

*Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte*  
*[Lk, Apg]*

Der letzte und jüngste Redaktor der synoptischen Evangelientradition gehört wahrscheinlich der dritten christlichen Generation an. Über Zeit und Ort seiner literarischen Tätigkeit lassen sich nur Vermutungen anstellen: etwa um 90 n. Chr., vielleicht in Kleinasien<sup>1</sup>. Es ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser des lukanischen Doppelwerks für die von ihm dargestellten Ereignisse als Augenzeuge bürgt. Er selbst beruft sich Lk 1,2 auf die »Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen ... waren«, d. h. auf die apostolische Tradition<sup>2</sup>. Damit meint er zunächst und vor allem die Tradition über Jesus, also den Inhalt des Lukasevangeliums. Das Lukasevangelium fußt auf dem Markusevangelium als formal und inhaltlich maßgebender Quelle; in den Markusrahmen sind das Überlieferungsgut der Spruchquelle Q und weitere, nur von Lukas dargebotene Stoffe [= Sondergut des Lukas] eingearbeitet<sup>3</sup>. Der quellenkritische Vergleich des Lukasevangeliums mit dem Markusevangelium zeigt, daß Lukas die von ihm in den Markusrahmen eingearbeiteten Stoffe zwar nicht völlig mit ihrer neuen Umgebung homogenisiert, doch immerhin so intensiv überarbeitet, daß wir ohne die Möglichkeit des synoptischen Vergleichs über die Quellenlage des Lukasevangeliums keine Sicherheit hätten. Da im Falle der Apostelgeschichte eine ähnliche Vergleichsmöglichkeit nicht besteht, konnte hier bis auf den heutigen Tag noch keine befriedigende Quellenhypothese erarbeitet werden. In der gegenwärtigen Diskussion dieser Frage gewinnt die Überzeugung immer mehr Raum, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte für die Darstellung der Anfänge der Kirche und der Mission überhaupt keine Rahmenkonzeption in einer oder in mehreren fortlaufenden Quelle[n] vorgegeben war. Er habe vielmehr als Redaktor vor der Aufgabe gestanden, aus einer Vielzahl voneinander unabhängiger Einzeltraditionen oder kleinerer Überlieferungskomplexe einen zusammenhängenden Bericht überhaupt erst herzustellen. In dieser kompositorischen Verknüpfung sei eine der größten

<sup>1</sup> Anhaltspunkt dafür ist die Vorrangstellung der Gemeinde von Ephesus im Zusammenhang der vierten [letzten] Missionsreise des Paulus [vgl. Apg 19 und 20]; bedeutsam ist vor allem die Tatsache, daß nach lukanischer Darstellung die Gemeindeglieder von Ephesus als Empfänger des geistlichen Vermächtnisses des Paulus erscheinen [vgl. dazu unten, S. 226].

<sup>2</sup> Vgl. unten, S. 222f.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel X dieses Bandes.

schriftstellerischen und theologischen Leistungen des Redaktors Lukas zu sehen<sup>4</sup>.

Besonderes Interesse erregen seit je die im Wir-Stil abgefaßten Abschnitte der Apostelgeschichte [Apg 16, 10–17; 20, 5–15; 21, 1–18; 27, 1–28, 15], weil sie die Augenzeugenschaft des Verfassers wenigstens für die darin behandelten Stoffe, vor allem für die Romreise des Paulus, zu beweisen scheinen. Dies hat dazu geführt, daß der Verfasser des anonym überlieferten Doppelwerks mit dem Kol 4, 14; Phm 24 und 2 Tim 4, 11 namentlich genannten Arzt und Paulusbegleiter Lukas identifiziert worden ist<sup>5</sup>. So alt, verbreitet und allgemein vertraut diese Hypothese auch sein mag – ihre wissenschaftliche Überprüfung zeigt, daß sie recht unwahrscheinlich ist und die Erklärung des lukanischen Doppelwerks mit großen zusätzlichen Problemen belastet. Warum z. B. spricht der angebliche Paulusbegleiter seinem Lehrer und Leitbild Paulus den von diesem energisch beanspruchten Rang eines Apostels ab<sup>6</sup>. Oder wie soll man erklären, daß im theologischen Denken des – von uns weiterhin so genannten – Lukas die Zentralgehalte der paulinischen Theologie entweder nur schwach oder ganz gebrochen zur Darstellung kommen<sup>7</sup>. Ist Lukas ein Verderber paulinischer Theologie? Diese und andere<sup>8</sup> Probleme entstehen, wenn man den dritten Evangelisten zum Paulussekretär stilisiert; sie stehen in keinem angemessenen Verhältnis zur Beweiskraft der »Wir«-Stellen in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte<sup>9</sup>. Deshalb sollte man sich von dieser unglücklichen Verfasser-

<sup>4</sup> Vgl. E. HAENCHEN, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*: ZThK 52 [1955] 205–225; ebenfalls zugänglich in: *Gott und Mensch. Ges. Aufsätze*, Tübingen 1965, 206–226.

<sup>5</sup> IRENÄUS ist der erste, von dem wir wissen, daß er diesen Schluß gezogen hat [vgl. *adv. haer.* III 14, 1]; er betrachtet Lukas als einen unzertrennlichen Begleiter und Mitarbeiter des Paulus [vgl. ebenda] und das Lukasevangelium als schriftliche Fixierung der paulinischen Predigt [vgl. ebenda III 1, 1]. Diese Auffassung hat sich später durchgesetzt. Obwohl der zweite Teil dieser Hypothese, das Lukasevangelium sei paulinischen Ursprungs, heute widerlegt ist, ist ihr erster Teil immer noch unstritten.

<sup>6</sup> Zum lukanischen Apostolatsverständnis vgl. S. 222f.

<sup>7</sup> Zur lukanischen Auffassung der Bedeutung des mosaischen Gesetzes vgl. unten, S. 221f; zur Einordnung der Aussagen über Tod und Auferstehung Jesu beim dritten Evangelisten vgl. unten, S. 204.

<sup>8</sup> Vgl. PH. VIELHAUER, *Zum »Paulinismus« der Apostelgeschichte*: EvTh 10 [1950/51] 1–15.

<sup>9</sup> Umstritten ist, ob das »Wir« überhaupt auf Lukas [den dritten Evangelisten] zurückgeführt werden kann und – falls man dies doch annimmt – ob es als Beanspruchung der Augenzeugenschaft gemeint ist.

hypothese lösen und »Lukas« als einen von Paulus nicht unmittelbar abhängigen und daher auch nicht unmittelbar an Paulus zu messenden theologischen Schriftsteller eigener Prägung gelten lassen<sup>10</sup>.

Die neuere Lukasforschung verdankt ihre entscheidenden Impulse nicht so sehr der vergleichenden Gegenüberstellung des lukanischen Denkens mit dem paulinischen als vielmehr der »redaktionsgeschichtlichen« Erforschung der lukanischen Schriften, d. h. der methodisch exakt gestellten Frage nach der *Interpretation der Tradition* [der im lukanischen Doppelwerk verarbeiteten Quellen und Einzeltraditionen] durch die lukanische *Redaktion*<sup>11</sup>. Das bedeutendste Ergebnis der redaktionsgeschichtlich orientierten Lukasforschung ist die Erkenntnis, daß die theologische Leitvorstellung der lukanischen Redaktion in einer konsequent durchgehaltenen heilsgeschichtlichen Konzeption besteht<sup>12</sup>. Um deren Darstellung soll es im folgenden gehen.

1. *Das literarische Unternehmen des Lukas: Versuch einer zuverlässigen Darstellung bekannter Tatsachen* · Lukasevangelium und Apostelgeschichte bilden ein Gesamtwerk und machen zusammen eine Gesamtaussage. Welchen Sinn kann es haben, von Jesus und der Kirche, oder genauer: von den Gehalten der Verkündigung [Evangelium] und den Fakten der frühen Kirchengeschichte sozusagen in einem Atemzug zu sprechen?

a) *Sicherung des Glaubens nach innen und außen* · Die Materialien, die Lukas über die Anfänge der Kirche in Jerusalem und die Mission bis zum Auftreten des Paulus in Rom zur Verfügung stehen, erheben weder von sich aus noch in ihrer Endgestalt als »Apostelgeschichte« den Anspruch, Kerygma im eigentlichen Sinn, d. h. unmittelbar anredendes Heilswort Gottes zu sein. Dies folgt schon aus der Tatsache, daß der Verkündigung in der Apostelgeschichte eine separate Rolle zufällt: An entscheidenden Punkten der dargestellten Entwicklung werden Predigten als Bausteine besonderer Art<sup>13</sup> eingefügt. Sie sind vom fort-

<sup>10</sup> Zum Forschungsstand vgl. E. GRÄSSER, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*: ThR 26 [1960] 93–167; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968 [Meyer K III, 15. Aufl.] 669–689.

<sup>11</sup> Siehe die in dieser Hinsicht bedeutsamen Untersuchungen: H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [BHT 17] Tübingen 1954 [1964]; E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*.

<sup>12</sup> Vgl. auch E. LOHSE, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*: EvTh 14 [1954] 256–275. Siehe die Literaturhinweise zu diesem Kapitel.

<sup>13</sup> Diese Reden sind größtenteils nicht Wiedergabe oder Zusammenfassung gehaltenen Predigten, sondern Kompositionen des Lukas. Man darf sich daher nicht wundern, wenn Petrus und Paulus sehr ähnlich predigen.

laufenden Bericht unterschieden, wenn auch darin integriert. Für Lukas sind Kerygma [Predigt] und Bericht jedenfalls zweierlei.

Wenn Lukas nun das, was Markus »Evangelium« nennt [Mk 1, 1], neben die als Bericht konzipierte Apostelgeschichte stellt [vgl. Apg 1, 1], macht er unmißverständlich klar, daß für ihn auch die Jesustraditionen auf der Ebene historischer Berichterstattung liegen. Lukas versteht sie als Berichte über den irdischen Jesus, über Geschehnisse einer vergangenen Zeit. Dies ist gemeint, wenn man Lukas den ersten christlichen »Historiker« nennt. Zwar kann man Lukas nicht ein Interesse an der Vergangenheit als solcher zuschreiben, wohl aber an der Vergangenheit der Kirche insofern, als der durch die Verkündigung gestiftete Glaube durch das Kriterium historischer Zuverlässigkeit gesichert werden kann. Eben dies soll der »Bericht«, den Lukas gemäß der Überlieferung schreiben will, leisten [vgl. Lk 1, 1-4].

Nun ist das, was Lukas berichtet, kein Geheimwissen für Glaubende, sondern auch außerhalb der christlichen Tradition und der lukanischen Darstellung jedermann zugänglich, ob einer glaubt oder nicht. Es geht um Tatsachen, die sich »unter uns«<sup>14</sup> [Lk 1, 1], in aller Öffentlichkeit zugetragen haben. Deshalb kann man sich als Prediger darauf berufen, daß die Hörer ja schon wissen, um was es geht [Apg 2, 22; 10, 37; vgl. Lk 24, 18], jedenfalls solange es sich um Bewohner Judäas handelt. Als Paulus durch eine Rede vor König Agrippa beim Statthalter Festus, der im Unterschied zu seinem Vorgänger Felix [vgl. Apg 24, 22] über jüdische Verhältnisse schlecht informiert zu sein scheint, den Eindruck erweckt, er sei wahnsinnig [Apg 26, 24], weist er diese Unterstellung zurück mit dem Hinweis auf die historische Überprüfbarkeit seiner Behauptungen: »Ich bin nicht von Sinnen, erlauchter Festus; ich rede vielmehr Worte der Wahrheit und Besonnenheit. Es weiß ja der König, zu dem ich mit Freimut spreche, über diese Dinge Bescheid. Bin ich doch überzeugt, daß nichts von dem ihm unbekannt geblieben ist; es hat sich ja dieses Geschehen nicht in einem Winkel zugetragen« [Apg 26, 25f]. Diese Entgegnung zeigt, daß es Lukas nicht um Dokumentation, um Tatsachenbeweise geht, sondern um das richtige Verstehen an sich nicht bestrittener Fakten. Lukas will Mißverständnisse ausräumen über allgemein bekannte Dinge. Er wirbt für eine wahrheitsgetreue Interpretation, gemessen an der die auszuräumenden falschen Vorstellungen »Unwissenheit« sind [vgl. Apg 3, 17; 13, 27; Lk 23, 34]. Dieses apologetische Anliegen steht dem anderen der inneren Sicherung des christlichen Glaubens ergänzend gegenüber. Festigung und Ausbreitung des Glaubens

<sup>14</sup> Der Ausdruck »unter uns« schließt die umworbene Leserschaft der lukanischen Schriften als Zeugen der Geschehnisse im weiteren Sinn ein.

sind die wichtigsten Anliegen des Theologen und »Historikers« Lukas. b] *Die heilsgeschichtliche Darstellungsform – Schnittpunkt von Verkündigung und Information* · So nimmt die lukanische Darstellungsform eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Verkündigung und Information ein. Dies kommt besonders dort zur Geltung, wo die grundlegenden Verkündigungsgehalte zur Sprache kommen: Tod und Auferweckung Jesu. Lukas will zeigen, daß Jesus *trotz* seines Leidens und Sterbens der Christus ist, *weil* Gott ihn auferweckt hat. Dieses Argument – es handelt sich immer um Argumente, wenn Lukas außerhalb des Evangeliums von Tod und Auferweckung spricht – gilt den Juden, welche den Glauben an Jesus als den Christus mit der Begründung ablehnen, der Messias leide nicht und deshalb könne der gekreuzigte Jesus nicht der Messias gewesen sein. Ihnen gegenüber versucht Lukas nachzuweisen, daß diese Auffassung durch die Auferweckung Jesu als irrig erwiesen ist. Der Messias muß leiden; das hat Gott durch die Schrift bezeugt [Lk 24, 25–27. 44–46; Apg 17, 2f; vgl. Lk 22, 37; Apg 26, 22f].

Eine solche Betrachtungsweise von Tod und Auferweckung Jesu ist recht nüchtern. Sie könnte auch geradezu als theologisch mangelhaft empfunden werden, weil Lukas mit solchen Argumenten die Heilsbedeutsamkeit von Tod und Auferweckung Jesu kaum zum Ausdruck bringt. Der Hinweis auf den apologetischen Zweck solcher Aussagen kann den Mangel soteriologischer Aspekte nur vordergründig erklären. Die Frage ist doch, ob es z. B. Paulus überhaupt je in den Sinn gekommen wäre, über Kreuz und Ostern – ob apologetisch oder nicht – ohne unmittelbaren Bezug zu Heil, Erlösung, Rechtfertigung zu sprechen. Daß Lukas überhaupt trennen *kann* zwischen den Tatsachen und ihrer Heilsbedeutung, ist das eigentliche Problem.

Wir kommen der Lösung näher, wenn wir feststellen, daß Lukas vom Heil nicht erst im Hinblick auf die Kirche in der Zeit nach Ostern spricht, sondern bereits die gesamte irdische Wirksamkeit Jesu und damit die gesamte Zeit des öffentlichen Lebens Jesu als Heilszeit versteht. Die Täuferpredigt kündigt es an [vgl. Lk 3, 6], und die erste Rede Jesu proklamiert es [vgl. Lk 4, 17–21], daß vom öffentlichen Auftreten Jesu an das Heil Gottes »geschaut« wird, sichtbar in »Erscheinung« tritt. Der theologische Grund dafür, daß Lukas die ursächliche Beziehung zwischen der Passion und der Auferweckung einerseits und der Erlösung andererseits nicht mehr genau und grundsätzlich formuliert, liegt also darin, daß er die Jesuszeit als Heilsperiode darstellt.

Damit ist das Charakteristikum der lukanischen Darstellungsform genannt: Die nüchtern-wahrhaftige Beurteilung der Geschehnisse, die mit dem Auftreten Jesu ihren Anfang genommen haben, ist nichts anderes als ihr heilsgeschichtliches Verständnis, d. h. die Anerkennung ihrer

Heilsbedeutung insgesamt. Diese Intention leitet die Arbeit des Redaktors und »Historikers« Lukas; in diesem Sinn liest er seine »Quellen«.

Man muß beachten, daß Lukas nicht willkürlich verfäht, wenn er die kerygmatische Jesustradition historisch versteht und Verkündigungsstoffe mit anderem Material zu einer fortlaufenden Geschichte zusammenfaßt. Bedenken braucht er schon deswegen nicht gehabt zu haben, weil er im ersten Teil seines Werkes auf die Markus-Konzeption zurückgreift, die er zweifellos als historischen Bericht verstanden hat. Für Lukas ist es keine Frage, sondern eine Selbstverständlichkeit, daß man über Jesus als den Christus in der Weise der Vergangenheit sprechen kann und muß und daß man die vergangene Jesuszeit nicht ohne ihre Fortsetzung in der Zeit der Kirche denken kann. Ein willkürlicher Akt wäre es vielmehr umgekehrt gewesen, wenn er hätte behaupten wollen, die Jesuszeit sei nicht von Anfang an eine Heilszeit gewesen, da doch die Tradition, wie er sie versteht, eindeutig zeigt, daß im Wirken Jesu die Herrschaft Gottes wirklich erschienen ist.

2. *Ordnungsprinzipien der Redaktion historischer Stoffe* · Im Eingang des Evangeliums kündigt Lukas zur Form seiner Berichterstattung an, er werde sich an eine bestimmte Reihenfolge halten [»von vorn angefangen . . . der Reihe nach« Lk 1, 3]. Das klingt so selbstverständlich, daß man sich über die Bemerkung wundert. Man hat sich jedoch vor Augen zu halten, daß Lukas weitgehend mit undatierten Materialien arbeitet, so daß die richtige Reihenfolge für ihn ein Problem gewesen sein muß. Dies gilt vor allem für die Stoffe, die er in der Apostelgeschichte zusammenstellt, aber in weitem Umfang auch für die ihm zur Verfügung stehenden Jesustraditionen, soweit sie nicht durch den Rahmen des Markusevangeliums vorgeformt und geordnet waren. Wohin gehören die Überlieferungen der Spruchquelle? Wie soll das Sondergut richtig eingeordnet werden? Und nach welchen Kriterien läßt sich die Fülle der Dokumente, Legenden, Berichte, Notizen und sonstiger Traditionen über die Frühzeit der Kirche und über die Mission sinnvoll ordnen? Lukas will mit der genannten Bemerkung nicht weniger behaupten als dies: er wisse auf diese schwierigen Fragen sehr wohl eine Antwort.

a] *Ein Modellfall: Die Gründungstraditionen von Samaria* · Um die Ordnungsvorstellungen des Lukas zu erkennen, machen wir eine Stichprobe. Sie soll zeigen, wie Lukas mit schwer zu verbindenden Stoffen ordnend verfäht. Als Beispiel dient der Bericht über die Gründung der Gemeinde von Samaria: Apg 8, 5–25.

Nach lukanischer Darstellung ist Samaria [Sebaste] vom Hellenisten<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Apg 6, 5 [mit 6, 1]. Obwohl die Bezeichnung sehr nahegelegen hätte [vgl.

Philippus missioniert worden. Der Vorgang der Missionierung spielt sich wie nach einem geläufigen Schema ab: Die Predigt des Missionars wird durch wunderbare Machtzeichen beglaubigt [8,6f], so daß die Bevölkerung den Worten der Verkündigung glaubt und sich taufen läßt [Vers 12]. Daß alles so planmäßig vonstatten geht, ist eigentlich nicht zu erwarten; denn es gibt in Samaria einen Mann, der ganz dafür geschaffen ist, die Rolle des mächtigen Widersachers zu übernehmen: den einflußreichen Zauberer Simon [Vers 9–11]. Aber auch er läßt sich taufen und schließt sich Philippus an [Vers 13]. Die Gemeinde ist gegründet. Aber der Bericht geht noch weiter. Als die Apostel in Jerusalem hören, Samaria habe sich bekehrt, senden sie Petrus und Johannes nach Samaria, damit die Neugetauften durch Handauflegung den Geist empfangen [Vers 14–17]. Erst in diesem Zusammenhang greift Lukas auf die mit 8,9–11 angedeutete Spannung zwischen der christlichen Verkündigung und dem Wirken des Magiers zurück. Es kommt zu der bekannten Auseinandersetzung zwischen dem Apostel Petrus und dem Zauberer Simon wegen dessen ketzerischen Ansinnens, ihm für Geld die Macht der Geistverleihung zu übertragen [Vers 18–24]. Hier liegt der erzählerische Höhepunkt der Perikope in ihrer jetzigen Gestalt, gemessen an dem der eigentliche Gründungsbericht wie eine Exposition erscheint. Den Abschluß der Komposition bildet eine Sammelnotiz über die Missionierung samaritanischer Dörfer [Vers 25]. Vom Gründer der Gemeinde, Philippus, der seit Vers 13 in Vergessenheit geraten zu sein scheint, hören wir erst wieder in der folgenden Perikope von der Taufe des äthiopischen Würdenträgers [Vers 26ff].

Aus den vielen Fragen bezüglich dieser Komposition soll hier nur ein Punkt herausgegriffen werden: die Aufteilung des Vorgangs der Missionierung in zwei Stufen, Taufe und Geistverleihung. Es ist doch verwunderlich, daß Lukas ein Apostelpaar sozusagen auf Firmungsreise schickt, als sei es wahrscheinlich, daß die Apostel bereits im Frühstadium der Mission nur noch Aufgaben höherer Art übernommen hätten und die eigentliche Arbeit den einfachen Missionaren zugefallen wäre. Zudem wird auf diese Weise die Taufe, die Philippus spendet [Vers 12f], in ihrer Bedeutung herabgesetzt [»nur« getauft, Vers 16]<sup>16</sup>. Hat Lukas etwa

den wiederholten Gebrauch von »diakonia« [Dienst] und »diakonein« [dienen] im Abschnitt Apg 6,1–4], nennt Lukas die hellenistischen Sieben nicht »Diakone«, weil die Tradition sie als Missionare [»Evangelisten«; vgl. Apg 21,8] betrachtet und als Wundertäter darstellt [vgl. Apg 6,8 – trotz lukanischer Formulierung – und besonders 8,4–13].

<sup>16</sup> Lukas differenziert zwar verschiedentlich den Akt der Aufnahme in die Kirche in Taufe und Handauflegung [Geistempfang] [Apg 19,5f; vgl. 10,44–48], trennt

die Absicht, die Verdienste des hochangesehenen [vgl. Apg 21, 8] Mannes zu schmälern?

b] *Das Redaktionsverfahren des Lukas* · Das Verfahren des Lukas wird verständlich, wenn man es als Lösung eines besonders schwierigen Ordnungsproblems, das dem Redaktor durch die Traditionslage gestellt ist, versteht. Der Endzustand des Textes zeigt an zahlreichen Sprüngen und Neuansätzen, wie kräftig der Redaktor eingreifen mußte, um mit dem Stoff fertig zu werden<sup>17</sup>.

Allem Anschein nach besitzt Lukas über Samaria zwei verschiedene Berichte: eine Philippustradition und eine – wahrscheinlich ältere – Petrustradition<sup>18</sup>. Nimmt man dies an, so ist die Rückblende über den bisherigen Einfluß des Magiers Simon in Samaria [Vers 9–11] aus der Philippus-Erzählung herauszulösen und der Petrus-Tradition als Exposition zuzuordnen. Damit schrumpft die Philippus-Geschichte auf eine knappe Gründungsnotiz zusammen, während die Erzählung von der Zurechtweisung und Verfluchung des Magiers Simon – auch wenn man mit verbindenden Einschüben der Redaktion rechnet – nach Umfang und Ausgestaltung den Charakter einer selbständigen Erzählung bekommt. Diese beiden Samaria-Traditionen hat Lukas zu einem großen Gründungsbericht zusammengearbeitet. Uns interessiert die Frage, welche Gründe ihn dazu veranlaßt haben und welche Prinzipien er dabei angewandt hat.

aa] Auf welche Weise immer es zur Ausbildung einer zweifachen Samaria-Tradition gekommen sein mag<sup>19</sup> – Lukas versteht beide Tradi-

aber die beiden Stufen nicht in zwei verschiedene Vorgänge mit verschiedenen Spendern.

<sup>17</sup> Die Verse 9–11 sind eine Rückblende; V. 12 führt V. 8 fort; V. 13 bezieht die Rückblende in den Hauptstrang der Philippuserzählung ein. V. 14 ist ein Neueinsatz, der die räumlich – zeitliche Verbindung zwischen V. 5–8, 12 und 15–17 herstellt. V. 18 knüpft an V. 9–11, 13 an und leitet über zur eigentlichen Magier-Erzählung.

<sup>18</sup> Johannes spielt in der Erzählung keine Rolle. Das spricht nicht notwendig dagegen, daß die Tradition seinen Namen angab. Man muß aber damit rechnen, daß Lukas ihn in Analogie zu den Erzählungen in den Kapiteln 4 und 5 einfügt.

<sup>19</sup> Folgende Erklärungen liegen nahe: a] Es ist möglich, daß Samaria [Sebaste] zweimal missioniert worden ist, zuerst von Petrus, später von Philippus. Der erste Ansatz wäre gescheitert. Die beiden Traditionen stammten aus verschiedenen Phasen der Missionsgeschichte. – b] Es ist denkbar, daß sich die Nachrichten auf die Gründung verschiedener Gemeinden auf samaritanischem Gebiet beziehen. Die »Stadt von Samaria« [8,5] – damit könnte die Hauptstadt Sichem gemeint sein – wäre dann von der Stadt, in der der Zauberer Simon in Ansehen steht – dabei könnte es sich um die Stadt Samaria handeln, die auch Sebaste genannt wird,



tionen als Angaben über die Gründung der Gemeinde von Samaria [Sebaste]. Da eine Gemeinde nur einmal gegründet wird, bezieht Lukas beide Traditionen auf ein und denselben Vorgang, so daß er genötigt ist, sie literarisch miteinander zu verbinden. Lukas rechnet also nicht damit, daß eine Stadt mehrmals versuchsweise missioniert wird. Das Angebot der Missionspredigt erfolgt grundsätzlich ein für allemal. Annahme und Ablehnung der Botschaft sind beide *definitiv*. So entspricht es den alten Apostelregeln [vgl. Lk 9, 4f; 10.8–12], welche gemäß der Tradition auf Jesus selbst zurückgehen.

bb) Daß die erste Gemeindegründung außerhalb Judäas im nördlich angrenzenden Samaria erfolgt, ergibt sich für Lukas aus der Annahme, daß die Mission sich von Jerusalem aus schrittweise ausgedehnt hat in der Form einer *kontinuierlichen Bewegung*. Lukas erklärt die Samaria-Mission als Folge der Vertreibung der Christen aus Jerusalem [vgl. Apg 8, 1. 4]. Im Verlauf der Fluchtbewegung kommen die Vertriebenen über die Grenzen Judäas hinaus und werden auf fremdem Gebiet zu Missionaren, zuerst in Samaria [8, 5–25], später weiter nördlich in Phönizien, Cypern und im syrischen Antiochien [vgl. Apg 11, 19]. Aber auch dort, wo Lukas die Ausweitung der Mission nicht mit Verfolgung und Flucht der Christen aus Jerusalem erklärt, hält er sich an das Prinzip, daß die Mission sich von Jerusalem aus schrittweise weiterbewegt. So wird im Anschluß an die Missionierung Samarias der Vorstoß von Jerusalem aus<sup>20</sup> nach Süden berichtet: die Bekehrung des äthiopischen Würdenträgers [Apg 8, 26–40]. Darauf erfolgt der nächste Schritt nach Norden: die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea [Apg 10].

cc) Zugleich mit einer Stadt wird auch das Hinterland in die Mission einbezogen. Eine Stadt repräsentiert ein Gebiet. Deshalb schließt der Gründungsbericht über Samaria mit einer Sammelnotiz über die Missionierung der Provinz [Apg 8, 25]. Die Missionsbewegung macht die von ihr erfaßten Räume als ganze zu Regionen der Kirche [vgl. Apg 9, 31].

eine Neugründung mit heidnischer Bevölkerung – zu unterscheiden. Lukas hätte also Traditionen verschiedener Orte zusammengelegt. – c] Schließlich kann man erwägen, ob die Simon-Magus-Erzählung überhaupt eine Gründungslegende gewesen sein muß. Sie könnte ja ohne Bezug auf ein besonderes missionsgeschichtliches Ereignis als christliche Stellungnahme zum samaritanischen Aberglauben entstanden sein. Wahrscheinlich ist dies jedoch nicht, wie der mit unserem Text formal vergleichbare Bericht Apg 13, 4–12 zeigt.

<sup>20</sup> Vgl. 8, 26. Tatsächlich erreicht man Gaza in südlicher Richtung weder von Jerusalem aus noch von Samaria, sondern von der in 8, 40 genannten Stadt Asdod. Es muß Lukas also sehr an dem »von Jerusalem her« gelegen sein, da es nicht nur zur Tradition, sondern sogar zur Redaktion [Fluchtmotiv] in Spannung steht.

Durch dieses literarische Verfahren erreicht Lukas, daß das nächstfolgende missionarische Unternehmen als Grenzüberschreitung erscheint. Die Mission erfolgt nicht simultan hier und dort<sup>21</sup>, sondern schiebt ihre Front nach und nach weiter vor in immer neue Gebiete. Am Stand ihrer Bewegung kann man die Zeit ablesen. Die *Bewegung im Raum füllt Zeit* aus.

dd] Die erste Gemeindegründung außerhalb Judäas erfolgt in enger Rückbindung an den Ursprungsort der Kirche, Jerusalem, und an die erste grundlegende Autorität kirchlicher Sendung, die zwölf Apostel [Apg 8, 14]. Lukas betont also, daß es ganz falsch wäre zu meinen, die Anfänge der Mission gingen auf die Initiative unautorisierter Dilettanten zurück, seien ungeordnet und ziellos verlaufen, mehr der Not als dem Sendungsauftrag der Kirche gehorchend. Durch die Beteiligung eines von Jerusalem gesandten Apostelpaares an der Gründung der ersten Gemeinde außerhalb Judäas – und damit: außerhalb des Wirkungsbereichs Jesu – wird die Legitimität dieses Schrittes besiegelt. Es entsteht für die von Jerusalem fortstrebende Missionsbewegung eine Kontinuität mit ihrem Ursprungsort auf der Ebene *amtlicher Sendung*.

Es ergibt sich damit über die lukanischen Ordnungsvorstellungen bezüglich der Redaktion missionsgeschichtlicher Traditionen, soweit der Modellfall der Samaria-Mission darüber Aufschluß gibt, folgendes Bild: Lukas vermeidet es, ein und denselben Raum zu verschiedenen Zeiten zum Schauplatz gleichartiger Vorgänge zu machen; umgekehrt berichtet er auch nie über gleichzeitig an verschiedenen Orten stattfindende Ereignisse. Dadurch erhält das Dargestellte die Form einer räumlich-zeitlich fortschreitenden, nicht umkehrbaren, kontinuierlichen und gradlinigen Bewegung; kurz: die lukanische Redaktion verfolgt die Konzeption eines *Weges*.

3. *Der Aufbau des lukanischen Doppelwerks* · Die Einsicht in die redaktionellen Ordnungsprinzipien des Lukas erlaubt es, die großen Konturen des Gesamtwerks im Sinne der Weg-Konzeption zu bestimmen. Wir

<sup>21</sup> Es ist zu beachten, daß Lukas im 9. Kapitel die Traditionen über jüdische Gemeinden [Lydda und Joppe] mit der Absicht umgestaltet, ihnen den Charakter von Gründungsberichten zu nehmen: 9,32 werden die Bewohner von Lydda von vornherein als »Heilige«, also als Christen gekennzeichnet; die gottesfürchtige Tabitha von Joppe wird schon einleitend »Jüngerin« genannt [9,36]. Der Grund dafür ist, daß Lydda und Joppe innerhalb der mit 9,31 umrissenen Grenzen der Kirche liegen; hier wird also nicht mehr missioniert. Lukas verbindet einzelne Berichte über petrinische Gemeindegründungen zu einer Visitationsreise des Petrus durch Kirchengebiete, die dann aber über die Grenze hinausführt und in einem

sind dabei nicht auf umständliche Analysen oder gewagte Hypothesen angewiesen, sondern können uns auf genaue Formulierungen des Redaktors berufen, die über Anfang und Ziel der dargestellten Bewegung Aufschluß geben.

a) *Die Verlaufsordnung im Lukasevangelium* · Das geographische Schema des Lukasevangeliums wird Lk 23,5 folgendermaßen formuliert: »Er [Jesus] beunruhigt das Volk, indem er durch das ganze Judenland hin lehrt, angefangen von Galiläa bis hierher [Jerusalem]«; vgl. Apg 10, 37–39. Lukas versteht die Verlaufsrichtung der Geschehnisse des öffentlichen Lebens Jesu demnach als Bewegung von Galiläa nach Jerusalem. Der dabei als Gesamtgebiet durchmessene Raum ist – entsprechend der angezielten Gebietszentrale, Jerusalem – das »ganze Judenland« unter Einschluß Galiläas, d. h. der gesamte ethnisch und religiös als jüdisch zu bezeichnende Teil Palästinas<sup>22</sup>.

Samaria wird aus dem Radius der Wirksamkeit Jesu ausgeschlossen; es ist kirchliches Missionsgebiet. Daß damit das Wegkonzept des Evangeliums in Spannung zu den tatsächlichen geographischen Gegebenheiten gerät, stört Lukas deshalb nicht, weil er diese nicht genau kennt. Er denkt sich Galiläa und Judäa nebeneinanderliegend mit gemeinsamer Grenze, Samaria nördlich davon [vgl. Apg 15, 3f], so daß einer, der von Galiläa nach Jerusalem geht, sich parallel zur samaritanischen Südgrenze bewegt [vgl. Lk 17, 11]<sup>23</sup>.

Der Verlauf der Bewegung wird weniger durch seine einzelnen Etappen als durch die Angabe des Anfangs- und Zielpunktes determiniert; zwischen beiden liegt Spielraum. Damit der Leser im Verlauf der Darstellung über der Vielfalt der aneinandergefügteten Einzeltraditionen den roten Faden nicht verliert, gibt Lukas ihm etwa in der Mitte des Weges mittels einer literarischen Vorwegnahme eine kräftige Orientierungshilfe: »Es geschah aber, als die Tage sich erfüllten, daß er [aus der Welt] hinweggenommen werden sollte, da wandte er sein Antlitz fest auf den Weg nach Jerusalem...« [Lk 9, 51]. Durch die Angabe des Zielpunktes der Bewegung mitten in der Darstellung und durch das Vorwegnehmen der Vollendung des Weges Jesu, der Himmelfahrt [vgl. Apg 1, 2], markiert Lukas den Scheitelpunkt der Spannungskurve, den Orientierungswechsel vom Anfang zum Ziel der Bewegung. Mit Lk 9,

besonders entscheidenden missionarischen Vorstoß mündet: die Bekehrung des ersten Heidenchristen [Kapitel 10].

<sup>22</sup> Zum ganzen vgl. W. C. ROBINSON JR., *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann*, Hamburg 1964 [= Theologische Forschung 36] 30–36.

<sup>23</sup> Näheres dazu bei CONZELMANN, *Mitte der Zeit* 60–62 und 13 Anm. 3.

51 beginnt die große Einschaltung des Lukas in den Markus-Rahmen, der »Reisebericht«. Dies darf nicht zu statisch interpretiert werden, als komme es Lukas auf die Abhebung verschiedener Phasen des Weges Jesu an. Jesus befindet sich von Anfang an auf dem Wege; vgl. noch vor 9, 51 die eindeutige Wegterminologie in 8, 1. Ferner muß beachtet werden, daß Lk 9, 51 nicht nur den Reisebericht – also einen »Abschnitt« des Weges Jesu – einleitet, sondern auf das Ende des *ganzen* Weges vorausweist. Lk 9, 51 dient also weniger einer präzisen Gliederung der Wirksamkeit Jesu in Phasen als der Erstellung eines umfassenden Spannungsfeldes<sup>24</sup>.

b] *Der Aufriß der Apostelgeschichte* · Ganz ähnliche Beobachtungen sind an der Apostelgeschichte zu machen. Die Einleitung des zweiten Buches an Theophilus [Apg 1, 1–11], die vor allem den Zweck verfolgt, den Leser über den bisherigen und den weiteren Verlauf des Berichts zu orientieren, verbindet räumliche und zeitliche Angaben, um den Weg der Kirche zu umschreiben. Zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu [1, 11] verläuft die Bewegung von Jerusalem und Judäa nach Samaria bis an die Grenzen der Erde [1, 8]. Diese Angaben entsprechen nach Struktur und Funktion dem geographischen Schema in Lk 23, 5, stehen aber inhaltlich in einem gewissen Brechungsverhältnis dazu. Der Zielpunkt des Weges Jesu ist Ausgangsort des neuen Geschehens in der Zeit der Kirche, ohne daß der Weg Jesu einfach verlängert oder aber genau umgekehrt wird.

Das Ziel der Bewegung scheint nicht genau angegeben zu sein; denn »die Grenzen der Erde« kann man nicht als Punkt auf geradem Weg erreichen. Erinnert man sich aber des Prinzips, daß ein Gebiet durch seine Zentrale repräsentiert wird, so ergibt sich, daß das Ziel als Programm schon dann erfüllt ist, wenn der Mittelpunkt der Erde, der bewohnten Welt erreicht ist. Mitte der Erde in diesem Verständnis ist Rom [vgl. Lk 2, 1]. Ist Rom als Mitte der Ökumene in die Mission einbezogen, so wird damit programmatisch die ganze Erde bis zu ihren Enden als Raum der Kirche angezielt. Die Apostelgeschichte endet entsprechend diesem Programm in Rom, und zwar mit dem Ausblick auf die Weltmission [Apg 28, 28]. Die Polarität der Bewegung der Mission zwischen den Orientierungspunkten Jerusalem und Rom wird von Lukas zum Ende des Berichts hin mit zunehmender Deutlichkeit herausgearbeitet [vgl. Apg 19, 21; 20, 22–24; 23, 11]. Dadurch erhält die letzte Reise des Paulus, sein Weg von Jerusalem nach Rom, symbolische Bedeutung. Der Orientierungswechsel vom Ausgangspunkt auf das Ziel vollzieht

<sup>24</sup> Gegen CONZELMANN, a.a.O. 181 mit Anm. 1; vgl. die Gliederung von Abschnitt B im ersten Teil seiner Darstellung.

sich in der Darstellung der Apostelgeschichte durch mehrere, sorgfältig aufeinander abgestimmte Stufen:

bis Kapitel 7: Leben und Mission der Kirche in Jerusalem,

Kapitel 8: Mission bei Samaritern [und anderen »Schrift-Gläubigen«],

Kapitel 10: Bekehrung des ersten Heiden durch Petrus,

11, 1–18: Rechtfertigung der Heidenmission,

11, 19–24: Mission bei Juden und Heiden,

Kapitel 13 und 14: Übergewicht der Heidenmission,

Kapitel 15: Legitimierung der Wende zu den Heiden durch das Apostelkonzil.

Der Zielpunkt dieser Entwicklung wird zuerst von Paulus ausgesprochen. Den Juden in Pisidien, die über den Zustrom der Heiden zur Kirche eifersüchtig werden, hält er entgegen: »Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündet werden. Da ihr es aber zurückweist und euch des ewigen Lebens nicht für würdig erachtet, seht, so *wenden wir uns den Heiden zu*« [Apg 13,46]; denn das ist die Sendung des Paulus: »Licht der Heiden« zu sein zum »Heile bis an die Enden der Erde« [13,47]. Dieser Ausblick auf das Ende der Gesamtbewegung [vgl. Apg 28, 25–28] entspricht seiner Funktion nach dem antizipierenden Vers 9, 51 im Lukasevangelium.

c] *Der Gesamtentwurf des lukanischen Doppelwerks* · Es ergibt sich, daß das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte nicht nur hinsichtlich der Wegkonzeption [= Verbindung von Raum und Zeit als Koordinaten einer kontinuierlichen Bewegung], sondern auch hinsichtlich des Bewegungsverlaufs und der ihn tragenden Spannung aufeinander abgestimmt sind. Das Geschehen, das Lukas in seinem Doppelwerk in seiner rechten Ordnung [Lk 1, 3] darzustellen bemüht ist, gliedert sich also seinem Verlauf nach in zwei große, zeitlich aufeinander folgende Perioden, denen zwei fest abgegrenzte Räume zugeordnet sind: das »ganze Judenland« und die Ökumene. Beide Räume haben einen »Brennpunkt« gemeinsam: Jerusalem. Trotzdem laufen die beiden Phasen der Bewegung nicht undeutlich ineinander über, sondern werden durch eine Wartezeit mit bestimmter Dauer voneinander abgesetzt [Apg 1, 3: 40 Tage]. In dieser Zeit ruht die Bewegung; die Jünger müssen in Jerusalem bleiben und im Glauben auf den Beginn der zweiten Phase harren<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. Lk 24, 13–35. Fortgehen von und Zurückkehren nach Jerusalem spiegeln die Glaubenshaltung der Emmausjünger. Die Belehrung über den Sinn des Leidens aus dem Munde des Auferstandenen – Vers 32 weist auf Vers 26 zurück! – begründet das Umkehren nach Jerusalem. Vgl. auch Lk 24, 49; Apg 1, 4.

4. *Die Theologie des »Weges«* · Was bisher unter literarischem Gesichtspunkt als Ordnungsprinzip der lukanischen Redaktion beschrieben wurde, ist zugleich als Formgesetz der theologischen Aussage des Lukas zu verstehen. Am Anfang des Evangeliums nach Markus fand Lukas das Prophetenwort: »Bereitet den Weg des Herrn« [Mk 1, 3; Js 40, 3]. Er versteht dieses Zitat als ein programmatisches Leitwort, welches besagt, daß das Heilshandeln Gottes gemäß prophetischer Voraussage die Verlaufsform eines Weges hat.

Das Zitat hat bei Markus den Sinn, den Täufer Johannes als Vorläufer Jesu zu kennzeichnen. Bei Lukas macht es einen Funktionswandel durch: Lukas erweitert es um zwei Verse und gibt ihm eine neue Pointe: »Alles Fleisch wird schauen Gottes Heil« [Lk 3, 6; Js 40, 5]. Damit bezieht es sich nicht mehr ausschließlich auf die Vorbereitung des Volkes der Juden für das Kommen Jesu und für die Zeit seines öffentlichen Wirkens, sondern auch auf die Kirche und die Mission bis zu den Enden der Erde, wie die Anspielung auf Js 40, 5 in Apg 28, 28 zeigt: »Der Weg des Herrn« ist nicht identisch mit dem Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem, sondern meint das gesamte Heilswerk Gottes. Der »Weg des Herrn« ist der »Weg Gottes« [Apg 18, 25 im Verhältnis zu 18, 26].

In der klaren Verlaufsform, der »Geradheit« des Weges [vgl. Lk 3, 4f; Apg 13, 10] spiegeln sich Plan und souveräne Leitung Gottes wider. Diesen Gedanken bezieht Lukas vor allem auf den Punkt, der die Planmäßigkeit des ganzen Geschehens am stärksten in Frage stellt, auf das Leiden des Christus: »Ihn [Christus], der entsprechend dem Ratschluß und dem festumrissenen Vorherwissen Gottes ausgeliefert wurde, habt ihr [Juden] durch die Hände von Frevlern gekreuzigt und getötet...« [Apg 2, 23; vgl. 4, 28]. Weil Gott es »bestimmt« hat [Lk 22, 22], »muß« der Christus [Menschensohn] leiden [Lk 9, 22; 17, 25; 24, 7. 26; Apg 17, 3]. Darüber hinaus wird das »Muß« der göttlichen Bestimmung auf die gesamte Sendung Jesu [Lk 4, 43; 13, 33] bezogen sowie auf die Sendung der kirchlichen Missionare [Apg 9, 15f; 19, 21; 23, 11], auf die entscheidende Wende der Mission von den Juden zu den Heiden [Apg 13, 46 bis 48] und auf das Geschick des Christen in der Zeit [Apg 14, 22]. In all diesen Fällen steht als Leitmotiv das Leiden im Hintergrund.

Dem Plan Gottes kann man sich zwar widersetzen [Lk 7, 30], aber seine Verwirklichung kann man nicht vereiteln [vgl. Apg 5, 34–39]; denn Gott selbst leitet die Geschicke seines Volkes und seiner Gesandten. Konkret geschieht dies durch den Geist. Der Geist ist Prinzip der Sendung [vgl. Lk 4, 18; Apg 13, 2–4], zugleich Ausrüstung der Gesandten [Apg 1, 8; 10, 38] und Führer auf dem Weg<sup>26</sup>. Im übrigen betrachtet Lukas den

<sup>26</sup> Lk 4, 1. 14; Apg 8, 29. 39; 10, 19; 11, 12; 13, 2. 4; 16, 6f; 20, 22f.

Geist als »Gabe« [Apg 2, 38] Gottes, als »Verheißungsgeschenk« [Apg 1, 4f; 2, 33]. In einem – allerdings bedeutsamen – Fall ist die »Gabe des Geistes« zugleich ein deutliches Führungszeichen Gottes: bei der Bekehrung des ersten Heidenchristen, des Hauptmanns Cornelius. Der Geist kommt auf die Heiden, bevor sie getauft sind, damit Petrus den Plan Gottes bezüglich der Heiden erkennt und sie in die Kirche aufnimmt [Apg 10, 44–48].

Den Plan Gottes erkennt man aber nicht nur in der Geradlinigkeit des »Weges«, sondern vor allem daran, daß die Geschehnisse im ganzen und im einzelnen die Schrift erfüllen; denn die Schrift sagt voraus, was Gottes Plan bestimmt hat. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck, wenn Lukas die Wendung »wie geschrieben steht« mit »wie es bestimmt ist« interpretiert [Lk 22, 22 gegenüber Mk 14, 21; vgl. Lk 22, 37]. Was Gott in seinem Plan bestimmt hat, hat er »durch den Mund aller Propheten« [Apg 3, 18; vgl. 3, 21] angekündigt. Prinzip der prophetischen Voraussagen ist [wiederum] der Geist [vgl. Lk 1, 67; Apg 4, 25; 28, 25]. Der ganze Vorstellungszusammenhang wird Apg 1, 16 angegeben: »Es mußte sich erfüllen das Schriftwort, das der Heilige Geist vorausgesagt hat durch den Mund Davids...«.

Der Plan Gottes und seine Realisierung als »Weg« stehen einander demnach gegenüber im Verhältnis von Weissagung und Erfüllung. »Erfüllen« meint in diesem Zusammenhang zweierlei: einmal das Eintreffen bestimmter Geschehnisse, die faktisch zum Plan Gottes dazugehören<sup>27</sup>, zum andern die Einlösung aller Heilsversprechen Gottes [z. B. Lk 4, 21]. Apg 13 stellt Lukas beide Bedeutungen nebeneinander [13, 27. 29 gegenüber 13, 33].

Zweifellos kommt der zweiten Anwendungsweise die größere theologische Bedeutung zu. Hier verläßt Lukas die bloß apologetische Argumentationsebene, auf der es lediglich um den Nachweis der Planmäßigkeit der Tatsachen und ihrer Folgeordnung geht, und gibt an, worin der Sinn des Geschehens und worin die Absicht Gottes besteht: in der Erfüllung der Heils-»Verheißung«, die Gott dem auserwählten Volk als Hoffnungsgut anvertraut hat [vgl. Apg 2, 39; 13, 23. 32; 26, 6].

Das Gegenüber von Weissagung und Erfüllung liegt auch der schwierigen Formulierung Lk 16, 16 zugrunde: »Das Gesetz und die Propheten [reichen] bis zu Johannes; seitdem wird die Herrschaft Gottes verkündigt...«. »Gesetz und Propheten« ist bei Lukas *ein* Ausdruck; er bezeichnet die Schrift als Instanz der Weissagung<sup>28</sup>. »Die Herrschaft Gottes

<sup>27</sup> Zum Beispiel Lk 24, 44; Apg 1, 16 gegenüber 20; vgl. Apg 2, 16.

<sup>28</sup> Vgl. Apg 28, 23; präzisierend: Lk 24, 44; entsprechend sind Apg 13, 15; 24, 14 aufzufassen.

verkündigen« gibt in der Sprache der Gleichnistradition an, wodurch der Plan Gottes erfüllt wird. Man kann also nicht sagen, »Gesetz und Propheten« meinten nach Lk 16, 16 die »Zeit Israels« als erste heilsgeschichtliche Epoche, an welche sich die Jesuszeit kontinuierlich anschlieÙe<sup>29</sup>. Für Lukas besteht kein AnlaÙ, das Verhältnis der Zeit Israels zur Zeit Jesu als Kontinuität im Sinne der Weg-Konzeption zu beschreiben. Die Geschichte der Väter und des Volkes Israel hat sich, soweit sie im Hinblick auf den Plan Gottes von Bedeutung ist, als »Schrift« konkretisiert. Die Schrift ist für Lukas nicht als Zeugnis der Vergangenheit von Bedeutung, sondern als Prophetie und Verheißung.

Den Vorstellungszusammenhang zeigt gut die Paulusrede Apg 13, 16ff an: Der Predigt geht eine Lesung aus Gesetz und Propheten voraus [13, 15]. Paulus beginnt mit einer Rekapitulation der Frühgeschichte Israels bis auf David [Vers 17–22]. Jetzt wird zwischen David und Jesus eine direkte Beziehung hergestellt ohne den Versuch, die historische Lücke dazwischen konkret auszufüllen. Die Verbindung wird durch den Ausdruck »gemäß der Verheißung« hergestellt [Vers 23]. David und Jesus werden im Schema Verheißung – Erfüllung einander gegenübergestellt [vgl. Vers 33a]. Der Sinn dieser Gegenüberstellung wird im Schriftbeweis deutlich: Davids Segensherrschaft war ein Bild [Typos] der ewigen Heilsherrschaft des Auferstandenen [Vers 33b–37]. Jetzt ist die Verheißung, die David verkörpert hat, in Jesus erfüllt: »Davids heiliges [Königtum] als endgültiges [Heilsgut]« [Apg 13, 34b; Js 55, 3].

5. *Heilszeit und Heilszeiten* · Der »Weg«, der mit Jesus seinen Anfang nimmt, realisiert Gottes Heilsplan, erfüllt Israels Heilshoffnung. Was die Schrift verheißt, trifft jetzt ein. Diesen Gesichtspunkt entfaltet Lukas besonders eindringlich am Anfang seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, am Beginn des »Weges« in Galiläa: Lk 4, 14–30. Diese Perikope ist so stark von der Hand des Lukas geformt, daß sie am besten geeignet ist, das lukanische Verständnis von der Erfüllung der Verheißung zu zeigen.

a) *Die Eröffnung des Heils durch Jesus* · Die Tradition, die Lukas bei der Gestaltung seiner Nazareth-Perikope zur Verfügung steht, überliefert Markus etwa in der Mitte seines Evangeliums: Mk 6, 1–6. Das Stück hat keine besonders auffällige Stellung im Markus-Rahmen. Die Bewohner nehmen Anstoß an Jesus, weil sie durch ihre Vorurteile über ihn am Glauben an ihn gehindert sind. Markus arbeitet, um die Haltlosigkeit der ablehnenden Haltung der Nazarener zu erweisen, den Kontrast zwischen der Weisheit und Macht Jesu [Vers 2] und

<sup>29</sup> Wie CONZELMANN, *Mitte der Zeit* 9, vgl. 17. 20. 148ff, behauptet.



der bisherigen dörflichen »Normalerfahrung« von Jesus [Vers 3] heraus. Die Unfähigkeit der Nazarener, die alte Erfahrung mit der neuen zu vereinbaren, zeigt die bisher verborgene Größe Jesu an. So ist nach Markus selbst die Abweisung Jesu in Nazareth eine geheime Epiphanie. Die Perikope ist christologisch ausgerichtet.

Die lukanische Bearbeitung des Stoffes führt auf eine ganz andere Aussage hin. Der entscheidende Eingriff des Lukas besteht darin, daß er nicht von der generellen Feststellung ausgeht, Jesus habe in der Synagoge von Nazareth angefangen zu lehren [vgl. Mk 6,2], sondern in kurzer Form den *Inhalt* dessen, was Jesus sagt, ausführt. Wenn es nun zu einer Ablehnung Jesu seitens der Hörer kommt, so nehmen diese nicht an der *Tatsache* Anstoß, daß der »Zimmermann« mit Weisheit und Macht lehrt [vgl. Mk 6,2], sondern sie ärgern sich an dem, *was* er sagt. Bei Lukas entsteht der Anstoß also nicht aus dem Geheimnis der verborgenen Hoheit Jesu, sondern aus dem Inhalt seiner Verkündigung.

Der erste Teil der Rede in Nazareth [4, 18–21] tendiert auf die Aussage: »Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden« [Vers 21]. Außer dem Verlesen des Prophetenwortes sagt Jesus zunächst nichts anderes als diesen Satz. Es kommt Lukas also vorerst auf die grundsätzliche Aussage an, daß die Prophetenverheißung erfüllt ist, weil Jesus gekommen ist. Darüber hinaus aber gibt das Schriftzitat<sup>30</sup> Aufschluß, worin die Bedeutung des Kommens Jesu konkret besteht.

Die Zitatenskombination stellt zwei Gesichtspunkte heraus: 1. Jesus ist der Gesalbte Gottes [Vers 18]. Diese erste Aussage bezieht sich auf das Taufgeschehen zurück [Lk 3, 21 f]. Die Taufe Jesu ist nach Lukas unmittelbar die Tat Gottes an Jesus. Um nicht den Eindruck zu erwecken, Jesus habe die »Wassertaufe« des Johannes empfangen, schließt Lukas die Täufergeschichte ab, bevor Jesus getauft wird [3,20]. Das Herabsteigen des Geistes [3,22] ist damit nicht an die Wassertaufe angeschlossen, sondern ist ein selbständiges, einmaliges Geschehen; vgl. Apg 10,37 gegenüber 38: *Nach* der Taufe, die Johannes dem Volk predigt, salbt Gott Jesus von Nazareth mit heiligem Geist. Mit 4, 18 kann Lukas seine Interpretation der Taufe Jesu präzisieren: In der Taufe salbt Gott Jesus mit dem Geist; aufgrund dieses Aktes ist Jesus zur Verkündigung der Frohbotschaft gesandt. – 2. Inhalt der Sendung des gesalbten Geist-trägers, des »Christus«, ist die Verkündigung. Das Verkündigungswort

<sup>30</sup> Es handelt sich in Wirklichkeit um die Kombination zweier Schriftstellen: Js 61, 1 f und 58,6. In einem Synagogengottesdienst könnte man daher beim Vorlesen aus den Propheten nicht »zufällig auf diese Stelle treffen« [Lk 4, 17]. Die Szene ist stilisiert. Die Kombination der Schriftzitate aus dem Isaiasbuch muß deshalb aus der Aussageabsicht des Lukas erklärt werden.

ist mehr als eine Information über das Heil; es ist selbst schon Erfüllung der Verheißung und damit Heil. Sobald die Verkündigung eröffnet ist, gibt es einen wirklichen Zugang zur Herrschaft Gottes [vgl. Lk 16, 16]. Die Macht der Verkündigung<sup>31</sup> wird dann in verschiedenen bildhaften Wendungen veranschaulicht: »Armen das Evangelium zu verkünden, sandte er mich, Gefangenen Befreiung und Blinden das Augenlicht und Gequälten Befreiung zu künden...« [Lk 4, 18]. Man darf die Bedeutung dieser Bilder nicht pressen; doch zeigt der griechische Wortlaut der Septuaginta, die Lukas zitiert, ziemlich deutlich, welchen Sinn die Bilder für Lukas haben. »Befreiung« kommt zweimal vor; dasselbe Wort ist gebräuchliche Bezeichnung der Sündenvergebung [vgl. Apg 5, 31; 10, 43; 13, 38; Lk 24, 47]. Das Öffnen der Augen der Blinden ist ein gebräuchliches Bild für das messianische Heil [vgl. Lk 7, 21 f; Mt 11, 5]. Das »Schauen des Heils« [vgl. Lk 2, 30; 3, 6], das Israel erwartet und erhofft, wird nun ermöglicht durch die augenöffnende und sündenvergebende Kraft des messianischen Botschaftswortes Jesu; und so, wie es jetzt als Erfüllung der Hoffnung Israels den Juden durch die Verkündigung Jesu angeboten wird, wird es später durch die Missionspredigt der Kirche auch den Heidenvölkern gewährt [vgl. Apg 26, 18].

Den Abschluß bildet das Verheißungswort vom »Gnadenjahr« Gottes [Lk 4, 19]. Die Formulierung hat zusammenfassende Funktion, bringt aber eine neue Nuance: Das Heil wird in einer Zeitkategorie begriffen. Das Evangelium, das nun das Heil zugänglich macht, leitet eine besondere Zeit ein, eine Heilsperiode. Daß Lukas auf diesen Punkt besonderes Gewicht legt, zeigt die Wiederaufnahme des Zeitaspekts in der abschließenden Programmformel: »Heute ist dieses Wort ... erfüllt« [21]. Das »Heute« der Erfüllung charakterisiert die Heilszeit, die nun beginnt, und wird überall da Wirklichkeit, wo Menschen das Wort der Verkündigung annehmen [Lk 19, 9; 23, 43; vgl. Lk 2, 11; sachlich auch Apg 13, 26]. Einen Hinweis auf das lukanische Verständnis des »Heute« an dieser Stelle gibt die vorausgegangene Versuchungsgeschichte: Der Teufel ist besiegt und zieht sich zurück [Lk 4, 13]. Die Zeit des Wirkens Jesu ist also frei von der Satansherrschaft [vgl. auch Lk 10, 17–19] und deshalb eine besonders reine Darstellung der Herrschaft Gottes. Durch die Austreibung von Dämonen wird die Macht Satans gebrochen und kommt Gottes Herrschaft zur Verwirklichung [Lk 11, 14–23; besonders wichtig: Vers 20].

<sup>31</sup> Zu beachten ist, daß alle Aussagen auf die Verkündigung Jesu bezogen sind; es ist also hier nicht an die Worte und die Taten Jesu als zwei verschiedene Elemente der Wirksamkeit Jesu gedacht, sondern die gesamte Sendung Jesu wird unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung zusammengefaßt wie auch nach Lukas 16, 16 die Sendung Jesu und der Kirche insgesamt.

Gemessen an der Zeit der Wirksamkeit Jesu, ist die Zeit der Kirche eine harte, dunkle und bedrohliche Zeit. Die reine Darstellung des Heils durch Jesus endet in Jerusalem im Dunkel der Passion. Lk 22, 3 tritt der Satan als Gegenspieler erneut auf. Daß dies nicht nur eine letzte ohnmächtige Episode der Wirksamkeit des Teufels einleitet, zeigen die Mahnungen Jesu an die Jünger am Abend des Leidens [22, 31 ff]. Andererseits ist die Zeit der Kirche grundsätzlich ebenso als Heilszeit anzusehen wie die Jesuszeit: Die Kirche empfängt am Pfingsttage den Geist aus der Hand Jesu [Apg 2; besonders 2, 33]. Unter seiner Heilsherrschaft steht sie, und sie ist gesandt in der Macht seines »Namens«. Auch wenn Jesus nicht mehr sichtbar da ist, geschehen »im Namen Jesu« die gleichen mächtigen Heilszeichen [Apg 3, 6; 4, 10] und wird den Glaubenden durch die »Taufe auf den Namen Jesu« Vergebung der Sünden und die Gabe des Geistes gewährt [Apg 2, 38; 10, 43 f; 13, 38 f]. So ist trotz mancher Gegensätze zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche festzuhalten, daß beide zusammen *eine* Heilszeit und *ein* heilsgeschichtliches Gesamtgeschehen darstellen. Die Heilzusage der Rede Jesu in Nazareth: »Heute hat sich dieses Wort ... erfüllt« wird nicht zurückgenommen. Die Eröffnung des Heils durch Jesus geschieht ein für allemal; »seitdem« [vgl. Lk 16, 16] kann jedermann Zugang zur Herrschaft Gottes erhalten.

b) *Annahme und Verwerfung* · Der zweite Teil der Rede Jesu in Nazareth [Lk 4, 23–27] stellt einen zum bisherigen hart kontrastierenden Gedanken heraus: Die jetzt beginnende Heilszeit wird Israel nicht zugute kommen. Das ist der Sinn der Beispiele aus dem Alten Testament: Die Witwe von Sarepta und der Syrer Naaman werden als Heiden dem Volk Israel vorgezogen, Elias hilft der Frau im Gebiet von Sidon, während die Witwen Israels in der Hungersnot ohne Hilfe bleiben [Vers 25 f]; der aussätzigte Syrer wird von Elisäus geheilt, während die Aussätzigigen Israels in ihrem Elend verkommen [Vers 27]. Die Hörer sollen diesen Beispielen entnehmen, daß sie vom Heil ausgeschlossen werden.

Man wundert sich über diese harten Worte Jesu, da sie doch die Nazarener ganz schuldlos zu treffen scheinen. Es hat ja bis dahin niemand Jesus angegriffen oder seinen Anspruch abgelehnt [vgl. die neutrale Formulierung Lk 4, 22 gegenüber Mk 6, 3], sondern gerade umgekehrt: Erst *wegen* dieser brüskten Verwerfung durch Jesus geraten die Nazarener bei Lukas in Wut und stoßen Jesus zur Stadt hinaus, um ihn zu töten. Die Frage, ob die Nazarener schuldig oder unschuldig sind, ob sie von Jesus willkürlich oder verdienstermaßen verworfen werden, darf man hier gar nicht so stellen. Für Lukas, der auf die Jesuszeit als ganze zurückblickt, ist es ja ein längst erwiesener Tatbestand, daß Jesus nicht nur in Nazareth, sondern von den Juden insgesamt verworfen worden ist;

dieses Ergebnis der historischen Entwicklung projiziert Lukas zurück an ihren Anfang und begründet damit die verurteilenden Worte Jesu.

Sinn dieser Zurückverlegung des Ergebnisses an den Anfang der Wirksamkeit Jesu ist es, die Verwerfung Jesu durch die Juden mit der Verwerfung der Juden durch Jesus zu beantworten. Der ganze Vorgang ist also nicht als psychologisch und historisch wahrscheinliche Rekonstruktion der Situation in der Synagoge von Nazareth zu verstehen, sondern hat im lukanischen Verständnis *typische* Bedeutung: So haben die Juden Gottes Gesandten und Gottes Wort abgelehnt, und so hat Gott Israel verworfen. Wie dieser Prozeß im einzelnen historisch verlaufen ist, will Lukas erst in der weiteren Darstellung zeigen: Die Juden in Jerusalem führen aus, was die Nazarener in ihrem Versuch, Jesus zu töten, symbolisch vorwegnehmen; sie beseitigen Jesus durch einen Justizmord<sup>32</sup>. Die in Lk 23,2 genannten Anklagepunkte werden vor dem römischen Tribunal von den 22,66 bezeichneten Führern des Volkes vorgetragen. Das ganze jüdische Volk [vgl. Apg 3,13–15 unter Berücksichtigung von Lk 23,4.13.17–25], insbesondere seine Führer sind nach lukanischer Darstellung schuld am Tode Jesu [Apg 4,10f, besonders die Hervorhebung der Verantwortlichkeit der Führerschaft durch Vers 11]. Lukas betont, daß die Verurteilung Jesu zum Tode nicht dem Willen des römischen Statthalters entspricht [Lk 23,14f.20.22], sondern dem Begehren des Volkes [Lk 23,24].

An den Juden wird wahr, was Jesus in seiner Predigt in Nazareth ausspricht: Das Heil kommt zu den Heiden, und diese nehmen es an; Israel wird verworfen.

Lukas stellt die Abweisung der Heilsbotschaft durch die Jerusalemer Juden so dar, daß deutlich wird: Die Juden werden keineswegs willkürlich und unverdientermaßen vom Verwerfungsurteil Jesu getroffen. Ihre Schuld besteht nicht nur darin, daß sie Jesus widerrechtlich beseitigen, sondern vor allem darin, daß sie auch nach seiner Auferstehung in ihrer ablehnenden Haltung verbleiben, indem sie sich der Osterbotschaft der Apostel verschließen. Erst dadurch wird ihre Ablehnung endgültig. Im Licht der Osterereignisse könnten sie »mit Sicherheit« erkennen, daß Jesus der Herr und Messias ist [Apg 2,36]. Jetzt gibt es keine Entschuldigung mehr für den Unglauben, während Lukas ihnen für ihr Handeln vor Ostern entschuldigend einräumt, daß sie nicht wußten, was sie taten [Lk 23,34; vgl. Apg 3,17; 13,27]. Wenn der vorösterliche Weg Jesu nach Jerusalem nach Ostern von der Kirche in umgekehrter Richtung von Jerusalem weg fortgesetzt wird, hat diese Umkehrung des Weges ihren Grund in der Ablehnung Jesu durch die Juden. Dieser

<sup>32</sup> Vgl. CONZELMANN, *Mitte der Zeit* 76ff.

Prozeß umfaßt wiederum verschiedene Stufen. Überall wird zuerst vor Juden gepredigt, dann vor Heiden. Überall, in Jerusalem so gut wie in der Diaspora, werden Juden bekehrt; aber jedesmal endet der Vorgang mit der Abweisung der Botschaft und der Verfolgung der Christen durch die unbekehrten Juden, zuerst in Jerusalem [Stephanus-Verfolgung; Kap. 7], dann überall, wohin die Mission vordringt. Den Schlußstrich unter diese Entwicklung zieht Lukas am Ende der Apostelgeschichte: 28, 17–31.

Die »Wende« zu den Heiden aufgrund der Abweisung der Botschaft durch die Juden ist also ein durch das gesamte lukanische Doppelwerk sich hinziehendes Leitmotiv. Dieses taucht in der Nazareth-Perikope zuerst auf, und zwar als symbolische Anspielung: »Er aber ging mitten durch sie hindurch und ging seines Weges davon« [Lk 4, 30].

Es ergibt sich also, daß die Nazareth-Perikope, der erste »Brennpunkt« der Darstellung, das gesamte literarische und theologische Konzept des Lukas vorwegnimmt. Die Kernaussagen sind:

1. Die Verheißung ist erfüllt.
2. Heute ist die Zeit des Heils gekommen.
3. Das Heil ist in der Verkündigung [Jesu und der Kirche] erschlossen.
4. Das Heilsangebot gilt der ganzen Welt.
5. Israel hat sich dem Heilswollen Gottes widersetzt und seine Verwerfung verschuldet.
6. Die Verstockung Israels ist selbst wieder ein Mittel, mit dessen Hilfe Gott seinen universalen Heilsplan verwirklicht.

6. *Der heilsgeschichtliche Ort der Kirche* · Der Weg der Kirche von den Juden zu den Heiden prägt ihre innere Struktur, formt ihr Leben und weist jedem einzelnen Christen den Platz an, an welchem er sich bewähren muß.

a) *Das Erbe Israels* · Die Kirche bildet sich zuerst aus gläubig gewordenen Juden. In der Pfingst-Perikope verarbeitet Lukas eine Tradition, nach der außer Juden auch Repräsentanten anderer Völker das Sprachenwunder erleben [vgl. Apg 2, 11]; wie könnte auch anders das Wunder sinnfällig werden? Lukas interpretiert jedoch die Tradition so, daß aus den fremdsprachigen Völkerrepräsentanten fremdsprachige Diaspora-Juden werden [Vers 5]; denn nach ihm beginnt die Heidenmission erst später. In Jerusalem werden nur Juden bekehrt.

In Jerusalem beginnt die Mission. Dies hat für Lukas nicht nur den äußeren Grund, daß für den Ausgangspunkt der Mission im Sinne seiner Wegkonzeption nur der Zielort des Weges Jesu in Frage kommt, also Jerusalem, sondern darin kommt der theologische Anspruch zum Ausdruck, daß die Kirche in der ersten Phase ihrer Geschichte das heils-

geschichtliche Erbe Israels, des legitimen Volkes Gottes, antritt<sup>33</sup>. Deshalb legt Lukas Wert auf die Feststellung, daß die Kirche den Zusammenhang mit der Stadt Jerusalem im Verlauf der mit der Steinigung des Stephanus beginnenden ersten Christenverfolgung nicht verloren hat: Die Gemeinde wird von Jerusalem vertrieben – mit Ausnahme der Apostel [Apg 8, 1]. Das Bleiben der Zwölf in Jerusalem und die amtliche Rückbindung der ersten Mission außerhalb Judäas an die Zwölf in Jerusalem [Apg 8, 14ff] sind deutliche Hinweise darauf, daß die Kirche, obwohl ihr Weg von Jerusalem wegführt, obwohl sie sich den Heiden zuwendet, an dem Anspruch festhält, die Tradition des auserwählten Volkes Gottes fortzuführen. Dies besagt in seiner negativen Konsequenz, daß die Juden, nachdem sie Jesus gekreuzigt und die Botschaft der Kirche verworfen haben, nicht mehr das legitime Volk »Israel« sind.

Konkret schlägt sich das Erbe Israels im Leben der ersten Christen darin nieder, daß sie am Tempel und am Gesetz festhalten. Apg 2, 46 stehen der Tempelgottesdienst und das Brotbrechen in den Häusern als Elemente jüdenchristlichen Lebens nebeneinander [vgl. Apg 5, 42]. Im Tempel wirken [Apg 3, 1ff] und lehren [Apg 3, 11ff; 5, 21] die Apostel und setzen damit das Lehren Jesu im Tempel [Lk 20 und 21] fort. – Das Festhalten der ersten Christen am mosaischen Gesetz [vgl. Apg 21, 20] hat für Lukas noch mehr als die Teilnahme am Tempelkult allein den Sinn, die Kirche als Erbin der Rechte des Volkes Gottes zu zeigen; denn das Halten des Gesetzes hat für Lukas in sich keine große Bedeutung mehr. Das Gesetz hat nicht die Kraft, von Sünden zu rechtfertigen [vgl. Apg 13, 38], und ist in seiner kasuistischen Kompliziertheit ein recht lästiges Erbe für den, der es ganz befolgen muß [vgl. Apg 15, 10]. Daß nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben die Rechtfertigung kommt [vgl. Apg 13, 38], ist für Lukas keine drängende Problematik mehr, sondern eine längst selbstverständlich gewordene Erkenntnis. Lukas schreibt in dem Bewußtsein, daß diese Fragen in ihrer prinzipiellen Schärfe überholt sind; denn die Heidenchristen seiner Zeit sind nicht auf das mosaische Gesetz verpflichtet. Das Apostelkonzil hat die Heiden grundsätzlich davon befreit [Apg 15, 10f] und lediglich einige konkrete

<sup>33</sup> Das »Volk« [»Israel«] ist nach lukanischem Sprachgebrauch das zeitgenössische Judentum der Zeit Jesu und der frühen Mission [vgl. Lk 20, 1.9.45; 21, 38; 24, 19; Apg 2, 36; 4, 10; 5, 21.31; 10, 36; 13, 23f u. ö.]. Die Kirche tritt das Erbe derjenigen an, die als die »Ersten« zum Heil berufen sind [vgl. Lk 13, 30], das Angebot aber ausschlagen [vgl. Lk 13, 22–30; 14, 15–24]. – Wiederum zeigt sich, daß für das lukanische Geschichtsverständnis die »Zeit Israels« [vgl. oben, S. 215] keine Rolle spielt.

Forderungen des Gesetzes als auch für Heidenchristen verbindlich erklärt [15,19–21]; dies bedeutet nur eine praktische Regelung ohne prinzipielle Anerkennung des Gesetzes als Basis der Rechtfertigung. Die Bindung an das jüdische Erbe kennzeichnet nach Lukas nur die judenchristlichen Gemeinden der Kirche. Da die Mission zum Ende der von Lukas dargestellten Entwicklung hin mehr und mehr ausschließlich heidenchristlich verfaßte Gemeinden hervorbringt, ist die erste Phase des geschichtlichen Weges der Kirche stärker vom jüdischen Erbe geformt als die folgende. Lukas blickt aus einer Situation auf die Anfänge der Kirche zurück, die sich von der Anfangssituation bereits deutlich abhebt. Das judenchristliche Element scheint nur noch eine nebengeordnete Rolle im Gesamtbild der Kirche zu spielen. So ergibt sich anscheinend der letztlich zwingende Grund dafür, daß Lukas die Entwicklung der Kirche als einen von Jerusalem wegführenden Weg darstellt, aus der Erfahrung, daß es ein wahres Volk Israel – außerhalb oder innerhalb der Kirche – nicht mehr gibt. Die Zukunft der Kirche ist nicht mehr an ihrem Ursprungsort Jerusalem orientiert. Aus diesem Grund betrifft die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. nicht mehr die Kirche, sondern ausschließlich das Judentum, so daß Lukas in der Apostelgeschichte mit keinem Wort auf die Ereignisse des Untergangs Jerusalems auch nur anspielungsweise eingeht, sondern alle diesbezüglichen Traditionen in das Lukasevangelium einordnet. Er tut es nicht etwa, um ihren Vergangenheitscharakter zu unterstreichen<sup>34</sup>, sondern um die Zerstörung Jerusalems als Gericht über das halsstarrige, im Unglauben fixierte Judentum zu charakterisieren.

b) *Der Zusammenhang mit der Jesuszeit* · Das Erbe Israels ist also kein unwandelbares, bleibend konstitutives Element der Kirche. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Kirche auf ihrem geschichtlichen Weg ihren Ursprung hinter sich zurückläßt und die Bindung an ihren heilsgeschichtlichen Anfang aufgibt oder verliert. Die eigentliche Basis der Kirche und ihr unverlierbares Erbe ist die Zeit Jesu. Zwischen Jesus und der Kirche gibt es keinen kontinuierlichen Ablösungsprozeß. Die lebenswichtige Verbindung zwischen beiden sieht Lukas in der apostolischen Tradition. Bereits im Hinblick auf das Leben der Urgemeinde spricht Lukas vom »Festhalten an der Lehre der Apostel« [Apg 2,42].

Lukas hat das Amt der zwölf Apostel in eigenständiger Weise bestimmt: Die Apostel sind nach ihm nicht nur Zeugen der Auferweckung Jesu [vgl. Apg 10,41] und damit Bürgen der Wahrheit der Osterbotschaft, sondern sie sind darüber hinaus Augenzeugen des gesamten öffentlichen Lebens Jesu. Dies entfaltet Lukas mit prinzipieller Schärfe anlässlich des

<sup>34</sup> Gegen CONZELMANN, *Mitte der Zeit* 124.

Berichts über die Nachwahl des Matthias in den Kreis der zwölf Apostel, welche durch das Ausscheiden des Verräters Judas nötig wird [Apg 1, 15–26]. Die Kandidaten werden aus der Zahl derjenigen genommen, die während der »ganzen« Zeit Jesu, angefangen von der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt Jesu [Apg 1, 21f; vgl. 1, 1–3], als Zeugen zugegen waren. Die eigentliche Bedingung, die Osterzeugenschaft, tritt gegenüber dem neuen Gesichtspunkt auffällig zurück. Darin zeigt sich das spezifisch lukanische Anliegen, die ganze Tradition von Jesus unter ausdrücklicher Einbeziehung der Erdentage Jesu durch die Bürgerschaft des apostolischen Augenzeugnisses zu sichern.

Die lukanische Auffassung von der Funktion des Zwölferapostolats schließt eine Fortsetzung dieses Amtes aus<sup>35</sup>. Die Zeugen sterben irgendwann aus. Sie haben keine Nachfolger. Lukas berichtet an keiner Stelle von einer Ordination von Amtsträgern durch die Apostel, ausgenommen die sieben Hellenisten in Jerusalem [Apg 6, 1–6], die ja keinesfalls als »Nachfolger« der Apostel in Betracht kommen<sup>36</sup>. Schon durch den Tod des Apostels Jakobus [Apg 12, 2] wird der Zwölferkreis aufgehoben; auch wenn Lukas sich dazu nicht äußert, fällt auf, daß keine Nachwahl mehr stattfindet. Lukas entwickelt also nicht den Gedanken der apostolischen Sukzession. Für die Kirche bleibt auf die Dauer nicht das weitergegebene apostolische Amt, sondern das in der apostolischen Tradition verbürgte Zeugnis der Jesuszeit als Richtschnur. Dieses Zeugnis bekommt damit beinahe den Rang einer kanonischen Instanz.

c) *Die Zukunft* · Gegenüber dem Anliegen der Sicherung des Zusammenhangs der Kirche mit ihren Ursprüngen tritt der Gedanke an die Zukunft merklich zurück. Der Termin der Wiederkunft Jesu ist nicht berechenbar. Die [unverständige] Frage der Apostel an den Auferweckten: »Herr, richtest du in dieser Zeit das Königtum wieder auf für Israel?« [Apg 1, 6] wird von Jesus zugleich zurückgewiesen und korrigiert: Es ist nicht Sache der Apostel [und der Kirche], Zeit und Stunde der Wiederkunft zu wissen [Vers 7], sondern sie werden mit einer Aufgabe betraut, deren Erfüllung die Zeit bis zur Wiederkunft ausfüllen wird [Vers 8]. Der Termin wird nicht zeitlich, sondern räumlich angegeben: »... bis zu den Grenzen der Erde«. Sinn dieser Angabe ist es nicht, die Wiederkunft bis in eine weit entfernte Zeit hinauszuschieben oder sie praktisch aufzugeben, sondern das ungesunde Spekulieren

<sup>35</sup> Schon Paulus erfüllt nicht mehr die in Apg 1, 21f aufgestellten Bedingungen. Er wird daher von Lukas auch nicht »Apostel« genannt. – Wenn allerdings die Tradition einen weiter gefaßten Apostelbegriff gebraucht [vgl. Apg 14, 14], toleriert Lukas den abweichenden Sprachgebrauch [vgl. 14, 4].

<sup>36</sup> Vgl. oben S. 205, Anm. 15.



mit einem frühen und nahen Termin zu verbieten und die Aufmerksamkeit auf die geschichtliche Verantwortung der Kirche zu lenken. Dieselbe Tendenz verfolgt Lukas auch in der Bearbeitung der Tradition, die den Untergang Jerusalems mit dem Endgericht über die Welt verknüpft [Mk 13]. Daß der Untergang Jerusalems nicht mit dem Weltende zeitlich zusammengehört, ist für Lukas keine Frage. Deshalb trennt er die Aussagen über das Ende der Welt [Lk 21,25f] von den Weissagungen über das Schicksal Jerusalems [Lk 21,20–24], indem er den zeitlich verbindenden Hinweis »in jenen Tagen« [Mk 13,24] streicht. Damit löst er aber die sachliche Beziehung zwischen dem Gericht über Jerusalem und dem Endgericht nicht völlig auf; er verbindet beide Passagen durch ein weiterführendes »und«. Gericht über Jerusalem und Endgericht über die Erdenbewohner [vgl. auch Vers 35] werden zwar zeitlich getrennt, aber in sachlicher Parallelität dargestellt. Das Gericht über Jerusalem hat seinen Grund in der Ablehnung Jesu und der Botschaft der Kirche durch die Juden [19,41–44]; Gottes »Rache« kommt auf das widersetzliche Volk [21,22]. Jerusalem wird zertreten, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind [21,24]. Dieses Gericht zeigt die Konsequenz des Unglaubens allen an, denen die Botschaft der Kirche gilt: Ebenso wie Jerusalem wird es den Bewohnern der Erde insgesamt ergehen, wenn sie sich dem Plan Gottes widersetzen. Lukas beschränkt sich also, obgleich er zwischen dem Untergang Jerusalems und dem Weltgericht keinen pragmatischen Zusammenhang behauptet, nicht auf die fruchtlose Beteuerung, der Fall Jerusalems sei kein Grund zu hektischer Naherwartung. Er bemüht sich, den Blick vom unberechenbaren Ende auf die eindeutigen Forderungen der gegenwärtigen Situation zu lenken: nüchtern, wach und stets bereit zu sein [21,34–36].

7. *Der Christ in der Zeit* · Das literarische Unternehmen des Lukas, die Ereignisse vom öffentlichen Auftreten Jesu an bis zur endgültigen Hinwendung der Mission zu den Heiden als einen kontinuierlichen heilsgeschichtlichen Prozeß, als einen »Weg« nach Gottes Plan darzustellen, mündet in einen Appell an das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen Christen. Man würde die Intention des Lukas gründlich mißverstehen, wollte man sein Werk als Schilderung eines von Gott inszenierten Welt dramas interpretieren, das den Leser als bereits nicht mehr unmittelbar betroffenen Betrachter aus der Perspektive Gottes zuschauen läßt. Der lukanische Versuch, mit den Mitteln historischer Vergewisserung das Geheimnis der göttlichen Heilsökonomie im geradlinigen Voranschreiten einer geschichtlichen Bewegung anzudeuten, hat keinen anderen Sinn als diesen: Der Leser des Doppelwerkes, sei er gläubig oder nicht, soll über seinen Ort im geschichtlichen Konzept Gottes

aufgeklärt werden, damit er den ihm geltenden Ratschluß Gottes erkennt. So wird das lukanische Geschichtsbild zum Appell, der von einem Außenstehenden fordert zu erkennen, daß jetzt das Heil Gottes als echtes und zugleich letztes Angebot allen Menschen zugänglich gemacht ist. Von einem Christen dagegen wird verlangt, sich an dem ihm von Gott zugewiesenen Platz in Treue zu bewähren.

a] *Die Zeit als Feld der Bewährung* · Der Prüfstein des christlichen Lebens ist die Zeit, diese anscheinend sinnlose Dauer bis zur endgültigen Offenbarung der Herrschaft Gottes. Der einzelne Christ erfährt ja aus eigener Anschauung nur wenig von der zielsicheren Dynamik der Mission. Falls einer nicht bereits in einer christlichen Gemeinde aufgewachsen ist, hat er immerhin die Missionierung seiner Heimat und die Gründung seiner Heimatgemeinde selbst erlebt, hat den Tag seiner Bekehrung und seiner Taufe bewußt vollzogen, hat die Heimsuchung Gottes, das Ankommen der Botschaft zu rechter Zeit an seinem Ort auf dem »Weg des Herrn« erkannt und bejaht. Aber die Mission geht alsbald weiter, während die Christen am Ort bleiben müssen und ohne die unmittelbare Erfahrung der frischen Bewegung, welche ihrem Leben einmal eine Wende gegeben hat, die neue Existenz des Christen als einen ordentlichen, dauernden Status zu praktizieren haben.

Die Christen, für die Lukas schreibt, wissen bereits aus eigener Erfahrung, daß es nicht leicht ist, tagaus – tagein in der Ortsgemeinde dem heiligen Willen Gottes zu entsprechen. Die Zeit, welche – vom höheren Standpunkt einer Gesamtsicht des geschichtlichen Weges Gottes betrachtet – vom Fortschreiten der rettenden Bewegung der Verkündigung des Reiches Gottes ausgefüllt wird, kann für den einfachen Christen in der Provinz ebenso wie für den sich irgendwo im Vorfeld abmühenden Missionar zu einer versucherischen Gefahr werden. Die Bewährung des Christen in der langen Dauer der Tage, das Standhalten in der sich dehrenden Zeit<sup>37</sup> wird zu einer ermüdenden Aufgabe eigener Art, die »Wachsamkeit« verlangt. Die Wachsamkeitsforderung enthält bei Lukas den Aufruf zu steter Bereitschaft und zuverlässiger Treue. Sie erhält ihren Sinn nicht aus der bedrohlichen Nähe des Weltendes, aus der unmittelbar bevorstehenden Allgewalt apokalyptischer Schrecknisse, sondern gerade im Gegenteil aus der zermürbenden Alltäglichkeit des Christen-

<sup>37</sup> Vgl. Lk 21, 19 gegenüber Mk 13, 13b: Lukas streicht die Terminangabe »bis zum Ende«, weil die Ausdauer, die er als Erfordernis christlichen Lebens hinstellt, gerade dadurch definiert ist, daß kein »Ende« abzusehen ist. Nicht allein das Durchhalten in kritisch zugespitzter Lage wird vom Christen verlangt, sondern das Ausdauern im Christenstand, das selbst schon eine Bewährung des Glaubens und der Weg zum Leben ist.

daseins, ganz gleich, ob sich die Gefahr aufgrund permanenter Verfolgung [vgl. Lk 21, 12–19] oder im Rahmen ganz gewöhnlicher Lebensbedingungen [21, 34] einstellt.

Zur Bewährung in der Zeit gehört es auch, daß der Christ nicht versucht, vor- oder rückwärts aus der Situation der Kirche zu entfliehen, indem er der Jesuszeit nachtrauert oder die Wiederkunft Jesu ungeduldig herbeisehnt. Vom Standpunkt des Christen in der Zeit der Kirche muß ja der Anfang des Heils in Jesus als eine glückliche Idylle, als eine reine und gesicherte Zeit der offenbaren Herrschaft Gottes erscheinen. Obwohl dieser Eindruck nach Lukas nicht ganz unbegründet ist, bedeutet eine falsche Fixierung auf die Jesuszeit doch eine Gefahr, wenn das Suchen nach einer reinen Manifestation der Herrschaft Gottes [vgl. Lk 17, 22–24] den Glauben an Gottes gegenwärtig wirksame Macht irritiert [Vers 20f] und zu falschen Zukunftshoffnungen verleitet.

b) *Die Sicherung der Gemeinden durch Ämter* · Die Dauer der Zeit verlangt eine feste Gemeindeleitung, die den Bestand der Gemeinde gegenüber äußeren Anfeindungen und inneren Zersetzungserscheinungen verteidigt. Lukas schließt die erste Missionsreise des Paulus ab mit dem Hinweis auf die Sicherung des Erfolges der Mission durch die Einsetzung von Ältesten [Apg 14, 33]. Die Ordination von Amtsträgern steht in diesem Zusammenhang neben der Bestärkung und Ermahnung der Gläubigen durch den Missionar, mit festem Glauben die Drangsale der Zeit zu überstehen [14, 22]. In beiden Versen geht es um die Ausrüstung der Gemeinde für die Dauer. Dieses Anliegen konkretisiert Lukas, wenn er die missionarische Tätigkeit des Paulus mit einer Abschiedsrede vor den Gemeindeführern von Ephesus abschließen läßt [Apg 20, 18–35]. Das Vermächtnis des Paulus gilt den Hirten der Herde Gottes. Es verpflichtet die Amtsträger, sich nach dem Vorbild des Völkermissionars Paulus unablässig [Vers 31] um die Gemeinde zu kümmern. Der aktuelle Sinn dieser Akzentuierung ergibt sich aus der Voraussage des Paulus, daß Verfolger von außen in die Gemeinde eindringen [Vers 29] und auch innerhalb der Gemeinde Männer auftreten werden, die »Verkehrtes reden« [Vers 30]. Im zweiten Fall ist an Irrlehrer gedacht, welche mit ihren Lehren die legitime Basis der Gemeinde, die »Lehre der Apostel« [Apg 2, 42], zersetzen und überfremden. Wenn es auch nicht möglich ist, aus den bildhaften Formulierungen der Paulusrede Anhaltspunkte für eine konkretere Bestimmung der von Lukas gemeinten missionsgeschichtlichen Vorgänge zu gewinnen, so ist doch grundsätzlich klar, worin Lukas die eigentliche Gefahr der Überfremdung durch eine mehr oder weniger die ursprünglichen Missionsansätze abfälschende oder überdeckende ketzerische Bewegung sieht: Die Gemeinde verliert den Zusammenhang mit ihrem eigenen geschichtlichen Ursprung, tritt

aus der Kontinuität ihres eigenen legitimen Anfangs heraus und gibt damit nicht nur einige Glaubenswahrheiten auf, sondern ihren geschichtlichen Ort im Gesamtgeschehen, dessen Ordnung Lukas seinen Lesern als »Weg des Herrn« vor Augen stellt.

c) *Das christliche Leben* · Die Anweisungen des Paulus an die Häupter der Gemeinde von Ephesus schließen mit der Mahnung, sich um die »Schwachen« zu kümmern, d. h. in uneigennützigster Weise für den Unterhalt der Armen zu sorgen [Apg 20, 35 im Zusammenhang mit 33 f]. Dieser Hinweis zeigt einen Schwerpunkt christlichen Lebens in der Solidarität der Gemeinde gerade auch in wirtschaftlichen Nöten. Den Idealfall solcher Einheit sieht Lukas durch die Jerusalemer Urgemeinde verwirklicht: Verkauf persönlichen Besitzes und Versorgung aller Notleidenden nach ihrem Bedarf aus dem Erlös [Apg 2, 44f; 4, 32. 34f]<sup>38</sup>. Er will damit keineswegs die Praxis der Urgemeinde als Forderung in die gewandelten Verhältnisse seiner Zeit übertragen, sondern erwartet von seinen Lesern, daß sie dieses Vorbild sinngemäß auf ihre Situation anwenden, d. h. sich vor zu enger Bindung an materiellen Besitz hüten [Lk 12, 13–34] und praktische Nächstenliebe üben [Lk 10, 25–37]. Daß die im buchstäblichen Sinn Armen<sup>39</sup> geradezu privilegierte Empfänger der Frohbotschaft sind, betont Lukas gern [vgl. Lk 4, 18; 7, 22]. Den Armen gilt die Seligpreisung Jesu [Lk 6, 20; vgl. Lk 16, 19–31].

Im übrigen entwickelt Lukas keinen christlichen Tugendspiegel, sondern setzt voraus, daß jede Zeit ihre eigenen Anforderungen an den Christen stellt. Der Weg des Christen führt durch »Drangsale« in das Reich Gottes [Apg 14, 22]. Der Christ muß »um des Namens Jesu willen« bis zur Hingabe des Lebens zu allem bereit sein, was die Nachfolge Jesu von ihm in seiner Situation fordert [vgl. Lk 9, 23f]. Die Forderung der Stunde muß man nicht erst durch langes Grübeln entdecken wollen; sie tritt von selbst an den heran, der zu mutigem Bekennen entschlossen ist [Lk 21, 12–19]. Angesichts der Gefahren, die dem bekennenden Christen das Äußerste abfordern und die die Macht Satans in der Zeit der Kirche spiegeln [Lk 22, 31], hilft dem Christen auch nicht

<sup>38</sup> Lukas interpretiert die Angaben im Sinn von »Gütergemeinschaft« [»sie hatten alles gemeinsam«, 2, 44; 4, 32]. Ihm kommt es weniger auf die Opferfreudigkeit der Stifter als auf die vorbehaltlose Einigkeit der Gemeinde an.

<sup>39</sup> Lk 6, 20 spricht von »Armen« ohne den theologischen Index »im Geiste« aus der Tradition der Spruchquelle [vgl. Mt 5, 3]. Lukas versteht »die Armen« also zunächst einmal wörtlich. Dadurch bekommt manche Aussage der Tradition über »die Armen« ohne die kleinste Änderung des Wortlautes bei Lukas einen neuen Sinn.

der ängstlich sorgende Versuch, sich sein Sprüchlein für den Ernstfall zurechtzulegen [Lk 12, 11f; 21, 14f], sondern der Bedrohung wird nur der entgehen, der sich durch ständiges Gebet bereithält [vgl. Lk 22, 39–46; ferner 11, 1; 18, 1].

So weist Lukas den Christen stets auf seine eigene Verantwortung hin, die ihm aus seiner individuellen Lage entsteht. Er selbst aber will mit seinem Geschichtswerk zur Sicherung des akut gefährdeten oder chronisch belasteten Glaubens der Christen beitragen, indem er zeigt, wie man mitten in der Zeit der Kirche, Jahrzehnte nach Ostern, in der Kontinuität des »Weges Gottes« leben kann.

*Zusammenfassung · Das Anliegen des dritten Evangelisten ist es, einen zuverlässigen Bericht zu geben über den Zusammenhang, die Ordnung und den Sinn der Ereignisse vom öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa bis zur endgültigen Hinwendung der Mission der Kirche zu den Heiden. Lukas ist nicht an Zuständen vergangener Epochen der Heilsgeschichte interessiert, sondern an der Dynamik eines geschichtlichen Prozesses, der die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu und die Geschichte der Kirche, insbesondere ihrer missionarischen Ausbreitung, als die beiden Abschnitte eines »Weges« nach Gottes Plan unter Führung des Geistes umfaßt. Das gesamte von Lukas dargestellte Geschehen ist Heilsgeschichte. Seit dem Auftreten Jesu erfüllt sich die Verheißung der Schrift, die Heilshoffnung Israels. Das Wirken Jesu manifestiert Gottes Heilshandeln. In der Konfrontation mit den Juden, denen zuerst das Heilsangebot Gottes gilt, erhält die im Wirken Jesu geschehende Offenbarung der Herrschaft Gottes die Verlaufsform einer geschichtlichen Auseinandersetzung. Der Weg Jesu nach Jerusalem endet mit der Verwerfung Jesu durch die Juden. Dem entspricht die schließliche Verwerfung des jüdischen Volkes durch den Verlauf der Geschichte der Kirche und ihrer Mission: Das Heil geht zu den Heiden; Israel wird von der heilsgeschichtlichen Bewegung zurückgelassen. Trotz dieses Ablösungsprozesses vom Judentum und vom Erbe Israels ist für den Bestand und das Fortwirken der Kirche die Bindung an ihre Vergangenheit, die Zeit Jesu, von bleibender Bedeutung. Die Kontinuität mit der Jesuszeit ist durch das Zeugnis der zwölf Apostel verbürgt und durch die apostolische Jesustradition gesichert. Diese gehört wesentlich zur Ausrüstung der Kirche für die nicht absehbare Dauer der Zeit bis zur Wiederkunft Jesu. Der einzelne Christ muß sich als Angehöriger einer Ortsgemeinde, ohne selbst Zeuge der Erdentage Jesu und der missionsgeschichtlichen Bewegung der Kirche zu sein, in der Zeit zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft in Treue und Geduld bewähren. Das Geschichtswerk des Lukas will dabei eine Hilfe sein, indem es dem durch Lethargie oder permanente Verfolgung angefochtenen Glauben durch die Darstellung der zielsicheren Dynamik der Heilsgeschichte Sicherheit gibt.*

KARL LÖNING