

Reinhard Feldmeier

Das Evangelium nach Lukas



Reinhard Feldmeier: Das Evangelium nach Lukas

Das Neue Testament Deutsch

Neues Göttinger Bibelwerk

herausgegeben von Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider

Teilband 3

Das Evangelium nach Lukas

Vandenhoeck & Ruprecht

Das Evangelium nach Lukas

Übersetzt und erklärt
von
Reinhard Feldmeier

Vandenhoeck & Ruprecht

ISBN 978-3-525-50259-4
ISBN 978-3-647-50259-5 (PDF)
ISBN 978-3-666-50259-0 (eLibrary)
DOI <https://doi.org/10.13109/9783666502590>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining
zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
<https://www.degruyterbrill.com>

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Druck: Elanders Waiblingen, Waiblingen

INHALT

Dank	XI
A Hinführung	1
1. „Auf Erden Friede“. Text und Kontext	1
2. „Im Himmel Friede“. Der andere König	5
3. Engel und Geist. Die himmlischen Mächte	8
4. Historie und Mysterienspiel. Die Menschwerdung	8
5. Das Heilige. Exklusivität und Inklusion	10
6. Das Tor zum verlorenen Paradies. Der Sinn der Geschichte ..	12
7. Ein frommer Soldat? Einleitungsfragen	13
8. Andere Zeugen. Die Quellen	17
9. Die Mitte der Zeit. Disposition	20
10. Schüler oder Schurke? Lukas und Paulus	21
11. Die „ <i>greatest hits</i> des Christentums“. Wirkungsgeschichte ..	23
12. Aufbau und Anlage des Kommentars	25
B Kommentar	27
I Der Prolog (1,1–4)	27
II Die Vorgeschichte (1,5–4,13)	29
II 1 Der Messias und sein Vorläufer in den Geburtsgeschichten (1,5–2,52)	29
Exkurs: Die Eigenart der Vorgeschichten	30
Exkurs: Engel	35
Exkurs: Frauen im Lukasevangelium	37
Exkurs: Jungfrauengeburt	39
Exkurs: Die Johannestradiation in Lk 1	52
Exkurs: Zensus	54
II 2 Das vorbereitende Wirken (3,1–4,13)	67
Exkurs: Das lukanische Täuferbild (vgl. Feldmeier, Endzeitprophet)	72
Exkurs: Der Teufel/Satan	79
III Jesu Wirken in Galiläa und dessen Umland (4,14–9,50)	80
III 1 Die Predigt in Nazareth (4,14–30)	81
III 2 Das Wirken in Kapernaum (4,31–44)	85
Exkurs: Dämonen/Exorzismen	87

III 3	Vom Fischer zum Menschenfischer: Die ersten Jünger (5,1–11)	89
III 4	Die Heilung eines Aussätzigen (5,12–16)	92
III 5	Heil und Heilung: Der Gelähmte (5,17–26)	93
	Exkurs: Wunder	95
III 6	Der Arzt der Sünder: Die Berufung des Levi (5,27–32)	96
III 7	Feiern und Fasten, oder: Die alte und die neue Wirklichkeit (5,33–39)	98
III 8	Der Sinn des Sabbats: Gottes Lebenswillen in der Tora (6,1–11)	99
III 9	Die Erwählung der zwölf Apostel (6,12–16)	102
III 10	Die Feldrede (6,17–49)	103
III 11	Die Gegenwart des Heils im „Kommenden“ (7,1–23)	113
	Exkurs: Totenaufweckung in der Antike und im Alten Testament	116
III 12	„Mehr als ein Prophet“ – Jesu Zeugnis über den Täufer (7,24–35)	118
III 13	Rettender Glaube: Jesus und die Sünderin (7,36–50) .	120
III 14	Jesu Unterstützerinnen (8,1–3)	123
III 15	Die Geheimnisse des Gottesreiches: Das Gleichnis vom vierteiligen Ackerfeld (8,4–18)	123
III 16	Jesu wahre Verwandte (8,19–21)	126
III 17	Der Überwinder lebenszerstörender Gewalten: Die große Wundersequenz (8,22–56)	127
III 18	Antizipationen des Künftigen (9,1–50)	135
IV	Die Reise nach Jerusalem (9,51–19,27)	148
IV 1	Fluchtpunkt Himmelfahrt (9,51)	148
IV 2	Eine erneute Zurückweisung: Das Samariterdorf (9,52–56)	149
IV 3	Die Folgen der Nachfolge (9,57–62)	150
IV 4	Die zweite Aussendung: Die Zweiundsiebzig (10,1–12)	151
IV 5	Weherufe über drei galiläische Städte (10,13–16) . . .	153
IV 6	Die Rückkehr der Zweiundsiebzig und der Satansturz (10,17–20)	154
IV 7	Das Dankgebet des Sohnes (10,21–24)	155
IV 8	Erbarmen als Erfüllung der Tora: Doppelgebot und Samaritergleichnis (10,25–37)	157
IV 9	Maria und Martha (10,38–42)	162
IV 10	Das Herrengebet (11,1–4)	163
	Exkurs: Die Überlieferungsgeschichte des Herrengebets	164
IV 11	Gebet und Gebetserhörung (11,5–13)	168
IV 12	Jesu Exorzismen und die Gottesherrschaft (11,14–26)	170

	Inhalt	VII
IV 13	Die Seligpreisung der Mutter Jesu (11,27–28)	173
IV 14	Das Zeichen des Jona (11,29–32)	174
IV 15	Das innere Licht (11,33–36)	174
IV 16	Die Rede gegen die Pharisäer und Gesetzeskundigen (11,37–54)	175
	Exkurs: Jesu Pharisäerkritik	175
IV 17	Ermahnung und Ermutigung zum Bekenntnis (12,1–12)	179
IV 18	Der reiche Narr: Habgier und verfehltes Leben (12,13–21)	182
	Exkurs: Habgier	182
IV 19	Das gelingende Leben I: Gottvertrauen (12,22–32) . .	185
IV 20	Das gelingende Leben II: Almosen (12,33–34)	187
IV 21	Verantwortliches Leben zwischen den Zeiten (12,35–48)	188
IV 22	Gottes Brandstifter (12,49–53)	191
IV 23	Die Deutung der Zeit und deren Konsequenzen (12,54–59)	192
IV 24	Schuld und Schicksal, oder: Wider alle falsche Theodizee (13,1–5)	193
IV 25	Gnadenfrist und Galgenfrist (13,6–9)	194
IV 26	Der Sinn des Sabbats: Befreiung aus dem Machtbereich Satans (13,10–17)	195
IV 27	Senfkorn und Sauerteig: Zwei Bilder für die Gottesherrschaft (13,18–21)	196
IV 28	Die enge und die breite Pforte (13,22–30)	197
IV 29	Jesu Schicksal als Prophet (13,31–35)	199
IV 30	Jesu Tischreden (14,1–35)	200
IV 31	„Das Herz des dritten Evangeliums“: Die Parabeltrilogie von Gottes Erbarmen (15,1–32)	206
IV 32	Das Lob der Entschlossenheit: Die Parabel vom betrügerischen Verwalter (16,1–13)	216
IV 33	Gottes Abscheu (16,14–15)	220
IV 34	Die bleibende Verpflichtung des Gotteswillens (16,16–18)	221
IV 35	Der reiche Prasser und der arme Lazarus (16,19–31)	222
IV 36	Vergebung – Glaube – Dienst: Weisungen für die Jüngerschaft (17,1–10)	226
IV 37	Heilung und Heil: Der dankbare Samariter (17,11–19)	228
IV 38	Gericht und Rettung: Der Tag des Menschensohnes (17,20–37)	229
IV 39	Rechtes und falsches Beten (18,1–14)	233
IV 40	Der Zugang zur Gottesherrschaft: Das Vorbild der Kinder (18,15–17)	238

IV 41	Die Gefahren des Reichtums (18,18–27)	239
IV 42	Der gegenwärtige und der zukünftige Lohn der Nachfolge (18,28–30)	241
IV 43	Die erneute Ankündigung des Leidens und der Auferstehung (18,31–34)	241
IV 44	Der Mensch am Rand und sein Retter I: Die Heilung des Blinden (18,35–43)	242
IV 45	Der Mensch am Rand und sein Retter II: Zachäus (19,1–10)	244
IV 46	Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (19,11–27)	245
V	Passion, Ostern und Himmelfahrt (19,28–24,53)	248
V 1	Eskalation und Vermächtnis (19,28–21,38)	248
	Exkurs: Die geschichtstheologische Deutung der Zerstörung Jerusalems	270
	Exkurs: Weltuntergang	272
V 2	Die Passion (22,1–23,56)	274
V 3	Auferweckung und Erhöhung: Ostern und Himmelfahrt (24,1–53)	306
	Exkurs: Die Bedeutung der Ostererzählungen	308
	Exkurs: Die Leibhaftigkeit der Auferstehung	316
C	Gesamtschau	319
1.	Selbsterkenntnis und Gottesbegegnung: Die Kontrastfiguren	319
2.	Die Hermeneutik der Doppelkodierung	321
2.1	Lukas als Wanderer zwischen zwei Welten	321
2.2	Überblick	322
2.3	Die Passions- und Ostererzählungen	325
2.4	Elia und Herakles: Leiden und Erhöhung	326
2.5	Zusammenfassung	330
3.	„... was im Gesetz des Mose und bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben ist“. Lukas und die biblischen Schriften	331
4.	Der Glaube hinter dem ‚Aberglauben‘	335
5.	Höchster und Vater – der eine Gott	339
6.	Retter und Richter – der Sohn	343
6.1	Heil und Heilung	343
6.2	Der verstörende und störende Fremde	345
6.3	Gefährliche Weisheit	346
6.4	Der Bahnbrecher zum Leben	347
6.5	Die Hoheitstitel	348
7.	Vom <i>Inspirator</i> zum <i>Gubernator</i> – der Heilige Geist	351

Inhalt	IX
8. Die „Macht der Finsternis“ – Gottes Gegenspieler	352
9. <i>Diēgēsis</i> – Erzählung als Grundlegung des Glaubens	356
10. Das universale Gottesvolk – die Ekklesiologie	357
11. „... wie euer Vater“. Diskursive und narrative Ethik	360
12. Parusie und Paradies. Die Eschatologie	363
Verzeichnis der zitierten Literatur	369
A Quellen	369
1. Bibel	369
2. Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments	369
3. Apokryphen und Pseudepigraphen des Neuen Testaments	370
4. Apostolische Väter	371
5. Frühjüdische und rabbinische Literatur	371
6. Christliche Literatur	373
7. Griechisch-römische Literatur	374
8. Inschriften	379
B Kommentare zum Lukasevangelium	380
C Hilfsmittel	381
D Monographien und Aufsätze	381
Abkürzungsverzeichnis	391
A Quellschriften	391
B Schriftenreihen, Textsammlungen, Zeitschriften	394
Stellenregister	397
1. Altes Testament	397
2. Deuterokanonische Schriften des Alten Testaments	399
3. Qumran	399
4. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit	400
5. Philon und Josephus	400
6. Rabbinische Literatur	401
7. Neues Testament	401
8. Frühchristliche Texte und Autoren	406
9. Griechisch-römische Autoren	407
10. Sonstiges	410

DANK

Der Kommentar ist die Frucht einer langen Reihe von Seminaren und Vorlesungen, die ich in mehr als drei Jahrzehnten an den Universitäten in Koblenz, Bayreuth, Göttingen und Bern gehalten habe. Deshalb gilt mein erster Dank den Studierenden, die sich mit mir dem lukanischen Doppelwerk gewidmet und dabei Anregungen für dessen Auslegung gegeben haben. Der Dank gilt auch den Teilnehmern des Göttinger Oberseminars und besonders den Mitarbeitenden an meinem Lehrstuhl: Dr. Heidrun Gunkel, Prof. Dr. Alexa Wilke, Dr. Jan Basczok, Prof. Dr. Matthias Becker, Claudio Boning, Prof. Dr. Jan Doehhorn, Dr. Jens-Arne Edelmann und Dr. Travis Niles.

Ein früherer Mitarbeiter in Bayreuth und Göttingen ist auch der heutige Berner Kollege Rainer Hirsch-Luipold, der mir zusammen mit seinem Kollegen Benjamin Schliesser die Möglichkeit bot, nach meiner Pensionierung in Vorträgen und Lehrveranstaltungen an ihrer Universität meine Auslegung nochmals zu schärfen. Dafür sei ihnen gedankt, ebenso wie auch den Hilfskräften Damaris Weber, Andrea Flückiger und Flavio Ferri-Benedetti, die dem Pensionär bei der Korrektur des Manuskripts halfen.

Ein wichtiger Impuls für die Auslegung kam von den Kollegen der Altorientalistik und Latinistik, Annette und Christian Zgoll; das von ihnen in der gemeinsamen Forschergruppe STRATA entwickelte Konzept des Sphärenwechsels war für das Verständnis der Himmelfahrt und der lukanischen Eschatologie aufschlussreich.

Dankbar bin ich den Herausgebern des NTD, den Kollegen Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider, die mich nicht nur zu dem Kommentar ermuntert, sondern am Ende auch das Manuskript gelesen und hilfreiche Vorschläge gemacht haben. Auf ihre Anregung hin habe ich das Manuskript zuletzt um ca. 90 Seiten gekürzt. Dem fiel zwar eine Reihe von Auseinandersetzungen mit anderen Positionen zum Opfer, aber das wurde durch die damit erreichte Prägnanz mehr als wett gemacht und entspricht so dem Anliegen von NTD. Dank gebührt auch PD Dr. Izaak de Hulster, dem Acquisitions Editor von Vandenhoeck & Ruprecht, für die reibungslose Zusammenarbeit.

Ein besonderer Dank geht an den Kollegen Jürgen Wehnert, Braunschweig/Göttingen, der sich den Tort angetan hat, das gesamte Manuskript durchzuarbeiten und mit mir zu diskutieren; ihm verdanke ich zahlreiche wertvolle Anregungen. Last but not least sei Dr. Claus-Jür-

XII

Dank

gen Thornton in den Dank eingeschlossen, der wieder mit wohltuender Professionalität das Manuskript für den Druck vorbereitet hat.

Gstadt am Chiemsee, den 3.11.2025

Reinhard Feldmeier

A HINFÜHRUNG

1. „Auf Erden Friede“. Text und Kontext

„... durch die mitleidende Barmherzigkeit unseres Gottes, aufgrund derer uns besuchen wird der Sonnenaufgang aus der Höhe, um denen aufzustrahlen, die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen, [und] unsere Füße auf einen Weg des *Friedens* zu lenken“ (Lk 1,78–79) –

so preist Zacharias den Gott Israels (1,68), der jetzt seine *Rettung* aufrichtet (1,77).

„Herrlichkeit in Himmelshöhen bei Gott und auf Erden *Friede* bei Menschen seines Wohlgefallens“ (2,14) –

so loben die himmlischen Heerscharen Gott bei der Geburt des *Retters*.

„Nun entlässt du deinen Knecht, Gebieter, deinem Wort gemäß in *Frieden*; denn meine Augen haben deine Rettung gesehen“ (2,29–30) –

so dankt der greise Simeon seinem Gott, als er in Jesus die ersehnte göttliche *Rettung* erkennt. Bereits im Präludium seines Evangeliums unterstreicht Lukas, dass das Heil mit der Geburt dessen anbricht, der Gottes *šalom*, seinen heilbringenden Frieden (vgl. Jes 9,5–6; 57,19; Mi 5,1–4), als Irdischer den Sündern und Kranken (Lk 7,50; 8,48; vgl. 10,5–6) und als Auferstandener seinen verzagten Anhängern zuspricht (24,36). Nur bei Lukas wird Jesus als Friedenskönig gehuldigt (19,38), und der lukanische Petrus nennt die ausführlichste Zusammenfassung der Jesusvita außerhalb der Evangelien die „Frohbotschaft vom Frieden“ (Apg 10,36).

Damit steht das Evangelium in einer breiten frühchristlichen Tradition, die Frieden als Inbegriff der durch Christus bewirkten Versöhnung mit Gott versteht (vgl. Röm 5,1; Kol 1,20; Eph 2,14–18). So beginnt Paulus jeden seiner Briefe mit dem Zuspruch des Friedens, und fast alle anderen Briefschreiber einschließlich der Offenbarung des Johannes tun es ihm gleich (Eph 1,2; Kol 1,2; 2Thess 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,2; 1Petr 1,2; 2Petr 1,2; 2Joh 3; Jud 1,2; Offb 1,4), und bis auf den Galater- und den Philemonbrief schließt der Apostel jeden Brief mit der Berufung auf den „Gott des Friedens“ (Röm 15,33; 16,20; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23), worin ihm der Hebräerbrief folgt (Hebr 13,20). Und im Johannesevangelium verheißt Jesus beim Abschied seinen Jüngern den Frieden (Joh 14,27; 16,33), den er ihnen dann als Auferstandener zuspricht (Joh 20,19.21.26).

Zugleich aber erklingt diese Friedensbotschaft im Resonanzraum einer Welt, in der Friede ein Politikum ist: Oktavian hatte nach jahrzehntelangem Bürgerkrieg seine Friedensordnung aufgerichtet, die *Pax Augusta*, auf der die politische Legitimation seines Kaisertums beruhte. Von dieser Einhegung der Gewalt profitierte auch das frühe Christentum, denn sie ermöglichte die reichsweite Mission und rettete Paulus und seine Mitarbeiter wiederholt vor dem Lynchmob (Apg 19,23–40; 21,27–35; 23,12–34; vgl. Edelmann, Imperium). Aber andererseits waren die *checks and balances* der alten Republik nur noch Fassade, hinter der mit nahezu absoluter Macht der *princeps* herrschte, dessen Titel *imperator* schon verdeutlicht, dass seine Macht auf den Legionen beruht. Anders als der Kirchenvater Euseb (260/264–339/340) hat deshalb Lukas das Imperium nicht als ‚Vorbereitung auf das Evangelium‘ heilsgeschichtlich überhöht, denn das Substrat dieses Friedens war Gewalt: Durch fünf Bürgerkriege und die Ausmerzung aller potentiellen Gegner erkaufte (Sueton, Aug. 9–17), war er für die, die nicht zu den Siegern gehörten, eine *pax cruenta*, ein „blutiger Friede“ (Tacitus, Ann. 1,10).

Diese Gewalt brach sich denn auch immer wieder Bahn: Augustus' Nachfolger Tiberius, unter dessen Regierung (14–37 n. Chr.) Lukas wohl geboren wurde, ließ bei seinem Herrschaftsantritt den letzten Augustusenkel töten (Tacitus, Ann. 1,6) und wütete gegen Ende seines Lebens selbst unter Vertrauten und Verwandten. Ob der „grausame Herrscher“ (Tacitus, Ann. 1,74), der beinahe Opfer seines Prätorianerpräfekten Sejan geworden wäre (Sueton, Tib. 65), am Ende noch ermordet wurde (so Tacitus, Ann. 6,50), ist fraglich (unsicher Sueton, Tib. 73); jedenfalls starb beiden Historikern zufolge nach ihm kein Herrscher des julisch-claudischen Kaiserhauses mehr eines natürlichen Todes – ein Schicksal, das auch andere Familienmitglieder teilten, die als potentielle Konkurrenten beseitigt wurden. Nach Neros erzwungenem Suizid 68 n. Chr. war kein Nachfahr des Augustus mehr am Leben, und in den Kämpfen um die Nachfolge starben im sogenannten Vierkaiserjahr 69 n. Chr. nicht nur die Imperatoren Galba, Otho und Vitellius eines gewaltsamen Todes, sondern es kehrten auch die Schrecken des Bürgerkriegs nach Rom zurück. Die nachfolgende Dynastie der Flavier, unter der Lukas sein Doppelwerk schrieb, endete 96 n. Chr. mit der Ermordung des „allgemein zum Gegenstand des Schreckens und des Hasses“ gewordenen Domitian (Sueton, Dom. 14).

Diese Gewalt dünnte nicht nur Roms Oberschicht aus, sie griff auf die ganze Bevölkerung aus: Über Tiberius schreibt Sueton, dass „kein Tag ohne Hinrichtung verging, nicht einmal Feier- und heilige Tage“ (Tib. 61), über Caligula, dass „es keinen Menschen noch so niedrigen Standes oder in noch so niedrigen Verhältnissen gab, den er nicht irgendwie zu schädigen suchte“ (Cal. 35), bei Claudius schildert er dessen abartige Lust an Hinrichtungen (Claud. 34), und am grausamsten wütete Nero, nachdem

er sich seiner Mutter und seines Vormunds Seneca entledigt hatte. Unter ihm traf es auch erstmals Christen, die in einem grausamen Spektakel hingerichtet wurden, weil der Kaiser für den Brand Roms einen Sündenbock benötigte (Tacitus, Ann. 15,44).

Außerhalb der Hauptstadt hatte Roms Friede ein Doppelgesicht: Die Beendigung gewaltsamer Konflikte durch den Kaiser als „Friedenswächter“ wurde von vielen als Chance zu wirtschaftlichem Aufschwung begrüßt (Philon, Legat. 146–147; vgl. Plutarch, De Pyth. or. 28 [408B–C]), zumal auch ein Domitian bei aller Grausamkeit die Provinzen gerecht verwalten ließ (Sueton, Dom. 8). Der Preis war allerdings nicht nur die Versklavung großer Bevölkerungsteile, sondern fortdauernde Unfreiheit und Tribute; denn die Existenzberechtigung anderer Völker war von Roms Interessen abhängig, wie Oktavian zu Beginn seiner *Res gestae*, der „Taten des göttlichen Augustus, durch die er den Erdkreis der Befehlsgewalt des römischen Volkes unterwarf“, unverblümt feststellt: „Wenn es ungefährlich war, fremden Völkern zu vergeben, zog ich es vor, sie zu verschonen, statt sie zu vernichten“ (1,3). Die Kehrseite beschreibt mit ätzender Schärfe der britannische Heerführer Calgacus: „Wegschleppen, Niederhauen, Rauben [beschönigen sie] mit falschen Worten als Herrschaft (*imperium*), Entvölkerung nennen sie Frieden (*ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*)“ (Tacitus, Agr. 30,5). In Roms Nationalepos erklärt Anchises seinem Sohn Äneas bei dessen Besuch in der Unterwelt, wie beider Nachkommen anderen Völkern ihren „Frieden“ diktieren sollen: bei Unterwerfung schonen, bei Widerstand niedermachen (Vergil, Aen. 6,851–853), und der Philosoph Seneca (1–65 n. Chr.) lässt seinen Zögling Nero mit brutaler Selbstverständlichkeit konstatieren: „So viele tausend Schwerter, die mein Friede (*mea Pax*) zurückhält, werden auf meinen Wink gezogen. Welche Völker ganz ausgerottet werden, welche verschleppt werden, welchen Freiheit gegeben, welchen sie genommen wird, [...] hängt davon ab, was ich für Recht erkläre (*mea iuris dictio est*)“ (Clem. 1,1,2).

Von solcher Gewalt blieb auch das jüdische Land nicht verschont. Nach der Eroberung durch Pompeius wurde es zunächst von Klientelkönigen regiert, deren bekanntester Herodes der Große war. Mit Verweis auf diesen erfolgreichen, aber brutalen Gewaltherrscher (vgl. Josephus, B.J. 2,84–86), dem Matthäus mit dem Kindermord zu Bethlehem ein sprechendes Denkmal gesetzt hat (Mt 2,16), beginnt Lukas in Lk 1,5 seinen „Bericht“. Herodes Antipas, einer seiner Söhne, die der Vater nicht tötete, ließ Johannes den Täufer köpfen (Lk 9,9) und wollte nach Lk 13,31 auch Jesus umbringen, sein Enkel Agrippa I. ließ den Jesusjünger Jakobus ermorden (Apg 12,2) und hatte dasselbe mit Petrus vor (Apg 12,3–5). Und der römische Präfekt Pilatus ließ nicht nur Jesus kreuzigen, sondern verübte Massaker unter der Bevölkerung (Lk 13,1; Josephus, A.J. 18,85–89); Philon attestiert ihm „fortgesetzte Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren sowie unaufhörliche und fortgesetzte Grausamkeit“ (Legat. 302).

Die kulturelle Identität anderer Völker tolerierte der römische Diktatfrieden, soweit sie nicht eigenen Interessen widersprach. Was der griechische Geschichtsschreiber und Geograph Strabon (ca. 63 v. Chr.–23 n. Chr.) zur Zeit des Augustus von den Galliern sagt, galt für alle ‚befriedeten‘ Völker des Imperiums: „Heute freilich leben sie alle in Frieden, unterjocht und den Befehlen ihrer Bezwiner, der Römer, gehorchend“ (Geogr. 4,4,2, Üs. Radt I, 511.513). Welche Konflikte daraus gerade für Juden entstehen konnten, zeigt eine Begebenheit am Beginn von Jesu Wirksamkeit: Als Pilatus bei seinem Amtsantritt 26 n. Chr. in Jerusalem Feldzeichen mit dem Kaiserbild aufstellen wollte, führte das zu Unruhen, „waren [die Juden] doch überzeugt, ihre Gesetze würden mit Füßen getreten, denn diese verbieten es, dass in der Stadt ein Bildnis aufgestellt wird“. Pilatus dachte zunächst nicht daran nachzugeben und ließ die Protestierenden von bewaffneten Soldaten umzingeln. Da „warfen sich die Juden wie auf Verabredung hin dichtgedrängt auf den Boden, boten ihren Nacken dar und schrien, sie seien eher bereit zu sterben, als dass sie ihre väterlichen Gesetze überträten“ – woraufhin der Präfekt diesmal nachgab, um seine Statthalterschaft nicht mit einem Blutbad zu beginnen (Josephus, B.J. 2,169–174).

Nicht immer ging es so glimpflich ab. Mochte sich die jüdische Oberschicht mit Rom arrangieren, unter den einfachen Leuten glomm seit dem Aufstand des Judas Galiläus (vgl. Apg 5,37) anlässlich des Zensus unter dem ersten Präfekten Coponius (6–9 n. Chr.) der Funke des Widerstands, der sich zunächst in Überfällen und Attentaten (vgl. Lk 23,18–19) äußerte – mit entsprechenden Reaktionen Roms (vgl. Apg 5,36–37), zu denen nicht zuletzt die Hinrichtung Jesu als „Königs der Judäer“ zu rechnen ist (Lk 23,38). Von messianischen Gestalten wie Theudas (Apg 5,36, vgl. Josephus, A.J. 20,97–99) oder dem „Ägypter“ (Apg 21,38, vgl. Josephus, A.J. 20,169–172; B.J. 2,261–263) befeuert, entfachte das zuletzt den Flächenbrand eines offenen Krieges gegen Rom (66–70/73 n. Chr.), in dem das Volk auch durch weitere „Propheten“ in den Untergang getrieben wurde (vgl. Josephus, B.J. 6,285–286.312–313); später folgten weitere Aufstände in der Kyrenaika, auf Zypern, in Ägypten und Mesopotamien (115–117 n. Chr., vgl. Bloch, Riots, 354) sowie nochmals in Judäa (132–135 n. Chr.). Als Lukas sein Doppelwerk schrieb, herrschte zwar kein Krieg, aber für das Volk Jesu war das eine Friedhofsruhe: Ob dem vorangegangenen Aufstand 600.000 Menschen zum Opfer gefallen waren (Sueton und Tacitus nach Orosius, Hist. 7,9,7) oder 1,1 Millionen (so Josephus, B.J. 6,420), der Blutzoll war jedenfalls furchtbar, und der nach der Eroberung Jerusalems erbaute „Friedenstempel“ (Sueton, Vesp. 9) war angefüllt mit Kriegstrophäen mit der goldenen Menora als Herzstück (Josephus, B.J. 7,158–161).

Für den Seher Johannes ist dieses Rom deshalb nicht Friedensmacht, sondern die purpurbekleidete und mit Preziosen geschmückte Hure Ba-

bylon, „trunken vom Blut der Heiligen“ (Offb 17,1–6). So weit geht Lukas nicht, aber auch bei ihm prophezeit Jesus nicht nur mehrmals die Schrecken des jüdischen Krieges (Lk 19,41–44; 21,5–6.20–24; 23,28–31), sondern nimmt regelmäßig auf die alltägliche Gewalt Bezug: den Überfall auf einen Reisenden im ‚barmherzigen Samariter‘ (10,30), das Aufbegehren der Bürger gegen ihren König und deren Niedermetzelung in den ‚anvertrauten Pfunden‘ (19,11–27), die Misshandlung und Tötung der Boten durch aufrührerische Pächter und deren Vernichtung in den ‚bösen Winzern‘ (20,9–18). Kann man im Sinne eines *mirror reading* im Benedictus des Zacharias das Echo solch physischer Gewalt heraushören (bes. 1,71.74), so im Magnifikat das der strukturellen in Gestalt gesellschaftlicher und ökonomischer Unwuchten (vgl. 1,51–53), die sich ebenfalls vielfach im Evangelium spiegeln: in der Selbstsucht der Reichen beim ‚reichen Kornbauern‘ (12,16–21) und beim ‚reichen Mann und armen Lazarus‘ (16,19–31), in der Ausbeutung durch den Sklavenhalter in den ‚anvertrauten Pfunden‘ (19,20–26), in der Korruption und dem Amtsmissbrauch beim ‚betrügerischen Haushalter‘ (16,1–7) und beim ‚ungerechten Richter‘ (18,1–5). Nirgends sagt deshalb Lukas wie Paulus in Röm 13,4, dass die Obrigkeit das Schwert als Dienerin Gottes trage. Vielmehr sagt bei ihm (und nur bei ihm) der Teufel, dass ihm alle Königreiche dieser Welt übergeben seien und er sie übertrage, wem er will (Lk 4,6). Dessen Machtbereich und damit die Fried- und Heillosigkeit der Welt reichen allerdings weit über die gesellschaftliche und politische Sphäre hinaus. Entsprechend umfassender versteht Lukas auch den mit Jesus gekommenen Frieden.

2. „Im Himmel Friede“. Der andere König

In der *Ara Pacis*, dem „Altar des Friedens“, sakral überhöht, hat der römische Friede eine religiöse Dimension, die sich in seinem Urheber verdichtet: In Inschriften als „Retter“ (*sōtēr*) und „Herr“ (*kyrios*) gepriesen, wurde Oktavian vom Hofdichter Vergil als „Spross des Göttlichen“ verklärt, der „Goldene Weltzeit wieder für Latiums Flur“ brachte (Aen. 6,792–793). Nichts zeigt diese Glorifizierung deutlicher als der ihm vom Senat verliehene, bislang alleine Göttern vorbehaltene Ehrenname, unter dem er bis heute erinnert wird: *Augustus*, der „Erhabene“. Die Flavier haben das noch verstärkt, indem sie um den Altar des Friedens herum den Tempel des Friedens gebaut haben. Dieser imperialen Friedensideologie kontrastiert Lukas seinen Jesus, indem er dessen Geburt und Auftreten durch Bezug auf die Kaiser Augustus und Tiberius und deren Statthalter datiert (Lk 2,1–2; 3,1), deren Verkündigung mit Anspielungen auf kaiserliche Ehrendekrete spickt (2,8–14) und dessen Erhöhung als Himmelfahrt inszeniert (24,50–51), dem mythischen Motiv, das im Kaiserkult

„zum stehenden Requisit der Herrscherapotheose“ geworden war (Roff, Apostelgeschichte, 25).

Aber dieser „Retter“ und „Herr“ ist in einer Welt voller Morden von der Krippe bis zum Kreuz ein Außenseiter. Sein Frieden ist kein mit Gewalt hergestellter Waffenstillstand, der nur wieder Gegengewalt hervorriefe und so das „Perpetuum mobile des Teufels“ am Laufen hielte, das „seit der Schöpfungsgeschichte [...] die Vernichtungsgeschichte fort[treibt]“ (Jean Paul, Kriegs-Erklärung, 959). Der biblische Begriff *šalom* meint eine Wiederherstellung des Ganzen, ein Heilwerden des Zerrissenen (von Rad, εἰρήνη), und wird deshalb bereits in der Vorgeschichte von Lukas aufs Engste mit *sōtēria* („Rettung, Heil“) verbunden. Deshalb wird im Magnifikat und im Benedictus das viermal betonte göttliche Erbarmen (*eleos*) der physischen und strukturellen Gewalt entgegengesetzt und als Heil gepriesen. Zugleich richtet sich dieses in Jesus Mensch werdende Erbarmen Gottes gegen jede Form der Unbarmherzigkeit: gegen selbstgerechte Fromme und engherzige Theologen, gegen selbstsüchtige Reiche und jede Herrschaft, die Unterdrückung als Wohltat etikettiert (Lk 22,25–27). Bereits Simeon hatte deshalb geweissagt, dass dasselbe Heil, das ihn sein Leben „im Frieden“ beschließen lässt (2,29–32), für andere „zum Zeichen bestimmt ist, dem widersprochen wird“ (2,34); denn dem Friedenskönig schlägt die mörderische Feindschaft entgegen, die sich „seit Grundlegung des Kosmos“ gegen Gottes Boten richtet, die eine verblendete Welt zur Umkehr auffordern (Lk 11,50–51; vgl. Apg 7,52).

Der Mordversuch bei Jesu Antrittspredigt in Nazareth (Lk 4,28–29) ist die erste Reaktion auf diesen widerständigen Gottessohn, dessen Bild in der Londoner National Gallery zu sehen ist: *Jesus before the High Priest* von Gerrit van Honthorst. Wenn Lukas deshalb am Beginn der Passion den „Frieden auf Erden“ der Weihnachtsgeschichte (2,14) durch „Frieden im Himmel“ (19,38) ersetzt, so will er ihn damit nicht in ein vages Jenseits verlegen. Vielmehr macht das im Rückblick auf Jesu Auftreten deutlich, dass sein Friede auf die Wurzel allen Unfriedens zielt, auf den „unendliche[n] Abgrund“ im Menschen, der als „wesenlose Spur“ des verlorenen Paradieses „nur durch etwas Unendliches [...] ausgefüllt werden kann, das heißt durch Gott selbst“ (Pascal, Gedanken, 148/425). Während der friedlose Mensch jenseits von Eden diesen Abgrund mit Abgöttern wie Macht und Mammon zu füllen sucht und sogar Rechtsschaffenheit und Religion zu Mitteln der Selbstverwirklichung pervertiert (⇒ C 8), erschließt Jesus den Verirrten wieder durch Vergebung den Zugang zu Gott – als Irdischer (Lk 5,8–10.20–24.31–32; 7,34.36–50; 8,48; 15,1–32; 18,9–14; 19,1–10) wie als Erhöhter (Lk 24,36.47; Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38–39; 22,16; 26,18). Deshalb lässt Petrus die ausführlichste Wiedergabe der Vita Jesu außerhalb der Evangelien als „Frohbotschaft vom Frieden“ in der Sündenvergebung gipfeln:

„[Gott] hat das Wort den Israeliten gesandt und die Frohbotschaft vom Frieden durch Jesus Christus verkündigt – dieser ist Herr von allen!

Ihr kennt die Begebenheit, die sich in ganz Judäa ereignet hat, ausgehend von Galiläa nach der Taufe, die Johannes verkündigt hat, [betreffend] Jesus aus Nazareth, den *Gott* mit heiligem Geist und Macht gesalbt hat:

Der zog durchs Land, indem er Gutes tat und alle heilte, die vom Teufel unterdrückt waren,

denn *Gott* war mit ihm,

und wir sind Zeugen all dessen, was er im Land der Juden und in Jerusalem getan hat.

Ihn haben sie getötet, indem sie ihn ans Holz hängten,

diesen hat *Gott* am dritten Tag auferweckt und ihn erscheinen lassen

nicht dem ganzen Volk, sondern den von *Gott* vorherbestimmten Zeugen,

uns, die mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten.

Uns hat er geboten, dem Volk zu verkündigen und zu bezeugen:

Dieser ist der von *Gott* bestimmte Richter über Lebende und Tote!

Von diesem zeugen alle Propheten,

dass jeder, der an ihn glaubt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden empfängt.“

(Apg 10,36–43)

Inhalt der „Frohbotschaft vom Frieden“ ist also der Kampf mit den zerstörerischen Mächten des Teufels. In diesem Sinn hat Lukas auch im Evangelium das Bildwort vom gebundenen Starken (Mk 3,22–27) zu einer Allegorie erweitert, die Jesu Auftreten als Eroberungsfeldzug gegen den Machtbereich Satans deutet (s. u. zu 11,21–22; vgl. 13,10–17). Deshalb steht es nicht im Widerspruch zu Jesu Friedensbotschaft, sondern ist deren Konsequenz, wenn er sagt:

„Ein Feuer auf die Erde zu werfen, bin ich gekommen,

und wie wünschte ich, dass es schon angezündet wäre! ...

Ihr meint, ich sei gekommen, Frieden auf Erden zu schenken?

Nein, sage ich euch, sondern Spaltung!“ (Lk 12,49.51)

Diese Konfliktgeschichte ist gleichwohl „Frohbotschaft vom Frieden“, weil Gott durch sie Befreiung und Versöhnung wirkt. Wie konsequent Lukas die Geschichte Gottes in das Leben Jesu einschreibt, zeigt beispielhaft die oben zitierte Kurzbiographie Apg 10,38–43: Deren ‚Held‘ wird nur einmal am Beginn mit Namen genannt, Gott jedoch im Folgenden fünfmal. Vergleichbares findet sich auch im Evangelium und in anderen Reden der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4), wobei der hier wirkende Gott durchweg der „Akteur im Hintergrund“ bleibt (Schmidt, Akteur).

3. Engel und Geist. Die himmlischen Mächte

Zum einen wirkt Gott dabei durch himmlische Mittler. In seinem Abriss der Geschichte Israels übernimmt Stephanus die biblische Vorlage, dass beim ‚brennenden Dornbusch‘ (Apg 7,30.35) zwar Gottes Stimme ertönt, Gott selbst jedoch nicht auftritt, sondern statt seiner ein Engel. Entsprechend erfolgt dann allerdings auch die Übermittlung der Tora durch Engel (Apg 7,53). Auch sonst spielen Engel, deren Zugehörigkeit zur himmlischen Welt durch das Genitivattribut „Engel des Herrn/Gottes“ (Lk 1,11; 2,9; 12,8–9; 15,10; Apg 5,19; 8,26; 10,3; 12,7.23; vgl. Lk 1,19.26.30) oder das Prädikat „heilig“ (Lk 9,26; Apg 10,22) unterstrichen wird, bei Lukas eine größere Rolle als in den anderen Evangelien. Das gilt noch mehr für den „Heiligen Geist“, durch den Gott bereits in den Propheten gesprochen hat, durch den sein Sohn entstand und ermächtigt wurde und durch den er den Weg seiner Boten lenkt (⇒ C 7).

Dabei verkörpern beide zwei unterschiedliche Formen göttlichen Handelns: In Gestalt der Engel tritt Gott den Menschen gegenüber, durch den Geist wirkt er vorwiegend in ihrem Inneren. Allerdings können sich beide Wirkweisen überlappen (Apg 8,26.29) und ergänzen (Apg 10,3.19), weil der Geist auch wie eine Person begegnen kann (⇒ C 7). Gemeinsam ist beiden, dass sie dort das Geschehen bestimmen, wo Jesus noch nicht oder nicht mehr Hauptakteur ist, in der Vorgeschichte und nach seiner Himmelfahrt. Gott bedient sich also überirdischer Mächte personaler und transpersonaler Art, um seinen Willen kundzutun und durchzusetzen, aber beiden kommt dienende Funktion zu. Der entscheidende ‚Besuch‘ Gottes (vgl. Lk 1,68.78; 7,16; 19,44) erfolgt weder durch die zu seinem Hofstaat gehörenden Engel noch durch den aus ihm kommenden Geist, also nicht durch eine Ausformung seines Selbst und seiner Macht. Vielmehr kommt der „Höchste“, wie er bei Lukas wiederholt genannt wird, in der Niedrigkeit eines Menschen zur Welt.

4. Historie und Mysterienspiel. Die Menschwerdung

Programmatisch verdeutlicht das die lukanische Version der beiden Szenen, die einem direkten Eingreifen des verborgenen Gottes am nächsten kommen, weil dort seine Stimme ertönt: Jesu Taufe und seine Verklärung. Diese Stimme hat eine doppelte Botschaft: Zum einen weist Gott von sich weg auf Jesus, zum andern betont sie seine denkbar engste Einheit mit diesem als seinem „geliebten“ bzw. „auserwählten Sohn“ (Lk 3,22; 9,35). Indem (nur) bei Lukas Jesus beide Male zuvor betet (Lk 3,21; 9,28–29), wird zugleich deutlich, dass die Vater-Sohn-Beziehung auf Gegenseitigkeit beruht (vgl. Lk 10,21–22). Gehören Engel und Geist zu Gott als

Ausfluss seines Wesens, so ist er mit Jesus aufgrund seiner Liebe und Erwählung verbunden, also aufgrund seiner personalen Zuwendung: In ihm als Sohn offenbart er sich als Vater, gleichsam als das Ur-Du des Menschen (⇒ C 5).

Damit will Lukas nicht die Erzählung durch Dogmatik ersetzen. Keiner der Evangelisten erzählt so eindringlich wie Lukas (⇒ C 9). Aber er macht seine Jesusgeschichte transparent für deren *meta-narrative*, die in der Geschichtlichkeit eines Menschen vermittelte „Wechselbeziehung mit Gott“, was Martin Kähler auch das „Übergeschichtliche“ nannte (Kähler, Wissenschaft, 13–15). Besonders die Vorgeschichte Lk 1–2 verweist als Präludium der Jesusvita durchgehend auf Gott: 20-mal mit *theos*, 23-mal mit *kyrios* („Herr“), wozu sich weitere Gottesnamen wie „Retter“, „Mächtiger“, „Höchster“ und „Gebietter“ gesellen. Das verdichtet sich nochmals in den Lobgesängen: Im Magnifikat ist mit Ausnahme von Lk 1,48b in jedem der 15 anderen Haupt- und Nebensätze von Gott die Rede (⇒ Einleitung zu 1,46–56), Vergleichbares gilt für das Benedictus und das Nunc dimittis. Analog den Reden der Apostelgeschichte treten die Hymnen dem Geschehen deutend gegenüber, in ihnen erklingt das Gotteslob, das dann in den Erzählungen von dem widerhallt, auf den die Gottesprädikate „Herr“ und „Retter“ übertragen werden (⇒ C 6.5).

Dass diese Theozentrik das ganze Doppelwerk bestimmt, zeigt die Statistik: Das Wort *theos* („Gott“), das jeweils bis auf wenige Ausnahmen den biblischen Gott bezeichnet, findet sich bei Markus 48-mal, bei Matthäus 51-mal und bei Johannes 83-mal, aber bei Lukas 290-mal (Evangelium 122, Apostelgeschichte 168). Entsprechend verweist das Evangelium bei den Wundern über seine Vorlagen hinaus auf die in Jesus wirkende Gotteskraft: „Und die Macht des Herrn befähigte ihn zum Heilen“ (Lk 5,17); „da gerieten alle außer sich über Gottes Erhabenheit“ (9,43; vgl. weiter 4,36; 6,19; 8,46; 9,1; 10,19; 24,49), und am Ende wird entweder betont, dass Gott durch Jesus gehandelt hat (8,39; 17,18), oder gleich Gott gepriesen (5,25–26; 7,16; 18,43). Häufiger als in den anderen Evangelien reagieren Menschen auf Jesu Machttaten mit Erschrecken, einem klassischen Theophanienmotiv. In seiner Pfingstpredigt verkündigt Petrus demgemäß Jesus als den, „der *von Gott* bei euch durch Machttaten, Wunder und Zeichen ausgewiesen wurde, die *Gott durch ihn* in eurer Mitte vollbrachte“ (Apg 2,22).

Epiphanien Gottes sind deshalb nicht nur die das normale Menschenmaß sprengenden Machttaten, sondern auch Jesu vollmächtige Lehre (Lk 4,32.36) und seine Zuwendung zu Sündern: Als die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesus aufgrund seiner Tischgemeinschaft mit „Sündern und Zöllnern“ vorwerfen, dass er „die Sünder annimmt“ (15,1–2), widerspricht er dem nicht, sondern begründet sein Verhalten in der Parabeltrilogie vom Verlorenen als Vergewärtigung des göttlichen Erbarmens (15,20), das Verlorenes sucht (15,3–10) und Abgestorbenem neues Leben

ermöglicht (15,24.32). Jesus bringt also Gottes Zuwendung so zur Geltung, als stünde er an Gottes Stelle (vgl. Fuchs, Jesus, 154). Deshalb kann Lukas das Summarium von Jesu Predigt, dass Gottes Herrschaft nahegekommen ist (Mk 1,14–15), durch die Antrittspredigt in Nazareth ersetzen, wo Jesus sich selbst als den verkündigt, in dem die prophetischen Weissagungen erfüllt sind (Lk 4,16–21); von da ist es nicht mehr weit zu den johanneischen Ich-bin-Worten. Die Einheit von Vater und Sohn ist auch stärker als der Tod: Der *exodos* (Lk 9,31) als Ausgang aus der Welt bedeutet zugleich den Eingang in die himmlische Herrlichkeit (Lk 24,26; vgl. Apg 5,30–31). Der Gott, der im Evangelium *in Jesus* wirkt, handelt bei der Auferweckung *an ihm* und nach Ostern *durch ihn*, sodass Lukas als Inhalt der apostolischen Verkündigung „die Großtaten Gottes“ nennen kann (Apg 2,11). Das Evangelium ist so Historie und heilige Handlung in einem.

Mit diesen – pointiert gesagt – zwei Naturen in einer Biographie hängt die literarische Besonderheit zusammen, dass der Hauptakteur des Doppelwerks in zwei Aggregatzuständen auftritt: Im ersten Teil agiert er als menschliche Gestalt auf Erden, im zweiten als göttliche vom Himmel her. Dem korrespondiert eine Entwicklung im Blick auf das innergöttliche Beziehungsgeflecht: Im Evangelium redet, handelt und leidet der durch den Geist mit dem Vater verbundene und dadurch ermächtigte Sohn (Vater ▷ Geist ▷ Sohn), in der Apostelgeschichte agiert der Geist, der nach Apg 2,32–33 vom Vater dem „durch die Rechte Gottes erhöhten“ Sohn übergeben und von diesem über seine Anhängerinnen und Anhänger ausgegossen wurde (Vater ▷ Sohn ▷ Geist), sodass der im Evangelium vom Irdischen vergegenwärtigte Gott in der Apostelgeschichte durch den Geist in den Glaubenden als „Kraft aus der Höhe“ gegenwärtig wird (Lk 24,49; vgl. Apg 1,5.8).

5. Das Heilige. Exklusivität und Inklusion

Diese Verinnerlichung bedeutet nicht, dass Gott Prädikatsbegriff für das höhere menschliche Selbst wäre. Zum Eigenen wird Gott nur in der Begegnung, d. h. als der zugleich ‚ganz Andere‘, weshalb Lukas auch beim Gottessohn durchweg dessen Beten betont. Diese Gleichzeitigkeit von Außen und Innen, von über uns und in uns verbindet sich bei Lukas besonders mit der Kategorie des Heiligen: Das Adjektiv „heilig“ (*hagios*) findet sich siebenmal bei Markus, zehnmal bei Matthäus und fünfmal bei Johannes, aber 73-mal im Doppelwerk. Im Gegensatz zu den paganen Dichtern und Denkern seiner Zeit, die den menschlichen Wesenskern aufgrund seines Anteils an der göttlichen Vernunft als göttlich ansehen (Dihle, Gebet, 29) und ihn deshalb auch „heilig“ (*sacer* oder *sanctus*) nennen können (vgl. Ovid, Met. 1,76–78; Seneca, Ep. 41,2.5), ist für Lukas Heiligkeit zunächst exklusives Gottesprädikat, das gerade deshalb den

Menschen zugutekommt: Wenn das Magnifikat die Anrufung Gottes als Retter (*sōtēr*) mit den Worten erläutert: „denn Großes hat der Mächtige an mir getan, und heilig [ist] sein Name“ (Lk 1,49), nennt es gut biblisch gerade das Anderssein des in seinem Namen begegnenden Heiligen als Grund des Heils: „Er sandte Erlösung seinem Volk und gebot, dass sein Bund ewig bleiben soll. Heilig und ehrfurchtgebietend ist sein Name“ (Ps 111,9). Daher bittet das Herrengebet den „Vater“ vor allem anderen um die Heiligung seines Namens (Lk 11,2). Das Benedictus verbindet das mit dem „heiligen Bund“ (1,72) und macht so deutlich, dass die Zuwendung des Heiligen zur Entsprechung verpflichtet (1,74–75), wie schon der Eingang des Heiligkeitgesetzes betont: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, JHWH, euer Gott“ (Lev 19,2; vgl. 11,44–45).

In besonderer Weise verkörpert der Geist diese Heiligkeit, weshalb er bei Lukas zumeist der *Heilige/heilige* Geist heißt, eine Wortverbindung, die im Alten Testament nur zweimal vorkommt (Ps 51,13; Jes 63,10). Dieser Geist kann Gottes Heiligkeit im schneidenden Gegensatz zur Welt zur Geltung bringen, wenn seine Lästerung als einzige Sünde nicht vergeben wird (Lk 12,10; vgl. Apg 7,51) und der Versuch, ihn zu hintergehen, tödliche Folgen hat (Apg 5,1–11). Aber die Pointe von Gottes Heiligkeit besteht nicht in der Ab- und Ausgrenzung, sondern in der Anverwandlung: Wie die vom Heiligen Geist inspirierten Gottesboten zu „heiligen Propheten“ wurden (Lk 1,70; Apg 3,21), so ist es im Evangelium der durch den Heiligen Geist entstandene und von ihm gesalbte und erfüllte Gottessohn, den der Engel Gabriel mit einem verabsolutierenden Neutrum als *to hagian* ankündigt, als „das Heilige (schlechthin)“ (Lk 1,35; vgl. 2,23). Als „Heiliger Gottes“ befreit er von Dämonen (Lk 4,34), als „der Heilige“ wurde er von seinem Volk abgelehnt (Apg 3,14), und als „heiliger Sohn/Knecht (*pais*)“ bewirkt er durch die Apostel „Heilung und Zeichen und Wunder“ (Apg 4,30; vgl. 4,27). Der von ihm über seine Anhängerinnen und Anhänger ausgegossene Heilige Geist (Apg 2,33) macht dann auch diese zu „Heiligen“ (Apg 9,13.32.41; 26.10), d. h. sie werden nicht ‚göttlich‘, sind aber mit Gott verbunden.

So wird Gott im Geist zum Eigensten und bleibt doch Gegenüber, ist als der Innerste zugleich der ganz Andere, mit Augustins prägnanter Formulierung: Gott kommt mir näher, als ich mir selbst zu kommen vermag, und ist zugleich höher als mein Höchstes (Conf. 3,11: *interior intimo meo et superior summo meo*). Man kann mit dem Geist erfüllt werden, aber dieser kann auch wie eine eigenständige Person sprechen, handeln und – einzigartig im Neuen Testament – mit dem Personalpronomen der ersten Person Singular auf sich verweisen (⇒ C 7). Das ist noch keine ausgeführte Trinitätstheologie, aber was Tertullian ein Jahrhundert später *oikonomia/oeconomia* nennt (Prax. 2,1; 30,5), die Selbstdifferenzierung des einen Gottes, der „in sich zusammenhängend unterschieden“ in Gestalt dreier *personae* in der Welt gegenwärtig wird (Gemeinhardt, Geschichte,

118, Hervorhebung im Original), ist der Versuch, das Geheimnis, dass der „Höchste“ durch den vom „Sohn“ gesandten Geist in den Gläubigen gegenwärtig wird, auf den Begriff zu bringen.

6. Das Tor zum verlorenen Paradies. Der Sinn der Geschichte

In der neunten These seines Essays „Über den Begriff der Geschichte“ deutet Walter Benjamin Paul Klees Tuschezeichnung *Angelus novus*: Als „Engel der Geschichte“ starre dieser mit aufgerissenen Augen auf die Vergangenheit als „einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert“. Der Engel möchte wohl den Schaden heilen, aber „ein Sturm weht vom Paradiese her“ und treibt ihn einer ungewissen Zukunft zu, „während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst“ (Benjamin, Geschichte, 697f). „Gegen die Vereinnahmung der Geschichte durch die Sieger“ (Schöttker, Fragmentarismus, 284) formuliert Benjamin hier seinen Abgesang auf die Erwartung einer innergeschichtlichen Erlösung: Der Trümmerhaufen der Geschichte ist weder durch Evolution noch Revolution zu beseitigen oder auch nur am Weiterwachsen zu hindern. Hoffnung gibt es allenfalls für die Geschichte als Erscheinungsraum des Messias, wie Benjamin zuletzt vorsichtig andeutet (Benjamin, Geschichte, 704).

So verschieden dieser letzte Essay des jüdischen Philosophen, der auf seiner Flucht vor den Nationalsozialisten an der Grenze der Pyrenäen zerbricht, vom Doppelwerk zu sein scheint, gibt es doch Parallelen zu dem ‚heilsgeschichtlichen‘ Theologen Lukas. Auch für diesen eignet der Geschichte selbst keinerlei Erlösungspotential: In ihr überträgt der Teufel die Reiche (Lk 4,6), während die Menschen „in Finsternis und Schatten des Todes“ sitzen (Lk 1,78–79; vgl. Apg 26,18), die Propheten und Gesandten der Weisheit Gottes verfolgt und getötet werden (Lk 11,49) und sich die „Macht der Finsternis“ zuletzt selbst des Retters bemächtigt (22,3.53). Dass die Welt trotz aller Katastrophen, die das Evangelium in gleich drei apokalyptischen Abschnitten schildert, trotz aller Ungerechtigkeit und Gewalt nicht dem Untergang entgegengeht, sondern ihrer „Erlösung“ (21,28), hängt auch bei Lukas ausschließlich daran, dass sie Erscheinungsraum dessen ist, dessen Geburt die Hymnen der Vorgeschichte als Anbruch von Gottes Heil bejubeln. Auch wenn dieser Heilsbringer der menschlichen Verblendung zum Opfer fällt, so erfüllen sich darin die Schriften und damit Gottes Wille, der der Finsternis nicht das letzte Wort lässt (vgl. Lk 18,31–33; 24,26–27.44–46; Apg 2,22–36; 3,12–26; 4,24–28; 10,36–43; 13,23–41; 26,22–23), weshalb gerade Jesu Passion die bedrängten Glaubenden gewiss macht, dass der Schöpfer und Herr der Welt im Unheil Heil zu schaffen vermag (Apg 4,24–30).

Zu diesem Heil gehört, dass Gott den Opfern, „die Tag und Nacht zu ihm schreien, Genugtuung (*ekdikēsis*) verschafft“ (Lk 18,7–8). Sowohl für Petrus wie für Paulus gehört ein gerechtes Gericht zu Gottes Geschichte mit seiner Welt (Apg 10,42; 17,31). Ein Gott, für den die Weltgeschichte schon das Weltgericht wäre, wäre für Lukas kein barm-, sondern ein kaltherziger Gott. Aber im Zentrum des Gerichts steht nicht wie bei zeitgenössischen Dichtern und Denkern von Vergil bis Plutarch die jenseitige Vergeltung für diesseitige Gerechtigkeitsdefizite. Weil der kommende Richter der gekommene Retter ist, zielt sein Richten auf die *apokatastasis pantōn* (Wiederherstellung des Alls, Apg 3,21), d. h. auf Heilung (⇒ C 12). Deshalb kann Lukas der Welt jenseits von Eden verkündigen, dass die nach Adams Fall blockierte Tür zum Garten Eden (Gen 3,24) durch Jesus wieder offensteht. Dazu hat er exakt ins Zentrum seiner Kreuzigungsszene, den Ort maximalen Unheils, die Erzählung vom mitgekreuzigten Verbrecher gestellt, der nichts mehr tun kann, als Jesus zu bitten, seiner zu gedenken – und dem der Gottessohn daraufhin zusagt, dass er noch „heute“ mit ihm im Paradies sein werde (Lk 23,43). Origenes, der genialste Theologe der Alten Kirche, sah hierin die erzählte Frohbotschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade (Comm. in Rom. 3,9 zu Rom 3,27–28 [Heither II, 132–135]). Um es mit einem Weihnachtslied von Nikolaus Herman zu sagen: „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis, der Cherub steht nicht mehr dafür, Gott sei Lob Ehr und Preis“ (EG 27,6; GL 247,4).

7. Ein frommer Soldat? Einleitungsfragen

Das dritte Evangelium ist das einzige, dessen Verfasser in der ersten Person Singular auf sich als Autor verweist (Lk 1,3), allerdings nur, um sein Vorgehen zu erläutern und dann hinter seinem Werk zurückzutreten; mit Namen nennt er nur dessen Adressaten Theophilus. Wie er gleich klarstellt, ist er kein Augenzeuge, sondern von anderen abhängig (1,2). Der erstmals in der (sekundären) *subscriptio* von P⁷⁵ etwa ein Jahrhundert nach der Abfassung des Evangeliums genannte Name Lukas wird etwa zur gleichen Zeit auch beim Kirchenvater Irenäus bezeugt (Haer. 3,1,1). Er könnte fiktiv sein, wenngleich er sich im Unterschied zu Matthäus oder Johannes weniger für eine Fiktion nahelegt, da sich mit ihm keine unmittelbare apostolische Autorität reklamieren lässt. Der Kanon Muratori identifiziert den Verfasser aufgrund der ‚Wir-Passagen‘ in der Apostelgeschichte, die Teile der Paulusvita aus der Perspektive eines Mitbeteiligten schildern, vielleicht als Erster mit dem in Phlm 24 und 2Tim 4,11 genannten Paulusbegleiter und dem in Kol 4,14 genannten Arzt Lukas. Die historische Zuverlässigkeit dieser Angaben ist umstritten.

Der Versuch früherer Exegese, die Wir-Passagen als eigene Quelle zu isolieren, war nicht überzeugend, da sich die Passagen stilistisch nicht vom übrigen Text abheben. Heute werden sie häufig als literarische Fiktion betrachtet, vor allem wegen der Differenzen zwischen den Angaben der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus: So berichtet Lukas von drei Besuchen des Paulus in Jerusalem (Apg 9,26–30; 11,30; 15,2–29), während Paulus selbst in Gal 1,18–2,1 ausdrücklich betont, dass er zwischen seinem ersten Besuch in Jerusalem und dem Apostelkonvent nicht mehr in Jerusalem war; auch wird Paulus zu diesem nach Apg 15,2 von der antiochenischen Gemeinde geschickt, während er nach seinem Selbstzeugnis Gal 2,2 aufgrund einer Offenbarung nach Jerusalem zieht. Der Bericht des Lukas über das Ergebnis des Apostelkonvents, das sogenannte Aposteldekret, das einen Minimalkonsens für die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen formuliert (Apg 15,28–29), widerspricht explizit dem Zeugnis des Paulus Gal 2,6–10, dass ihm in Jerusalem außer der Kollekte keinerlei Auflagen gemacht worden seien. Auch ist für Lukas in der Regel (Ausnahme Apg 14,4.14) der Kreis der Apostel auf die „Zwölf“ beschränkt, während für Paulus sein durch die Christuserscheinung begründetes Apostolat entscheidende Voraussetzung seines Wirkens war. Endlich lässt der Paulus, den Lukas portraitiert, nur noch sehr abgeschwächt etwas von den Kämpfen um das gesetzesfreie Evangelium erkennen. Da sich diese Passagen nicht als eigene Quelle literarkritisch aus ihrem Kontext herauslösen lassen, gehen sie eventuell auf mündliche Tradition eines Paulusbegleiters zurück, vielleicht Silas (Wehnert, Wir-Passagen). Dagegen verteidigen andere die Wir-Passagen als lukanische Augenzeugenschaft (Thornton, Zeuge). Differenzen zur paulinischen Darstellung bestimmter Ereignisse und zu den Paulusbriefen könnten sich damit erklären, dass der Verfasser zwischen Apg 16,23–24, wo er von Paulus bei dessen Verhaftung getrennt wurde, und dem Wiedersehen in Troas Apg 20,5, also zu der Zeit, in der die Briefe entstanden sind, nicht bei Paulus war. Er hätte ihn dann von Troas bis Philippi begleitet und später nach einem erneuten Zusammentreffen dann über Troas, Milet und Caesarea nach Jerusalem begleitet. Dort erneut von ihm getrennt, hätte er den gefangenen Paulus dann von Caesarea (Apg 27,1) nach Rom begleitet (Wolter, KommLk, 8).

Ob der Verfasser des Doppelwerks wirklich Begleiter des Paulus war, muss also offenbleiben; die trotz eigener theologischer Akzentsetzung unverkennbare Nähe zur paulinischen Theologie samt den gemeinsamen Überlieferungen könnte dafür sprechen. Ob er Lukas hieß, lässt sich noch weniger sicher sagen; im Folgenden wird er der Einfachheit halber so genannt. Früher wurde angenommen, dass er wegen fehlender Kenntnisse Palästinas, des Vermeidens semitischer Begriffe und seiner Zurückhaltung gegenüber der Sühnevorstellung „zweifelloso ein Heidenchrist“ gewesen sein müsse (Schmithals, KommLk, 9; vgl. Kümmel, Einleitung, 118; vorsichtiger Fitzmyer, KommLk I, 42–47). Wegen der genauen Kenntnisse der griechischen Übersetzung des Alten Testaments sowie jüdischer Interna, etwa der Lehrdifferenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern, aber auch wegen seines Interesses an der Israelfrage wird heute häufiger angenommen, dass er Jude war (Smith, Luke; Wolter, KommLk, 9f; Böttrich, KommLk, 5). Die Verbindung von biblischem und hellenisti-