

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Biblische Zeitschrift* 63 (2019). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Söding, Thomas

Das Zeichen des Widerspruchs. Die Prophetie des Simeon (Lk 2,34) und die lukanischen Deutungen des Todes Jesu

in: *Biblische Zeitschrift* 63 (2019), pp. 49–70

Leiden: Brill 2019

URL: <https://doi.org/10.30965/25890468-06301003>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill Publishers:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Zeitschrift* 63 (2019) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Söding, Thomas

Das Zeichen des Widerspruchs. Die Prophetie des Simeon (Lk 2,34) und die lukanischen Deutungen des Todes Jesu

in: *Biblische Zeitschrift* 63 (2019), S. 49–70

Leiden: Brill 2019

URL: <https://doi.org/10.30965/25890468-06301003>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Das Zeichen des Widerspruchs

Die Prophetie des Simeon (Lk 2,34) und die lukanischen Deutungen des Todes Jesu

Abstract

It is an open question how important the death of Jesus is in Lukan theology. The logic of narration in the Gospel and in Acts may help to find a new argument. The prophecy of Simeon identifies the dialectic of falling and rising as structure of Lukan soteriology. In this framework various motives – the persecuted prophet, the contrast of death and resurrection, and the “must” of the passion – get their specific meaning. At the end of both, the ministry of Jesus and the public mission of Paul, in the inner circle of followers the death of Jesus is proclaimed as decisive mean of eschatological salvation.

1. Fragestellung und These

So dramatisch die lukanische Passionsgeschichte erzählt wird,¹ so umstritten ist die Frage, ob Lukas im Tode Jesu mehr als ein schreckliches Unglück gesehen hat, eine Verkettung unglücklicher Umstände oder ein tragisches Geschehen, das Gott durch die Auferstehung zu einem guten Ende geführt hat.² Eine Antwort müsste negativ ausfallen, wollte man sie von Credoformeln und theologischen Reflexionen abhängig machen.³ Denn

¹ Vgl. *P.-G. Klumbies*, Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThSt 114), Neukirchen-Vluyn 2010, 144-171

² So *E. Richards*, Jesus' Passion and Death in Acts, in: D.D. Sylva (Hg.), Reimagining the Death of the Lukan Jesus, Frankfurt/M. 1990, 125-152: 150: “The death of Jesus as an event is a past occurrence ... the author opts for the resurrection as the expense of the cross”.

³ *A. Weiser* (Theologie des Neuen Testaments II, Stuttgart u.a. 1993, 145) urteilt, Lukas habe nach Möglichkeit die paulinischen Formeln der Todesdeutung vermieden. Nach *G. Lädemann* steht fest, „daß das Blut Jesu keine Bedeutung in der luk. Soteriologie“ hat (Das frühe Christentum nah den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 237. Differenziert beschreibt den Unterschied *M. Wolter*, Jesu Tod und Sündenvergebung bei Paulus und Lukas, in: D. Marguerat (Hg.), Reception of Paulinism in Acts (BETHL 239), Leuven 2009, 15-35.

Lukas ist noch zurückhaltender als Matthäus und Markus, was explizite Todesdeutungen im Munde Jesu angeht, insbesondere wenn sie mit Sühne und Stellvertretung oder mit der Vergebung der Sünden zu tun haben.⁴ Auch in den Reden der Apostelgeschichte wird das Repertoire der Deutungen nicht erweitert; meist wird verhalten vom Tod Jesu gesprochen, und nie ohne den Verweis auf Ostern. Ist also die paulinische *theologia crucis* bei Lukas, den die Tradition als Paulusschüler gesehenen hat, durch eine *theologia gloriae* ersetzt worden – wie Lukas nicht selten kritisiert worden ist?⁵ Ist – so die positive Wertung desselben Eindrucks – endlich die Fixierung auf das Kreuz gelöst, so dass die Fülle des Lebens in den Blick treten kann, die alles Dunkel erhellt?⁶ Oder ist der Eindruck falsch und bei Lukas durchaus eine Theologie zu finden, die dem Tod Jesu Heilsbedeutung zuspricht?⁷

Die Antwort fällt differenziert aus, wenn die ganz eigene, tief in der synoptischen Tradition verwurzelte Art des Lukas vor Augen tritt, den Tod Jesu aus dem Zusammenhang des Basileia-Dienstes im Licht der Auferweckung darzustellen. Lukas kennt durchaus eine vitale, facettenreiche, anthropologisch aufgeschlossene Theologie des Todes Jesu, die von der paulinischen allerdings deutlich unterschieden ist. Ihre Stärken liegen nicht in der begrifflichen Fixierung und Reflexion, sondern in der narrativen Intensität. Sie ist immer auch eine Soteriologie des irdischen Wirkens und der Auferstehung Jesu, eingeordnet in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und hingeordnet auf die Vollendung des Reiches Gottes. Sie ist eine narrative Soteriologie, weil sie essentiell auf die Geschichte Jesu bezogen ist. Sie macht sichtbar, dass Jesus wirklich leidet. Sie zeigt, wie sich zusammen mit dem Leben und der Auferstehung auch der Tod Jesu heilstiftend in die Biographie der Glaubenden und der ganzen Ekklesia einschreibt. Ihr Epizentrum ist der Kreuzigungsbericht, der paradigmatisch im Spannungsfeld von Gericht und Rettung die

⁴ Diese Seite beleuchtet *T. Jantsch*, Jesus der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (WUNT 381), Tübingen 2017, 123-126. Die Studie öffnet den Blick weit über den Tod Jesu hinaus auch auf die öffentliche Verkündigung und die Auferweckung Jesu, in deren Kontext auch dem Tod Jesu Heilsbedeutung zugeschrieben wird.

⁵ So *G. Strecker*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1996, 430; *G. Barth*, Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992, 138: „unterbelichtet“.

⁶ In dieser Richtung lässt sich lesen *H. J. Sellner*, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (BZNW 152), Berlin 2007. 476-480: Die Soteriologie im Namen Jesu sei durch den heilsgeschichtlichen Entwurf so fest, dass die Leser durch die Todesdeutung in Lk 22 und Apg 20 nicht mehr irritiert werden könnten.

⁷ Gezielt affirmierte Tradition ist sie für *U. Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005, 132; narrativ kontextualisiert ist sie von *U. Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments (UTB), Göttingen 2016, 471f.

Heilsbedeutung des Todes Jesu zum Ausdruck bringt.⁸ Jesus, mit seinem Tod versöhnt,⁹ bringt sein irdisches Versöhnungswerk zum Abschluss. Diese Theologie wird in der Prophetie des greisen Simeon grundlegt, deren Dialektik von Widerspruch und Freude das Strukturmoment lukanischer Soteriologie ist. Die explizite Heilsdeutung des Todes Jesu wird in dieser Dynamik dort angesprochen, wo sich Reflexionsprozesse geklärt haben und das Ziel eines längeren Erkenntnisweges in Sicht gekommen ist: im internen Kreis der Apostel (Lk, 22,19f) und beim Abschied des Paulus von den Presbytern, die er, auf das Martyrium zugehend, bei ihrer Verantwortung für die Herde Christi anspricht (Apg 20,28). In dieser narrativen Dramaturgie wird die Soteriologie des Todes Jesu selbst personalisiert und dynamisiert: Seine Proexistenz qualifiziert die Lebenshingabe Jesu als eschatologisches Heilsereignis.

2. Die Prophetie des Simeon

Wie jeder gute Schriftsteller lässt Lukas bereits an der ersten Stelle, da er auf ein Thema zu sprechen kommt, die Richtung erkennen, die er verfolgt. Am Ende der Kindheitsgeschichte macht der greise Simeon sich im *Nunc dimittis* zum Sprecher jüdischer Messias Hoffnungen, die christologisch in Erfüllung gehen sollen; gleichzeitig – und scheinbar in hartem Gegensatz dazu – prophezeit er das kommende Leiden Jesu samt der Heilsbedeutung, die ihm nach Gottes Willen zukommt (Lk 2,34f.): „Dieser wird gesetzt, dass viele in Israel fallen und aufstehen, und zum Zeichen, dem widersprochen wird (auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), dass die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.“ Simeon wendet sich an Maria. Das Schwert, das durch ihre Seele dringt, lässt an die Kreuzigung Jesu denken. Die Künstler haben in der Pietà die Ikone dieser Prophetie geschaffen. Ist aber das Kreuz wirklich das „Zeichen des Widerspruchs“?¹⁰ Tatsächlich entzündet sich am Kreuz die stärkste Ablehnung Jesu, wie im Lukasevangelium die Verspottungsszenen (Lk 23,35-39) zeigen. In der gesamten Antike, die das Schreckensbild eines Kreuzes vor sich sah, regte

⁸ Vgl. Th. Söding, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 104 (2007) 381-403.

⁹ Vgl. K. Backhaus, in: ders. – G. Fischer, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB 7), Würzburg 2000, 84-88.

¹⁰ So E. Peterson, Lukasevangelium und Synoptica, hg. v. R. von Bendemann (Ausgewählte Schriften 5), Würzburg 2005, 81.

sich härtester Einspruch gegen die Verkündigung eines Gekreuzigten.¹¹ Doch auf Widerstand stößt auch der irdische Jesus mit seiner Reich-Gottes-Verkündigung, die sich besonders an die Armen und die Sünder wendet und von Anfang an jene Proexistenz erweist, die sich laut Abendmahlstradition in der Lebenshingabe Jesu vollendet (Lk 22,19f); vor allem die Auferstehungsbotschaft wird nicht geglaubt; die Apostel selbst halten sie anfangs für dummes Geschwätz (Lk 24,11) – freilich, weil Jesus gestorben ist und sein Tod alle Hoffnung zunichte zu machen scheint.

a) Das Zeichen

Das „Zeichen“ des Widerspruchs ist für Simeon im Lukasevangelium Jesus selbst. Den Hirten soll – kurios und anrührend genug – das Kind in der Krippe zum „Zeichen“ werden, dass ihnen der Heiland geboren ist (Lk 2,11). Die Krippe bezeichnet den Messias der Armen, der als solcher der Hoffnungsträger für ganz Israel ist, weil es so viele Arme im Gottesvolk gibt und weil die Armut zum Gegenstück göttlichen Reichtums wird (Lk 6,20ff.). Aber das Evangelium bleibt nicht an der Krippe stehen, sondern folgt Jesus bis zum Kreuz und über das Kreuz hinaus zur Auferstehung. Deshalb braucht man nicht, wie in starken Frömmigkeitstraditionen des Westens, Krippe und Kreuz in eins zu schauen. Vielmehr ist zuerst der Weg des Wirkens Jesu eröffnet,

Jesus lehnt die Forderung, ein „Zeichen“ zur Beglaubigung seiner Messianität zu wirken, strikt ab (Lk 11,16.29-32 par. Mt 12,38-42; vgl. Mk 8,11-13 par. Mt 16,1-4; Joh 6,30). Er antwortet (Lk 11,29f par. Mt 12,39f.): „²⁹Diese Generation ... fordert ein Zeichen. Und ein Zeichen wird ihr nicht gegeben werden außer dem des Jona. ³⁰Denn so wie Jona den Niniviten ein Zeichen wurde, so wird es auch der Menschensohn für dieses Geschlecht sein.“ Die Matthäusparallele denkt an den Propheten, der „drei Tage und drei Nächte“ wie tot „im Bauch des Wales war“, bevor er wieder an Land gespuckt wurde (Mt 12,40; vgl. Jona 2,1). Das verweist auf Jesu Tod und Auferstehung. Auch bei Lukas?¹² Vom Fisch redet Jesus dort nicht, sondern gleich von Ninive. Wie aber konnte der Prophet den Niniviten zum „Zeichen“ werden? Nach dem Jonabuch nur durch sein Auftreten bei ihnen und seine Predigt. Jona selbst, der Prophet, ist das Zeichen; gerettet aus

¹¹ Vgl. *G. Samuelsson*, *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry in the Background and Significance of the New Testament Theology of Crucifixion*. Second, revised Edition (WUNT II/310), Tübingen 2013 (2011²). Das Image im Judentum beleuchtet *David W. Chapman*, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT II/244), Tübingen 2008.

¹² Die Frage bejaht *H. Schürmann*, *Das Evangelium nach Lukas II* (HThKNT IV/2), Freiburg - Basel - Wien 2000 (1989), 272f.

dem Bauch des Fisches, findet er doch noch den Weg nach Ninive, „in die große Stadt“ (Jona 1,2), und bewirkt dort durch seine Gerichtsbotschaft – gegen seine Erwartung und Absicht (Jona 4) – die Umkehr des Königs und des ganzen Volkes, sodass Gott die Stadt verschont (Jona 3). Genau diese Umkehr hat Jesus nach Lk 11,32 im Blick (par. Mt 12,41): „Sie haben sich zu Jonas Predigt bekehrt“.

Das „Zeichen“, das Jesus den Menschen gibt, weil er sich weigert, ein Beglaubigungszeichen zu setzen, ist also er selbst, bei dem Botschaft und Bote, Sendung und Geschick eine Einheit bilden. Er kann es ihnen nur durch die Verweigerung geben, weil er seine Sendung verriet und in einen Gegensatz zur Tora (Dtn 13,2-6; 18,9-22) geriet, würde er um seinen Willen ein Wunder wirken. Seine Verweigerung aber öffnet ihm die Möglichkeit, seinen Weg zu gehen: sein Wort zu sagen, seine Werke zu tun, sein Leben zu leben und seinen Tod zu sterben. Seine Predigt wiederholt nicht die Untergangsprophetie Jonas; denn „hier ist mehr als Jona“ (Lk 11,32 par. Mt 12,41)¹³: Jesus verkündet nach Lukas durchaus auch das Gericht (Lk 17,28-36) – aber im Prozess der nahekommenden Basileia, die ihn ein „Gnadenjahr des Herrn“ ausrufen lässt (Lk 4,18f; Jes 61,1f).¹⁴ Während freilich die Botschaft Jonas bei den Niniviten ankam, stößt die Botschaft Jesu bei den Nazarethanern nicht auf Gegenliebe; doch die Nazareth-Perikope zeigt auch, dass dieser Unglaube weder Jesus von seinem Weg abbringen noch sein Evangelium dementieren kann; das Evangelium wird zeigen (und die Apostelgeschichte bewahrheiten), wie es sich durch den Tod Jesu hindurch realisiert.

Das entspricht dem genauen Wortlaut der Prophetie Simeons: Jesus selbst ist das Zeichen, das „gesetzt“ wird. Er ist es in seinem ganzen Leben und Sterben; er ist es als Gekreuzigter und Auferstandener; am Kreuz, so Lukas, lässt er sich am genauesten erkennen: durch sein Todesgebet nach Ps 31,6 (Lk 23,46), durch seine Verheißung an den reuigen Räuber zu seiner Rechten (Lk 23,43) und durch seine Vergebungsbitten für seine Henker (Lk 23,34).¹⁵

¹³ Vgl. *Chr. G. Müller*, Lukas als Erzähler und Charakter-Zeichner. Gesammelte Studien zum lukanischen Doppelwerk (HBS 69), Freiburg i. Br. 2012, 193-208.

¹⁴ Das Moment der unbestechlichen Prüfung betont *J. Gilner*, Gericht bei Lukas. (WUNT II/401), Tübingen 2015.

¹⁵ Vgl. – im Kontrast zur Markuspassion – *P.-G. Klumbies*, Das inszenierte Sterben Jesu. Lebensentwürfe nach Markus und Lukas, in: E. Herms (Hg.), Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik, Gütersloh 2005, 286-311.

b) Der Widerspruch

Die Skandalosität des Kreuzes hat Paulus im Ersten Korintherbrief beim Namen genannt (1Kor 1,18-23). Lukas hat sie auf erzählerische Weise ins Gedächtnis gerufen. Das Kreuz lässt keinen kalt. Es löst bei jedem Widerspruch aus. Paulus wird ihn nach der Apostelgeschichte überall erfahren, wo er von der Auferstehung des Gekreuzigten predigt.¹⁶ Die Jünger Jesu, Petrus an der Spitze, sind das beste Beispiel, wie groß die Vorbehalte gegen einen gekreuzigten Messias sind und wie steinig die Wege des Verstehens, die erst durch Tod und Auferstehung zum Ziel führen. Ein Messias, der leiden muss; ein Gekreuzigter, der aufersteht, ist Irrsinn. Die Gedanken der Vielen, die in ihres Herzens Grund aufgedeckt werden, sind ein einziges Nein zum Leiden des Messias, zum Kreuz des Gottessohnes.

Allerdings steht dieses Nein nicht für eine endgültige Absage an den Gott, den Jesus verkündet und der durch Jesus handelt, sondern ist auf paradoxe Weise der Verwirklichung ewigen Heiles zugeordnet. Denn Gott und Jesus geben die nicht auf, die sich nicht vorstellen wollen und können, dass ausgerechnet der Gekreuzigte der Anführer zum Leben sein soll (vgl. Apg 3,15). Das erst macht den prophetischen Jubel des Simeon verständlich, den Zusammenhang zwischen dem Schwertwort und dem *Nunc dimittis*.

Der Tempelprophet bringt diese heilsgeschichtliche Dramatik zum Ausdruck. Es hängt allerdings viel an der genauen Wiedergabe. Die alte Einheitsübersetzung (1979) dachte im Sinne einer Unterscheidung der Geister: „Dieser ist dazu bestimmt, dass in Israel viele durch ihn fallen und viele durch ihn aufstehen.“ Der Sinn wäre dann, dass der Glaubenswiderspruch eines Teils, aber doch auch die Glaubenzustimmung eines anderen Teiles der Israeliten prognostiziert würde. Diese Heils-Alternative ist aber in den Text eingetragen. Der Konsekutivsatz hat nur ein einziges Subjekt: die Vielen in Israel, also (tendenziell) alle.¹⁷ So heißt es auch korrekt in der neuen Version: „dass in Israel viele zu Fall kommen und aufgerichtet werden“. Es geht mithin nicht um das unterschiedliche Geschick der Feinde und der Freunde Jesu, sondern um einen Prozess, dem

¹⁶ Die beiden Belegstellen Apg 13,44f und 28,22 rahmen den Paulusteil der Apostelgeschichte; Apg 28,22 blickt aus jüdischer Perspektive auf das gesamte Wirken des Völkerapostels zurück. Vgl. *W. Radl*, Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte, dargestellt an Lk 2,22-39, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 297-312.

¹⁷ *H. Schürmann* (Lk II 129) meint jedoch, πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ müsse an dieser Stelle partitiv gedeutet werden, „da Raum bleiben muss für diejenigen, die zur *anastasis* gelangen“. Auch *M. Wolter* (Das Lukasevangelium [HNT 5], Tübingen 2008, 141f.) sieht eine Antithese formuliert.

sich niemand zu entziehen vermag. Eduard Schweizer sagt zu Recht: „Aufstehen kann nur, wer darniederlag“.¹⁸ Nach Jer 8,4 kann hinzugefügt werden: „Keiner fällt, der nicht wieder aufstehen will“.¹⁹ Im Griechischen von Lk 2,34 steht Der Evangelist liebt Wortspiele. Das Fallen ist ein Sterben, das Aufstehen ist ein neues Leben. Jesus ist dazu bestimmt, dass an ihm Anstoß genommen wird, sodass die Menschen in Israel zu Fall kommen; dies aber nicht, damit sie liegenbleiben, sondern damit sie durch denselben Jesus wieder aufgerichtet werden. Der Anstoß muss sein, weil der Messias sonst nur die Erfüllung menschlicher Wunschträume oder die Bestätigung schriftgelehrter Erwartungen sein könnte, nicht aber der „Retter“, der Gottes „Friede auf Erden allen Menschen seiner Gnade“ bringt (Lk 2,14). Aber mehr noch muss das *Aufrichten* sein, weil Jesus gerade dazu gesandt worden ist und nur so der verheißene Retter sein kann.

c) Der Stein des Anstoßes

Hinter Lk 2,34 steht die Prophetie des Jesaja (8,14f.), dass Gott selbst der Stein des Anstoßes für Israel sein wird, an dem „viele“ zu Fall kommen.²⁰ Im Jesajabuch entsteht ein Doppelbild, weil derselbe Gott, der sich als „Heiligtum“ offenbart, zugleich und eben dadurch der Fels ist, an dem man nicht Halt findet, sondern Anstoß nimmt, so dass man fällt. Der Prophet zeichnet diese Ambivalenz in eine Dialektik des Heils durch das Gericht ein und spürt damit die neutestamentliche Rezeption vor.²¹ In Röm 9,33 kombiniert Paulus Jes 8,14 mit Jes 28,16, um mit der Ansage des Gerichtes die größere Verheißung der Rettung für die Glaubenden zu verbinden. Der Eckstein, der zum Stein des Anstoßes und zum Grundstein des Gotteshauses wird, gehört zum festen Repertoire jüdischer und urchristlichen Schriftgelehrsamkeit.

Lukas macht sich die Dialektik zu eigen, um seinerseits das Wechselspiel von Gericht und Heil herauszuarbeiten. Der „Eckstein“ wird – von Gott – „gesetzt“ wie das „Zeichen“, von dem Simeon spricht. Als Kommentarwort Jesu zum Gleichnis von den bösen Winzern zitiert Lukas – wie in seiner markinischen Vorlage – Ps 118,22 (Lk 20,17): „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben: Er ist zum Eckstein geworden.“ Abweichend von der

¹⁸ Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 38.

¹⁹ *W. Radl* (Das Evangelium nach Lukas I, Freiburg i. Br. 2003, 130f.) sieht eine ekklesiologische Parallele in der Wiederaufrichtung der zerstörten Hütte Davids nach Am 9,11f. in Apg 15,16f.

²⁰ *M. Wolter* (Lk 141) urteilt allerdings, das Lk 2,34 „sicher nicht“ an Jes 8,14 anknüpfe, weil das Bild nicht die „antithetische Ausrichtung“ des Prophetie Simeons erkläre; die steht aber in Frage.

²¹ Vgl. *W. A. M. Beuken*, Jesaja 1-12 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2003, 229-232.

Markusvorlage und vom zitierten Psalm akzentuiert Lukas dann jedoch den Gedanken des Gerichts (Lk 20,18): „Jeder, der über diesen Stein fällt, wird zerschmettert werden, auf wen er aber fällt, den wird er zermalmen.“ Das ist auf den Kontext abgestimmt: auf die Kritik Jesu an denen, die ihn töten wollen und töten werden. Indem sie aber Jesus verwerfen, zerstören sie, so die lukanische Kommentarpunkte, sich selbst.²²

Doch ist das nur die halbe Wahrheit. Denn Jesus bleibt der vom Psalmisten gesehene Eckstein, auf den hin Gott das Haus des Glaubens bauen wird.²³ Mit genau dieser positiven Tendenz zitiert Petrus nach Apg 4,11 denselben Psalmvers in seiner Verteidigungsrede vor dem Hohen Rat nach der Heilung des Gelähmten (Apg 3,1-10). Sein christologisches Fazit lautet in Apg 4,12: „In keinem anderen ist das Heil; denn kein anderer Name unter dem Himmel ist uns Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden müssen.“ Erst der Zusammenhang beider Stellen umschließt den Kern der Hoffnung, die nach Lukas sowohl im Kreuz liegt, weil der Gekreuzigte von den Toten auferstanden ist, als auch in der Auferstehung, weil Ostern weder das Leben noch den Tod Jesu vergessen macht, sondern vergegenwärtigt.

d) Die Gedanken der Menschen

Lukas kann die Prophetie des Simeon aus einer Jerusalemer Überlieferung übernommen haben, in der Judenchristen ihre Hoffnung wider alle Hoffnung auf den gekreuzigten Messias gespiegelt finden. Wenn aber in dieser Tradition die Dialektik von Heil und Gericht bestimmend ist und Lukas sie verstärkt hat, fragt sich, ob mit der Offenbarung der tiefsten menschlichen Gedanken nur zum Ausdruck kommt, wie böse sie sind. Die Alternative des Glaubens, die zum Lehrstück der judenchristlichen Tradition gehört, wird in Lk 2 nicht direkt genannt. Aber sie wird durch die Adressatin der prophetischen Worte Simeons personifiziert: Maria, die Mutter des Messias. Dass „ihre Seele ein Schwert durchschneiden wird“, prognostiziert nicht, dass auch sie die Zweifel kennen lernen²⁴, sondern dass sie als Glaubende das Leiden Jesu teilen wird. Maria steht aber in ihrem Glauben nicht allein. Hanna, die Prophetin an der Seite des Propheten Simeon, weiß, wie sehr die Israeliten auf „die Erlösung (λύτρωσις) Jerusalems“ (Lk 2,38) warten.

²² Darauf stellt *W. Eckey* ab: Das Lukasevangelium I-II, Neukirchen-Vluyn 2004, II 826.

²³ *E. Schweizer*, Lk 203: „Gerade als Verworfenener wird Jesus zum Grundstein dessen, was Gott bauen wollen, und zugleich zum Verderben für die, die ihn verwerfen.“

²⁴ So aber *E. Schweizer*, Lk 38.

Diese Spannung nimmt Lukas in der auf die Kindheitsgeschichte folgenden Täuferpredigt auf.²⁵ Des Johannes Umkehr- und Gerichtspredigt offenbart, wie sehr die Herzen auch der Abrahamskinder von Sünde und Schuld bestimmt sind. Aber die Wirkung, die er auslöst, ist nicht nur die Zerknirschung der Herzen, sondern auch eine Hoffnung wider alle Hoffnung, die erst noch ihren Grund und ihre Richtung finden muss. Im Griechischen wird deutlich, dass genau die Stichwörter *διαλογίζομαι* und *καρδία* der Simeon-Prophetie auftauchen (Lk 3,15): „Das Volk war voller Erwartung, und sie dachten in ihren Herzen über Johannes, ob er nicht vielleicht der Messias sei.“ In den Herzen der Menschen aus Israel gibt es also nicht nur das Nein zum Kreuz, das durch Jesus aufgedeckt wird, sondern auch das Ja einer großen Sehnsucht und Hoffnung, die sich auf den Messias richtet. Dieses Nein und dieses Ja lassen sich nicht auf verschiedene Gruppen verteilen, Nein und Ja können sich im Innern eines jeden Israeliten finden. Jesus offenbart, wie tief das Nein sitzt, aber er macht dies klar, um auf unerhörte Weise *das* Ja möglich werden zu lassen, das Gott spricht – so wie das Ja zum Messias nicht gesprochen werden kann, ohne dass die Menschen erfahren, dass ihr Nein zu Gott ihn nicht zu einem Nein zu den Menschen, sondern zu einem unerhörten Ja veranlasst. Dies geschieht für Lukas durch das gesamte Wirken und am Ende durch das Kreuz wie die Auferweckung Jesu. Darin liegt ihre Heilsbedeutung – nicht nur diesseits und jenseits, sondern auch inmitten des Todes Jesu.

Seine Leitlinie der Todesdeutung knüpft Lukas bei einer Prophetie des greisen Simeon an. Es kann nur ein messianischer Jude, es muss ein Prophet sein, der die rechten Worte findet, und er muss sie im Tempel finden; denn aus Simeon spricht der Gott, der durch seinen Sohn allen Völkern das Heil bereitet und Israel verherrlicht, wie es seinem Wesen und Willen von Anfang an entspricht. Das Kreuz deckt auf, wieviel sich im Herzen der Menschen gegen den geschichtlich handelnden Gott und die Erlösung durch den leidenden und auferstandenen Messias richtet – und es führt kraft des Geistes zum Glauben. Es ist ein „Zeichen des Widerspruchs“ – das dann, wenn es in den Kontext des Wirkens und der Auferstehung Jesu eingeordnet wird – noch einmal dem Widerspruch gegen den leidenden Messias widerspricht: und zwar mit einem Wort, das Gott selbst durch Jesus in die Herzen der Menschen eingibt.

²⁵ Vgl. *Chr. Gr. Müller*, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i. Br. 2001, bes. 192ff.

3. Deutungen des Todes Jesu

In seinem Evangelium benutzt Lukas das dichte Netz der Motive, in dem seine Traditionen, allen voran das Markusevangelium, aber auch die Redenquelle und sein Sondergut, den Tod Jesu deuten. Die „Theologie des Weges“, die den roten Faden seines Doppelwerks spinnt²⁶, verknüpft die Motive und ordnet sie in den Gang der Erzählung ein: So wie Jesus seinen Weg der Verkündigung, auf dem er nach den Verlorenen sucht (Lk 19,10), in Jerusalem enden lässt, dem Ort seines Todes und seiner Auferstehung, so findet nachösterlich das Evangelium seinen Weg von Jerusalem und Judäa aus über Samarien bis an die Grenzen der Erde, immer noch auf der Suche nach den Verlorenen, die Gott längst für die Rettung bestimmt hat (Apg 1,8) und nun Schritt für Schritt von den Nachfolgern Jesu finden lässt. Von Anfang an ist Jesus, so Lukas, klar, dass er am Ende auf Golgatha sterben wird und dass dort eine neue Geschichte beginnen wird (Lk 9,51ff). Von Anfang an soll auch klar sein, dass die neue Geschichte nicht über den Tod Jesu hinweggeht, sondern, weil sie durch die Auferweckung des Gekreuzigten begründet ist, entscheidend durch das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu bestimmt bleibt. In der Apostelgeschichte wird der Tod Jesu nicht noch einmal nacherzählt; wohl aber wird er in den Missions- und Verteidigungsreden des Petrus und Paulus immer wieder besprochen, und zwar durchweg im Kontext der Heilsgeschichte Israels, des Wirkens Jesu und der Auferstehung, immer so, dass er situations- und adressatengerecht zum Thema wird, und nie ohne dass die Dialektik von Affirmation und Negation aufgehoben wird, die Simeon prophezeit hat. Im Evangelium rezipiert Lukas alle Motive der Todesdeutung, die er aus seinen Quellen kennt. Aber er schleppt sie nicht nur mit, sondern weist ihnen – am roten Faden der Theologie des Weges – ihren je spezifischen Stellenwert zu. Entscheidend ist nicht, wie oft, sondern wo sie begegnen.

a) Der verfolgte Prophet

Ein altes Motiv ist das des verfolgten Propheten (Lk 6,23). Es greift auf die selbstkritisch zugespitzte Glaubenserfahrung Israels zurück, dass Gottes Volk immer schon und immer wieder die Boten Gottes überhört, abweist und verfolgt. So zieht Nehemia das ernüchternde Fazit (Neh 9,26): „Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen, doch man tötete sie und übte schwere Verbrechen.“ Lukas hat das Bild des Propheten Jesus scharf konturiert – angefangen mit seiner Antrittspredigt

²⁶ Vgl. *D. Marguerat*, *Luc-Actes: une unité à construire*, in: J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (s. Anm. 16) 57-82.

in der Synagoge von Nazareth: „Der Geist des Herrn ruht auf mir ...“ (Lk 4,18; Jes 61,1f.). Auf dem Weg nach Jerusalem spricht Jesus von seinem gewaltsamen Tod als Konsequenz seiner prophetischen Sendung (Lk 13,34f par. Mt 23,37ff): „³⁴Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder zusammenführen – wie eine Glucke ihre Brut unter ihre Flügel sammelt; aber ihr habt nicht gewollt. ³⁵Siehe: Euer Haus wird euch überlassen. Ich sage euch: Ihr werdet mich nicht sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn (Ps 118,28).“

Das Motiv des gewaltsamen Prophetengeschicks schafft schon in der vorlukanischen Tradition vor allem darin Klarheit, dass der Tod Jesu im Zusammenhang mit seiner Sendung, seiner öffentlichen Predigt, seinem vollmächtigen Wirken gesehen wird.²⁷ Jesus wird verfolgt, gefoltert und ermordet als derjenige, der die Herrschaft Gottes verkündet – so wie vor ihm schon die Propheten, man denke nur an das Geschick des Jeremia. Dass der Prophet Jesus abgelehnt und getötet wird, ist nach der geschichtlichen, theologisch geklärten Erfahrung Israels kein Zufall, sondern die Schuld derer, die für seinen Tod verantwortlich sind, aber auch der Weg Gottes, auf menschliche Weise seine Frohe Botschaft unter die Leute zu bringen und dabei alle Widerstände aufzudecken, die sich gegen sein Wort formieren.

Lukas arbeitet mit dieser traditionellen Vorgabe weiter. Das plastische Bild der Glucke, die ihre Küken unter die Flügel sammelt, um sie zu schützen und zu wärmen, ist mit den Farben der alttestamentlichen Weisheit gemalt, die Israel immer neu zur Umkehr ruft (Sir 24); es passt bestens zum lukanischen Portrait Jesu, der sich im Namen Gottes auf die Suche nach den Verlorenen macht, um sie heimzuführen (Lk 19,1-10). Aber Lukas nutzt das Jesuswort auch, um zwei weiterführende Fragen zu beantworten.

Die erste Frage: Wie reagieren die Hörer auf Jesus und weshalb lehnen so viele ihn ab, obwohl doch seine Botschaft, wie der Evangelist glaubt, so gut ist? Die überlieferte Antwort lautet: Jesus wird von vielen abgelehnt, nicht obwohl, sondern weil er das Evangelium Gottes verkündet. Die Gute Nachricht stößt auf taube Ohren und auf offenen Widerspruch bei denen, die von einem vollmächtig neuen Wort nichts hören wollen (vgl. Lk 8,9f.: Jes 6,9). Ihre Ablehnung aber spricht nicht gegen, sondern für die Qualität des Evangeliums. Das zeigt die geschichtliche Erfahrung Israels mit seinen Propheten: Es ist das kritische und befreiende, anklagende und

²⁷ Dargestellt im Ausgang von Mk 12,1-12 (par. Lk 20,9-19) von *A. Weihs*, Jesus und Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

freisprechende Wort Gottes selbst, das die Sünder nicht hören wollen, das aber zu ihren Gunsten gesagt wird.

Die zweite Frage: Wie reagiert Gott auf die Ablehnung seines Boten, den er nach Israel geschickt hat? Die erzählte Antwort lautet: durch sein Strafgericht. Dass Jesus nach Lk 13,35 prophezeit: „Euer Haus wird euch überlassen werden“, sagt voraus, dass Gott sich aus dem Jerusalemer Heiligtum zurückziehen wird. So oft auch immer dieses Wort antijüdisch ausgeschlachtet worden ist, so heilsdialektisch begegnet die Prophetie bei Lukas. Durch die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. schien die Ansage des Strafgerichts bestätigt worden zu sein. Lukas sieht in diesem weltgeschichtlichen Ereignis allerdings keinen Grund, in Triumphgeschrei auszubrechen; er lenkt vielmehr den Blick zu Jesus, der auf seinem Kreuzweg den Jerusalemer Frauen, die um ihn weinen, sagt: „Weint nicht um mich, sondern um euch und eure Kinder!“ (Lk 23,28) – so wie er nach Lk 19,41 selbst geweint hat, da er sich der Stadt nähert, von der er als Prophet weiß, dass sie zerstört werden wird, weil sie die Chance des Friedens, die er ihr bringt, verpassen wird. Die Gerichtsprophetie der Tempelverödung ist – wie in den alttestamentlichen Prophetien – ein Ausdruck nicht der Abkehr Gottes von Israel, sondern der Hinkehr Gottes zu einer Zukunft des Gottesvolkes, die nicht aufhört, wenn das Heiligtum zerstört worden ist.

Das besagt der Schluss der Passage: Nach Lk 13 ist der Untergang des Tempels nicht der Untergang des Gottesvolkes. Die Szene endet mit einem Hoffnungsschimmer am eschatologischen Horizont: „Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn“ – dieses Psalmwort, das Israel betet (Ps 118,26), wird zuerst beim Einzug Jesu in Jerusalem laut (Lk 19,28-40)²⁸; seinen letzten Sinn wird es bei der Begegnung mit dem Parusie-Christus zu erkennen geben.²⁹ Die nächste Parallele steht in Röm 11,26. Durch die Tempelaktion Jesu, die bei Lukas über die Prophetie der Zerstörung Jerusalems (Lk 19,41-44) hinausweist (Lk 19,45-49 par. Mk 11,15-17), wird deutlich, wie der offene Raum, der durch Gottes Verheißungstreue, Israels Geschick und die Sendung Jesu erschlossen wird, gefüllt wird: Durch das Wirken und Leiden, durch die Auferstehung Jesu wird das Jerusalemer Heiligtum bis zur Wiederkunft des Menschensohnes genau

²⁸ Vgl. *Brent Klinman*, *Jesus' Entry into Jerusalem. In the Context of Lukan Theology and the Politics of His days* (AGAJU 28), Leiden 1995, bes. 57f.

²⁹ *M. Wolter* (Lk 499) bezweifelt diese Deutung und sieht nur Grund für ein „zu spät“. Er bezieht sich auf Lk 13,24f. Aber dort steht ein Gleichnis, hier eine Prophetie, die ihrerseits noch zum erweiterten Kommentar des Gleichnisses gehört. Die eschatologische Perspektive eines gläubigen Begrüßens Jesu sieht hingegen *Chr. Schaefer*, *Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Röm 9-11* (BTNW190), Berlin 2012, 150f. (allerdings fehlt der Arbeit ein Abgleich der Hoffnungsperspektiven).

das, was es nach Gottes Willen immer sein sollte: ein „Haus des Gebetes“ (Jes 56,7); in diesen Dienst tritt die Ekklesia ein, angefangen mit der Urgemeinde, die sich Tag für Tag zum Gebet im damals nach existierenden Tempel versammelt (Apg 2,46). In der Apostelgeschichte wird Jesus an jenem Ort und in diesem Zusammenhang als „Knecht“ verkündet (Apg 3,13.26; 4,27). Das Leidensgeschick des Gottesknechtes, dem Gott selbst Ehre verschafft, steht vor Augen. In der Passage, die der äthiopische Kämmerer liest, bevor ihn Philippus zur Taufe führt (Apg 8,26- 40) kommt die Gewaltlosigkeit des verfolgten Propheten zum Ausdruck, die nicht Schwäche, sondern Gottes Kraft anzeigt (Jes 53,7f.).

Indem sie sich am Propheten Jesus orientieren, zögern die ersten Zeugen des Evangeliums nicht, Konflikte auszutragen, die um des Christusglaubens willen notwendig sind, tun dies aber in der permanenten Erneuerung des Umkehrrufes Jesu und in der Perspektive der Vollendung Israels; die Apostelgeschichte liefert zahlreiche Beispiele; Petrus gibt bei seiner Rede auf dem Tempelvorplatz nach der Heilung des Gelähmten den Ton vor (Apg 3,11-26), andere folgen ihm: Der Prophet leidet – aber sein Leiden führt nicht zum Untergang Israels, sondern ist ein paradoxes Zeichen des Heiles.

b) Der Kontrast zwischen Tod und Auferstehung

Verbindet das Prophetenmotiv den Tod Jesu von innen heraus mit seinem Wirken, so verknüpft ihn das Kontrastschema mit der Auferstehung. Petrus sagt nach der Heilung des Gelähmten zum Volk auf dem Tempelvorplatz (Apg 3,15): „Den Anführer des Lebens habt ihr getötet, Gott aber hat ihn von den Toten auferweckt.“ Wenig später wiederholt er, wegen des Verstoßes gegen das Predigtverbot, vor dem Hohen Rat (Apg 5,30): „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, an den ihr Hand gelegt habt, ihn ans Kreuz zu hängen.“ Das Kontrastschema bringt nicht die Heilsbedeutung des Todes Jesu zum Ausdruck. Es hält aber die Realität des Todes wie der Auferweckung fest. Gegenüber allen Harmonisierungsversuchen wird der Bruch betont: der scharfe Gegensatz von Tod und Leben, der harte Widerspruch zwischen dem Handeln der Menschen und dem Handeln Gottes. Lukas kommt das Kontrastmotiv gelegen, weil es ihm erlaubt, die Frage nach der Verantwortung für den Tod Jesu, also der Reaktion auf Jesu Sendung und der Reaktion Gottes auf diese Reaktion zu stellen. Der Sinn des Denkmusters besteht nicht darin, das jüdische Volk oder auch nur die Synhedristen zu demütigen, wohl aber die Verantwortung derer zu benennen, die Jesus zu Tode gebracht haben, und gleichzeitig ihr Verhalten zu erklären. Auf dem Tempelvorplatz erklärt Petrus (Apg 3,17): „Ich weiß, dass ihr aus Unwissenheit gehandelt habt, ihr und eure Anführer.“ Ähnlich

wird Paulus in der Synagoge von Antiochia Pisidia sprechen (Apg 13,27). Er folgt damit dem Vorbild Jesu (Lk 23,34a).³⁰ Petrus fokussiert genau jene Gruppen aus dem Synhedrion, denen er die Initiative zur Verhaftung und Beseitigung zuschreibt (Lk 22,1f.66-71; 23,1f.). Aber er lässt das Volk nicht außen vor, das nach Lk 23,13 von Pilatus mit den Hohepriestern und den Stadtoberen, also den Mitgliedern des Hohen Rates, zusammengerufen wird; sie alle fordern nach Lk 23,18.21.23 die Freilassung des Barabbas und die Kreuzigung Jesu. Dementsprechend verweist Paulus nach Apg 13,27 auf die „Einwohner von Jerusalem und ihre Anführer“. Mit der Behauptung einer Kollektivschuld hat dies nichts zu tun. Es wird vielmehr aufgegriffen, was als Teil der Passionsgeschichte erzählt worden war – im Horizont einer Versöhnung, die noch aussteht, aber möglich bleibt.

Die Unwissenheit beruht nicht auf mangelnden Kenntnissen, sondern auf mangelndem Verständnis. Sie ist kein informelles, intellektuelles oder kulturelles, sondern ein hermeneutisches und mehr noch: ein soteriologisches Problem. Die Petruspredigt zielt nicht nur auf die Behebung eines Wissensdefizites oder die Stiftung und Veränderung kultureller Identität³¹, sondern auf die Eröffnung eines Glaubensweges, der auf neuen Perspektiven, guten Informationen und besserer Einsicht beruhen soll, damit er zur Umkehr führen kann, zu einem neuen Bekenntnis Gottes, das in der Ekklesia bewahrt wird. Dieser Weg wird vom „Anführer des Lebens“ gerade dort gebahnt, wo die Mischung aus Nicht-Verstehen-Wollen und Nicht-Verstehen-Können, aus Glaubenshärte und Desinteresse, aus Fixierungen auf einen messianischen Retter und auf die Skepsis ob der Möglichkeit endgültiger Rettung transformiert wird.

Diese Dialektik ist im Evangelium Jesu, wie Lukas es vergegenwärtigt, tief verwurzelt. So deutlich Jesus ruft: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Lk 8,8 par. Mk 4,9), so klar weiß er auch, dass seine Botschaft die Ohren verstopft (Lk 8,10 par. Mk 4,11 [Jes 6,9]) und so wenig hält ihn dies von seiner Verkündigung ab, die Schwerhörigkeit zu durchdringen. So sehr Simeon sich freut: „Meine Augen haben dein Heil gesehen“ (Lk 2,40), so sehr weiß Jesus, dass diejenigen, denen die Geheimnisse der Gottesherrschaft nicht gegeben sind, (wie schon Jesaja sagt) „sehen sollen und doch nicht sehen“ (Lk 8,10 par. Mk 4,11 [Jes 6,9])³²; gerade deshalb

³⁰ Vgl. *M. Blum*, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), Münster 2001 (der allerdings die Apostelgeschichte ausblendet).

³¹ Diesen Aspekt betont *K. Löning*, *Das Geschichtswerk des Lukas I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Stuttgart 1997, 47.

³² Die Kommentare bevorzugen eine konsekutive Deutung; dann würde Jesus „nur“ die Wirkung seiner Gleichnisse konstatieren; vgl. *H. Schürmann*, Lk I I 460 Anm. 115; *J.A. Fitzmyer*, *The Gospel according to Luke I-II* (AncB 28), Garden City 1982. 1985, I 708f; *W.*

stellt er im Hause Gottes das Licht des Evangeliums auf den Leuchter, „damit alle, die hereinkommen, es sehen. Denn nichts ist verborgen, das nicht offenbar werden wird“ (Lk 8,17).

Petrus spricht nicht nur in allem Freimut diejenigen, die er für den Tod Jesu verantwortlich macht, auf ihre Schuld an; er ist nach Lukas auch bereit, ihnen den Weg der Umkehr zu bahnen (Apg 3,18f): „¹⁸Gott hat auf diese Weise erfüllt, was er durch den Mund aller Propheten vor angekündigt hat: dass sein Messias leiden werde. ¹⁹Also kehrt um und tut Buße.“ Dass Jesus an der Unwissenheit, also am Unglauben und am Unverstand derer, zu denen er gesandt ist, wirklich leidet, ist ein Zug, den Lukas in seinem Evangelium anschaulich macht, besonders in der Passionsgeschichte. Der Tod Jesu ist das Ende der Leidensgeschichte Jesu. Aus der ganzen Passion ergibt sich, dass der Tod Jesu nicht die endgültige Abkehr von den Schuldigen offenbart, sondern die Rückhaltlosigkeit der Hinkehr zu den Sündern zeigt. Diesen Dienst Jesu (vgl. Lk 22,27) besiegelt die Auferstehung. Petrus thematisiert sie unter dem soteriologischen Aspekt, dass sie denen, die angesichts ihrer Schuld umkehren, „Zeiten des Aufatmens“ beschert (Apg 3,20) und dass die Parusie die *apokatastasis panton*, die Wiederherstellung von allem, d.h. die eschatologische Überwindung des Sündenfalls und der Zerstreuung, positiv die radikale Renovierung des Paradieses, die originäre Rekonstruktion des Gottesvolkes bringen wird, die – damit die ganze Unheilsgeschichte nicht noch einmal von vorn beginnt – Neuschöpfung ist und sich im vollendeten Reich Gottes so erfüllt, dass sie schon jetzt anfängt (Apg 3,21).

Das Kontrastschema bewahrt davor, das Kreuz Jesu umstandslos in den göttlichen Heilsplan einzuordnen. Gott will das Leiden nicht, auch nicht das seines Sohnes. Er benutzt ihn nicht als Werkzeug. Er redet das Leiden nicht schön. Das Kontrastschema hält fest, dass Gott *trotz* des Kreuzes Heil schafft. Würde dieses „Trotzdem“ verschwinden, wäre dem Glauben der Stachel gezogen; die christliche Erlösungshoffnung wäre als inhuman entlarvt. Aber Gottes Möglichkeiten sind nicht ausgereizt, *trotz* des Kreuzes Heil zu schaffen. Auch das Kontrastmotiv sagt, wenngleich im Widerspruch: Gott schafft *durch* das Kreuz Heil. Die Auferweckung selbst ist es, die das Ereignis des Kreuzes festhält. Jesus ist nicht am Kreuz vorbei, er ist durch den Kreuzestod hindurch zu Gott erhöht worden. Gott hat Jesus nicht „trotz“ seines Todes auferweckt, sondern *aus* dem Tode. Er hat auch nicht mit seinem rettenden Eingreifen abgewartet, bis Jesus die äußerste Probe seines Gottvertrauens abgelegt hat. Er war *im* Kreuz Jesu so gegenwärtig, wie Jesus ihn vergegenwärtigt hat: „Vater, in deine Hände

Eckey, Lk II 376. Aber auch dann wäre es doch, wie das *passivum divinum* anzeigt, Gott, der wirkte. Konsequenter ist eine finale Deutung. Dafür öffnet sich *F. Bovon*, Lk I 419.

lege ich meinen Geist“ (Lk 23,46 – Ps 31,6). Weil dieses Gebet für Lukas kein leeres Wort ist, offenbart es den totenerweckenden Gott.

c) Das „Muss“

Der Kontext der Heilsgeschichte Israels und der Kirche kommt durch das lukanische Doppelwerk in den Blick, wenn Jesus sagt und es von ihm heißt, er *müsse* leiden. Den Emmausjüngern erklärt er, da er sie noch als Fremder auf ihrem falschen Weg von Jerusalem fort begleitet (Lk 24,25f.): „²⁵Ach, ihr Unverständigen, euer Herz ist zu träge, dem allen zu glauben, was die Propheten euch gesagt haben: ²⁶Musste nicht der Messias dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ Das Motiv des „Müssens“ begegnet bei Lukas häufig (Lk 9,22 par. Mk 8,31; Lk 9,33; 13,33; 17,25; 24,7.44.46; Apg 17,3). Es verbindet sich mit der Sendung des Propheten (Lk 13,33) und mit dem Kontrast zwischen dem schuldhaft verursachten Tod und der glorreichen Auferstehung Jesu (vgl. Lk 22,37; Apg 3,21). Es ist im Kern traditionell³³, aber Lukas baut es aus. In der Pfingstpredigt sagt Petrus (Apg 2,22f.): „Ihn, der nach Gottes beschlossenen Willen und Vorauswissen hingegeben wurde, habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und umgebracht, Gott aber hat ihn auferweckt.“

Die theologischen Fragen, die das Motiv aufwirft, werden durch die Einführung theologischer Schlüsselbegriffe wie Vorsehung, Beschluss und Wille nicht kleiner, sondern eher noch größer. „Musste“ Jesus wirklich sterben? War seine Kreuzigung wirklich Gottes Wille? Entspricht sie sogar der göttlichen Vorsehung (vgl. Apg 14,22)? Die Emmausgeschichte zeigt, dass Lukas diese Fragen gestellt wissen will, weil sie menschlich sind und weil sie das Revolutionäre des Handelns Gottes widerspiegeln; Lukas hält aber auch dafür, dass jene Fragen – von Jesus selbst – beantwortet werden können und dass diese Antworten neue Fragen aufwerfen: die der vertieften Auseinandersetzung, der kritischen Prüfung und dem Bezug zum eigenen Leben dienen.

Nach Lukas, aber auch nach der synoptischen Tradition insgesamt, bietet sich aus der Traditionsgeschichte und den literarischen Kontexten eine Antwort an, die das Evangelium nicht dementiert, sondern konkretisiert. Jesus „muss“ nicht etwa deshalb leiden, weil Gott erbarmungslos ein ehernes Gesetz von Schuld und Sühne, Rache und Vergeltung exekutierte; Lukas redet auch nicht von der Vorsehung Gottes, um das Leiden Jesu in das undurchdringliche Dunkel des göttlichen

³³ Zur markinischen Vorlage vgl. *A. Weis*, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.

Geheimnisses zu verweisen³⁴. Er schreibt sein erstes und sein zweites Buch vielmehr, um zu zeigen, wie das Thema auf der offenen Bühne eines theologischen Disputes zu verhandeln ist, der nur auf jüdischem Boden, nur im Horizont eines programmatischen Monotheismus und nur im Zeichen einer ausdrücklichen Gesetzestreue angemessen geführt werden kann.³⁵ Ebenso wenig reicht es, das Postulat der Schrifterfüllung³⁶ zu erkennen. Denn die Schrift ist nicht die letzte Instanz theologischer Dogmatik, sondern eine erste Zeugin des Wortes Gottes, das genuin Sinn macht.

Der tiefe Grund für das „Muss“ des Leidens Jesu besteht darin, dass Gott die Erlösung mitten in einer Welt verwirklicht, die von der Sünde wie der Not beherrscht ist und dass Gott diese Erlösung nicht auf dem Weg der Gewalt, sondern der Liebe bringt. Jesus geht den Weg, den Gott ihn sendet, so konsequent, dass er zum Opfer menschlicher Schuld wird; aber in seiner Passion triumphiert nicht der Tod, sondern das Leben, weil in ihm Gott handelt und weil Jesus durchhält, worum er in Gethsemane bittet: „Aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22,42 par. Mk 14,36).

Das „Muss“ soll also das Fragen nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht abschneiden, sondern anstoßen. Es gibt eine Antwort, die nicht auf den Tod Jesu fixiert ist, sondern ihn mit dem Heilsplan Gottes verbindet, so dass die Verheißungstreue Gottes und die Auferstehung Jesu mit ins Spiel kommen. In diesem Zusammenhang markiert der Tod Jesu die Grenzenlosigkeit der Hingabe Jesu. Das „Muss“ begegnet ihm nicht als Zwang, sondern als Konsequenz seiner Heilssendung, der er sich nicht entzieht. Wenn Petrus in Jerusalem vom „Muss“ redet, dann nach dem lukanischen Doppelwerk deshalb, weil Jesus selbst dieses Motiv eingeführt hat. In der Logik der lukanischen Geschichte ist es kein sekundäres Interpretament, sondern ein primäres Motiv des Leidensweges Jesu.

³⁴ So jedoch *J. Roloff*, Apg 56.

³⁵ In dieser Richtung bewegt sich *Chr. Kurth*, „Die Stimme der Propheten erfüllt“. Jesu Geschick und „die“ Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000, 72. Allerdings sieht Lukas Jesus durchaus als den „Retter“ Israels, dessen Erlösungshandeln mit seiner irdischen Wirksamkeit konstitutiv beginnt; die Engelsbotschaft an Hirten Lk 2,11 gibt das Signal.

³⁶ Das ist die These von *M. Dibelius*, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von G. Iber, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1971 (1919.21933), 185; sie wird aufgenommen von *G. Barth*, *Verständnis* (s. Anm. 5) 27f. (der deshalb sagt, das „Muss“ gebe nur die halbe Antwort, aber auch in seinem vorzüglich profilierten Lukaskapitel die narrative Kontextualisierung nicht genug beachtet).

d) Das vergossene Blut

Dass Jesus einen blutigen Tod gestorben ist, steht am stärksten im Streit der modernen Theologie. In der Exegese ist es nicht anders. Tatsächlich ist bei Lukas nur zweimal explizit von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu die Rede, beide Male steht das Blut Jesu im Blickpunkt; beide Stellen sind ausgesucht und ausgezeichnet; der Gang der Erzählung, macht sie zu Spitzenaussagen. Einmal ist es Jesus selbst, der nach Lukas von der Heilswirkung seines Sterbens spricht, einmal Paulus. Aber unklar ist, in welchem Sinne vom Tod Jesu gesprochen wird. Steht die Sühne vor Augen? Geht es nur um den Einsatz, den Jesus zeigt?

(1) Das Letzte Abendmahl Jesu

Jesus spricht im Abendmahlssaal bei der Deutung und Gabe des Weines nach Lk 22,20: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.“ Die These, es handle sich um eine nachlukanische Interpolation³⁷, ist nicht gut genug begründet.³⁸ Zur Begründung wird zwar angeführt, dass Lukas die Parallele Mk 10,45 in Vers 27, der zum Tischgespräch Jesu gehört, nur unter dem Aspekt des Dienens, nicht aber der Lebenshingabe als Lösepreis rezipiert. Doch erklärt sich dieser Befund nicht dadurch, dass Lukas die Vorstellung ablehne. Ob er einfach einer Parallelüberlieferung folgt, die das Motiv nicht kennt³⁹, bleibe dahingestellt. Aussagekräftig ist aber der Kontext: Bei Lukas steht das Wort in der Abschiedsrede, die Jesus im Anschluss an das Abendmahl hält.⁴⁰ Was er über Brot und Wein sagt (Lk 22,19f.), ist zu bedeutend, als dass es wiederholt werden sollte. Wenn aber Jesus nach der Gabe von Brot und Wein von seinem Dienen spricht, bringt er zum Ausdruck, dass aus der Hingabe seines Lebens für seine Jünger folgt, nicht der Größte sein zu wollen, sondern der Diener aller – wie Jesus es vormacht (Lk 22,24ff.). Diese Paränese setzt die Heilsbedeutung des Todes samt der Vergegenwärtigung der Hingabe Jesu in der Feier voraus, die Jesus mit dem Auftrag zum Gedächtnis stiftet. Vers 27 unterstreicht als eine Konsequenz:

³⁷ So *M. Rese*, Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk XXII, 17ff., in: NTS 22 (1975/76) 15-31. Nach *A.J.M. Wedderburn* (The Death of Jesus [WUNT 299], Tübingen 2013, 187-193) würde der Kurztext Jesu eigenem Mahlverständnis nahekommen: ohne Sühne, in eschatologischer Solidarität – eine voraussetzungsreiche These.

³⁸ Vgl. *M. Wolter*, Lk 699.

³⁹ So *H. Schürmann*, Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38. III: Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-33 (NTA XX/5), Münster 1957, 79-92.

⁴⁰ In der Mahlgemeinschaft, die hier besprochen wird, sieht einen Schlüssel, die Heilsbedeutung von Jesu leben und Passion zu verbinden, *Chr. Böttrich*, Proexistenz im Leben und Sterbe. Jesu Tod bei Lukas, in: Jörg Frey – Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 413-436.

die *imitatio Christi*, die gerade darin begründet liegt, dass für den lukanischen Christusglauben allein Jesus der Retter ist (vgl. Lk 2,14).

Die Abendmahlsüberlieferung lässt gerade in ihrer lukanischen Traditionsgestalt mit dem anschließenden Tischgespräch entdecken, dass für Jesus Ethos und Heildienst eine Einheit bilden. Das „Für“ des Becherwortes ist der Schlüssel. Der Tod Jesu hat Lukas zufolge deshalb soteriologisch entscheidende Kraft, weil Jesus ihn „für“ die Jünger stirbt, die ihrerseits im Dienst der Sendung Jesu stehen, die Herrschaft Gottes zu verkünden (Lk 10,9.11), deren Vollendung Jesus nach Lk 22,14ff. durch die Paschafeier vorwegnimmt. Dadurch öffnet er nach dem Lukasevangelium zufolge selbst den Deutehorizont, dass sein Tod seinen Heildienst vollendet, der darin besteht, den Sündern und Verlorenen den Zugang zum Reich Gottes zu öffnen. Der Heildienst Jesu, der im Letzten Abendmahl gefeiert wird, steht in einem untrennbaren Zusammenhang sowohl mit dem Wirken und mit der Auferstehung Jesu als auch mit der Geschichte Israels, deren Hoffnung er bewahrheitet; infolgedessen soll er gemäß dem Gedächtnisauftrag auch die nachösterliche Jüngermission in der Kirche prägen, die sich im Namen Jesu versammelt.

Die Abendmahlsverse in Lk 22,19f. lassen sich schwer ohne eine Bezug auf Jes 53 (vgl. Lk 22,37) und auf das Opfer des leidenden Gottesknechtes interpretieren⁴¹, das eine Stellvertretung zu nennen zwar nicht Quellensprache, aber adäquate Reflexionssprache ist, insofern das *hyper* unter einem wesentlichen Aspekt erfasst wird: Der Tod Jesu kommt denen, mit denen und für die Jesus Mahl feiert, zugute; er ist durch sie verursacht, weil sie des Heildienstes Jesu und seiner Vergegenwärtigung bedürfen; er geschieht auch an ihrer Stelle, und zwar in der Weise, dass sie, die den Leib Christi essen und das Blut Christi trinken, an der Heilswirkung seines Sterbens teilhaben. Freilich wird strittig bleiben, ob das Sühnemotiv einschlägig ist. In Jes 53 wird es ebensowenig *expressis verbis* ausgedrückt wie in Lk 22. Wenn „Sühne“ als Deutemuster angezeigt scheint, dann nicht in einem spezifischen, sondern eher in einem allgemeinen Sinn: dass im Prozess der Vergebung die tödliche Macht der Sünde nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird und dass die Vergebung das Unheil nicht negiert, sondern transzendiert.

Die Verbindung des Todesmotivs mit dem Bundesgedanken, den die lukanische Abendmahlstradition mit der markinischen verbindet, aber durch die Prophetie des Neuen Bundes (Jer 31,31-34) prägt, öffnet die ekklesiologische Dimension des Heilsgeschehens. Es gehört zur Gegenwart der kommenden und künftig vollendeten Gottesherrschaft, dass im Namen

⁴¹ Stark betont und mit einer Fülle von Indizien untermauert von *U. Mittmann-Richert*, Der Sühnetod des Gottesknechtes. Jesaja 53 im Urchristentum (WUNT 220), Tübingen 2008, bes. 118-138.

Jesu das eschatologische Gottesvolk gesammelt wird. Dass dies nicht nur eine schöne Idee, sondern praktische Lebenswirklichkeit der Jünger wird, gewährleistet gerade das Motiv der Diakonia Jesu: Weil Jesus, dessen Tod das Leben bringt, mit seinen Jüngern Eucharistie gefeiert hat, kann es auch in seiner Nachfolge die Kirche tun. Weil er seinen Tod in dem Dienst gestorben ist, den er zeit seines Lebens für die Armen, die Schwachen und die Sünder geleistet hat, ist er auch das Vorbild derer, die sich zur Glaubens-Gemeinschaft gerufen wissen, zum neuen Bund Gottes, der Jesu Heilstod kraft der Auferstehung zur Wirkung kommen lässt.

(2) Die Miletrede des Paulus

Die zweite Stelle, die bei Lukas explizit vom Heilstod Jesu spricht, findet sich in der Abschiedsrede, die Paulus nach Apg 20 in Milet vor den ephesinischen Presbytern hält, um sich von ihnen zu verabschieden, um die wesentlichen Stationen seines Dienstes am Evangelium in Erinnerung zu rufen und um sie auf die Zukunft vorzubereiten, in der sie nach dem Tode des Apostels ihren bischöflichen Dienst leisten müssen. Dort, wo der apostolische Dienst gesamt-ekklesiologisch eingebunden wird, bringt Paulus – in archaisch klingender Wendung – den Heilstod Jesu zur Sprache (Apg 20,28): „Gebt acht auf euch und die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Aufsehern bestellt hat, die Kirche Gottes zu weiden, die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat.“ Die Kirche ist, wie in der alttestamentlichen Volk-Gottes-Theologie vorgegeben, die „Herde“, die nach dem Vorbild Gottes (Jes 40,11; Ez 34,11-22; Ps 23) durch – möglichst gute, allzu oft aber schlechte (Jer 2,8; 23,1-8; Ez 34,1-10) – Hirten geweidet wird; auch in Milet kommt die katastrophale Erfahrung falscher Hirten zur Sprache (Apg 20,29f.). Desto wichtiger ist die Orientierung an Paulus, durch ihn an Jesus Christus und mit ihm an Gott. Dem dient die ekklesiologische Grundsatzklärung, die Paulus nach Lukas abgibt. Der Heilige Geist hat die Presbyter zu Hirten der Kirche bestellt⁴², damit sie gute Pastoren sind. Diese Kirche selbst ist durch den Heiligen Geist das Volk Gottes. Der anschließende Relativsatz ist so verkürzt, dass er unterschiedlich gedeutet werden kann. Meist wird eine theozentrische Auslegung vorgelegt, die an den Genitiv des vorangehenden Satzteiltes anknüpft; dann hat Gott die Kirche als sein Eigentum erworben, und zwar durch das Blut seines eigenen Sohnes;⁴³ schwierig ist aber bei dieser Deutung nicht nur der verkürzte Genitiv, sondern auch die Vorstellung,

⁴² Vgl. *H. Gunkel*, *Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie* (WUNT II/389), Tübingen 2015, 250-253.

⁴³ So u.a. *R. Pesch*, *Die Apostelgeschichte II* (EKK V/2), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1986, 204. Alternativ müsste man vom Blut Gottes sprechen, wie dies in Teilen der Auslegungstradition (im Zeichen des Glaubens an die Göttlichkeit Jesu) geschehen ist; vgl. *C. F. de Vine*, *The Blood of God in Act 20:28*, in: *CBQ* 9 (1947) 381-408.

dass Gott erwerben muss, was ihm doch immer schon gehört. Deshalb ist die Alternative einer christologischen Deutung zu erwägen.⁴⁴ Sie hat die Schwierigkeit, dass Jesus nicht als Subjekt eingeführt wird – was in der erzählten Rede vorausgesetzt sein kann. So gelesen, passt das paulinische gut zum jesuanischen Testament, nur dass in Milet nicht vom Bund, sondern von der Kirche gesprochen wird. Die neutestamentlichen Parallelen zum Blut Christi (Röm 3,25; 5,9; Eph 1,7; 2,13; Kol 1,20) sind sühnetheologisch zu deuten. So steht auch hier die Opfertheologie Israels im Hintergrund, ohne dass sie allerdings beleuchtet würde.

(3) Der Zusammenhang: Die Logik der Gabe

Sowohl Jesu Abendmahl als auch Pauli Abschiedsrede lassen das Blutmotiv anklingen⁴⁵; beide verweisen auf die Opfer- und Sühnetheologie Israels, ohne sie zu betonen oder zu explizieren; beide verbinden den Heilstod Jesu mit der Ekklesia; beide öffnen es für die Nachahmung Jesu; beide binden die Ethik der *imitatio* soteriologisch ein. Das ist schwerlich ein Zufall. Bei einem Schriftsteller von der Klasse des Lukas legt sich die Vermutung nahe, dass er die Rede vom Heilstod nicht als gegeben voraussetzt, sondern sich für die beiden Stellen aufhebt, die hintergründig miteinander verbunden sind, weil sie, einerseits im Evangelium, andererseits in der Apostelgeschichte, im Herzen der Nachfolge angekommen sei, beim Abschied Jesu einerseits, Pauli andererseits. Die Heilsbedeutung Jesu wird dort offenkundig, wo die Adressaten des Wortes vorbereitet sind.

In der Miletrede führt Paulus den Gedanken noch weiter. Er stellt sich als Vorbild dar, geprägt vom Heildienst Jesu, und führt dies wiederum auf das Ethos Jesu selbst zurück, das in seinem Heildienst zur Wirkung kommt: „In allem habe ich euch gezeigt, dass man ... sich der Schwachen annehmen soll, in Erinnerung an die Worte Jesu, des Herrn, der selbst gesagt hat: Geben ist seliger als Nehmen“ (Apg 20,36). Das Wort steht weder bei Lukas noch sonst in einem Evangelium. Es ist aber für Lukas durch Paulus als Herrenwort gesichert. Es erschließt das Geben, wie es sich beim Letzen Abendmahl verdichtet, als Grundzug der gesamten Sendung Jesu.⁴⁶ Die Seligkeit ist der Segen der Gottesherrschaft (Lk 6,20f.). Das ganze Leben Jesu ist Hingabe; sein Tod besiegelt es; sein Sinn als Heilsgabe erschließt sich aus dem Zusammenhang mit dem Leben Jesu.

⁴⁴ So J. Dupont, *Le discours de Milet, testament pastoral de saint Paul (Actes 20,18-36)*, Paris 1962, 182-197.

⁴⁵ Vgl. Fr. Bovon, *Lukas in neuer Sicht (BThSt 8)*, Neukirchen-Vluyn 1985, 66f.: Lukas bestreite das Sühnemotiv nicht, sondern lasse es gezielt anklingen, wenn es passt.

⁴⁶ Vgl. Th. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2006, 241ff.

4. Zusammenfassung

Lukas setzt in seiner Rede vom Tod Jesu auf die Dramatik der Geschichte. Seine beiden Erzählungen halten fest, dass sich der Glaube konstitutiv auf ein Geschehen bezieht. Dieses Ereignis durchs Erzählen in Erinnerung zu rufen, öffnet Möglichkeiten, verschiedene Zugänge zum Tod Jesu zu öffnen, ohne ihn vom Leben und von der Auferstehung Jesu abzuschneiden. Diese Zugänge bleiben nebeneinander offen; sie stehen nicht im Widerspruch, sondern machen unterschiedliche Aspekte des Todes Jesu sichtbar: den Zusammenhang mit seiner Verkündigung, die auf Ablehnung stößt, weil sie Gott zu Wort kommen lässt; den Kontrast zu seiner Auferstehung, die den Tod nicht ungeschehen macht, aber ins Licht der Vollendung hebt; die Einordnung in die Heilsgeschichte, die durch die Passion zutiefst irritiert, aber genau dadurch eschatologisch realisiert wird. Die expliziten Todesdeutungen ragen wie die Spitzen von Eisbergen aus einem Meer, das von den Realitäten des Lebens bewegt wird und von Gottes Gabe erfüllt ist.

Die Prophetie des Simeon gibt die Art und Weise vor, wie nach Lukas vom Tod Jesu zu sprechen ist: im Vertrauen auf Gott, in der Hoffnung auf den Frieden des ewigen Lebens, im Wissen um das Scheitern aller menschlichen Versuche, Gottes Heilshandeln auf den Begriff zu bringen, im Glauben daran, dass durch die Sendung Jesu alles zum Einsturz gebracht wird, was das Leben sicher zu machen schien, aber gerade so alles aufgebaut wird, was dem Tod verfallen ist. Dass Jesus nicht nur vom Leben, sondern auch vom Sterben spricht und dass er den Tod nicht nur zum Thema macht, sondern ihn selbst erleidet, macht das Evangelium glaubwürdig.

Keywords

Luke – Jesus – Death – Simeon – Soteriology – Prophet