der unschuldigen Opfer bis zum Gottejubel im Tempel und in der Stadt Gottes.⁸

Ausgerechnet die Evangelien und die Apostelgeschichte sind allerdings weniger untersucht worden, obgleich sie immer wieder von der Verkündigung des Wortes Gottes in jüdischen und christlichen Gottesdiensten erzählen. Im Johannesevangelium zieht die Logos-Christologie alle Aufmerksamkeit auf sich, ohne dass jedoch unter den Orten, an denen Jesus Gott vergegenwärtigt, indem er ihm das Wort gibt, auch der Tempel und die Synagoge hinreichend genau bestimmt sind.⁹ Die Gegenwart des

⁴ Vgl. *Hermann von Lips*, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

⁵ Vgl. *Benedikt Kranemann*, *Wort Gottes in der Liturgie*, in: *LJ* 63 (2013) 167–183.

⁶ Vgl. *Michael Theobald*, *Der Gottesdienst der Kirche und das Neue Testament. Erwägungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in: *ThQ* 189 (2009) 130–157.

⁷ Vgl. *Thomas Söding*, *Wort des lebendigen Gottes? Die neutestamentlichen Briefe im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier*, in: *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), hg. v. *Benedikt Kranemann/Thomas Sternberg*, Freiburg i. Br. 2002, 41–81.

⁸ Grundlegend erschlossen von *Erik Peterson*, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, aus dem Nachlass hg. v. *Barbara Nichtweiß/Werner Löser* (Ausgewählte Schriften 4), Würzburg 2004; religionsgeschichtlich weitergeführt von *Gottfried Schimanowski*, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur* (WUNT II/154), Tübingen 2002.

⁹ Die Lücke füllt jetzt die Bochumer Habilitationsschrift von *Philipp Van den Heede*, *Der Exeget Gottes. Eine Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie*, 2016 (erscheint 2017 in HBS).

Wortes Gottes wird bei Johannes an Jesus selbst festgemacht, wie nicht zuletzt die »Ich-bin«-Worte zeigen. Diese Konzentration ist für die entwickelte Theologie des Vierten Evangeliums typisch, kann aber nicht einfach auf die synoptischen Evangelien übertragen werden.

Besonderes Augenmerk verdient das lukanische Doppelwerk. Denn Lukas hat nicht nur (nach antiken Maßstäben) eine Biographie Jesu vorgelegt, sondern auch eine erste Kirchengeschichte. Die Frage, wie sich die Verkündigung und Praxis Jesu in der Verkündigung und Praxis seiner Jünger spiegelt, vor- wie nachösterlich, ist der hermeneutische Nerv des lukanischen Geschichtswerkes. Das gemeinschaftliche Gebet, zu dem Jesus anleitet (Lk 11,1-4) und das die Urgemeinde praktiziert (Apg 2,42), ist gut erforscht.¹⁰ Die Texte der Apostelgeschichte werden liturgiehistorisch intensiv ausgewertet. Größere Aufmerksamkeit verdient aber die Theologie des Wortes Gottes, das die entscheidende Verbindung Jesu mit seinen Jüngern stiftet und so den urchristlichen Gottesdienst prägt, der seinerseits die Verbindung mit der Liturgie Israels hält.

Im lukanischen Doppelwerk und im Neuen Testament insgesamt ist das Wort Gottes nicht in erster Linie Gegenstand theoretischer Reflexionen. Es ist vielmehr in den Evangelien und in der Apostelgeschichte ein wichtiges Thema erzählter Erinnerungen an die Praxis Jesu und der ersten Gemeinden; es ist in den Briefen das Zentrum ermutigender und ermahnender Hinweise zur Feier des Gottesdienstes; es ist in der Johannesoffenbarung der Pulsschlag der Heilsgeschichte, die durch den Abgrund des Bösen zum himmlischen Glück führt. Die Exegese muss die verschiedenen Gattungen erkennen, um zu eruieren, wie sie Gottes Gegenwart in seinem Wort zur Sprache bringen und welchen Ort darin der Gottesdienst hat. Die Theologie des Wortes Gottes gewinnt dadurch an Farbe und Tiefe. Die genauere Befassung mit den beiden lukanischen Erzählungen, die das Rückgrat des Neuen Testaments bilden, führt beides vor Augen: sowohl das Handeln und Sprechen Jesu, das für den Evangelisten Maßstäbe setzt, als auch die Predigten und Feiern der frühen Gemeinden, die im Namen Jesu zusammenkommen.

2. Das Zeugnis des Lukasevangeliums

Nach allen Evangelien verkündet Jesus zeit seines Lebens und bis in seine Passion hinein das Wort Gottes, nämlich das Evangelium: die Gute Nach-

¹⁰ Vgl. Niclas Förster, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (Biblical Tools and Studies 4), Leuven 2007.

richt, dass Gottes Reich nahegekommen ist (Lk 4,43 u. ä.). Jesus verkündet das Evangelium in Wort und Tat. Er setzt sich mit seinem Leben für das Wort Gottes ein: Ihm muss man es glauben, ihm kann man es ansehen und ablesen. Im Evangelium, das Jesus verkündet, ist Gott selbst gegenwärtig; nicht nur, weil Jesus ständig von ihm spricht, sondern auch, weil, so die Glaubensüberzeugung der Evangelien, Gott durch ihn und in ihm spricht, der er nicht sein stummes Sprachrohr, sondern sein »geliebter Sohn« ist (Lk 3,22 par. Mk 1,11).

Auf den Wegen seiner Verkündigung bringt Jesus Gottes Wort an allen möglichen und unmöglichen Orten zur Sprache: in Galiläa und in Jerusalem, in den Häusern, die sich ihm öffnen, und auf dem offenen Feld, im Boot auf dem See und während der Pilgerschaft nach Jerusalem, am Tisch von Sündern und von Pharisäern, im vertrauten Kreis seiner Jünger und in der Kontroverse mit seinen Gegnern. Diese Offenheit ergibt sich aus der Kraft des Wortes Gottes. Es durchbricht die Grenzen zwischen rein und unrein, heilig und sündig, gerecht und ungerecht, weil es die Unreinen reinigt, die Sünder heiligt und die Ungerechten rechtfertigt.

An drei für das Judentum typischen Orten wird erzählt, dass Jesus Gottes Wort feiert und den Wortgottesdienst zum Thema macht: in der Synagoge¹¹, im Tempel¹² und im Haus¹³. Alle drei sind Vororte jüdischer Liturgie¹⁴, die das entstehende Christentum tief beeinflusst hat. Synagoge und Tempel sind hintergründig miteinander verbunden, weil die Synagoge schon in der Symbolik des Raumes¹⁵, aber auch in der Liturgie vielfach auf den Tempel verweist, während der Tempel Jesaja zufolge von

¹¹ Vgl. *Stephen K. Catto*, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research* (Library of New Testament Studies 363), London 2007. Zum historischen Umfeld Jesu vgl. speziell *Carsten Claußen*, *Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit*, in: *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, hg. v. *Stefan Alkier / Jürgen Zangenberg*, Tübingen – Basel 2003, 351–380.

¹² Vgl. zur christlichen Perspektive vgl. *Timothy Warden*, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity* (WUNT II/251), Tübingen 2010; speziell zur lukanischen Optik: *Michael Bachmann*, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrum* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 6), Stuttgart 2012 (1980).

¹³ Kulturgeschichtliche und -soziologische Expertisen: *Hellenistische Häuser und ihre Funktion*, hg. v. *Annette Haug / Dirk Steuernagel*, Bonn 2014; *Families in the Graeco/Roman World*, hg. v. *Ray Laurence / Agneta Strömberg*, London 2013.

¹⁴ Das Standardwerk ist nach wie vor *Ismar Elbogen*, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M. ³1931 (repr. Hildesheim ²1995).

¹⁵ Vgl. *David Milson*, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antiquity Palestine* (Ancient Judaism and Early Christianity 65), Leiden 2007; *Wolfgang Thiel*, *Das Haus und seine Einrichtung*, in: *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, hg. v. *Kurt Erlemann* u. a., *Neukirchen-Vluyn* 2005, 17; *David G. Horrell*, *Domestic Space and Christian Meeting at Corinth. Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre*, in: *New Testament Studies* 50 (2004) 349–369.

Gott als »Haus des Gebetes« (Jes 56,7; vgl. Lk 19, par. Mk 11,17) gedacht ist. Pascha¹⁶ ist das prominenteste Fest, das, mit dem Tempel und der Synagoge eng verknüpft, im privaten Haus gefeiert wird, mit großer Gastfreundschaft für Pilger.¹⁷

2.1 Gottes Wort in der Synagoge von Nazareth

Nach allen Synoptikern geht Jesus regelmäßig in die Synagoge, wo immer er sich aufhält (Mt 4,23; 9,35; 13,54–58; Mk 1,39; 6,1–6a; Lk 4,15.16–30.44). Er nutzt die Gelegenheit zur Lehre (Mk 1,21f.27f. parr.; 6,1–6a parr.) und zur Verkündigung des Evangeliums (Mt 4,23; 9,35; Lk 4,16–30), aber auch zu Dämonenaustreibungen (Mk 1,21–28 parr.) und zu Heilungen (Mk 3,1–6 parr.; Lk 13,10–17), die Anstoß erregen, weil sie angeblich das Ruhegebot verletzen. Die Lehre und Verkündigung sind direkt in die Sabbatliturgie eingeschrieben; die neutestamentlichen Überlieferungen gehören zu den ältesten Quellen der jüdischen Liturgiegeschichte. Sowohl der positive Eindruck, dass Jesus »mit Macht« lehre (Mk 1,21–28 parr.), als auch die Kritik, dass er einen Anspruch erhebe, den er nicht einlösen könne (Mk 6,1–6a), und Gottes Vorrecht verletze (Mk 3,1–6 parr.), erklären sich nur daraus, dass Jesus im Gottesdienst nicht lediglich auf Gott hinweist, sondern dass er die Autorität Gottes selbst ausübt – was die einen beglückt und die anderen bestürzt. Das aber heißt, dass Jesus nach allen synoptischen Evangelien so wie in seinem gesamten Wirken auch in seiner Wort- und Tatverkündigung während der Synagogengottesdienste Gott vergegenwärtigt: Er weist Gottes Gegenwart in seinem befreienden und heilenden Wort auf, das er selbst ergreift; er schafft Raum für Gottes Reich, indem er sein Wort wirken lässt; seine eigene Gegenwart realisiert die Gegenwart Gottes, der ihn an die Orte gehen lässt, wo er selbst wirken und Glauben finden will.

An den meisten Stellen setzen die Evangelien den Ablauf des synagogen Gottesdienstes¹⁸ voraus, ohne ihn näher zu beschreiben. Eine kleine Ausnahme von der Regel ist die Antrittspredigt Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth nach dem Lukasevangelium (Lk 4,16–30).¹⁹

¹⁶ Vgl. *Ilse Müllner / Peter Dschulnigg*, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB. Themen 9), Würzburg 2002.

¹⁷ Vgl. *Oliver Dyma*, Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (FAT 2/40), Tübingen 2009; *Shmuel Safrai*, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.

¹⁸ Vgl. *Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the history of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies 3), hg. v. *Ruth Langer*, Winina Lake 2005.

¹⁹ Vgl. *Roman Kühschelm*, »Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn«. Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30, in: *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). FS Walter Kirchschräger, hg. v. *Ruth Scoralick*, Zürich 2007, 147–185.

Hier wird zwar nicht der Ablauf der Liturgie dokumentiert; aber jenseits aller Fragen zur Historizität der lukanischen Sonderüberlieferung zeigen sich Elemente, die hoch plausibel erscheinen, weil sie in das Muster passen, das spätere Texte deutlicher zeigen.²⁰ Zu diesen Elementen zählen die Lesung aus den Propheten, die als Kommentare der Tora angesehen werden, die Möglichkeit erwachsener Männer, vorzulesen und auszulegen, die Aufforderung durch den Synagogenvorstand, diese Rolle zu übernehmen, und die Predigt.²¹

Nach Lukas nutzt Jesus gezielt die Chance, die ihm geboten wird. Zuerst findet er die richtige Stelle (Lk 4,17), die am besten zu Jesaja und zu ihm, zu Nazareth und zur Synagoge, zu Gott und zu seinem Volk passt. Der Grundtext (Jes 61,1f.) wird nicht exakt, sondern in Verbindung mit anderen Jesajamotiven zitiert (Jes 58,6; vgl. 29,18). Lukas scheint sich eine freie liturgische Praxis vorgestellt zu haben, ohne dass er die Spannung auflöste.

Dann liest Jesus den angereicherten Abschnitt – und wählt den Abschnitt so, dass die Ankündigung eines Gnadenjahres am Schluss im Ohr bleibt, während die Fortsetzung, die einen »Tag der Vergeltung« ankündigt (Jes 61,2), ausgespart wird, weil sie in der Situation missverständlich wäre. Jedes Wort, das Jesus aus dem Jesajabuch vorliest, passt genau zu ihm, wie Lukas ihn portraitiert: die Salbung durch den Geist, die Sendung zur Verkündigung des Evangeliums, die Anerkennung und Aufwertung der Armen, die bis zur Seligpreisung führt (Lk 6,20f.), die Entlassung der Gefangenen, die sich am besten auf die Vergebung der Sünden deuten lässt (Lk 5,20 par. Mk 2,5; Lk 7,36–50), die Heilung der Blinden, die stellvertretend für alle Heilungen steht (Lk 7,21; 18,25–43 par. Mk 10,46–62) und eine paradigmatische Solidaritätsaktion für die Armen ist (vgl. Lk 14,13.21), nicht zuletzt die Befreiung der Zerschlagenen, die umfassend seine Suche nach den Verlorenen charakterisiert, sein Lebensprogramm (Lk 19,10; vgl. 15,1–32).

Schließlich legt Jesus die Lesung aus, in einem einzigen Satz, auf den Lukas in seiner Wiedergabe alles konzentriert: »Heute hat sich dieses Wort in euren Ohren erfüllt« (Lk 4,21). Der Evangelist schreibt, Jesus habe so zu reden *angefangen*. Lukas gibt zu verstehen, dass Jesus mehr Worte gemacht hat. Aber das eine Wort sagt alles. Mit dem Motiv der »Erfüllung« versucht Jesus bei Lukas nicht, den ursprünglichen Sinn der Prophetie Jesajas zu entleeren, um alles für sich zu vereinnahmen. Im Ge-

²⁰ Vgl. *Ruth Langer*, *Jewish Liturgy. A Guide to Research*, New York-London 2015.

²¹ Andere wesentliche Elemente, wie Gebet und Gesang, werden hier nicht erwähnt; vgl. *Prayer from Tobit to Qumran*, hg. v. *Jeremy Corley / Renate Egger Wenzel*, Berlin 2004; *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer* (Hebrew University of Jerusalem), hg. v. *Joseph Tabory*, Oxford 1999.

genteil: Jesus steht mit seiner Person und seinem Wort für die Fülle der Verheißung ein, die im Buch des Propheten beschrieben und am Sabbat in der Synagoge vor allen Anwesenden verkündet wird. Beim Letzten Abendmahl stellt Jesus sich selbst in den Raum einer noch unerfüllten, aber sicher zugesagten Verheißung, die er durch die Gabe seines Leibes und Blutes, durch die Gabe von Brot und Wein, wahrmacht (Lk 22,14–20). So lehrt der Auferstandene seine Jünger, dass sich durch seinen Tod und seine Auferstehung, wie es alle seine Worte besagt haben sollen, erfüllt, »was im Gesetz des Mose, den Propheten und in den Psalmen« über ihn, den messianischen Gottesknecht, »geschrieben steht« (Lk 24,44). »Erfüllt« heißt hier: mit Bedeutung aufgeladen, vergegenwärtigt und für alle Zukunft geöffnet. So wie Jesus nach Lukas zu Beginn seines öffentlichen Wirkens von »Erfüllung« spricht und sofort im Anschluss am Abgrund des Todes steht, um jedoch mitten durch die aufgeputzte Menge seinen Weg der Heilssendung zu beginnen (Lk 4,28 ff.), spricht er als Auferstandener von derselben Erfüllung, indem er auf seine »Worte« und damit auf seine gesamte Verkündigung zurückschaut, um sie zu vergegenwärtigen.

Die Zeit dieser Erfüllung ist »Heute«. Das Wort ist ein Schlüsselwort des Lukasevangeliums.²² Es hat die Liturgie tief geprägt, wie die Hinzufügung »Das ist heute« zum Hochgebet in der Feier des Gründonnerstags am besten deutlich macht. Das »Heute« wird aus Engelsmund über dem Hirtenfeld von Bethlehem laut (Lk 2,11); es drückt sich im Stauen der Menschen über Jesu Machttaten aus (Lk 5,26); es unterstreicht den Wunsch Jesu, bei Zachäus zu Gast zu sein (Lk 19,5), und seine Zusage, dort, wo der Sünder umkehrt, sei Gottes Heil Wirklichkeit geworden (Lk 19,9); es markiert die Verleugnung durch Petrus (Lk 22,34.61); es sagt dem Schächer zur Rechten, der Jesus um Hilfe bittet, das Paradies zu (Lk 23,43). Das »Heute« ist nicht zeitlos; aber es spricht den eschatologischen *kairos* an, der einem bestimmten Moment eignet, sei es, dass Zukunft vorweggenommen, sei es, dass die Vergangenheit verändert, sei es auch, dass die Gegenwart für alle Zeit festgehalten wird. Diese Bedeutung hat das »Heute« in der Antrittspredigt Jesu: Er nimmt vorweg, dass Gottes Reich das Evangelium vergegenwärtigt; er schließt das Wort des Propheten so auf, dass sich den Armen, den Gefangenen, den Kranken und Zerschlagenen eine Zukunft öffnet; er markiert das *momentum* der Predigt als Indikator seiner gesamten Verkündigung.²³

²² Vgl. Thomas Söding, Erfüllte Zeit. Zur lukanischen Eschatologie, in: Jahrbuch für Politische Theologie 3 (1999) 35–50.

²³ Zur Dialektik vgl. Francois Bovon, L'Écriture comme promesse et comme clôture, in: Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. FS Daniel Marguerat (Le monde de la bible 47), hg. v. Emmanuel Steffek, Genève 2003, 15–26.

Der Ort der Erfüllung sind Menschen, die Jesus hören, weil sie in Nazareth die Synagoge besuchen. Der von Lukas gestaltete Predigtsatz Jesu bringt die kommunikative Kraft der Verkündigung zum Ausdruck: Sie zielt aufs Hören und Verstehen; sie aktiviert diejenigen, die den Gottesdienst besuchen: Sie werden zu Hörern des Wortes. Lukas hatte die gespannte Aufmerksamkeit des Auditoriums erwähnt (Lk 4,20); er schreibt vom Staunen, das Jesu »Worte der Gnade« auslösen (Lk 4,22); er versäumt aber auch nicht, die Skepsis der Nazarethaner zu erwähnen, die sich nicht vorstellen wollen, dass der Sohn Josephs der Sohn Gottes sein kann (Lk 4,22), und ihre Aggressivität, da er vom Wirken der Propheten außerhalb Israels spricht (Lk 4,24–27). Die Erfüllung ist deshalb kein glatter Triumph, sondern das Eintauchen in jene Heilsgeschichte Gottes, die zur Leidensgeschichte führt, bevor sie von der Auferstehung handeln kann.

An allen Momenten kommt Gottes Gegenwart zur Wirkung: in der Feier des Synagogengottesdienstes, in den Worten der Prophetie, in der Predigt Jesu, in der Erfüllung der Schrift, im Evangelium Gottes, im »Heute« eines Gnadenjahres, in der Reaktion der Hörer, die durch die Gotteskrisis zum Reich Gottes gelangen müssen. Gottes Gegenwart ist an die Person, das Programm und das Pascha Jesu gebunden. Sie kommt im Wort der Liturgie zur Sprache, so dass es gehört und geglaubt werden kann, wie es gelesen und gesagt wird.

2.2 Gottes Wort im Tempel von Jerusalem

Lukas stellt einen großen Teil seiner Jesusgeschichte ins Zeichen einer Reise nach Jerusalem (Lk 9,51 ff.). Es ist eine Pilgerfahrt Jesu zum Paschafest. Seine Ankunft hat drei Etappen: zuerst seine Begrüßung als Messias vor der Stadt (Lk 19,28–40 par. Mk 11,1–10)²⁴, dann – lukanisches Sondergut – sein Weinen über die Stadt, deren Zerstörung er voraussieht (Lk 19,41–44), schließlich seine Vertreibung der Händler aus dem Tempel, den er mit seiner Lehre füllt (Lk 19,45–48 par. Mk 11,15–17). Bei Lukas ist es – anders als in seiner Quelle, dem Markusevangelium – ein einziger Zug Jesu. Der Zusammenhang zwischen den drei Szenen ergibt sich aus der Theologie des Weges, die Lukas in seinem gesamten Evangelium wie in der Apostelgeschichte gestaltet.²⁵ Jesus reitet auf einem jungen Esel als verheißener Friedenskönig; er sieht in der Zerstörung Jerusalems nicht das gerechte Gericht Gottes, das er vorhergesagt hat, sondern das

²⁴ Vgl. *Claus-Peter März*, »Siehe, dein König kommt zu dir ...«. Der »Einzug« in Jerusalem, in: *Communio* 38 (2009) 5–13.

²⁵ Vgl. *Daniel Marguerat*, *Luc-Actes: une unité à construire*, in: *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), hg. v. *Jos Verheyden*, Leuven 1999, 57–82.

Leid der Kinder und aller Einwohner, das er teilt. In diese Richtung ist auch seine Tempelaktion zu deuten, der Höhepunkt des messianischen *introitus*.

Jesu Auftritt im Tempel²⁶ zielt auf die Vertreibung der Händler (Lk 19,45), ohne dass Lukas über deren Aufgabe Näheres verlauten lässt; wer Sachkunde hat, weiß, dass er mit dieser Aktion den Umtausch von Münzen und den Verkauf von Opfertieren unterbindet. Beides ist für den täglichen Opferbetrieb notwendig. Jesus unterbricht ihn symbolisch, um dafür die Augen zu öffnen, dass Israels Heil nicht an seinem reibungslosen Funktionieren hängt, sondern an der Gottesherrschaft, die Jesus selbst nahebringt; gleichzeitig hebt Jesus die Möglichkeit aus, mit dem Tempel Geschäfte zu machen, und löst die Abhängigkeit des Heiligtums von der Ökonomie des Tauschhandels.

Das Vorgehen gegen die Händler begründet Jesus mit dem, was »geschrieben« steht, also mit der Heiligen Schrift Israels. Ohne genaue Quellenangabe zitiert er zum einen Jesaja, nämlich die göttliche Bestimmung des Tempels: »Mein Haus ist ein Haus des Gebetes« (Jes 56,7); zum anderen setzt er mit einem kritischen Schlagwort des Propheten Jeremia fort: »Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht« (Jer 7,11).

Jeremia hat in der Tempelrede die Präsenz Gottes in seinem Haus an das Verhalten der Israeliten gebunden, die sozial und religiös der Tora konform leben müssen, wenn sie den Tempel nicht desavouieren wollen, der dann auch tatsächlich zerstört worden ist.²⁷ Nach Lukas (der an dieser Stelle Markus folgt) hat Jesus diese Kritik aktualisiert, um den Tempel wieder zu heiligen.

Vor der Kritik steht die positive Bestimmung. Die Vertreibung der Händler dient dazu, dass der Tempel wieder wird, was er von Gott her immer war: ein Bethaus. Bei Jesaja steht das Wort im Kontext einer Zukunftsverheißung für die Fremden, die vollen Zutritt zum Tempel erlangen sollen (Jes 56,1–8).²⁸ Diese Öffnung nimmt Jesus dem Lukas-evangelium zufolge schon in seinem irdischen Wirken vor, auch wenn die Programmatik der Völkermission erst nachösterlich zum Ausdruck kommt (Apg 1,8). Lukas konzentriert sich im Tempelwort – anders als die Markusvorlage (»... für alle Völker«, so in Mk 11,17) – allerdings auf das

²⁶ Vgl. *Christine Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT 168), Tübingen 2003.

²⁷ Vgl. *Georg Fischer*, Jeremia 1–25 (HThK), Freiburg i. Br. 2005, 287–327.

²⁸ Vgl. *Shawn W. Fynn*, »A house of prayer for all peoples«. The unique place of the foreigner in the temple theology of Trito-Isaiah, in: *Theoforum* 37 (2006) 5–24; *Kyung-Chul Park*, Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches (Jes 56,1–8; 58,1–14; 65,17–66,24) (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 52), Frankfurt a. M. 2003.

Beten und noch nicht sogleich auf den Zutritt der Völker. Der Tempel ist und bleibt das »Haus« Gottes: Er hat es gewollt und bauen lassen: in Jerusalem. In ihm ist er gegenwärtig: so dass er in der ganzen Welt präsent ist. Weil es im Haus Gottes beheimatet ist, spricht Jesus mit der Schrift nicht (nur) vom privaten, sondern (auch) vom gemeinschaftlichen Gebet, dessen Subjekt das Volk Gottes ist (auf dass die Völker einstimmen können).

Indem der Tempel als Bethaus charakterisiert wird, werden die Opfer nicht obsolet, sondern transformiert. Gewiss dienen Opfer in der polytheistischen Antike dazu, die Götter zu besänftigen;²⁹ sie entlasten durch eine rituelle Ersatzhandlung vom Tabu, Pflanzen zu essen und Tiere zu schlachten.³⁰ Die alttestamentliche Opferkritik, für die nicht zuletzt Jesaja und Jeremia stehen, hat jedoch dieses Denken angesichts des einen Gottes als absurd, ja als Frevel erwiesen. Opfer sind Gaben, die nichts als das geben, was sie empfangen haben; sie wollen Gott loben, danken und bitten. So hat Jesus seine gesamte Gebetslehre und sein eigenes Beten angelegt.³¹ Die Transformation der Opfer als Gebet, die er mit Berufung auf Jesaja vornimmt, um aus der »Räuberhöhle« einen Vorort der Gottesherrschaft in der Welt zu machen, ist für den christlichen Gottesdienst eine charakteristische Bestimmung geworden, die tief in der Theologie Israels verwurzelt ist. Auch nach der Kindheitsgeschichte des Lukas sind Opfer und Gebet verbunden (Lk 1,10). Dass Zacharias opfert, während ihm der Engel versichert, sein Gebet um ein Kind werde erhört (Lk 1,13), zeigt, wie wenig Lukas an einen Gegensatz, wie sehr er vielmehr an eine Entsprechung denkt, die durch die Liebe zu Gott gestiftet wird.

Das Gebet, zu dem Jesus einlädt, kann auch dann stattfinden, wenn die Händler vertrieben sind. Es ist Einstimmung in die Bestimmung des Tempels durch Gott. Was er will, wird getan, wenn sich die Gebete an ihn wenden, um von ihm zu hören, vor ihm zu schweigen und zu ihm zu sprechen. Wer betet, wie Jesus es nach Lukas und allen Synoptikern mit Jesaja als Gottes Willen für das Tempelhaus in Erinnerung ruft, lässt sich von Gottes Gegenwart inspirieren. Die Pilgerfahrt Jesu, zu der seine Suche nach den Verlorenen (Lk 19,10) wird, weil er sie im Namen Gottes findet und rettet, erreicht im Gebetsraum des Tempels ihr höchstes Ziel auf Erden: Dort, wo der Tora zufolge die Sünden des Volkes vergeben werden,

²⁹ Vgl. *Caroline Fevrier*, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10)*, Turnhout 2009.

³⁰ Vgl. *Walter Burkert*, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1971), Darmstadt ²1997.

³¹ Vgl. *Geir Otto Holmås*, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative (LNTS 433)*, London 2011; *David M. Crump*, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts (WUNT II/ 49)*, Tübingen 1992.

macht Jesus Platz für sein Gebet, das alle Gläubigen zum Beten einlädt, indem es sie auf Gottes Barmherzigkeit verweist, und für das Beten aller, die sich von Jesaja ansprechen lassen – sei es, weil sie selbst Fremde sind, sei es, weil sie sich über deren volle Integration in das Volk Gottes freuen.

Jesus nutzt den Freiraum, den er durch die Vertreibung der Händler geschaffen hat, für seine Lehre, mit der er den Tempel Tag für Tag erfüllt (Lk 19,47). Damit setzt er fort, was er bereits als Zwölfjähriger begonnen hat (Lk 2,41–52), nur in größerem Maßstab und als erwachsener Mann, der seiner kommenden Passion ins Auge sieht und auf seine Auferstehung setzt. Lukas bringt Beispiele, die Jesu Tempelaktion unterstreichen; sie erhellen, dass Jesus nichts lehrt, was er nicht betet, weil er es von Gott annimmt und ihm zurückgibt. Die Steuerfrage³² beantwortet er so, dass alles daran hängt, Gott das zu geben, was Gottes ist – und nicht etwa unter der Hand den Kaiser zum Gegen-Gott aufzublähen, weil die Steuer, die er fordert, die religiösen Weihen eines Opfers hätte (Lk 20,20–26 par. Mk 12,13–17). Die Auferstehungsfrage³³ beantwortet er so, dass er auf Moses Geschichte vom brennenden Dornbusch verweist, in der sich Gott als Gott Abrahams und Isaaks und Jakobus und mithin nicht als Totengott, sondern als Gott des Lebens geoffenbart hat (Lk 20,27–40 par. 12,18.27), eine Urszene der Liturgie. Die Messiasfrage beantwortet er so, dass er auf David und das Buch der Psalmen verweist, dem zufolge Gott, der Vater, zum Messias, seinem Sohn, dem Herrn des Königs David, spricht, er solle sich ihm »zur Rechten« setzen (Ps 110,1 f.), so dass er an der Herrschaft Gottes partizipiert, an seinem Sieg über alle Feinde, und das Psalmgebet zur Verehrung des Kyrios führt, der im Gespräch mit Gott steht, dem Vater (Lk 20,41–44 par. Mk 12,35 ff.). Seine Kritik der Schriftgelehrten spitzt Jesus in der Verurteilung ihrer heuchlerischen Gebete zu (Lk 20,45–47 par. Mk 12,37b–40), während sein Lob der armen Witwe, die er gegen das Jerusalemer Establishment stellt, die Gabe nach der Hingabe ermisst (Lk 21,1–4 par. Mk 12,41–44) und damit genau auf jenes Ethos abstimmt, das sich im Gebet als Wille Gottes erweist.

2.3 Gottes Wort im Abendmahlssaal

Lukas erzählt, ähnlich wie Markus und Matthäus, aber mit eigenen Szenen und Farben, dass Jesus in der Nacht, bevor er ausgeliefert wurde, mit seinen Jüngern in Jerusalem das Paschamahl gefeiert habe (Lk 22,14–

³² Vgl. *Niclas Förster*, Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit. Mit einer Edition von Pseudo-Hieronimus, *De haeresibus judaeorum* (WUNT 294), Tübingen 2012.

³³ Vgl. *Otto Schwankl*, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB), Frankfurt a. M. 1987.

23).³⁴ Der Ort ist das Obergemach in einem Privathaus, das ein Jerusalemer Sympathisant Jesus zur Verfügung gestellt hat (Lk 22,7–13). Der Rahmen ist konventionell, weil Pilger in der Heiligen Stadt auf solche Formen der gastfreundlichen Aufnahme angewiesen waren und sie in der Regel auch gefunden haben. Die Durchführung ist aber denkbar unkonventionell, weil die Raumsuche und Mahlvorbereitung, mit der Petrus und Johannes betraut werden, die Messianität des »Lehrers« spiegelt, der die zwölf Apostel um sich scharen will. Das Ergebnis ist liturgietheologisch aufsehenerregend: Beim Letzten Abendmahl wird ein Gastraum in einem Jerusalemer Privathaus zum Allerheiligsten. Das entspricht der jüdischen Paschatradition³⁵, die das Haus und die Familie, die Gäste und die Gemeinschaft in den Mittelpunkt rückt. Es gewinnt aber neue Dimensionen, weil die Familie Jesu seine Jüngerschaft bildet, die nach Lukas das Gottesvolk repräsentiert.

Lukas bezieht das Letzte Abendmahl auf die Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth und die Vertreibung der Händler aus dem Tempel zurück. Dadurch entsteht eine Topographie des Wortes Gottes, die in der jüdischen Tradition beheimatet ist und sie eschatologisch aufschließt: Das Obergemach wird zu einem »Haus des Gebetes«. Das Leitmotiv ist Eucharistie (Lk 22,17.19; vgl. 22,20): Jesus dankt Gott, indem er den ersten Paschabecher seinen Jüngern zu trinken gibt und ihnen das Brot reicht, »desgleichen« (Lk 22,20) den eucharistischen Becher. Diese Eucharistie Jesu ist der Grundduktus des Letzten Abendmahles. Das »Gnadenjahr des Herrn« lebt in der Paschafeier Jesu auf; das Evangelium, das Jesus zu verkünden gesalbt und gesandt ist, findet die Gestalt des Abendmahles, das den Tod Jesu ins Licht der Auferstehung stellt. Umgekehrt löst Jesus durch die Feier das Versprechen ein, dass er mit der Jesaja-predigt zu Beginn seines öffentlichen Wirkens abgelegt hat, dass die Armen einen Grund zur Dankbarkeit haben; zugleich schließt er die Lücke, die seine Vertreibung der Händler im Jerusalemer Heiligtum aufgedeckt hat.³⁶

³⁴ Vgl. *Michael Theobald*, Paschamahl und Eucharistiefeyer. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14–38), in: »Für alle Zeiten zur Erinnerung« (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS Franz Mußner (SBS 209), hg. v. *dems.* / *Rudolf Hoppe*, Stuttgart 2006, 133–180.

³⁵ Die historische Frage, ob Jesu Abendmahl ein Paschamahl war, was sich mit der johanneischen Chronologie nicht deckt, muss hier ausgeblendet werden.

³⁶ Religionssoziologisch ausgewertet von *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 217–222. Freilich wäre nicht nur der Paradigmenwechsel, sondern auch der Reformansatz zu betonen, da die Prophetie den Opferkult immer schon mit der Theozentrik des Betens vermittelt hat.

Das Letzte Abendmahl, wie Lukas es erzählt, ist eine Wort-Gottes-Feier der ganz besonderen Art. Jesus selbst ist der menschliche Sprecher, der im Namen Gottes spricht. Seine Gesten sind sprechend; seine Worte sind kreativ. Das volle Menschsein Jesu kommt in seiner Sehnsucht, das Pascha mit seinen Jüngern zu feiern (Lk 22,15), zum Ausdruck, im Wissen um sein kommendes Leiden (Lk 22,15) und Sterben (Lk 22,16), aber auch in der Hoffnung auf die Vollendung der Pascha-Tischgemeinschaft im Reich Gottes (Lk 22,16). Das Menschsein Jesu prägt auch das anschließende Tischgespräch: sowohl die Bezeichnung des Verräters (Lk 22,21 ff.) als auch der Hinweis auf die Größe des Dienens und die Gemeinschaft der Jünger mit ihm in seinen »Versuchungen« (Lk 22,24–30), schließlich in der Vorhersage, Simon werde ihn verleugnen, aber später umkehren (Lk 22,31–34). Der Zusammenhang zwischen Ritus und Ethos könnte nicht deutlicher werden.

Im Rahmen der Feier bringt Jesus mit seinen Worten Gottes Wort zu Gehör. Seine Gabenworte (Lk 22,19f.) haben performative Kraft, weil Gott durch sie handelt.³⁷ Jesus gibt sich in den Gaben von Brot und Wein selbst seinen Jüngern hin und damit allen, zu denen sie gesandt sein werden.³⁸ Diese Hingabe ist nur effektiv und ein Grund zum Feiern, weil Gott selbst sich in der Gabe Jesu gibt. Das Brot steht für ein Grundnahrungsmittel, um das die Jünger bitten dürfen (Lk 11,3), der Wein (mit Ps 104) für eine Schöpfungsfreude, die einen Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit vermittelt. In Brot und Wein ist, wie er sagt, Jesus selbst gegenwärtig: als der, der sich »für« die Jünger und das ganze Volk Gottes hingibt, mit seinem Leib und seinem Blut. Es ist das Brot, das er nimmt, für das er dankt, das er bricht und seinen Jüngern reicht, wie es der Becher ist, den er »nach dem Mahl« nimmt, um ihn gleichfalls seinen Jüngern zu trinken zu geben. Mithin ist es das Paschamahl als Ganzes, das die Realpräsenz Jesu konkretisiert, der seinerseits die Realpräsenz Gottes personifiziert. Durch Jesu Wort wird diese Heilsgegenwart nicht nur ge-deutet, sondern konstituiert. Die Eucharistie ist ein Sprechakt in des Wortes ureigener Bedeutung, weil Gott selbst handelt, indem Jesus spricht.

Beide Male steht bei Lukas »für euch«; deshalb steht beide Male das Volk Gottes vor Augen, das Jesus für das Reich Gottes gewinnt und durch die Apostel repräsentiert. Das Bundesmotiv beim Becherwort bringt die Verbindung zwischen Gott und seinem Volk explizit zu Wort. Der neue Bund, von dem Jeremia spricht, um Israel eine Zukunft jenseits des Exils

³⁷ Vgl. *Otfried Hofius*, »Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden«. Vom Sinn des Heiligen Abendmahles, in: *ZThK* 96 (1998) 313–337.

³⁸ Vgl. *Thomas Söding*, Brot und Wein. Die Gaben beim Letzten Abendmahl, in: *Communio* 42 (2013) 237–248.

zu verheißen (Jer 31,31–34), ist der von Grund auf erneuerte Bund, dessen Gott »gedenkt«, wie Zacharias im *Benedictus* betet (Lk 1,72).³⁹

Das Gedenken ist auch die entscheidende Verbindung zwischen dem, was Jesus einmal – und einmalig – in der Nacht vor seinem Leiden gefeiert hat, und dem, was die Zwölf Apostel (und alle in ihrer Nachfolge) immer wieder feiern sollen: nichts anderes als diese eine Eucharistie Jesu. »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19) – die Aufforderung, die mehr eine Einladung als ein Befehl ist, greift unmittelbar die Zeitenverschränkung des Paschafestes auf, das einerseits der Vergegenwärtigung dessen dient, was sich am Abend des vierzehnten Nisan vor dem Auszug aus Ägypten getan hat, und andererseits antizipiert, was der Exodus verheißt: die endgültige Befreiung aus aller Sklaverei.⁴⁰ Im Lukasevangelium vergegenwärtigt das Letzte Abendmahl die gesamte Geschichte Jesu, insbesondere bezogen auf die Zwölf, damit aber zugleich die Verheißungsgeschichte Israels, wie Jesus sie provokant in seiner Nazarethpredigt aufruft und in seiner Tempelvertreibung symbolisiert;⁴¹ deshalb antizipiert es die vollendete Basileia, in der Jesu Gemeinschaft mit all denen vollendet sein wird, für die er Eucharistie feiert. Sein Wort stiftet diese eschatologischen Bezüge – und kann es nur als Wort Gottes.

Wenn in der Nachfolge Jesu von den Zwölf und all denen, die mit ihnen zum Gottesvolk gehören, Eucharistie gefeiert wird, geschieht nichts anderes als das, was Jesus damals gesagt und getan hat. Sein Wort wird gesagt und gehört, als Wort Gottes; sein Zeichen wird gesetzt, als Zeichen Gottes; sein Segen wird gesendet, als Segen Gottes. Weil die Feier mit Jesu Dank an den Vater gefeiert wird, wird das Obergemach – und mit ihm jeder andere Ort dieser Welt, an dem das eucharistische Gedächtnis auflebt – zum Tempel, zum »Haus des Gebetes«, so wie die Eucharistie das einzige Opfer ist, das Jesu Leben und Tod durch seine Auferstehung vergegenwärtigt. Wenn die Feier das »Gnadenjahr des Herrn« österlich zelebriert, kommt die Einheit mit dem Evangelium zum Ausdruck, das der Prophet Jesus in seiner Verkündigung unter die Leute bringt – auf dem Weg, der ihn am Paschafest bis nach Jerusalem gebracht hat. Aus diesem Grund kann auch die Feier der Eucharistie, die das Abendmahl Jesu vergegenwärtigt, nie nur ein Ritus sein; sie gibt dem Evangelium eine Form. Mit ihr hat Jesus in der Synagoge von Nazareth die Ohren sei-

³⁹ Zur Kategorienbildung vgl. *Christian Frevel*, Vom Pathos zur Patina. Das Neue im Alten Testament und die Innovation der Tradition, in: *Die Theologie und »das Neue«*. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, hg. v. *Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann*, Freiburg i.Br. 2015. 29–54, bes. 37–41.

⁴⁰ Vgl. *Christoph Dohmen*, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2015, 289f.

⁴¹ Vgl. *Thomas Frauenlob*, Die Gestalt der Zwölf Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks (FzB 131), Würzburg 2015.

ner Landsleute und im Tempel von Jerusalem den Freiraum des Betens geöffnet. Dass bei weitem nicht alle in Nazareth und in Jerusalem zum Glauben an das Evangelium kommen, wie Jesus es verkündet, ist Teil der Erinnerung, in der lebendig werden muss, dass die Menschen, die »Nein« zu Jesus sagen, nicht von Gott abgeschrieben werden, sondern in seinem Herzen geliebt bleiben und deshalb auch in der Eucharistiefeyer präsent bleiben: durch das Gebet der Gemeinde für sie.

3. Das Zeugnis der Apostelgeschichte

Das zweite Buch, das Lukas verfasst hat, beschreibt die Wirkungsgeschichte, die Jesus mit seiner Verkündigung des Wortes Gottes, mit seinem Tod und seiner Auferstehung ausgelöst hat. Es schildert die Mission unter Juden und Heiden, zu der es kraft des Geistes kommt, weil die Apostel und alle weiteren Zeugen ihre Ängste, ihre Vorurteile und Grenzen überwinden, so dass sie entdecken, wo überall Gott den Menschen schon nahegekommen ist, ohne dass sie ihn bislang bemerkt hätten.⁴²

Die Verkündigung und Verbreitung, die Annahme und Umsetzung des Evangeliums ist nach der Apostelgeschichte wie nach dem Lukasevangelium eng mit der Feier des Wortes Gottes verbunden, und zwar wiederum, wie von Jesus vorgezeichnet, im Tempel, in der Synagoge und im Haus. Am Ende der Pfingstgeschichte fasst Lukas die Wirkung der apostolischen Predigt in einem Summarium urgemeindlichen Lebens zusammen (Apg 2,43–47)⁴³, dessen Auftakt die bis heute wichtigsten *notae ecclesiae* nennt: »Sie hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten« (Apg 2,42).⁴⁴ Martyrie, Diakonie und Liturgie kommen auf diese Weise zusammen, Eucharistie und Gebet, Rückbindung an die eschatologische Verkündigung Jesu und Aufbruch in eine Zukunft, die von der Erinnerung an Jesus lebt. Die Apostel lehren das Wort Gottes, das Jesus verkündet hat; die Gemeinschaft verbindet Gottes- und Nächstenliebe, weil sie aus der Anteilhabe am Wort Gottes entsteht; das Brotbrechen steht *pars pro toto* für

⁴² Zu dieser Lektüreperspektive vgl. Thomas Söding, *Aufbruch ins Weite. Der Weg des Evangeliums in die Öffentlichkeit nach der Apostelgeschichte*, in: *Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses* (Theologie im Kontakt 2), hg. v. Josef Rist/ Christoph Breitsameter, Münster 2015, 11–28.

⁴³ Vgl. Ulrich Wendel, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 20), Neukirchen-Vluyn 1998.

⁴⁴ Vgl. Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2014, 226–247.

die Feier des Abendmahles, die Jesu Eucharistie vergegenwärtigt; die Gebete gehören zur Lehre; sie verbinden die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und machen das Brotbrechen zur Eucharistie.

Das Summarium nennt ausdrücklich den Tempel und die Häuser als bevorzugte Versammlungsorte der Urgemeinde: »Täglich verweilten sie einmütig im Tempel; in ihren Häusern brachen sie das Brot und teilten das Essen in Jubel und Schlichtheit des Herzens« (Apg 2,46). Etwas später wird die typische Praxis ganz ähnlich beschrieben: »Sie hörten nicht auf, jeden Tag im Tempel und in den Häusern zu lehren und Jesus Christus zu verkünden« (Apg 5,42). Die Synagogen kommen auf den Missionsreisen hinzu.

3.1 Gottes Wort in christlichen Häusern

Für die Urgemeinde wird das »Haus« zum wichtigsten Versammlungsort.⁴⁵ Schon in Jerusalem und später in den Weiten der frühen Missionsgebiete müssen sich die Türen der Gastfreundschaft öffnen, damit es einen Ort für die regelmäßigen Gemeindeversammlungen geben kann, bei denen gemeinsam gegessen und getrunken, aber auch über Gott und die Welt geredet wird; die Eucharistiefeier gehört in diesen Rahmen (vgl. 1 Kor 11,17–34). Es mag sein, dass hier und da auch einmal ein öffentlicher Saal angemietet worden ist; aber im Wesentlichen sind es, wie auch im Judentum, private Häuser, in denen die Gemeinde unterkommen kann, um Gottesdienst zu feiern.

Die Apostelgeschichte zeigt in zahlreichen Ausschnitten, dass dies in der gesamten Welt der Mission stattgefunden hat. Von den christlichen Häusern ist in Jerusalem die Rede (Apg 2,36.46; 5,46; 12,12); Lukas rechnet schon für die erste Zeit mit mehreren, in denen sich die Gläubigen versammeln können; so notiert er auch, dass Saulus Hausfriedensbruch begangen hat, als er, um die ersten Gemeindeglieder gefangen zu setzen, »in die Häuser« eingedrungen ist (Apg 8,3).⁴⁶ In Caesarea wird das »Haus« des gottesfürchtigen Hauptmanns Cornelius, das auch Sklaven und Soldaten (Apg 10,7), Freunde und Verwandte (Apg 10,21) umfasst, zum Ort, an dem die erste Taufe von Unbeschnittenen gefeiert wird (Apg 10,2.22.30; 11,12 ff.). Ähnlich in Philippi: Die gottesfürchtige Lydia⁴⁷ öffnet ihr Haus für Paulus, sein Team und die erste Gemeinde

⁴⁵ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981; *ders.*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg i. Br. 1992.

⁴⁶ Den Zusammenhang mit dem Martyrium des Stephanus erläutert *Heike Braun*, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1–8,3 (WUNT II/279), Tübingen 2010, 440–444.

⁴⁷ Vgl. *Eva Ebel*, Lydia und Berenike. Zwei selbständige Frauen bei Lukas (Biblische Gestalten 20), Leipzig 2012, 19–62.

(Apg 16,15); der Gefängniswärter in der römischen Kolonie, der sich das Leben nehmen will, weil er die gefangenen Christuszeugen entkommen glaubt, lässt sich von ihnen mit seinem ganzen Haus, also seiner gesamten Familie, zum Glauben führen und bewirtet die unrechtmäßig Inhaftierten (Apg 16,31.34). In Korinth wird das »Haus« des gottesfürchtigen Titus Justus zur Heimat der christlichen Gemeinde der Synagoge gegenüber (Apg 18,7), dessen Vorsteher Krispus sich mit seinem gesamten »Haus« der Kirche anschließt (Apg 18,8; vgl. 1Kor 1,14). Im Rückblick auf seine Zeit in Ephesus erinnert Paulus die Presbyter in Milet an seine Verkündigung, die öffentlich erfolgt ist, vor dem Volk, und »in den Häusern« (Eph 20,20). Schließlich überliefert Paulus auch, dass der Evangelist Philippus⁴⁸ in Caesarea einem »Haus« vorsteht, indem er mit seiner Familie und sieben Töchtern lebt, die Prophetinnen sind (Apg 21,8).

Die Häuser öffnen sich durch die missionarische Verkündigung; sie bieten aber auch der Verkündigung den nötigen Raum zum Reden und Hören. Sie sind in der urchristlichen Missionsgeschichte unter zwei Aspekten wichtig. Erstens halten die Szenen fest, dass bei allen Familienkonflikten, die durch Konversionen einzelner Mitglieder entstanden sind, auch ganze Hausgemeinschaften zum Christusglauben gekommen sind. In der Antike ist der Zusammenhalt der Familien traditionell stark.⁴⁹ In der Regel bestimmen Vater und Mutter über den Beruf und die Heirat, aber auch über die Religion der Kinder. Bei der Konversion ganzer Häuser kann die Tradition des religiösen Zusammenhaltes übernommen worden sein; aber durch den Primat des Glaubens werden die Beziehungen der Familienmitglieder geändert, weil alle auf dasselbe Wort Gottes hören und weil die Gastlichkeit, die im Namen Gottes gewährt und genossen wird, die Beziehung auch der Stammfamilien verändert, zumal von denen, die hinzustoßen, nicht alle im Familienverband christlich leben, sondern viele im Konflikt mit ihren Verwandten. Auf diese Weise entsteht ein ambiges Verhältnis von Konvention und Innovation, das sich der neutestamentlichen Familienethik tief einschreibt.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. Axel von Dobbeler, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30), Tübingen 2000, 217–248.

⁴⁹ Vgl. André Burguiere, Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens, Paris 1986; Wilfried Schmitz, Haus und Familie im antiken Griechenland (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; Tanja S. Scheer, Griechische Geschlechtergeschichte (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; Judith Evans Grubbs, Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood, London 2002; Michel L. Satlow, Jewish Marriage in Antiquity, Princeton 2001.

⁵⁰ Vgl. Markus Öhler, Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011) 201–234.

Zweitens werden die Häuser mit neuem religiösen Leben erfüllt. Nach dem Ersten Korintherbrief bilden die Gläubigen, die sich vor Ort versammeln, den Tempel Gottes (1Kor 3,8–17); nach dem Ersten Petrusbrief sind sie die »lebendigen Steine«, aus denen Gottes Haus gebaut wird (1Petr 2,5). In der Apostelgeschichte finden sich derartige Reflexionen nicht. Aber was Lukas von den christlichen Häusern erzählt, passt genau ins Bild. Sie sind ausdrücklich Räume der Verkündigung. Im Haus des Cornelius platziert Lukas paradigmatisch eine präbaptismale Predigt, die Jesus ins Gedächtnis ruft und programmatisch damit beginnt, dass Gott mit ihm »das Wort den Söhnen Israels gesandt und durch Jesus Christus Frieden verkündet« habe (Apg 10,36); die Fortsetzung greift die Antrittspredigt Jesu in Nazareth auf, weil von seiner Salbung durch den Heiligen Geist und seiner Verkündigung in Wort und Tat die Rede ist (Apg 10,38). Durch die Predigt des Apostels Petrus wird das Wort Gottes gegenwärtig, das Jesus sich zu eigen gemacht hat; dem entspricht, dass der Heilige Geist herabkommt »auf alle, die das Wort hörten« (Apg 10,44). Der Taufe steht dann nichts mehr im Weg. Der Schritt war revolutionär. Durch die Gegenwart des Geistes im Wort Gottes erkennt Petrus, dass Gott keinen Menschen »unrein« nennt (Apg 10,28) und dass er »nicht auf die Person schaut« (Apg 10,34f.).

Von einem Hausgottesdienst erzählt Lukas, wiederum paradigmatisch, etwas später: in Troas beim Abschied des Paulus aus der Ägäismission (Apg 20,7–12). Der kurze Abschnitt ist liturgiehistorisch und -theologisch außerordentlich aufschlussreich, was leicht übersehen wird, wenn sich das Augenmerk allein auf die pittoreske Totenerweckung konzentriert (Apg 20,9f.12). Tatsächlich spiegelt sie nur die Vitalität der Liturgie.⁵¹

Schon der unmittelbar vorangehende Kontext ist erhellend. Denn Lukas erzählt – im »Wir« des Augenzeugen – davon, dass Paulus das »Fest der ungesäuerten Brote«, d.h. Pessach, in Philippi feiern wollte (Apg 20,6). Damit ist nicht nur das älteste Zeugnis für die christliche Osterfeier in der Diaspora gegeben (vgl. 1Kor 5,7); die genuin jüdische Bezeichnung zeigt auch, wie biblisch Lukas, der oft als Heidenchrist gesehen wird, denkt und schreibt, wenn er ein christliches Fest bezeichnet. Auch das Pascha von Philippi wird in einem Haus gefeiert worden sein, zum »Gedächtnis« an das Letzte Abendmahl Jesu (Lk 22,19).

In Troas selbst wird ein Gottesdienst mit Wortverkündigung und Brotbrechen geschildert.⁵² Die Umstände sind ungewöhnlich, weil Paulus am

⁵¹ Den Zusammenhang erhellt *Beate Kowalski*, Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7–12), in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 30 (2005) 7–12.

⁵² Zum Rahmen vgl. *Thomas Söding*, »Wenn ihr zusammenkommt ...«. Zeit und Raum der Eucharistie im Urchristentum, in: *HID* 61 (2007) 99–110.

nächsten Morgen früh zu seiner Reise nach Jerusalem aufbrechen will, wo er verhaftet werden wird (Apg 20,7.13). Gleichwohl lassen sich im Licht von Parallelen charakteristische Merkmale erkennen. Die Gemeinde trifft sich in einem kleinen Saal in privatem Rahmen, hier im dritten Stock eines Privathauses; es sind nicht dieselben Worte, aber es ist eine ähnliche Szene wie beim Letzten Abendmahl Jesu (Lk 22,11f.14). Die Gemeinde trifft sich am ersten Tag der Siebentagewoche (»Sabbat«)⁵³, nämlich am Sonntag.⁵⁴ Das ist der »Tag des Herrn« nach Offb 1,9, der dritte Tag nach Jesu Tod laut 1Kor 15,5 und Mk 16,1 par. Lk 24,1, der Tag der Feier der Auferstehung. Der Gottesdienst findet abends statt, weil viele vorher arbeiten mussten; er zieht sich hier, ungewöhnlich lang, die ganze Nacht hindurch bis zum frühen Morgen, weil Paulus noch so viel zu sagen hat. Er nutzt die Zeit, um das Wort Gottes darzulegen (Apg 20,7: *dialegein*; vgl. 20,9), also nicht nur zu predigen (wie die Lutherübersetzung schreibt), sondern einen Diskurs zu führen. Später ist auf Griechisch von seinen »Homilien« die Rede (Apg 20,11), was aber nicht den technischen Ausdruck späterer Liturgien hat, sondern eine vertraute Unterredung meint, die ernsthaft und zielführend ist.

So wichtig freilich das Wort ist: Die erste Kennzeichnung des Gottesdienstes ist (wie in Apg 2,42) das Brotbrechen (Apg 20,7). Die Wortverkündigung gehört in diesen Rahmen. Zum Gottesdienst gehören Essen und Trinken, Predigt und Gespräch. Das Muster liefern antike Symposien. Aber auch die jüdische Paschafeier hat beide Elemente. Eine Parallele lässt sich in 1Kor 11 und 1Kor 14 ziehen. Aber das urchristliche Eucharistiemahl ist nicht nur eine Variante. Durch den Bezug zu Jesus Christus wird es ein neues Original. Das Brechen des Brotes bildet das Zentrum. Es steht *pars pro toto* für die Eucharistie. In der Troasepisode wird Paulus als derjenige gekennzeichnet, der das Brot bricht (Apg 20,11); dass die gesamte Gemeinde Subjekt ist, wie in Apg 2,42, wird durch den Hinweis nicht irritiert; vielmehr handelt Paulus stellvertretend für sie, so wie die *Ekklesia* Subjekt der Eucharistie in der Nachfolge der Apostel ist, denen das Gedenken aufgetragen worden ist. Die Notiz ist im Neuen Testament der einzige Hinweis auf den Vorsitz der Eucharistiefeier. Paulus, der Gründer, ist *de facto* der Leiter der Gemeinde. Deshalb wird er als Subjekt des Brotbrechens genannt: Er steht der Feier vor.

Wort und Brotbrechen gehören zusammen – wie bei Jesus (Lk 22,14–30) und wie in der Urgemeinde (Apg 2,42.46). Lukas lässt zweierlei er-

⁵³ Zur bleibenden Bedeutung des Sabbats auch in einer zunehmend heidenchristlich geprägten Kirche vgl. *Andrea J. Mayer-Haas*, »Geschenk aus Gottes Schatzkammer« (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA 43), Münster 2003.

⁵⁴ Vgl. *Enzo Bianchi*, Qu'est-ce que le dimanche?, in: RSR 93 (2005) 27–51.

kennen: die Treue zum Auftrag Jesu und die Kreativität, neue Orte und Formen zu finden, da sie gelebt werden kann. Gottes Wort ist im dritten Stock eines Mietshauses von Troas genauso gegenwärtig wie im Obergeschoss auf dem Zion, weil Gott gegenwärtig ist; sein Geist ist in Caesarea am Meer unter lauter »Heiden« genauso wirksam wie in Nazareth, als Jesus mit seiner Verkündigung begann; die Toten werden nicht nur durch Jesus auferweckt, so wie er es in seiner Antrittspredigt angekündigt hat, sondern auch in der Nachfolge Jesu, selbst durch den früheren Verfolger Paulus.

3.2 Gottes Wort im Tempel von Jerusalem

Der Tempel von Jerusalem ist für die Urgemeinde, wie Lukas sie darstellt, genauso wichtig, wie er für Jesus und seine Familie zentral gewesen ist: als »Haus des Gebetes« (Lk 19,46; Jes 56,7). Aus lukanischer Sicht ist die Gegenwart allerdings (wenn nicht alle Indizien historisch-kritischer Exegese täuschen) durch die Zerstörung des Tempels geprägt (vgl. Lk 19,41–44; ferner 21,6–24 par. Mk 13,1–20). Die Apostelgeschichte lässt davon nichts erkennen; sie erzählt, was in der Zeit vor 70 n. Chr. stattgefunden hat. Nicht nur die ersten Mitglieder der Urgemeinde besuchen das Heiligtum; auch Paulus führt der letzte Weg seines Lebens in Freiheit zum Tempel, wo er eines Sakrilegs beschuldigt wird (Apg 27,21–40) – ebenso ungerechtfertigterweise wie Stephanus, bei dessen Martyrium Saulus sich die Hände schmutzig gemacht hat (Apg 8,1). Im Umkehrschluss klärt Lukas: Gläubige reden nicht »gegen diesen heiligen Ort und gegen das Gesetz« (Apg 6,13), der zerstört werden müsse (Apg 6,14), so wenig sich Gott an ein Haus bindet, das Menschen gebaut haben (Apg 7,48ff.); die Jünger Jesu entweihen nicht den heiligen Ort (Apg 21,28), sondern nutzen ihn.

Die stärkste Aussage über die urchristliche Tempelfrömmigkeit stellt Lukas an den Anfang: Jeden Tag gehen die ersten Gläubigen, an der Spitze die Apostel, in den Tempel (Apg 2,42). Etwas später, als Petrus und Johannes zur Todesstunde Jesu das Heiligtum betreten, heißt es: »zum Gebet« (Apg 3,1). Der Zusammenhang ist eindeutig: Die Jünger nehmen den Tempel als das wahr, was er nach Gottes Willen in Jesu Lehre ist: ein »Haus des Gebetes« (Lk 19,46). Der Abschluss des Summariums spricht vom Gotteslob (Apg 2,47) als Grundduktus des Gebetes. Die Auferstehung Jesu, die Gabe des Geistes und die Chance der Mission mit den vielen Taufen, von denen Lukas erzählt (Apg 2,37–41), gibt mehr als genug Gründe, Gott zu preisen. In diesem Lob wird der Ehre Gottes nichts hinzugefügt; vielmehr besteht nach biblisch-theologischer Grundüberzeugung das Lob Gottes gerade darin, einfach das auszudrücken, was er, der

Wahrnehmung des Glaubens zufolge, tut, sagt und will.⁵⁵ So kommt in Menschenworten das Wort Gottes zum Ausdruck.

Das Gebet ist wirkmächtig. Deshalb wird der Tempel zur Aktionsfläche der Urgemeinde. Petrus heilt nach Lukas einen Gelähmten (Apg 3,1–10) und erklärt im Anschluss der versammelten Menge, dass der »Name« Jesu, »in« dem die Heilung erfolgt ist, deshalb wirkt, weil Gott sein heilendes Wort durch ihn sagt (Apg 3,11–26). Auch weitere Zeichen und Wunder geschehen durch die Hand der Apostel im Tempelbezirk (Apg 5,12–16). Den Taten entspricht die Lehre (Apg 5,21a.42; vgl. 5,25). So wie Jesus den Tempel zum Lehrhaus macht, was zu seinen genuinen Bestimmungen gehört, so halten es auch die Jünger in seiner Nachfolge, zuletzt Paulus, der seine Selbstverteidigung zu seinem starken Glaubenszeugnis werden lässt (Apg 22,1–21).⁵⁶ Die öffentliche Verkündigung im Tempel trägt den Aposteln Verfolgung und Inhaftierung ein (Apg 4,1–22; 5,17f.; 12,1.3 ff.); der Zebedaïde Jakobus verliert sogar sein Leben (Apg 12,2). Doch verstummt die Verkündigung nicht, weil Gott die Gefangenen befreit.⁵⁷ Ein Engel ermuntert sie: »Geht, stellt euch hin und redet zum Volk im Tempel alle Worte dieses Lebens« (Apg 5,20). Nach der alten Einheitsübersetzung wies das Stehen auf das Beten hin; nach der neuen weist es, vorsichtiger und sachgerechter, auf den Auftritt des Predigers hin. In jedem Fall ist es ein inspiriertes, wirksames Lehren, von dem Lukas schreibt, erfüllt von der Macht Jesu selbst, in dessen Namen die Zeugen das Wort ergreifen.⁵⁸

Von der Teilnahme am Tempelopfer ist in der Apostelgeschichte nicht die Rede; historisch ist sie nicht auszuschließen, zumal Lukas ja von den Eltern Jesu erzählt, dass sie nach der Beschneidung des Kindes (Lk 2,21) im Tempel zur »Reinigung« geopfert hätten (Lk 2,22 ff.).⁵⁹ Aber wie es scheint, hat Lukas die Händlervertreibung so gedeutet, dass die Zeit der Opfer für Jesus und seine Jünger vorbei sei, weil die Gebete, in erster Li-

⁵⁵ Vgl. *Hermann Spieckermann*, Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91), Tübingen 2014.

⁵⁶ Vgl. *Heike Omerzu*, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin 2002.

⁵⁷ Vgl. *Johann Hintermaier*, Die Befreiungswunder in der Apostelgeschichte. Motiv- und formkritische Aspekte sowie literarische Funktion der wunderbaren Befreiungen in Apg 5,17–42; 12,1–23; 16,11 (BBB 143), Berlin 2003.

⁵⁸ Vgl. *Walter Kirchschräger*, »Im Namen Jesu Christi, des Nazareners ...« (Apg 3,6). Kontinuität als ekklesiologisches Anliegen des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Kirche – Kultur – Kommunikation. FS Peter Henrici, hg. v. *Urban Fink*, Zürich 1998, 208–219.

⁵⁹ Vgl. *Alexa Feucht*, Die christologischen Aspekte der Darstellung des Herrn. Die Thematik der universalen Heilsmittlerschaft Jesu in Lk 2,22–40, in: Mittler und Befreier. FS Gerhard Ludwig Müller, hg. v. *Christian Schaller*, Freiburg i. Br. 2008, 300–323.

nie die Eucharistie, der Versöhnung mit Gott im Zeichen seiner nahegekommenen Herrschaft dienen.

Das bedeutet jedoch nicht, der Tempelkult sei für Lukas nach Ostern obsolet geworden. Ungeachtet dessen, dass er bis zur Zerstörung Jerusalems für das Judentum der Mittelpunkt der Welt gewesen und danach in genau dieser Stellung literarisch-theologisch sublimiert worden ist, entspricht dem Platzverbot, das der Hohe Rat gegen die Apostel ausspricht (Apg 4,1–22), das geisterfüllte Gebet der dankbaren Gemeinde im eigenen Haus (Apg 4,23–31). Dieses Haus wird zum Tempel; im Tempel wird gebetet.

Das Gebet der Jünger verbindet zwei Psalmen miteinander. Sie starten mit Ps 146, dem Auftakt des Kleinen Hallel (Ps 146–150), der, zum Kontext höchst passend, von der Befreiung der Gefangenen und der Errichtung der gerechten Königsherrschaft Gottes auf dem Zion handelt.⁶⁰ Ausgewählt wird das Lob des Schöpfers (Ps 146,6). Es dient als Rahmen, in den eingespannt wird, was ausführlich aus Ps 2 zitiert wird: das Lob Gottes, der seinen Gesalbten, den Christus, aus der Hand aller Herrscher dieser Welt befreit (Ps 2,1 f. – Apg 4,25 ff.). Ps 2 wird im Gebet der Urgemeinde als Gotteswort im Menschenmund qualifiziert: »Durch den Mund unseres Vaters David, deines Knechtes, hast du durch den Heiligen Geist gesagt:...« (Apg 4,25). Klarer kann die Gegenwart Gottes in seinem Wort nicht zum Ausdruck gebracht werden. Das Lesen der Schrift ist Gebet; das Gebet ist Schriftdesung. Die Gemeinde, die betet, vergegenwärtigt sich Gottes Wort im Rezitieren der Psalmen und verbindet es mit ihrer eigenen Geschichte, die in der Geschichte Jesu begründet ist. Der Rückblick mit der Brille des Psalters auf den Tod Jesu und der Einblick mithilfe desselben Psalters in die Auferstehung Jesu begründet bei den Betern die Hoffnung auf machtvolles Wirken in Wort und Tat zugunsten der Menschen in Jerusalem und darüber hinaus.⁶¹ Die Bitte geht dahin, dass die »Knechte« Gottes in allem »Freimut« das Wort Gottes verkünden (Apg 2,29) und dass sie durch Gottes Hand »Heilungen und Zeichen und Wunder« wirken können (Apg 2,30). So gelingt die Missionsgeschichte als Wirkungsgeschichte Jesu.

Das Gebet wird erhört werden; die Erzählung des Lukas soll der Beweis sein. Dass es erhört werden wird, zeigen eindrucksvoll die Umstände: »Als sie gebetet hatten, bebte der Ort, da sie versammelt waren, alle

⁶⁰ Vgl. *Erich Zenger*, Ps 146, in: *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*, Psalmen 101–150. FS Norbert Lohfink SJ, Freiburg i. Br. 2008, 807–823.

⁶¹ Vgl. *Udo Borse*, Die geschichtliche Absicherung (Lk 23,5–16) des christologischen Psalmwortes (Ps 2,1s/LXX) und seiner Auslegung (Apg 4,25–28), in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A 26* (2001) 129–138.

wurden vom Heiligen Geist erfüllt und redeten das Wort Gottes mit Freimut« (Apg 4,31). Das Beben erinnert an das Pfingstgeschehen (Apg 2,2); es erweist Gottes Gegenwart (Ps 18,7f.; Jes 6,4); von dieser Präsenz ist der Tempel erfüllt. Dem entspricht die Fülle des Geistes. Die Gläubigen selbst bilden als Geistbegabte das Haus Gottes; deshalb verkünden sie das Wort Gottes, nicht in geschlossener Runde, sondern in aller Öffentlichkeit.

3.3 Gottes Wort in den Synagogen der Diaspora

Paulus besucht auf seinen Missionsreisen regelmäßig die Synagogen: in Salamis auf Zypern (Apg 13,5), im pisidischen Antiochien (Apg 13,14), in Ikonion (Apg 14,1), in Thessalonich (Apg 17,1), Beröa (Apg 17,10), Athen (Apg 17,17), Korinth (Apg 18,4) und Ephesus (Apg 18,19; 19,8). In Philippi, wo Paulus keine Synagoge vorfindet, geht er zu einem jüdischen Gebetshaus, einer *proseuche*, vor den Toren der Stadt gelegen (Apg 16,13). Nach Lukas verfolgt er ein klares Muster: in einer Stadt dort anzufangen, wo unter den Juden schon der eine Gott geglaubt, die Heilige Schrift gelesen, der Gottesdienst gefeiert wird. Lukas schreibt sogar, Paulus habe unmittelbar nach seiner Bekehrung mit der Synagogenpredigt begonnen (Apg 9,20), so wie er zuvor in den Synagogen Christusgläubige zum Abschwören gedrängt habe (Apg 26,11). In seiner Verteidigungsrede vor dem römischen Statthalter Felix nennt er idealtypisch die drei Hauptorte seines Wirkens, das nie einen Streit vom Zaun gebrochen, sondern immer der Verkündigung des Gotteswortes gedient habe: »im Tempel ... in den Synagogen und in der Stadt«, also vor allem in den Häusern (Apg 24,12).

Die Synagogen werden besonders oft erwähnt, weil Paulus als Völkerapostel agiert und außerhalb Israels, in der Diaspora, die örtliche Judentum am besten ansprechen kann, zumal im Umkreis der Synagogen viele »Gottesfürchtige« leben,⁶² die durch die Taufe volle Mitgliedschaftsrechte in der Kirche genießen können, während die Beschneidung⁶³ viele vom vollen Übertritt zum Judentum abgehalten hat. Lukas verschweigt den Widerspruch nicht, den Paulus vielfach erntet; aber er zeigt auch, dass sich die Keimzellen der neugegründeten Gemeinden nicht selten aus der örtlichen Synagoge bilden, besonders spektakulär in Korinth, wo der Synagogenvorsteher Krispus die Seiten wechselt (Apg 18,8).

Den Synagogengottesdienst seiner Zeit (oder der ersten Missionszeit) beschreibt Lukas nicht. Meist belässt er es bei pauschalen Bemerkungen

⁶² Vgl. *Dietrich-Alex Koch*, Proselyten und Gottesfürchtige als Hörer der Reden von Apostelgeschichte 2,14–39 und 13,16–41, in: *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*. FS Eckhard Plümacher (AGJU 57), hg. v. *Cilliers Breytenbach*, Leiden 2004, 83–107.

⁶³ Vgl. *Andreas Blaschke*, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (TANZ 28), Heidelberg 1998.

über Verkündigungen (Apg 13,5; 14,1; 17,10f.; 18,4f.19), die nur kurz als Schriftauslegung (Apg 17,2) oder Reich-Gottes-Predigt (Apg 19,8) gekennzeichnet werden können.

Wie er es gewöhnlich tut, führt Lukas ein einziges Beispiel breiter aus. Vom Synagogengottesdienst im pisdischen Antiochien überliefert er eine regelrechte Predigt (Lk 13,14–52).⁶⁴ Sie bringt eine Geschichtstheologie Israels zum Ausdruck, die mit derjenigen der Stephanusrede (Apg 7) hoch kompatibel ist. Vorangegangen sind Lesungen aus »dem Gesetz und den Propheten« (Apg 13,15), wie das später als klassische Praxis bezeugt worden ist. Im Fall des Paulus wird aber, anders als bei Jesus in Nazareth, nicht das Schriftwort zitiert, auf das der Prediger sich bezieht, sondern die Predigt breit dargestellt. Paulus erhebt das Wort, weil die Synagogenvorsteher ihn einladen, ein »Wort des Trostes« (Apg 13,15) zur versammelten Gemeinde zu sagen. Die Theologie des Wortes Gottes steht im Mittelpunkt der Predigt. Durchweg ist Gott das Subjekt der Heilsgeschichte: Er erwählt und erhört; er befreit und trägt (Apg 13,17f.); er gibt und gibt immer wieder (Apg 13,19ff.); er verwirft und erhebt (Apg 13,22); und er bezeugt: »Gefunden habe ich David, den Sohn Isais, einen Mann nach meinem Herzen, der all meinen Willen tun wird« (Apg 13,22; vgl. Ps 89,21; 1Sam 13,14). Vor allem hat Gott, von Johannes angekündigt, Jesus heraufgeführt (Apg 13,23ff.). Hier gewinnt die Wort-Gottes-Theologie eine neue Qualität; denn von Jesus heißt es bei Paulus nach Lukas nicht nur, dass Gott zu ihm oder über ihn gesprochen hat, sondern dass er selbst als »Wort dieser Rettung gesandt« ist (Apg 13,26), die Johannes prophezeit hat. Im Wort Jesu kommen, wie er es paradigmatisch und programmatisch in Nazareth begonnen hat, die Stimmen der Prophetie zu Gehör, »die an jedem Sabbat vorgelesen werden« (Apg 13,27). In der Predigt des Paulus wiederum kommt die Stimme Jesu zu Wort, mitsamt seiner Auslegung und Vergewärtigung des prophetischen Schriftwortes.

Die Auferstehung Jesu von den Toten (Apg 13,27–31) ermöglicht und erfordert es, dass die Verkündigung des Wortes Gottes im Namen Jesu weitergeht und die Verheißung Gottes erfüllt (Apg 13,32). Mit Psalm- und Prophetenworten wird die Auferstehung Jesu theologisch als Heilsgeschehen ausgeleuchtet (Apg 13,33 – Ps 2,7; Jes 55,3^{LXX}; Ps 16,16), das auch im pisdischen Antiochien seine Wirkung hinterlässt (Apg 13,38–41), weil durch Jesus der Glaube zu rechtfertigen vermag (Apg 13,39).

⁶⁴ Vgl. *Josef Pichler*, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisdischen Antiochien (IThSt 50), Innsbruck 1997.

In der Synagoge sind keineswegs alle überzeugt; aber die Kontroversen steigern noch die Aufmerksamkeit, so dass die Pauluspredigt zum Stadtgespräch wird (Apg 13,44.49).

4. Liturgische Dimensionen der Exegese

Über die Art und Weise, wie das Evangelium und die Apostelgeschichte rezipiert worden sind, gibt es wenig Auskünfte. Die Einführung in das Lukasevangelium (Lk 1,1–4),⁶⁵ auf die das Prooemium der Apostelgeschichte zurückgreift (Apg 1,1 f.), ordnet die Evangelienschreibung und dann indirekt auch die Fortsetzungsgeschichte der (postbaptismalen) Katechese, der Vertiefung im Glauben zu. Daraus folgt noch nicht, dass das Evangelium wie auch die Apostelgeschichte Abschnitt für Abschnitt in der Liturgie verkündet und dann ausgelegt worden sind. Aber es wird doch deutlich, dass beide Bücher zwar auch die breite Öffentlichkeit über die Sache Jesu informieren konnten, aber im Kern an christliche Gemeinden gerichtet sind, die schon auf dem Pfad des Glaubens etwas vorangekommen sind und stets eine neue Orientierung benötigen.

In dieser Perspektive öffnet das Lesen des Lukasevangeliums mitsamt der Apostelgeschichte eine dreifache liturgietheologische Dimension.⁶⁶

Erstens ordnet das Lesen die Gottesdienste, die gefeiert werden, in eine liturgische Tradition ein, die bereits Jesus begründet und seinen Jüngern mit auf den Weg gegeben hat. Die engste Verbindung stiftet die Eucharistie; weil immer nur wieder, an jedem Ort und zu jeder Zeit, die Eucharistie Jesu gefeiert wird. Aber die Gemeinsamkeiten sind breiter: Es werden dieselben Schriften gelesen, die Jesus gelesen und ausgelegt hat, so wie in seiner Nachfolge die Apostel und weitere Zeugen des Evangeliums. Es werden die Gebete im Geist des Betens und im Kern mit den Worten Jesu gesprochen. Es werden dieselben Orte begangen, die Jesus und die Urgemeinde angesteuert haben, der Tempel, die Synagoge und das Haus, wenn sie auch aufgrund der geschichtlichen Ereignisse, wie der Zerstörung des Tempels und der zunehmenden Differenzierungen zwi-

⁶⁵ Vgl. *Loveday Alexander*, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78), Cambridge 1993.

⁶⁶ Die Aktivität des Lesens wird in der neueren Exegese oft betont, aber meist lediglich auf die Eröffnung vielfältiger Möglichkeiten, nicht auch auf die Stiftung neuer Gemeinsamkeiten bezogen, wie es aber erkennbar das Ziel der lukanischen Narration ist. Damit verbunden ist das methodologische Problem, dass der *reader response criticism* tendenziell unhistorisch ist; vgl. *James L. Resseguie*, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids 2005. Im Fall des Lukas ist das aber widersprüchlich, so offen auch immer die historischen Referenzen sind und so kreativ auch immer die Wirkungsgeschichte sein soll.

schen Juden und Christen, so neu organisiert werden musste, dass die christlichen Häuser zur Synagoge und zum Tempel geworden sind. Wer Evangelium und Apostelgeschichte liest, erkennt die vielen Möglichkeiten einer Verbindung, die jeweils vor Ort neu genutzt werden müssen. Im Vergleich mit den neutestamentlichen Briefen ist die Anschaulichkeit der Apostelgeschichte besonders hoch, wiewohl die Erzählungen, um aktualisiert zu werden, einer theologischen Interpretation bedürfen, deren Hermeneutik am breitesten durch Paulus in seinen Briefen vorgespurt ist.

Zweitens verbindet das Lesen des Doppelwerks den christlichen mit dem jüdischen Gottesdienst, den Jesus selbst mitgefeiert hat und an dem auch die Mitglieder der ersten Gemeinden teilgenommen haben – nicht um die jüdischen Feiern zu sprengen, sondern um an der Liturgie Israels, am Festkalender, an den rituellen Geschichten teilzuhaben.⁶⁷ Die Heidenchristen, die in der Nachfolge des Juden Jesus und der jüdischen Apostel stehen, sollen diese Teilhabe nicht aufkündigen, sondern nutzen. Allerdings erfahren die Feste durch den Bezug auf Jesus einen neuen Grund und finden eine neue Form. Dieser Prozess lässt sich bei der Lektüre des Doppelwerks mit der Brille des Lukas beobachten und auf neue Konstellationen beziehen. Für Lukas spricht erneut die Anschaulichkeit, deren begriffliche Prägung bei allen Unterschieden, die nicht zu leugnen sind, am besten im Dialog mit der genuin paulinischen Wort-Gottes-Theologie gewonnen werden kann.

Drittens zeigt das Lesen des Evangeliums wie der ihm nachfolgenden Apostelgeschichte das Wirken des Heiligen Geistes als den entscheidenden Aktivposten, der Gottes Wort nahebringt, mit Sinn erfüllt und zur Sprache kommen lässt. Der Gottesdienst ist bei weitem nicht der einzige, aber ein bevorzugter Ort der Konzentration und Sammlung, des vertrauten Austausches und der glücklichen Feier. So wird er zu einer wichtigen Quelle der Verkündigung in Wort und Tat, die ihrerseits die Freiheit des Glaubens fördert, aber in ihr nicht die Vereinzelung, sondern die Verbindung vieler zur Einheit der Kirche fordert. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte zeigen gerade in ihrem Nach- und Zueinander, wie dieser Prozess begonnen hat und weshalb er kraft des Geistes Menschen ganz unterschiedlicher Sprachen und Gewohnheiten im Hören auf Gottes Wort und in der Ausbreitung seines Echos versammelt hat.

⁶⁷ Wie eng die Beziehungen und wie groß die Schnittstellen sehr lange Zeit waren, betont *James D. G. Dunn*, *Neither Jew nor Greek. A contested Identity (Christianity in the Making 3)*, Cambridge 2015.