

»Als sie sahen, was geschehen war ...« (Lk 23,49)
 Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts¹

von

THOMAS SÖDING

1. Dem Tod ins Auge blicken

Nichts ist schwerer, als dem Tod ins Auge zu blicken. Nichts scheint leichter, als wegzuschauen, wenn Menschen leiden und sterben. Aber nichts wäre wichtiger, als die Augen offenzuhalten. Hinzuschauen, wenn Menschen Gewalt angetan wird, ist ein Gebot der Menschlichkeit; wegzuschauen ein Zeichen der Schwäche, die fatale Folgen für das Opfer haben kann. Zu sehen, was passiert, ist nicht nur ein Gebot des intellektuellen Interesses, sondern auch eine Tugend der Wachsamkeit und Anteilnahme, im Zweifel der Tapferkeit.

Nichts ist im Christentum wichtiger, als dem Tod Jesu ins Auge zu sehen. Aber nichts fällt schwerer. Nichts ist wichtiger, weil der Kreuzestod auf Golgatha das Ende des Lebens Jesu ausmacht. Niemand kann diesem Menschen gerecht werden, wenn er nicht seinen Weg zur Schädelstätte mitzugehen bereit ist – wenigstens als Betrachter. Kein Ereignis des Lebens Jesu ist so sicher historisch belegt wie sein Tod am Kreuz, ob er nun am 15. oder 14. Nisan stattfand, am Paschafest oder einen Tag zuvor, im Jahre 30, 27 oder 33². »Gekreuzigt unter Pontius Pilatus«, sagt das Glaubensbekenntnis seit dem ersten Konzil von Konstantinopel 381³ – und hält mit dem Neuen Testament fest, daß ein historisches Ereignis, der Tod Jesu, die Mitte des Credo's markiert. Doch vom Skandal, von der Verrücktheit des Kreuzes weiß schon der Apostel Paulus (I Kor 1,18–24) – aus seiner eigenen Vergangenheit als Christenverfolger wie aus seinen Erfahrungen als Völkermissionar⁴. Über weite Strecken kämpft die Alte Kirche vor

¹ Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Zürich am 13. Juni 2006. Für die konstruktiven Hinweise in der Diskussion sei allen Beteiligten, besonders Jean Zumstein, herzlich gedankt.

² Zu den Details der intensiven Diskussion vgl. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. I–II (AncB Reference Library), New York 1994.

³ Zu den Hintergründen vgl. W.-D. HAUSCHILD, Art. Nicaeno-Constantinopolitanum, TRE 14, 1994, 444–456.

⁴ Vgl. L. PADOVESE, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli* (Novi saggi teologici 60), Bologna 2004.

allem darum, daß der Gottessohn wirklich Mensch geworden und daß er wirklich gestorben ist und daß alle Heilshoffnung an der Auferweckung des Kreuzezigten hängt. Das ästhetische Empfinden wird empfindlich gestört, das Gerechtigkeitsgefühl aufs stärkste belastet, wenn das Kreuz in seiner ursprünglichen Brutalität vor Augen steht⁵. Lieber senkt man den Blick.

Gibt es aber nicht auch die andere Gefahr? Bis weit in die exegetischen, dogmatischen und religionspädagogischen Debatten der Gegenwart hinein wird heute die Frage gestellt, ob nicht zu viel, zu stark, zu einseitig vom Tod Jesu und dann noch einmal viel zu viel von Sühne, Blut und Opfer gesprochen werde, während es doch so viele schöne Geschichten aus dem Leben Jesu zu erzählen gebe, von seiner Lehre, seiner Predigt und Praxis. Sind das subtile Verdrängungsmanöver? Oder notwendige Befreiungsaktionen von staurozentrischen Fixierungen⁶?

Lukas bietet sich an, die Frage neutestamentlich zu diskutieren. Denn er verwendet nicht nur im Evangelium, sondern auch in der Apostelgeschichte geprägte Formeln der Todesdeutung, von denen die Paulusbriefe so reich sind, ziemlich zurückhaltend. Hat der Tod Jesu für ihn überhaupt Heilsbedeutung? Will er nach Möglichkeit das biblisch-theologische Leitmotiv des stellvertretenden Sühnetodes umgehen⁸? Allerdings ist es an zwei prominenten Stellen präsent: beim Letzten Abendmahl (Lk 22,19f)⁹ und in der Abschiedsrede des Paulus vor den ephesinischen Presbytern in Milet (Act 20,28); beide Male handelt es sich um Tradition, was freilich die Kurse an der lukanischen Börse nicht, wie die

⁵ Vgl. M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«* (in: G.-W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER [Hg.], *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, 1976, 125–184); H.-W. KUHN, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des frühen Christentums* (in: ANRW II 25.1, 1982, 648–793); DERS., *Art. Kreuz II. Neues Testament und frühe Kirche (bis Justin)*, TRE 19, 1990, 713–725; J.-W. TAEGER, *Art. Kreuz*, RGG⁴, 2001, 1745ff.

⁶ In dieses Licht wird Lukas gerückt von J. WERBICK, *Soteriologie (Leitfaden Theologie 16)*, 1990, 273f.

⁷ Das bezweifelt G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, 1996, 430.

⁸ So A. WEISER, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: *Die Theologie der Evangelien*, 1993, 145. Differenzierter: F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, 2002, 563f.

⁹ Die textkritische Ursprünglichkeit des »Langtextes« ist gesichert; vgl. H. SCHÜR-MANN, *Lk 22,19b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung* (1951; in: DERS., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 159–192), 159–171; seit der 2. Auflage (1949) auch J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1967⁴, 133–153. Eine Erneuerung der gegenteiligen früheren Mehrheitsmeinung versucht, freilich ohne neue Argumente und ohne Auseinandersetzung mit der neueren Forschung: B. LANG, *Der Becher als Bundeszeichen: »Bund« und »neuer Bund« in den neutestamentlichen Abendmahlstexten* (in: E. ZENGER [Hg.], *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* [QD 146], 1993, 199–212), 208f.

ältere Exegese meinte, sinken, sondern steigen läßt. Überdies hat der Evangelist es nicht versäumt, sich die Leit motive der Todesdeutung, die er aus dem Markusevangelium kannte¹⁰, in verwandelter Form zu eigen zu machen und mit anderen Traditionen zu bereichern: sei es das Motiv des verfolgten Propheten oder des göttlichen Muß, der Proexistenz oder der Hingabe, vor allem des Kontrastes zwischen Tod und Auferweckung. Aber die Stärke der lukanischen Theologie liegt nicht in der Reflexion und Vertiefung begrifflicher Formeln, sondern in der Erzählung des Leidens und Sterbens Jesu selbst; sowohl im Evangelium als auch in den Reden der Apostelgeschichte wird die Erinnerung an das Ereignis des Todes geschärft und dadurch seine theologische Bedeutung hochgehalten.

Hier kommt die Kehrseite der Medaille zu Gesicht. Lukas ist ein begnadeter Erzähler. Die Tradition hat ihn nicht ohne Grund als Maler gesehen, weil er es versteht, farbenprächtige Erinnerungsbilder Jesu aufs Papier zu werfen. Dem genauen Sehen mißt er als Historiker und Theologe größte Bedeutung zu: »Augenzeuge und Diener des Wortes« muß sein, wessen Überlieferungen er bei den Recherchen zu seiner eigenen Jesusgeschichte Vertrauen schenkt (Lk 1,1–4)¹¹. Die Sichtbarkeit des Christusgeschehens hat Lukas immer wieder betont und in Szene gesetzt: von der Taube am Jordan, in deren Gestalt der Heilige Geist auf Jesus herabkommt (Lk 3,20f), bis zu den Händen und Füßen, die der Auferstandene vorweist, um den Eindruck der Jünger zu zerstreuen, ein Gespenst zu sehen (Lk 24,37). Was vielen modernen Betrachtern die Grenzen des guten Geschmacks (und der vernünftigen Theologie) zu überschreiten scheint, gilt Lukas als Erweis, daß sich Gottes Heil in der Geschichte ereignet und daß die Offenbarung nicht in geheimen Zirkeln, sondern vor der interessierten Öffentlichkeit geschieht.

Neben Lukas gibt es nur noch einen weiteren Theologen, der das Sehen so stark betont: Johannes. Beide Evangelisten erhellen die Sichtbarkeit des Heils, die Rückbindung des Geistigen ans Materielle. Aber das johanneische Sehen geht in die Tiefe, das lukanische bleibt an der Oberfläche. Nach Johannes gilt es, den in den Phänomenen verborgenen Sinn zu entdecken; nach Lukas, die Phänomene selbst zu betrachten, um ihnen anzusehen, was sie bedeuten. Seine Erzählkunst stellt Lukas in den Dienst, das Heilsgeschehen anschaulich zu machen. Lukas setzt darauf, hinzuschauen, Jesus genau zu beobachten und am Sichtbaren das Walten des Unsichtbaren kenntlich zu machen. Lukas lenkt den

¹⁰ Vgl. A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), 2003.

¹¹ Darin greift er Standards der antiken Historiographie und Biographie auf, die er theologisch durch den Begriff der »Diener des Wortes« auflädt; vgl. L. ALEXANDER, The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1 (MSSNTS 78), Cambridge 1993.

Blick der Leser nicht nur auf die Buchstaben seines Evangeliums, sondern durch sie auf das erzählte Geschehen, das er plastisch vor Augen stellt.

In der Passionsgeschichte legt er besonderen Wert auf die Optik. Von der sechsten bis zur neunten Stunde herrscht das Dunkel einer Sonnenfinsternis (Lk 23,44f par. Mk 15,33). Vorher und nachher liegt alles am Tage. Vom heidnischen Hauptmann schreibt Lukas, daß er gesehen habe, was geschah, und dann in Jesus den Gerechten erkannt habe; von den Frauen, die ihm bereits in Galiläa nachgefolgt waren (Lk 8,1ff), daß sie »dies sahen« (Lk 23,54). Vom Volk heißt es zu Beginn nur vielsagend (in Lk 23,24), daß es dastand und zuschaute; zum Schluß aber heißt es (Lk 23,49):

Und die ganze Menge derer, die zu dem Schauspiel herbeigeströmt waren – als sie sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück.

Das griechische Wort für »Schauspiel« heißt »Theoria«. Im Deutschen gibt es ein lateinisches Lehnwort für das Gemeinte: Spektakel. Die Kreuzigung ist ein Spektakel. So wird sie – Nachahmer gibt es bis heute – von Pilatus inszeniert: als grausiger Anziehungspunkt zur Abschreckung aller, die allzu gerne Messias sein würden. So, als schreckliches Spektakel, wird die Kreuzigung von Lukas geschildert. Über der Szene steht plakativ geschrieben: »Der König der Juden« (Lk 23,38)¹².

2. *Das Kreuz ins Bild setzen*

Lukas hat die Markuspassion gelesen, aber an einer Reihe von Stellen gravierend geändert¹³, sei es aufgrund eigener Redaktion¹⁴, sei es aufgrund anderer Traditionen. Im Kern übernimmt er das markinische Szenario: den Volksauflauf beim Kreuz, den Spott der Passanten und der Synhedristen, die beiden Verbrecher zu Seiten Jesu, das römische Hinrichtungskommando unter einem Centurio, die Verteilung der Kleider, die Sonnenfinsternis und das Zerreißen des Tempelvorhanges, ein Todesgebet Jesu, das Bekenntnis des heidnischen Hauptmannes, die Präsenz der galiläischen Frauen.

Aber Lukas kopiert Markus nicht, sondern schafft ein eigenes Original. Der *Plot* ist identisch; wesentliche Figuren sind dieselben. Doch Lukas setzt die

¹² Erhellende Beobachtungen zum Stichwort und zur lukanischen Ästhetik der Passion Jesu bei P.-G. KLUMBIES, *Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44–49* (BZ 47, 2003, 186–205).

¹³ Eine sorgfältige synoptische Exegese bei W. ECKEY, *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Teilbd. II: 11,1–24,53, 2004, 902–963.

¹⁴ Vgl. F.-G. UNTERGASSMEIER, *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte* (PaThSt 10), 1980, 145f.

Kreuzigung neu in Szene. Er nimmt sich mehr Zeit für den Kreuzweg und die Kreuzigung. Daß er das Sichtbare und das Sehen hervorhebt, steht im Zusammenhang einer narrativen Neuinszenierung der Passion, die auf einer veränderten Erzählperspektive und neuem Erzählstoff beruht.

Die wichtigste Änderung, die Lukas gegenüber Markus vornimmt, ist der Wortwechsel zwischen Jesus und den beiden Schächern zur Rechten und Linken (Lk 23,39–43)¹⁵:

³⁹Einer der gekreuzigten Verbrecher lästerte ihn und sagte: »Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!« ⁴⁰Der andere aber hielt ihm entgegen: »Fürchtest du nicht Gott, da doch auch du im Gericht bist? ⁴¹Und uns geschieht recht, denn wir erhalten den Lohn unserer Untaten. Dieser aber hat nichts Unrechtes getan.« ⁴²Und er sprach zu Jesus: »Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!« ⁴³Und der antwortete ihm: »Amen, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.«

Diese Szene hat die Künstler aller Zeiten hingerissen. Sie stellt im Ausschnitt vor Augen, daß nicht nur Jesus gekreuzigt worden ist, sondern daß sein Kreuz in einem ganzen düsteren Wald von Kreuzen steht, sichtbaren und unsichtbaren. Daß Jesus nicht für sich allein gestorben ist, sondern als Mensch unter Menschen und, wie es auch Lukas aus dem Abendmahlssaal tradiert, »für« sie (Lk 22,19f), wird erzählerisch ins Bild gesetzt. Markus weiß nur von Lästerungen der Schächer zu berichten (Mk 15,32b par. Mt 27,44). Lukas macht den Unterschied zwischen dem zur Linken und zur Rechten. Die Konstellation erinnert an das Jüngste Gericht. Vom »Gericht« spricht auch der eine Schächer und denkt nicht nur an Pilatus, sondern auch daran, daß er bald vor seinem Herrgott stehen wird.

Die Episode der beiden Schächer, die zur sechsten Stunde spielt, gehört ins Zentrum des lukanischen Kreuzigungsberichtes. Sie zeigt das Drama der Passion. Sie deckt einen grundlegenden Widerspruch auf: den Gegensatz zwischen Trotz und Schuldbewußtsein, Blasphemie und Gottesfurcht, Verzweiflung und Hoffnung. In der sechsten Stunde, da man Jesus kreuzigt, wird dieser Widerspruch ausgelöst; in der neunten Stunde, da Jesus stirbt, wird er aufgelöst.

Um diesen Kern baut Lukas weitere Spannungsbögen auf. In der Mitte steht Jesus, der Leidende und Sterbende. Welche Wirkung von ihm ausgeht, wird in anschaulicher Drastik und hintergründiger Psychologie zum Ausdruck gebracht:

¹⁵ Die Exegese liest ihn meist als lukanische Redaktion; vgl. BROWN (s. Anm. 2), 1001f. Aber die Verse haben keine lukanischen Spracheigentümlichkeiten. Deshalb ist ernsthaft mit einer Tradition zu rechnen; vgl. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, Vol. II: X–XXIV (AncB IV/2), Garden City/NY 1985, 1507ff.

- 35 Die Schaulust des Volkes und der Spott der Oberen
- 36f Die römischen Exekutionssoldaten
- 38 Die Kreuzesinschrift: »Der König der Juden«
- | | |
|--------------------------|----------------------------------|
| 39 Der eine Schächer | 44 Sonnenfinsternis |
| 40ff Der andere Schächer | 45 Zerreißen des Tempelvorhanges |
| 43 Die Verheißung Jesu | 46 Das Todesgebet Jesu (Ps 31,6) |
- 47 Der Hauptmann: »Dieser Mensch war wirklich ein Gerechter!«
- 48 Das Volk: »Als sie sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück«.

Den äußeren Bogen bildet das Volk. Zu Anfang steht es und schaut und läßt seine Vorsteher für sich sprechen, die nur Hohn und Spott für Jesus übrig haben. Am Ende, nachdem sie alles genau angeschaut hatten, »schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück« (Lk 23,48). Den inneren Bogen bilden die Hinrichtungssoldaten. Zuerst heißt es, daß sie in den Chor der Spötter einfallen und ihr übles Spiel mit Jesus treiben. Hernach aber tritt ihr Hauptmann hervor, der Kommandeur des Exekutionstrupps. Er ist für den reibungslosen Ablauf, für die prompte Hinrichtung verantwortlich. Er versteht sein grausiges Handwerk. Doch er, der Henker, wird, weil er die Augen aufmacht und das Geschehen wahrnimmt, zum Bekenner, der *coram publico* die Unschuld, die Gerechtigkeit Jesu beteuert.

Zieht man den Kreis noch etwas weiter, kommen Frauen ins Spiel. Auf dem Kreuzweg redet Jesus die Jerusalemerinnen an, die um ihn Tränen vergießen (Lk 23,37); unter dem Kreuz stehen bei Lukas die »Bekanntnen« Jesu (fraglich, ob damit die Elf, die Jünger, die Familienmitglieder oder Sympathisanten gemeint sind), unter denen die galiläischen Frauen (auf die Markus sich konzentriert) eigens hervorgehoben werden (Lk 24,49). Zwischen beiden Frauengruppen besteht gleichfalls eine hintergründige Spannung: Auf der einen Seite stehen die Mütter, die um Jesus trauern und noch gar nicht ahnen, welche Tränen sie um ihre Kinder vergießen werden; auf der anderen Seite die gleichfalls zu Tode betrübt Nachfolgerinnen Jesu, die noch nicht ahnen, welche Freudenbotschaft ihrer wartet.

Die Kreuzigungsszene, auf die der Kreuzweg Jesu hinlenkt, ist narrative Soteriologie. Sie berichtet nicht nur über das Ende des Lebens Jesu. Sie kennzeichnet die Wirkungen, die von der Kreuzigung Jesu auf diejenigen ausgehen, die sie sehen. Lukas baut enorme Spannungen auf. Das Kreuz Jesu deckt typische Formen menschlicher Schuld auf – aber nicht, um sie zu brandmarken, sondern um zu zeigen, daß Jesus sie vergibt, und um Wege aus der Schuld zu weisen. Lukas zeigt typische Reaktionen des Widerspruchs gegen das Kreuz, der Ablehnung

des Gekreuzigten, des scheinbar überlegenen Spotts. Und er zeigt auf der anderen Seite Wege, durch den Anblick des Gekreuzigten von dieser Fixierung loszukommen: Wer richtig hinschaut, kommt zur Besinnung, weil Jesus vor Augen tritt, wie er leidet und stirbt.

3. *Das Bild des Gekreuzigten betrachten*

Im Zentrum der Szene steht Jesus, der »Gerechte«, wie der römische Hauptmann erkennt (Lk 24,47) und Petrus (Act 3,14) wie Stephanus (Act 7,52) bestätigen werden (vgl. Act 22,14)¹⁶. Schon Markus hat sich bei seiner Passions- und Kreuzigungserzählung an der alttestamentlichen Leitfigur des leidenden Gerechten orientiert. Der leidende Gerechte leidet, weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist; sein Leiden zeigt nicht seine eigene Schuld, sondern die der Welt, in der er lebt. Der leidende Gerechte gehört zu den Prototypen alttestamentlicher Frömmigkeit; er führt Klage vor Gott wie Hiob, weil er wie dieser um seine Unschuld und die Ungerechtigkeit seines Leidens weiß; aber wie Hiob schickt er sich schließlich in sein Leid – und wird von ihm erlöst, weil Gott nicht ungerecht ist, wie es scheint, sondern gerecht, wie es seinem Wesen entspricht¹⁷. Der markinische Kreuzigungsbericht ist besonders stark von Ps 22 inspiriert. Mit dessen Eingangsklage: »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« haucht Jesus sein Leben aus (Mk 15,34). Der Psalm gibt den Leitfaden der Markuspassion ab. Er wird, folgt man den Zitaten und Anspielungen, von hinten nach vorne gelesen, vom Schlußvers des Klageliedes bis zum Anfangsvers, während das Bittgebet und der Lobpreis, in die der Psalm einmündet, im Hintergrund stehen¹⁸. Dadurch wird eine enorme Spannung in der Darstellung Jesu selbst erzeugt. Zwar belegt Markus nicht, daß Jesu Glaube zusammengebrochen sei; denn Ps 22 ist und bleibt als Klageschrei ein Gebet. Jesus, so unterstreicht der älteste Evangelist mit seiner Tradition, ist zu Unrecht verurteilt worden; sein Leiden beweist nicht seine Blasphemie, sondern seinen Gehorsam gegenüber Gott. Aber härter noch als in Gethsemane, wo Jesus zuerst auch um Verschonung vor dem Leiden fleht, bevor er desto mehr um die Erfüllung des Willens Gottes, des Vaters, bittet (Mk 14,36 parr.), ist auf Golgatha der Kampf,

¹⁶ Vgl. A. BARBI, *La morte de Gesù a la condonna del giusto nell'opera lucana* (Ricerca storica bibliche 14, 2002, 209–234).

¹⁷ Vgl. C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter* (BBB 137), 2002.

¹⁸ Zur Auslegung und zu den neutestamentlichen Resonanzen vgl. B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 2003.

den Jesus im Gebet ausficht, um an dem festzuhalten, der, wie Jesus es angekündigt hat, ihn »den Sündern ausliefert« (Mk 14,41)¹⁹.

Anders das Bild bei Lukas. Jesus sind die Hände gebunden. Er kann nur noch wenig reden. Aber was er sagt, hat Gewicht und zeichnet noch einmal ein exaktes Portrait, das von der markinischen Darstellung erheblich abweicht. Auf Golgatha sagt Jesus seine drei letzten Worte:

»Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34).

»Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23,43).

»Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist« (Lk 23,46).

a) *Das Todesgebet*

Das letzte Wort, das Todesgebet Jesu, ist wie bei Markus ein Psalmzitat (Ps 31,6); es ist gleichfalls das Wort eines leidenden Gerechten, allerdings ist es nicht aus dem Klagelied, sondern aus dem einleitenden Vertrauensvotum des Psalmes genommen²⁰. Nicht der Widerstand, sondern die Ergebung klingt an²¹. Absolutes Vertrauen auf Gott, den Retter, kommt zum Ausdruck²². Jesus betet, wie in Gethsemane, zu seinem Vater: er, der Sohn, der seinen Jüngern das Vaterunser geschenkt hat (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13). Er legt sein Leben zurück in die Hände Gottes, mit dessen Finger er die Dämonen ausgetrieben hatte (Lk 11,20 par. Mt 12,28: »Geist Gottes«). Er betet »mit lauter Stimme«; was alle sehen können, wird durch das gedeutet, was alle hören können. Im griechischen *παράτιθεμαι* wird man ein Echo des *παράδιδωμι* heraushören dürfen, mit dem auch Lukas, Markus folgend und verstärkend, die Übergabe Jesu in die Hände der Menschen, die radikale Konsequenz der Sendung Jesu, zum Ausdruck bringt (Lk 9,44; 18,32; 24,7), die andererseits darauf beruht, daß Gott, der Vater, Jesus, dem Sohn, »alles übergeben« hat: die volle Kompetenz für die Verwirklichung der Gottesherrschaft (Lk 10,22 par. Mt 11,27). Im *παράδιδωμι* klingt der göttliche Heilsratschluß ebenso an wie die unbedingte Zuwendung Gottes zu den Menschen, der Verrat des Judas (Lk 22,6; 22,21f.48) ebenso wie das Zusammenwirken jüdischer und römischer Behörden (Lk 22,4; 23,25), das Lei-

¹⁹ Darin stimmen überein: C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004, 579–588; F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody/MA 2002, 325–331.

²⁰ Vgl. E. BONS, *Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund* (BZ 38, 1994, 93–101).

²¹ Vgl. A.-M. SCHWEMER, *Jesu letzte Worte am Kreuz* (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28ff) (ThBeitr 29, 1998, 5–29).

²² Ps 31,6 setzt fort: »[...] du erlöst mich, Herr, treuer Gott«. Jesus freilich wird nach Lukas nicht aus dem Tode »erlöst«, sondern von Gott aus dem Tode erweckt. Er ist selbst der Erlöser.

densgeschick Jesu ebenso wie die Verfolgung der Männer und Frauen in seiner Nachfolge (Lk 21,12.16). Im *παράτιθεμαι* des Psalmwortes ist all dies eingeholt und auf die Haltung des Beters bezogen; die tödliche Schuld der Menschen wird als *felix culpa*, der dunkle Wille Gottes als Heilswille offenbart.

Der »Geist«, den Jesus »übergibt«, ist nicht der Heilige Geist, mit dem er »gesalbt« worden ist, um den Armen das Evangelium zu verkünden (Lk 4,18: Jes 61,1f)²³, sondern der Lebensatem des Menschen Jesus, den er sterbend aushaucht, wie Lukas, im Anschluß an Markus, unmittelbar weitererzählt (Lk 23,46 par. Mk 15,37). Es ist der heilige Jesus, der so stirbt (Act 3,14; vgl. 4,27.30). Stephanus, der erste Märtyrer²⁴, wird ihn nachahmen (Act 7,59: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!«). Jesus ist am Kreuz nicht das willenlose Objekt göttlicher Souveränität, sondern der Gerechte, der gehorsam und gläubig Gott die Ehre gibt und sich ihm anvertraut. In keinem Augenblick seines Lebens ist Jesus so nahe beim Vater wie im Moment seines Sterbens. Jesus betet, während er stirbt; er stirbt im Gebet; sein Sterben ist ein Gebet.

b) Die Fürbitte

Die Patrozentrik Jesu ist die Seele seiner Proexistenz. Das Wesen der Heiligkeit Jesu ist nicht Unantastbarkeit, sondern Hingabe. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe, ja der Feindesliebe Jesu. Das heben die beiden anderen Kreuzesworte hervor. Das erste richtet sich an die Henker. Jesu legt für sie Fürbitte ein. Er faßt nicht nur die römischen Soldaten ins Auge; nach dem vorangehenden Kontext denkt er mehr noch an das Volk der Gaffer und an die Spötter unter den Oberen. Auf sie bezieht sich auch der mehrfache Hinweis des Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte, daß Jesus aus Unwissenheit hingerichtet worden sei (Act 3,17; vgl. 13,27). Diese Unwissenheit ist nicht nur ein Wissensdefizit, sondern ein echtes Verständnisproblem, in dem sich Schuld und Tragik, Verfehlung und Verstockung mischen (Lk 8,10 par. Mk 4,10ff; Act 28,26; Jes 6,9). Die Unwissenheit entlastet nicht von der Verantwortung, sonst brauchte Jesus nicht um Vergebung zu bitten. Aber sie ist ein mildernder Umstand. Vor allem deckt sie das Drama der Passion auf:

²³ So jedoch die Deutung von M. MÜLLER, Die Hinrichtung des Geisträgers. Zur Deutung des Todes Jesu im lukanischen Doppelwerk (in: R. GEBAUER [Hg.], Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS O. MERK zum 70. Geburtstag [MThSt 76], 2003, 45–61).

²⁴ Vgl. F. BOVON / B. BOUVIER, Étienne le premier martyr. Du livre canonique au récit apocryphe (in: C. BREYTENBACH / J. SCHRÖTER [Hg.], Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS E. PLÜMACHER [AGAJU 57], 2004, 309–331).

daß es gerade Jesu Gerechtigkeit ist, die ihm den Tod bringt, daß aber diese seine Gerechtigkeit von denen, die Gottes Willen heilig halten, nicht gesehen wird, weil Jesus vorgehalten wird, wegen seiner Botschaft der Barmherzigkeit Gottes die Ansteckungsgefahr der Sünde zu unterschätzen, den Unterschied zwischen Tätern und Opfern zu verwischen und die Alternative zwischen Gut und Böse auszuhöhlen (Lk 15,1f). Zum Passionsdrama gehört, daß der Gekreuzigte verspottet wird, während ihn doch gerade sein Weg, Israel und den Völkern das Heil zu bringen, nach Jerusalem und Golgatha führt²⁵. Sein Gebet entspricht genau der Grundhaltung seines Lebens, die seine gesamte Verkündigung prägt. Er legt Fürbitte für seine Mörder ein. Das Todesgebet ist praktizierte Feindesliebe. »Segnet, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln« (Lk 6,28 par. Mt 5,44), hat Jesus in der Feldrede gefordert, und er lebt bis zum letzten Atemzug, was er fordert. Das Gebet ist in der Erhörungsgewißheit des Sohnes gesprochen, an der er seinen Jüngern Anteil gegeben hat (Lk 11,5–19; 17,6 par. Mk 11,24). Jesus selbst hat Sünden vergeben – im Namen und Auftrag Gottes (Lk 5,20 par. Mk 2,5; Lk 7,48). Was er nach diesen Stellen von Gott her vollmächtig zuspricht, wird hier auf Gott hin zum Gebet.

Die Vergebungsbitte ist allerdings trotz – oder wegen – ihrer Prominenz und ihres Ethos²⁶ textkritisch nicht unumstritten²⁷. Im Nestle-Aland ist der Vers eingeklammert. Er fehlt in wichtigen Handschriften der alexandrinischen Tradition, ist aber im Codex Sinaiticus und bei vielen Vätern nachgewiesen. Die äußere Bezeugung spricht gegen die Authentizität, die innere jedoch dafür. Herrschende Meinung ist, daß die Bitte zum ursprünglichen Textbestand gehört, weil sie ein Echo in der Fürbitte des Stephanus findet (Act 7,60), der die *imitatio Christi* lebt²⁸.

²⁵ Vgl. D. MARGUERAT, *Luc-Actes: une unité à construire* (in: J. VERHEYDEN [Hg.], *The Unity of Luke-Acts* [BETHL 142], Leuven 1999, 57–82).

²⁶ Auf ein wichtiges Rezeptionsfeld führt M. BLUM, »... denn sie wissen nicht, was sie tun«. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), 2004.

²⁷ Zur Diskussion vgl. B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 154.

²⁸ Die Textkritik interessiert nicht nur um der Rekonstruktion des lukanischen Urtextes willen, sondern auch als Zugang zur Rezeption. Schätzte man die Vergebungsbitte als Interpolation ein, würde dies den Tradenten ein außerordentlich positives Zeugnis ausstellen, weil sie sowohl die *imitatio Christi* des Stephanus erkannt hätten als auch die Konformität mit der Bergpredigt. Hat die Vergebungsbitte als authentisch zu gelten, müßte man damit rechnen, daß ihre Auslassung Reserven gegenüber dem Mitleid und der Feindesliebe Jesu zu erkennen gäbe.

c) Die Verheißung

Das mittlere der Kreuzesworte Jesu ist die Verheißung des Schächers zur Rechten, der Jesus um Rettung bittet und dem Jesus zusagt, »heute noch« mit ihm im Paradies zu sein (Lk 23,43)²⁹. Die exegetische Diskussion ist von der lukanischen Eschatologie bestimmt: früher von der angeblichen Parusieverzögerung und ihrer vermeintlichen Problematik³⁰, gegenwärtig von der Verhältnisbestimmung zwischen individueller und universalgeschichtlicher Eschatologie³¹. Das »Heute« steht für die Unbedingtheit der Heilszusage. Es markiert die Gegenwart des eschatologischen Kairos, so wie Jesus in der Synagoge von Nazareth, die messianischen Weissagungen Jesajas vor Augen und im Ohr, hat sagen können, »heute« habe sich »diese Schrift in euren Ohren erfüllt« (Lk 4,22), und wie er bei Zachäus in Jericho sagen kann, »heute« sei »diesem Hause Heil widerfahren« (Lk 19,9).

Wie wenig sich das am Kreuz gesprochene »Heute« chronologisch messen läßt, zeigt die Rede von der Auferweckung Jesu am »dritten Tage« (Lk 9,22; 13,32; 18,33; 24,7.46). Die Spannung zu den prophetischen Visionen Jesu, die von der Vollendung der Gottesherrschaft, der Auferstehung der Toten und dem jüngsten Gericht handeln, ist stark. Sie ist aber nicht stärker als die zwischen der präsentischen und der futurischen Eschatologie. So wie es gegenwärtig durch Jesus ein »Heute« irdischer Erfüllung in der realen Gegenwart der anstehenden Gottesherrschaft gibt, so kann Jesus auch ein »Heute« der Erfüllung dem reuigen Schächer verheißen, der weiß, daß er nur noch kurze Zeit zu leben hat. Jenseits des Todes wartet auf ihn, den Schwerverbrecher, nicht die Hölle, sondern das Paradies. Das ewige Leben des guten Schächers wird ein für allemal von der Stunde des Todes Jesu geprägt sein; denn es ist Gemeinschaft mit Jesus, die im Tode Jesu, in der Hingabe seines Lebens begründet ist (Lk 22,15f). Jesus sagt ihm die Gemeinschaft mit Gott so bestimmt zu, daß sie nie enden wird. Was aber am Räuber zur Rechten Jesu deutlich wird, ist die Hoffnung aller Menschen. Sie zerbricht am Kreuz, um durch das Kreuz allererst so begründet zu werden, daß sie ihren eigenen Horizont überschreitet.

Die Verheißung für den reuigen Sünder entspricht dem Grundsinn der gesamten Sendung Jesu. Besonders nahe liegt das Gleichnis vom verlorenen Sohn

²⁹ Vgl. H. GIESEN, »Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk (in: CH. G. MÜLLER [Hg.], »Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel«. Studien zum lukanischen Doppelwerk, FS J. ZMIJEWSKI [BBB 151], 2005, 151–177).

³⁰ Diese Diskussion stellt auf eine neue Grundlage K. ERLEMANN, Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB 1937), 1996.

³¹ Vgl. G. GRESHAKE / G. LOHFINK, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71), (1975) 1978³.

(Lk 15,11–32). Die Wiedereinsetzung als Sohn des Hauses, die noch die kühnsten Hoffnungen des Kindes weit übersteigt und vom älteren Bruder skeptisch beäugt wird, hat die Dimensionen einer Totenauferstehung: »Mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden«, sagt der Vater, um seiner Festesfreude Ausdruck zu verleihen, »er war verloren und ward gefunden« (Lk 15,24; vgl. Lk 15,32). Was das Gleichnis metaphorisch konstatiert, verheißt das Kreuzeswort Jesu. Was am Kreuz geschieht, verifiziert das Gleichnis.

d) Der Gottesknecht

Die lukanische Passionsgeschichte läßt die Haltung hervortreten, in der Jesus stirbt. Sie ist vorbildlich. Stephanus und Paulus werden sich an ihr ausrichten. »Geben ist seliger denn nehmen«, sagt Paulus mit einem apokryphen Jesuswort zum Schluß der Miletrede (Act 20,35). Es ist das letzte Wort, das er in Freiheit spricht. Er sagt es nicht, um Jesu Großzügigkeit, sondern um sein Martyrium in Erinnerung zu rufen, das Hingabe ist und das Geschenk der Gottesherrschaft mit sich bringt³². Das sprengt jede Modell-Christologie. In seinem vollmächtigen Wirken ist Jesus der Retter, so auch in seinem ohnmächtigen Leiden. Wäre er nur Vorbild, könnte er den Menschen nur ein gutes Beispiel geben, das sie mit Gottes Hilfe nachahmen müßten. Es gilt aber, was er zu Jericho, auf der letzten Station seines Pilgerweges nach Jerusalem, im Hause des Oberzöllners Zachäus sagt: »Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, die verloren sind« (Lk 19,10)³³.

Lukas nutzt freilich seine Möglichkeit und Kunst des Erzählens, um nicht nur hervortreten zu lassen, daß, sondern auch, wie Jesus am Kreuz gestorben ist. Seine Heilsmittlerschaft umschließt seine Vorbildlichkeit; Jesus Christus nachzuahmen, heißt, in der Lebensführung seine Heilsmittlerschaft anzuerkennen. Zu seiner Heilsmittlerschaft gehört, Lebensformen gestalten zu lassen, die von ihm geprägt sind.

Im Passionsbericht geht Lukas auf den Typus des leidenden Gottesknechtes zurück, um Jesu Ethos und Frömmigkeit mit seiner Heilsmittlerschaft zu ver-

³² Vgl. TH. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, 2006, 241ff.

³³ R. VON BENDEMANN, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichtes im Lukasevangelium* [BZNW 101], 2001, 160–170 arbeitet allerdings den Zusammenhang mit dem folgenden Gleichnis von Talenten heraus (Lk 19,11–27), das mit drohendem Unterton mahnt, die von Gott geschenkte Zeit auch zu nutzen.

knüpfen³⁴. Ihn hatte er bereits bei seinem Bericht vom Letzten Abendmahl im Blick: Das Blut, das »für euch vergossen wird«, ist das des messianischen Gottesknechtes (Lk 22,20). An den prophetischen Gottesknecht denkt Petrus, wenn er auf dem Tempelvorplatz von Gott spricht, der seinen »Knecht Jesus verherrlicht« hat (Act 3,13.26; vgl. 4,27.30). Im Passionsbericht ist es vor allem die Vergebungsbitte, ist es aber auch die Gewaltlosigkeit, die Hingabe, das Gottvertrauen, das in Jesus den leidenden Gottesknecht erkennen läßt, die Ablehnung, auf die er stößt, und die Erhöhung, die ihm zuteil werden wird. Lukas macht durch seine Erzählung anschaulich, was das »Für« des Lebens wie des Sterbens Jesu ausmacht: worin es besteht, wie Jesus es lebt. Wollte man die Haltung und Wirkung des gekreuzigten Jesus begrifflich klären, gäbe es kein besseres Wort als das »Für«; wollte man das »Für« anschaulich machen, gäbe es kaum ein besseres Beispiel als die Lukaspassion³⁵. Ein Pendant aus der Bekenntnistradition ist das kurze Lied vom Gottesknecht im ersten Petrusbrief – das eine Kurzgeschichte der Passion ist –, indem es die Gewaltlosigkeit Jesu ins Verhältnis zu den Wunden setzt, die dem Gottesknecht geschlagen werden, die aber den Tägern das Heil bringen (I Petr 2,21–25)³⁶.

Heilsbedeutung hat der Tod Jesu nach Lukas also durchaus, aber nicht isoliert, sondern nur im Verein mit seiner Auferstehung, nur aus dem Zusammenhang seines Lebens, nur in der Wirkung seiner Geistsendung, die mit seiner Menschwerdung beginnt. Die Auferstehung Jesu würde die Menschen nichts angehen, wäre sie keine Auferstehung aus den Toten. Deshalb betont Lukas den Kontrast zwischen Tod und Leben; der Auferstandene begegnet den Jüngern als Jesus, der gekreuzigt wurde. Die Sendung Jesu bliebe unvollständig, würde Jesus irgendwann aus der Geschichte aussteigen, wie es ihm der Teufel nach der Versuchungsgeschichte nahelegt (Lk 4,1–13 par. Mt 4,1–11); dem Tode auszuweichen, wäre Verrat an der Sendung Jesu, weil sie nicht nur Gewaltlosigkeit umfaßt, sondern die Überwindung der Gewalt durch die Liebe.

³⁴ Vgl. P. TREMOLADA, »E fu annoverato fra iniqui«. Prospettive di lettura della passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d) (AnBib 137), Rom 1997; H. C. VAN ZYL, The soteriological Meaning of Jesus' Death in Luke-Acts. A Survey of Possibilities (Verbum et Ecclesia 23, 2002, 533–557), 541–546.

³⁵ Zur jesuanischen Proexistenz bei Lukas sammelt wichtige Beobachtungen CH. BÖTTICH, Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas (in: J. FREY / J. SCHRÖTER [Hg.], Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament [WUNT 181], 2005, 413–436).

³⁶ Das Vorbildliche kommt zum Vorschein in der sehr sorgfältigen Exegese von: C. BREYTENBACH, »Christus litt euretwegen«. Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief (in: aaO 437–454).

4. *Den Anblick des Kreuzes wirken lassen*

Der Anblick des Gekreuzigten löst, wie Lukas erzählt, einhellige Ablehnung aus, die aber, als Jesus gestorben ist, aufgebrochen wird. Diese Spannung weist auf das hin, was auf Golgatha in Wahrheit geschieht.

a) Ablehnungen

In den Spottreden, die unter dem Kreuz geführt werden, konzentriert Lukas alles auf ein einziges Motiv. Die Synhedristen höhnen (Lk 23,35):

»Andere hat er gerettet. – Rette dich doch selbst, wenn du der Messias bist, der Ausgewählte Gottes!«

Die römischen Soldaten feixen (Lk 23,37):

»Wenn du der König der Juden bist – rette dich selbst!«

Und der eine Schächer lästert (Lk 23,39):

»Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!«

Das Leitmotiv der Spötter unter dem Kreuz ist das Leitmotiv der ganzen Sendung Jesu. »Heute ist euch der Retter geboren«, hören die Hirten aus Engelsmund auf dem Feld von Bethlehem (Lk 2,11). Die Spötter unter dem Kreuz liefern die traurige Parodie und erinnern darin doch an den Grundzug der Sendung Jesu; sie lassen fragen, ob etwa der Retter selbst verloren sei oder aber er gerade als Verlorener diejenigen rettet, die ihn verloren geben. Die Antwort des Glaubens ist klar. »Petrus und die Apostel« (Act 5,29) geben sie dem Hohen Rat: »Diesen hat Gott als Anführer und Retter zu seiner Rechten erhöht, um Israel die Umkehr und Vergebung der Sünden zu geben« (Act 5,31)³⁷.

b) Umbrüche

Lukas erzählt in seiner Kreuzigungsgeschichte nicht nur, weshalb Umkehr nötig ist, sondern auch, wie sie beginnt. Den Wendepunkt markieren Jesu Wort an den Räuber zu seiner Rechten und sein Tod, der von Zeichen am Himmel und auf Erden, von der Sonnenfinsternis und dem Zerreißen des Tempelvorhanges, begleitet wird. Dieser Augenblick verändert die Szene. Scheinbar ist die Geschichte Jesu jämmerlich gescheitert; tatsächlich beginnt sie ganz neu – so wie

³⁷ Zum Motiv vgl. die erhellenden Ausführungen von F. JUNG, Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39), 2002.

Jesus es in seinem letzten Wort erbeten hat. Während zuvor in aufsteigender Linie, immer näher an Jesus heranziehend, die Spottlust ihr Unwesen getrieben hat, werden jetzt in abfallender Linie, immer weiter von Jesus sich entfernend, Reaktionen der Umkehr, der Einsicht, der Erschütterung gezeigt.

Die stärkste Reaktion zeigt der Schächer zur Rechten. Der linke Räuber ist verhärtet und verstockt. Der rechte aber verkörpert den reuigen Sünder. Er gesteht nicht nur seine eigene Schuld ein und erkennt die Strafe an. (Eine Diskussion über die sittliche Erlaubtheit der Todesstrafe hat es in der Antike noch nicht gegeben.) Er wendet sich an Jesus mit der Bitte seines Lebens (Lk 23,42):

»Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich eingehst.«

Er nimmt den Jesus-Namen so ernst³⁸, wie ihn der Engel Gabriel der Jungfrau Maria erklärt hat (Lk 1,32f):

»Groß wird er sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und geben wird ihm Gott der Herr den Thron seines Vaters Davids, und herrschen wird er über das Haus Jakob bis in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.«

Der Schächer nimmt, weil er Jesus ernstnimmt, auch seine Reich-Gottes-Verkündigung ernst. Er legt ein Glaubenszeugnis ab. Jesus ist der Christus, und der Retter ist kein anderer als Jesus, der jetzt am Kreuz hängt als König der Juden. Ihm vertraut der Schächer sich an. Daß Jesus seiner gedenke, ist die Bitte; er, der Unschuldige und Gerechte, der Heilige, möge ihn, den Schwerverbrecher, nicht verabscheuen und vergessen, sondern ihm einen Platz in seinem Herzen geben. Zugleich wird das Wort dessen zur Linken: »Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!« auf paradoxe Weise verifiziert, so daß noch der bitterste Sarkasmus soteriologisch unterfangen ist³⁹. Damit wird der Räuber zum Vorbild aller derer, die nicht umhinkönnen, ihre Schuld anzuerkennen, und dennoch nicht zuschanden werden, weil Jesus sich ihrer annimmt. Dies geschieht, sein ganzes Leben ratifizierend, am Kreuz. Die narrative Logik ist bestechend: Hinge Jesus nicht am Kreuz, könnte er dem rechten Schächer, dem verurteilten Schwerverbrecher, nicht das Paradies zusagen. Auch nach Lukas ist es der Gekreuzigte, der rettet. Jesus geht nicht am Kreuz vorbei in das Reich Gottes hinein, sondern durch seinen Kreuzestod hindurch. Das ist sein Pascha, sein Exodus aus dem Land der Sünde durch das Meer des Todes in das Gelobte Land des Reiches Gottes. Jesus bahnt diesen Weg. Ps 31, sein Todesgebet, ist voller Paschatheologie. Jesus nimmt diese Zusage für Israel ernst, folgt

³⁸ Nach Lk 17,13 rufen die Aussätzigen: »Jesus, Meister, erbarme dich unser«, nach Lk 18,38 ruft der blinde Bartimäus: »Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner«. Die Parallele zu Lk 23,42 ist eng. Die christologische Bedeutung des Namens Jesu betont Petrus nach Act 4,11f.

³⁹ Herausgearbeitet von R. VIGNOLO, *Alla scuola dei Ladroni* (Lc 22,33-49) (*La Rivista del Clero Italiana* 87, 2006, 271-284).

ihr ins Offene einer himmelweiten Zukunft und prägt sie durch die Zusage der Gemeinschaft mit ihm, der am Paschafest stirbt und aufersteht.

Nicht ganz so stark, aber äußerst eindrucksvoll ist die Reaktion des heidnischen Hauptmanns. Er sieht, »was geschah«: daß Jesus stirbt, wie Jesus stirbt und welche Erschütterung im Himmel und am Mittelpunkt der Welt, dem Jerusalemer Allerheiligsten, dieser Tod auslöst (Lk 23,47). Deshalb preist er Gott und sagt über Jesus:

»Wahrlich, dieser Mensch war gerecht.«

Markus war zwar noch weiter gegangen: »Dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Aber Lukas will das Wort des Centurio christologisch nicht überfrachten und jedenfalls genau auf das Todesgebet Jesu abstimmen. Wie Jesus sich dem Vater übereignet, so erkennt der Hauptmann Jesus. Wer – wie der Hauptmann mit dem professionellen Blick des Exekutionsbeamten – genau hinschaut (und sich erzählen läßt), wie Jesus stirbt, kann ihn immerhin als einen Gerechten erkennen und wird seiner nicht mehr spotten.

Das wenigstens ist die Reaktion des Volkes. Die Gaffer, die es aus Sensationslust zum Richtplatz gezogen hatte, einem Spektakel beizuwohnen – durch das, was geschieht und sie mit eigenen Augen sehen, werden sie ergriffen und zeigen nicht nur Mitleid und Trauer, sondern auch Reue und den Willen zur Umkehr. Es ist die Haltung Jesu, die sie zur Besinnung bringt – und damit noch nicht den Weg in die Jüngerschaft bahnt, aber einen Freiraum für die österliche Predigt schafft, die zu Pfingsten öffentlich werden wird. Sie schlagen sich an die Brust und geben durch diesen uralten Gestus nicht nur ihre Trauer um den sterbenden Jesus zu erkennen, sondern auch ihre Verstrickung in seinen Tod und ihre Abwendung von dieser Schuld.

c) *Spannungen*

Die Wirkungen, die vom Gekreuzigten in der erzählten Welt des Evangeliums ausgehen, weisen auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu hin. Der am tiefsten in Schuld verstrickt ist, der Mitgekreuzigte, erfährt die höchste Form der Zuwendung: eine direkte Verheißung Jesu, die weit über die Vergebung der Sünde hinausgeht, indem sie die paradisische Freude des Himmels zusagt, die in der Gemeinschaft mit Jesus und der durch ihn vermittelten Gemeinschaft mit Gott besteht. Mehr als das Jesuswort am Kreuz kann kein Wort der Vergebung und Verheißung sagen. Die narrative Soteriologie, die das Geschehen durchs Erzählen vergegenwärtigt, ruft die performative Soteriologie hervor, den Zuspruch der Rettung im Namen Jesu, des auferstandenen Gekreuzigten; beides verlangt die reflexive Soteriologie, die, so gut es geht, auf den Begriff bringt, in den Vor-

aussetzungen und Konsequenzen bedenkt, was geschehen ist und zugesagt wird.

Der heidnische Hauptmann und das jüdische Volk stehen dafür, daß es nicht nur ein leidenschaftliches Ja oder Nein zu Jesus gibt, sondern im Vorfeld des entwickelten Glaubens eine große Spannweite von Reaktionen, die eine menschliche Offenheit für Gott zeigen, den Verzicht auf Gewalt, eine Nachdenklichkeit, ein Staunen, ein Umdenken. Der Centurio ist nicht weit vom Reiche Gottes, auch wenn er womöglich noch gar nicht ahnt, wie groß die Gerechtigkeit Jesu wirklich ist. Das Volk hat noch einen weiten Weg vor sich, um zu Jesus gelangen – und die wenigsten werden diesen Weg gehen, wie auch Lukas nicht verschweigt (Act 2,26ff), der die Taufen der Anfangszeit nach Tausenden zählt (Act 2,41; 4,4)⁴⁰. Aber es zeigt sich bereits, daß keiner – wie um seines Judentums willen gezwungen wäre, Jesus zu verspotten und die Christen zu verfolgen, wie Saulus im Irrtum war. Das schafft nicht nur den Jesusjüngern Luft zum Atmen, sondern unterstützt Voten wie das des Pauluslehrers Gamaliel: »Steht von diesen Männern ab und laßt sie; wenn dieser Wille oder dieses Werk von Menschen kommt, wird es aufgelöst werden; wenn es aber von Gott stammt, werdet ihr es nicht auflösen können« (Act 5,38f).

Weiter als die Männer, die sich auf dem Richtplatz an die Brust klopfen, sind die Frauen, die auf dem Kreuzweg um Jesus weinen. Weiter sind vor allem die Bekannten Jesu und besonders die galiläischen Frauen, die – wenn auch von Ferne – zuschauen, wie Jesus stirbt. Ohne ihr Zeugnis gäbe es weder die Nachricht, daß das Grab voll, noch, daß es leer gefunden ward. Beides ist gleichermaßen zentral: für die Realität des Todes wie der Auferweckung Jesu⁴¹.

Die Wirkung, die Lukas hat erzielen wollen und können, ist unterschiedlich. Denn es ist leicht, sich verschiedene, heterogene Adressatenkreise vorzustellen. Diejenigen, die das Evangelium wie Theophilus lesen, um genauer die »Zuverlässigkeit der Katechese zu erkennen«, in der sie »unterwiesen worden« sind (Lk 1,4), sehen ein breites Panorama der Passion, das sie nicht wegblenden dürfen: weil sie sonst Jesus nicht sehen würden, wie er stirbt; weil sie sonst einen wichtigen Grund verkennen würden, weshalb Jesus abgelehnt wird; aber auch, weil sie sonst nicht verstehen und mitfühlen könnten, auf wie vielfältige Weise das Kreuz Jesu doch durch den Widerspruch hindurch näher zum Gott Jesu Christi führt. Sollte sich Lukas auch an die Gebildeten unter den Verächtern des Christentums wenden, würde ihnen nicht nur das Ethos Jesu, seine Gerechtigkeit, vor Augen geführt, auf welcher Brücke sie – mit dem Hauptmann – zum Glau-

⁴⁰ Dies wird in den Horizont der lukanischen Sicht des Judentums eingezeichnet von: CH. KURTH, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«. Jesu Geschick und die »Juden« nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), 2000, 80f.

⁴¹ Vgl. TH. SÖDING, Das volle und das leere Grab. Zur theologischen Bedeutung einer schwierigen Ostertradition (Pastoralblatt 57, 2005, 67–72).

ben gelangen könnten, daß Jesus der Heiland ist, sondern wenigstens auch die Möglichkeit, nicht nur Hohn und Spott für den Gekreuzigten übrig zu haben, sondern angesichts dieses leidenden Menschen zur Besinnung zu kommen.

Das Evangelium des Lukas ist das Medium kontinuierlicher Erinnerung an das Ereignis des Kreuzestodes Jesu. Indem es das Gedächtnis schärft, vergegenwärtigt es das Geschehen von Golgatha, den Angelpunkt der Heilsgeschichte. Die Heilsbedeutung, die diesem Ereignis innewohnt, kann freilich der Text nicht vermitteln, sondern nur Jesus selbst. Aber daß und wie dies geschieht, wird von Lukas berichtet – in einer Weise, die mit Pathos von Jesu Passion spricht.

5. *Pathos erzeugen*

Lukas steht in einer langen Tradition, wenn er durch das Erzählen Pathos erzeugt⁴². Aber er faßt diese Erzähltradition neu in die Form eines Evangeliums.

a) *Darstellung und Wirkung einer Erzählung*

Mit einer guten Geschichte, sagt der Rhetoriker Quintilian (inst. V 11,6), will der Redner die Aufmerksamkeit des Publikums fesseln, seine Emotionen schüren und auch seine Kenntnisse erweitern. Dies vermag eine Geschichte, weil sie handelnde und leidende Personen vorführt, mit denen sich Hörer wie Leser identifizieren und an deren Geschick sie Anteil nehmen können. Beides gelingt, weil eine Geschichte ein Geschehen in der Wirklichkeit darstellt – in der Geschichtsschreibung ein tatsächlich passiertes, besonderes, in der Poesie ein mögliches und allgemeines (Aristoteles, poet. 9 1451^b). Aristoteles spricht von *Mimesis*, um sowohl den Wirklichkeitsbezug als auch die Konstruktionsleistung, die *Poiesis*, zu fassen (poet. 1 1447^a). Beides gilt nicht nur, wenn Kalliope, Euterpe, Erato oder Thalia, sondern auch wenn Klio küßt; denn aller Musen Mutter ist Mnemosyne. Nachahmung (*imitatio*) ist die traditionelle Übersetzung; sie sichert den Vorrang des Lebens vor der Kunst. Sie muß auch verteidigt werden, weil Aristoteles im natürlichen Drang von Menschen, andere nachzuahmen, eine Wurzel der Dichtkunst sieht (poet. 4 1448^b) und weil dieser Nachahmungsdrang die Kehrseite des menschlichen Mitleids ist, auf

⁴² Einen guten Überblick über die antike Literaturtheorie vermittelt M. FUHRMANN, Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ›Longin‹. Eine Einführung, 1992².

dem die Wirkung der Dichtkunst aufbaut⁴³. Allerdings ist die *Mimesis* keine Kopie, kein Abklatsch, sondern eine poetische Leistung: eine Darstellung, Hervorbringung, Erzeugung. Je nachdem, was gestaltet wird, ist die Beziehung zur Realität – zur möglichen oder tatsächlichen – konstitutiv. Die hermeneutische Poetologie, besonders die Narratologie, hat zu weiteren Klärungen geführt. In der Geschichtsschreibung, die, wenn sie ihre eigenen Wurzeln nicht verliert, immer Geschichtserzählung ist und deshalb literarischen Ansprüchen genügen sollte, entspricht der Konfiguration, ihrer Darstellung der erzählten Ereignisse, die Refiguration, ihre erzählerische Vergegenwärtigung des Vergangenen für die Leserschaft⁴⁴. Zum Proprium der Historiographie gehört der hermeneutische Primat der Konfiguration vor der Refiguration, beim Epos (und historischen Roman) der Primat der Refiguration vor der Konfiguration.

Erzählungen bilden – prinzipiell ebenso wie Dramen, aber auf andere Weise⁴⁵ – ein Geschehen ab und machen es so – unter bestimmten Aspekten und in charakteristischen Färbungen – sichtbar. Dadurch erzielen sie – was die aristotelische Poetik erkannt, die antike Rhetorik aber zu wenig betont hat – einen Erkenntnisgewinn. Er verbindet sich mit einem starken Einfluß auf die Leser. Je besser die Erzählungen sind, desto klarer zeigen sie die Notwendigkeit oder doch die Wahrscheinlichkeit des Geschehens und desto stärker fesseln sie ihre Zuhörer (Aristoteles, poet. 9,1 1451^b). Wenn der Erzähler Personen sprechen läßt (und nicht nur ihre Rede referiert), erhöht er die Direktheit und die Wirkung der Erzählung (Aristoteles, poet. 3,2 1448^b). »Longinos« nennt die wesentliche Leistung der Erzählung, auch wenn sie in eine Rede eingespannt ist, eine »Vergegenwärtigung«; diesen Sinn hat bei ihm das dichterische Leitwort »Phantasie«: Je größer die Phantasie, desto realistischer die Erzählung (De sublimitate 15,1f). Die Korrelation zwischen dem Dargestellten und dem Bewirk-

⁴³ Horaz versteht *imitatio* auch als innerliterarischen Begriff: Aufnahme, Variation, Nachgestaltung eines traditionellen Stoffes (ars poet. 119ff). Das wird später im »Klassizismus« eine dominante Bedeutung.

⁴⁴ Klärungen schafft P. RICŒUR, Temps et Récit, t. I: L'intrigue et le récit historique, Paris 1983; t. II: La configuration dans le récit de fiction, Paris 1984; t. III: Le temps raconté, Paris 1985; dazu CH. BOUCHINDHOMME (Hg.), »Temps et récit« de Paul Ricœur en débat, Paris 1990. Dort betont Ricœur die Kraft narrativer Imagination, also die Kreativität der Erinnerung. Weiter führt er den Gedanken in: P. RICŒUR, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000. Dazu S. ORTH, Rätselhaftes Gedächtnis. Paul Ricœurs Thesen zu Erinnern und Vergessen (HerKorr 55, 2001, 80–85).

⁴⁵ Die erhaltenen Partien der Poetik des Aristoteles sind vor allem an der Tragödie interessiert; das hat Horaz nicht abgehalten, in seinem Brief über die poetische Kunst das Aristotelische vor allem im Blick auf Literatur zu bedenken: didaktische Gedichte und Briefe in Versform. Die – prosaische – Geschichtsschreibung bleibt allerdings außen vor. »Longinus« hingegen bezieht in *De sublimitate* (25; 27,1) das prosaische Erzählen ein, fiktives so gut wie historisches.

ten ist der Schlüssel zur Qualität der Dichtung; Ästhetik und Ethos müssen, soweit möglich, übereinstimmen.

In der Tragödie, sagt Aristoteles, geschieht die Peripetie, der Umschlag der Handlung, durch eine Entdeckung (poet. 11 1452^a). Ähnlich ist es bei der Komödie, die, wenn sie gut ist, immer um Haaresbreite einer Tragödie entgeht. Der Umschwung (*metabolê*) erfolgt »von Unwissenheit zu Erkenntnis, sei es zur Freundschaft, sei es zur Feindschaft, je nachdem die Personen zu Glück oder Unglück bestimmt sind« (ebd.) Die intensivste Form der Entdeckung ist jene, die sich direkt aus der Handlung ergibt (poet. 16 1455^a). Wenn diese Entdeckung aus der Darstellung einer »tödlichen oder qualvollen Handlung« resultiert, wird *Pathos* erzeugt (poet. 11 1452^a). *Pathos* und *Gnosis* bewirken die *Katharsis* (Aristoteles, poet. 6 1149^b). Der kathartische Effekt einer Erzählung ist zwar nicht so groß wie der einer Tragödie; aber je lebendiger, anschaulicher und realistischer die Erzählung ist (poet. 17 1455^a), desto stärker ist die Wirkung (poet. 23 1459^a).

Der Zuhörer soll das Erzählte sich klar vor Augen stellen können, betont auch die Rhetorik (Aristoteles, rhet. 1,3 1358^a), um bestens unterhalten (*delectare*) und belehrt (*docere*) zu werden (Horaz, ars poet. 333f.). Beides greift erst dann tief, wenn eine *Katharsis* entsteht. Sie vollzieht sich dadurch, daß beim Zuschauer *phobos* und *eleos* (Aristoteles, poet. 6 1449^b) erregt werden, also »Furcht und Mitleid« bzw. »Schrecken und Jammer« oder Schauer und Rührung⁴⁶. Dieser Effekt kann nicht ohne *Krisis* erzeugt werden. Sie ist weit mehr als nur die atemlose Spannung, wie eine spannende Geschichte wohl ausgehen mag, sondern zeigt in der antiken Tragödie die prinzipiell unlösbare Spannung auf, die zwischen den widerstreitenden Interessen konkurrierender Götter aufgebaut werden. Durch die *Krisis* hindurch wird in der *Katharsis* jene *Hedone* hervorgerufen, die letztlich aus dem Vertrauen in den Beistand der Götter resultiert. Kann diese Erleichterung auch nie ewig und ungefochten sein, ist sie doch eine willkommene Freude auf Zeit.

b) Das lukanische Erzählethos

Von der aristotelischen Poetik zum lukanischen Evangelium ist es ein weiter und verschlungener Weg. Dennoch lehrt der Blick in die antiken Handbücher der Rhetorik und Poetik, daß und wie Lukas hoffen konnte, mit seiner Erzäh-

⁴⁶ Zur aristotelischen Definition der Tragödie vgl. – in fundierter Kritik an Lessings humanistisch-theologisch gefärbter Wiedergabe – W. SCHADEWALDT, Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes (1955; in: DERS., *Hellas und Hesperien. Gesammelte Studien zur Antike und zur neueren Literatur*, 2 Bde., 1970), Bd. I, 194–236.

lung zu erreichen, was er der Analyse seiner Erzählung zufolge anscheinend erreichen wollte. Sein Evangelium ist eine wahre Geschichte. Sie beruht auf dem Ereignis Jesu Christi – dem einzigen, das diesen Namen verdient. Die Geschichte Jesu ist am Ende eine des Grauens. Aber sie ist keine Tragödie. Sie handelt nicht von den unlösbaren Konflikten zwischen Göttern und Menschen, sondern von der Erlösung der Menschen durch Gott. Sie erzielt ihre einzigartige Wirkung dadurch, daß sie ganz im Gegensatz zum antiken Erwartungshorizont nicht das »Erhabene« schildert, dem »Longinus« seine Schrift widmet⁴⁷, sondern das Schändlichste, dem jedoch wider alle Erwartung göttliche Wirkung eignet. Lukas betont zwar die innere Haltung Jesu; seine Gottesfurcht und Nächstenliebe; dadurch bekommt sein Tod eine Würde, wie sie in griechischen, römischen und jüdischen Märtyrergeschichten gerne ausgemalt wird⁴⁸. Aber Kreuz bleibt Kreuz. Nach Aristoteles werden *phobos* und *eleos* am stärksten erzeugt, wenn von einem Edlen gehandelt wird (poet. 15 1454^a); das ist bei Jesus, unendlich transzendent, der Fall. Nur zeigt sich sein Edelmüt gerade auf eine Weise, die den meisten Betrachtern entsetzlich scheint, unterwürfig, als Sklavenmoral. Darin Größe zu entdecken, setzt biblische Theologie, besonders die Spiritualität der Psalmen, und jesuanische Verkündigung voraus. Nach Aristoteles wird das Publikum erschüttert, wenn »Großes gestürzt und Niedriges erhöht wird« (poet. 9 1452^a); nach Lukas gilt das Jesuswort: »Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden« (Lk 14,11; 18,11 par. Mt 23,11). Dieses Wort kann nur gelten, weil im biblischen Sinne klar ist, wer Gott ist und wer die Menschen sind, wer schuldig und wer unschuldig ist. Weil das aber klar ist, kann Lukas die Passion als Drama in Szene setzen. Jesus, um den die Jerusalemerinnen weinen, hat selbst um Jerusalem geweint, weil er um die Zerstörung der Stadt weiß (Lk 19,41). Jesus, der als Schwerverbrecher hingerichtet worden ist, ist nicht gestorben, weil er, der Große, einen kleinen Fehler hatte, wie Aristoteles das tragische Schicksal eines Helden begründet sieht, sondern weil er, der Gerechte, in einer Welt lebt, die ungerecht ist. Umgekehrt sind diejenigen, die ihn umgebracht haben, keine Monster, sondern irrende Menschen, zu deren Heil Jesus sein Leben hingegeben hat. Diese Erkenntnis ergibt sich direkt aus der erzählten Handlung, dem Tod Jesu. Das Leiden Jesu führt zu einer Katharsis, in deren Konsequenz jene Umkehr und jener Glaube stehen sollen, zu dem Petrus die Zuhörer seiner Predigt beim Pfingstfest

⁴⁷ Pseudo-Longinos, Vom Erhabenen. Griechisch und Deutsch von R. BRAND, 1966.

⁴⁸ Vgl. J.W. VAN HENTEN / F. AVEMARIE, Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London 2002. Den Vergleich mit Sokrates führt W. KRAUS, Das jüdische Evangelium und seine griechischen Leser. Zum lukanischen Verständnis der Passion Jesu (in: GEBAUER [s. Anm. 23], 29–43).

aufruft. Der heidnische Hauptmann ist der Protagonist jenes Ethos, das die Heilsbedeutung des Todes Jesu freisetzt, weil es sich im Tode Jesu selbst zeigt. »Furcht und Mitleid« sind Affekte, die dem Lukasevangelium durchaus angemessen sind: wenn *Phobos* als Gottesfurcht und mehr noch als Gottesliebe, *Eleos* aber als Mitleid verstanden ist, das sich in der Agape zeigt, der Liebe zu Christus, in der die Liebe zu den Menschen, besonders den leidenden, aufgehoben ist.

Am intensivsten wird das lukanische Erzählethos, wo er Jesus das Wort gibt. Hier ist das *Pathos* am klarsten: Der leidende Gerechte erfährt sein Unglück nicht als Scheitern, sondern als Hinwendung zu Gott. Deshalb rufen die Worte Jesu die *imitatio Christi* hervor, wie Stephanus, der Erzmärtyrer, als erster wahrnimmt.

6. Widerspruch provozieren

Lukas baut in seinem Evangelium vielfach Spannungen auf, die dramatische Prozesse der Umkehr initiieren. Schon in der erzählten Welt setzt Jesus immer wieder auf das Ethos seiner Hörer, um ihnen die Augen für die Herrschaft Gottes zu öffnen, die er bringt. Beim Gleichnis von der Einladung zum Festmahl (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10) mögen manche Hörer sich dabei ertappt gefühlt haben, daß sie meinen, besseres zu tun zu haben, als der Einladung zur Freudenfeier Folge zu leisten; am Ende hoffen sie, in einem Winkel ihres Herzens (Lk 14,15–24) zu denen an den Hecken und Zäunen zu gehören, die völlig überraschend eingeladen werden⁴⁹. Beim Gleichnis vom verlorenen Sohn mag man zunächst die Großzügigkeit des Vaters bewundern, um dann doch doppelt gefragt zu werden: ob man sich selbst nicht in der Lage des Älteren sieht, der alle Gebote erfüllt hat, und dann hoffen sollte, nicht zu verhärten, oder ob man dann, wenn man eher beim Jüngeren ist, nicht die Probleme des Älteren verstehen kann und hoffen sollte, daß sie durch die Freude des Vaters gelöst werden (Lk 15,11–32). Was sich im Evangelium abspielt, soll vielfältige Resonanzen außerhalb des Evangeliums finden, in der Welt der Leser. Nicht die Identifikation mit einzelnen Figuren um Jesus ist die Pointe, sondern immer wieder der Mitvollzug der Bewegungen, die von Lukas dargestellt werden – und zwar so, daß anschaulich wird, was Umkehr heißen kann.

Die Spannungsbögen führen in die Passionsgeschichte hinein und sind dort am tiefsten fundiert. Sie sind aber ganz am Anfang des Evangeliums angelegt.

⁴⁹ Vgl. H. WEDER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), 1984³, 188f.

Zum ersten Mal spricht der greise Simeon von Jesu Tod, freilich auch von seiner Auferstehung. Er prophezeit Maria (Lk 2,34f):

»Dieser wird gesetzt, daß viele in Israel fallen und aufstehen, und zum Zeichen, dem widersprochen wird (auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), daß die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.«

Das Zeichen, dem widersprochen wird, ist Jesus selbst; die Parenthese, die auf den Schmerz Marias deutet, läßt besonders an den Kreuzestod Jesu denken⁵⁰. Im Zeichen des Kreuzes steht Jesu ganzes Leben, so wie das Kreuz im Zeichen des Lebens und der Auferweckung Jesu steht⁵¹. Simeon betont die Wirkung: Der Widerspruch ist das Nein zum Anspruch Jesu, in seinem Tun und Leiden Gott als Retter nahezubringen. Zur kritischen Funktion des Kreuzes gehört die Unterscheidung der Geister⁵². Aber in Simeons Prophetie sind die Vielen, die fallen, dieselben, die aufstehen werden. Der Widerspruch ist notwendig, weil er die gegen Gott gerichteten Gedanken entlarvt, die tief im Herzen der Menschen schlummern. Der Widerspruch führt aber durch das Nein der Menschen zum Ja Gottes, weil Jesus, der Gerechte, stirbt und Gott ihn von den Toten auferweckt.

Summary

Luke gives a vivid picture of the passion of Jesus. He shows the exemplary manner in which Jesus dies and the effects that Christ's crucifixion had. This is narrative soteriology. It illuminates the grey areas of life by focusing on the ethos of the Savior.

⁵⁰ Überlegung von E. PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica*, hg. von R. VON BENDEMANN (Ausgewählte Schriften 5), 2005, 81.

⁵¹ An Jesu Christi gesamtes Heilswerk denkt W. RADL, *Das Evangelium nach Lukas*, Teil 1: 1,1–9,50, 2003, 131.

⁵² Dies wird betont von F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Teilbd. I: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), 1989, 146f.