

## „Ars moriendi“ in Lk 23,39-43

### Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes

Zeit zählt zu den basalen anthropologischen Wahrnehmungskategorien. Menschen versuchen, die existentiell verunsichernde Entzogenheit des Vergangenen und mehr noch des Zukünftigen zu denken und damit zu mildern, indem sie das Zeitkontinuum mit Orientierungsmerkmalen versehen. Dabei sind Zeitstrukturen gesellschaftlich (Kalendar, jahreszeitlich fixierte Feste) und biographisch (Lebensphasen) eingerichtet, was sich wiederum religiös in Dienst stellen läßt (Kirchenjahr, Sakramente zu den „Lebenswenden“). Zeiterfahrung verdichtet sich in Situationen, in denen die Kürze einer verbleibenden Zeitspanne bedrängend ins Bewußtsein tritt. Mit scharfer Endgültigkeit trifft dies für das Sterben zu. Um von dieser unausweichlichen Situation individueller Grenzerfahrung nicht in bedrohlicher Hilflosigkeit betroffen zu werden, reflektierte die christliche Tradition eine Form des Lebens, die den Tod als Gestaltungsimpetus von Leben zuläßt und im Blick behält: *ars moriendi*.<sup>1</sup> Der Begriff meint allgemein die Qualität eines bewußt vollzogenen Lebens, für das in Ansehung des Todes die Einübung des Sterbens zur Aufgabe wird, was schon in der Antike bedacht<sup>2</sup> und auf dieser Basis spezifisch christlich von dem Tod und der Auferweckung Jesu her gefüllt wird – christliches Leben bedeutet beständigen Mitvollzug von Jesu Leben, Sterben und Auferstehung und findet im Tod seine Vollendung. *Ars moriendi* ist also Anstoß zur aktiven Gestaltung heilvollen Lebens, ist grenzerfahrener Lebensvollzug ohne Absehung von der Sterbesituation und besitzt so epochenübergreifende Aktualität.

Die Situation einer unmittelbar vor dem Lebensende stehenden Zeitspanne erzählt Lukas in Lk 23,39-43. Danach stirbt Jesus als Folge der Marter am Kreuz (23,44-46).

---

<sup>1</sup> Dazu Baumgartner – Brady – Stephan – Sill – Windisch, Art. *Ars moriendi*.

<sup>2</sup> Kloppenborg, *Exitus* 111-113 nennt eine Reihe antiker Beispiele: formprägend Platon, *Phaedo* (bes. 116-118; in bezug auf Sokrates); dann Plutarch, *Otho* (15-17); Tacitus, *Annales* (15-16; Seneca, *Thrasca*); Dio Chrysostomus, *Orationes* (30; Charidemus); Josephus, *Ant.* (4,309-331; Mose).

Daß sich hinter diesem Kontext eine Intention des Lukas verbirgt, ist heuristischer Ansatz meiner Überlegungen.

### 1. Die Texteinheit Lk 23,39-43

Das Gespräch der beiden Verbrecher untereinander und mit Jesus am Kreuz zählt zum Sondergut des Lukasevangeliums und ist kompositorisch an die Bemerkung in Mk 15,32b, daß die Mitgekreuzigten Jesus schmähten, angeschlossen. Die sich fast zwangsläufig ergebende Spannung zwischen dem im Titel „König“ (V. 38) liegenden Machtanspruch und Jesu Tod am Kreuz löst Lukas in den unterschiedlichen Haltungen der beiden Verbrecher exemplarisch in zwei Richtungen auf. Die Lästerung durch den ersten Verbrecher in V. 39 falsifiziert die Möglichkeit, Jesus könne ὁ χριστός sein, weil sich die mit dieser Funktion verbundene Macht nicht als wirksam erweist – sonst würde Jesus in einem Gewaltakt die Rettung aus der Todessituation herbeiführen. Die Zurechtweisung durch den zweiten Verbrecher mahnt angesichts der Todesstrafe die Furcht Gottes an und differenziert zwischen der eigenen Schuld und der Unschuld Jesu<sup>3</sup> (VV. 40f). Die sich anschließende Bitte des zweiten Verbrechers an Jesus enthält eine Vertrauensäußerung und impliziert eine Anerkennung der besonderen Stellung Jesu zu Gott (V. 42).<sup>4</sup> Entsprechend begegnet *Jesu* Königsherrschaft als Ort des erbetenen Heils: „... wenn du in deine Königsherrschaft (εἰς τὴν βασιλείαν σου) kommst“ (V. 42).<sup>5</sup> Diese Basileia des „Königs“ Jesus erscheint als transzendente, parallel zur Welt existierende und damit „himmlische“ Lokalität, in der der Erweckte neben Gott herrscht. Die Antwort Jesu in V. 43 enthält die (durch ein Amen-Wort) autorisierte

<sup>3</sup> Mit der Unschuld Jesu verfolgt Lukas ein zentrales Motiv seiner Passionsdarstellung, vgl. Lk 23,4.11.14f.20.22. Möglicherweise ist bereits die Einsicht in die eigene Schuld als Umkehr oder Reue des zweiten Verbrechers zu verstehen; so z.B. *Fitzmyer*, Luke, 1509.

<sup>4</sup> Die Formulierung der Bitte um Heil mittels des Verbs μιμησκόμαι reflektiert den LXX-Gebrauch, der das Verb auf das Handeln Gottes bezieht (vgl. *Leivestad*, Art. μιμησκόμαι, 1058); diesen Gebrauch spiegeln auch Lk 1,54.72; Apg 10,4.31. Der Imperativ μνησθητι begegnet in der LXX als Anruf Gottes in unheilvoller Lage (Ri 16,28; Ijob 7,7; Ψ 88,51; 105,4). Daß hier *Jesus* zum Objekt des auf diese Weise erfolgenden Anrufs wird, zeigt seine Teilhabe an der Heilsmacht Gottes, d.h. deren Repräsentanz in Jesu Person.

<sup>5</sup> M.E. gebührt dieser Lesart von P<sup>75</sup> B L und einigen Übersetzungen der Vorzug gegenüber ἐν τῇ βασιλείᾳ (⌘ A C u.v.a.), denn: 1. Die Parallele zum „Paradies“ weist auf einen himmlischen Ort (keinen Modus des Kommens). 2. Die Variante erklärt sich als Deutung auf die verbreitete Erwartung der Parusie Jesu (unter dem naheliegenden Einfluß von Mt 16,28). Ausführlichere Begründung bei *Schreiber*, *Gesalbter*, 443 Anm. 150; vgl. *Fitzmyer*, Luke, 1510; *Wolter*, Reich, 550 Anm. 38. Anders *Schneider*, Lk II, 485; *Schweizer*, Lk, 238.240.

Verheißung der unverzüglichen (vgl. σήμερον) postmortalen Teilhabe am Heil zusammen mit Jesus im Paradies.<sup>6</sup>

Die kohärente Struktur der Dialog-Erzählung und die Einbindung in den Kontext weisen auf die schriftstellerische Gestaltung des Lukas,<sup>7</sup> womit keine Entscheidung darüber getroffen ist, ob er auf Überlieferung zurückgriff oder frei formulierte.

Basileia Gottes und Basileia Jesu sind keine zwei unterschiedlichen Größen. Als *Basileia Jesu* wird der Aspekt der Zugangsmöglichkeit auf die Person Jesu hin konzentriert. Die Basileia bleibt dabei grundlegend in *Gottes* Macht begründet, in Jesus jedoch besteht für den Menschen Zugang zu dieser Wirklichkeit. Damit stimmt die Formulierung der Bitte des zweiten Verbrechers überein: „... wenn du in deine Basileia kommst“ (23,42). Folgerichtig gibt *Jesus* in V. 43 die Zusage, unmittelbar nach dem Tod mit ihm im Paradies zu sein. In semantischer Nähe dazu nannte der Titulus crucis in V. 38 Jesus „König der Juden“. In Jesus liegt der Zugang zur Basileia, wobei das Bewußtsein, die Gewißheit der Erfüllung ins Zentrum treten. Damit integriert Lukas Jesu Rede von der Basileia Gottes in die Christologie.<sup>8</sup> Wenn diese Episode kurz vor Jesu Tod spielt, stellt sich die Frage, wie der Zugang *nach* Jesu Tod in der Zeit seiner Abwesenheit möglich bleibt, d.h. hermeneutisch gewendet, ob der Text transparent für die Lesesituation der Adressaten wird. Eine Betrachtung der Textpragmatik wird erforderlich.

## 2. Pragmatische Akzente

Die pragmatische Analyse fragt nach dem Verhältnis von Verfasser und Rezipierenden auf Erzählebene.<sup>9</sup> Lukas erzählt die Episode von den beiden Verbrechern neben Jesus am Kreuz, um bei den Lesenden eine bestimmte Reaktion auszulösen. Seine Er-

---

<sup>6</sup> Das Paradies bezeichnet im Frühjudentum einen gegenwärtig verborgenen, transzendenten, meist himmlischen Aufenthaltsort für die Erlösten im Zustand zwischen Tod und endzeitlicher Totenerweckung; vgl. äthHen 25,4f; 60,7f; 61,12; 70,4; 89,52; 4 Esr 4,7f; 7,36; 8,52; TestLev 18,10f; ApkAbr 21,6f; TestAbr 11,3; ApkMos 37,5; VitAd 25,3. Dazu *Jeremias*, Art. παράδεισος, 764-766; *Balz*, Art. παράδεισος, 40f.

<sup>7</sup> Aspekte der lukanischen Gestaltung beschreibt *Untergaßmair*, Kreuzweg, 145-148.

<sup>8</sup> *Wolter*, Reich (bes. 549.563) kann zeigen, wie Lukas eine semantische Neuprägung der „Basileia“ mittels der Bindung an Jesus Christus vornimmt und das Basileia-Konzept mit der Christologie verknüpft. Parallel zur Basileia wird entsprechend in der Apostelgeschichte auch Christus zum Inhalt der Verkündigung (ebd. 552, Stellen in Anm. 43), umgekehrt das Wesen der Basileia durch die erzählte Verkündigung Jesu neu bestimmt (552); vgl. *Merk*, Reich Gottes, 204-206; *Weiser*, Reich Gottes.

<sup>9</sup> Eine kurze Zusammenfassung theoretischer Grundlegung und methodischer Anwendung der Textpragmatik bietet *Egger*, Methodenlehre, 133-146.

zählung spricht Bewußtsein und Gefühl an und möchte zur Reflexion über eigene Haltungen und Verhaltensweisen anregen. Sie verfolgt eine Wirkabsicht und ist so als „Schreibhandlung“ zu charakterisieren. Nun gibt eine Erzählung freilich keine direkte Weisung für die Rezipierenden, und auch die Worte der Akteure richten sich nur mittelbar an die Lesenden. Die Erzählsituation, über die wir keine außertextlichen Informationen besitzen, muß allein aus dem Text erarbeitet werden, da die als Lesende vor den Augen des Verfassers stehende Gruppe nur auf diese Weise schattenhaft sichtbar wird. Die dabei leseleitenden Elemente, die dem zeitgenössischen Umgang mit dem narrativen Text auf der Basis eines weithin gemeinsamen kulturellen Wissens nahezu intuitiv zugänglich waren, müssen für heute methodisch kalkulierbar erhoben werden. Ich betrachte dazu im folgenden Mittel der Leserlenkung, in der Erzählung vermittelte Werte und das Personeninventar als potentielle Identifikationsfiguren, um auf dieser Grundlage den Verwendungszweck des Textes konkretisieren zu können.

### 2.1 Mittel der Leserlenkung

Die handelnden Personen werden, abgesehen von Jesus, nicht identifiziert, was als Indikator dafür gelesen werden kann, daß der Text als Beispiel-Erzählung in orientierungsleitender Funktion zu verstehen ist.

Die Rede des zweiten Verbrechers in VV. 40-42 klingt in ihrer reflektiert-argumentativen Formulierung angesichts der Marter am Kreuz realitätsfremd. Sie enthält so auf der Erzählebene einen „Sinn-Überschuß“, der die erzählte Situation auf die Möglichkeiten der Erzählsituation hin transzendiert.

Der Akzent liegt auf dem abschließenden Jesus-Wort, das durch die zugespitzte Redeweise („heute“, „Paradies“) und den autoritativen Charakter (semantische Prägung als Amen-Wort) pointiert ist.

Ein Rollenangebot entsteht durch die Erzählfigur des Kontrastes<sup>10</sup> zweier Haltungen, die an den beiden gegensätzlich gezeichneten Verbrechern demonstriert werden.

Indem der Grund für die Einsicht des zweiten Verbrechers ungenannt bleibt, entsteht im Text eine „Leerstelle“, die offen ist für die Erfahrung der Lesenden.

### 2.2 Werte

An sozioreligiös vorausgesetzten Werten oder Normen bedient sich der Text der Gottesfurcht (V. 40) als eines für die Antike selbstverständlichen Paradigmas. Das

---

<sup>10</sup> Das lukanische Stilmittel der „Kontrastzeichnung“ stellt auch *Büchele*, Tod Jesu, 49.51 fest.

rechte Handeln ist Grundnorm (vgl. die Gegenüberstellung V. 41), so daß ein verurteilter Verbrecher aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird und im Extremfall den Tod als legitime Strafe empfängt, wodurch der Ausschluß mit Endgültigkeit vollzogen ist. Diese allgemein anerkannten Werte nutzt die Erzählung, um gegenüber den Rezipierenden ihren Aussagegehalt zu transportieren.

An erzählimmanent vermittelten Werten begegnen die Anerkenntnis Jesu, die sich in der Erklärung seiner Unschuld (V. 41) und – indirekt – seiner Repräsentanz Gottes (VV. 40.42)<sup>11</sup> manifestiert, und die persönliche Hinwendung zu Jesus, die in der existentiell bedeutsamen Bitte ohne vorhergehenden „Beweis“ besteht; der Status des „Verbrechens“ spielt hingegen keine Rolle mehr, was durch die Einsicht in die eigene Schuld (also eine Art Reue) vorbereitet wird (V. 41). Damit tritt die Einstellung gegenüber Jesus als Wert hervor.

### 2.3 Identifizierungsangebot

Mit der Wertestruktur verbunden ist die Zeichnung eines Akteurs als Sympathieträger, womit der Text ein Identifizierungsangebot bereitstellt. Nicht Jesus erscheint als Identifikationsfigur – als der über endgültiges Heil oder Unheil Entscheidende liefert er außerhalb menschlichen Vermögens liegende „Vorgaben“ –, sondern der einsichtige Verbrecher, der sich Jesus anheimstellt und so ausdrücklich zum Verheißungsträger wird.<sup>12</sup> Dieser zweite Verbrecher ist darin Vorbild, daß er Jesus anerkennt und seine Hoffnung trotz (oder gerade angesichts) des Kreuzes auf ihn setzt; darin äußert er sein persönliches Vertrauen auf Jesus.<sup>13</sup> Die Sympathie für den zweiten Verbrecher eröffnet den Lesenden ein emotionales Sich-Einlassen – weil Jesus so gut an dem Verbrecher handelt, ist eine Identifizierung erstrebenswert. Dessen Haltung kann so persönlich als positiv übernommen werden.

Dies wirkt sich auf die Entscheidungsmöglichkeiten, die der Text bietet, aus: Auf der einen Seite bleibt die Entscheidungsfreiheit der Lesenden durch die „narrative Distanz“ gewahrt, auf der anderen Seite werden sowohl Herz als auch Verstand auf eine Verhaltensweise gewiesen, die zu einem erstrebenswerten „Ziel“ führt.

---

<sup>11</sup> Vgl. im Kontext den Titel „Christus“ (V. 39).

<sup>12</sup> Von „Identifikationsfigur“ sprechen *Dillmann – Mora Paz*, Lk, 409.

<sup>13</sup> Die Offenheit der Formulierung in bezug auf Inhalt („erinnere dich an mich“) und Zeit (ἔσται + Konj. für eine Handlung in der Zukunft, vgl. BDR § 382,3) des Heils qualifiziert die Aussage als Vertrauensäußerung.

#### 2.4 Verwendungszweck

Über die generelle Aussage, zur Haltung des Glaubens an Jesus zu führen, weist der erzählte Kontext als entscheidender Verstehensfaktor hinaus: der gewaltsame Tod Jesu (und der Verbrecher) am Kreuz. Damit verfolgt die Aussage „die Basileia ist jenseitig erreichbar“ den Zweck, auch im Angesicht des drohenden Todes die Basileia als Wirklichkeit aussagbar zu halten. Auf Erzählebene enthält die Zusage Jesu in V. 43 ein indirektes Vermächtnis für diejenigen, die ihn anerkennen. Wenn selbst ein Verbrecher diese Zusage Jesu erhält, dürfte die angestrebte Wirkung des Textes auf alle Lesenden in der Weckung von Trost, Vertrauen, Hoffnung in der Konfrontation mit dem Tod bestehen.

Damit wird der erzählte Kontext für die Erzählsituation transparent: Die unmittelbare Betroffenheit durch den (eigenen oder mit anderen erlebten) Tod stellt notgedrungen vor die Frage, was von der angebrochenen bzw. verheißenen Basileia bleibt. Signifikant für diese Problematik sind der an Jesus herangetragene Spott bzw. die Forderung nach einer Machttat (V. 39; vgl. VV. 35-37), die auf die (fehlende!) Erfahrbarkeit der Basileia in und angesichts der Sterbesituation zielen. Die „Macht der Finsternis“ (22,53) wirkt sich auch auf die Erfahrung aus.

Die Anfrage an die Erfahrbarkeit der Basileia wird im Text noch deutlicher, wenn man den Kontext der Kreuzigungsszene in 23,35-38 berücksichtigt. Lukas erzählt vom Spott der jüdischen Vorsteher und der beteiligten Soldaten, wobei die Grundstruktur der Formulierung formal jeweils parallel konstruiert ist: Die Aufforderung zur Rettung wird konditional mit der Richtigkeit der Wesensbestimmung Jesu verbunden: σωσάτω ἑαυτὸν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ (V. 35); εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σώσον σεαυτὸν (V. 37); οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σώσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς (V. 39). Die Titel „Christus“ und „König der Juden“ stehen in paradigmatischer Relation und konnotieren im zeitgenössischen Judentum eine Vollmacht zur Durchsetzung gegenüber den Gegnern, was eine Beweisbarkeit des Anspruchs, der in der titularen Bestimmung liegt, beinhaltet. Der als „König der Juden“ Gekreuzigte (vgl. den Titulus crucis V. 38) ist der Repräsentant der Basileia Gottes,<sup>14</sup> deren Erfahrungsmöglichkeit in der Kreuzesituation zum drängenden Problem wird. Daß hinter dem Spott aber ein tieferer Sinn hervortritt, zeigt die Reaktion des zweiten Verbrechers auf die spottende Infragestellung

---

<sup>14</sup> Vgl. religionsgeschichtlich Schreiber, König JHWH. – Es ist also nicht richtig, daß Jesus postmortal „seine Herrschaft antritt, die ihm als dem leidenden Gerechten zukommt“, wie Wiesel, Lk, 399 meint. – Der in den Titeln deutliche religionsgeschichtliche Hintergrund spricht gegen die Vermutung von Kellermann, Elia, Lukas spiele mit 23,43 typologisch auf eine frühjüdische Vorstellung von Elia als Seelenführer der Verstorbenen ins Paradies an. Dieses Motiv bleibt zudem für das 1. Jh. mehr als unsicher.

in V. 42: Die offene Formulierung „erinnere dich an mich (μνήσθητί μου)“ statt „rette“ und der bloße Name „Jesus“ statt der Titel (womit Jesus unabhängig von jeder Titulatur in seinem Wesen angesprochen ist) bilden Oppositionen zu den vorausgehenden Anreden Jesu und vermitteln die rechte Haltung gegenüber Jesus, die keine Forderung nach einem Beweis, sondern eine vertrauensvolle Bitte enthält.

Die Lösung der aufgezeigten Deuteproblematik, die der Text anbietet, liegt im Vertrauen auf der Basis der Glaubensentscheidung auch und gerade (als *die* Situation, die Vertrauen in Höchstform erfordert) angesichts des Todes, daß die Basileia in Vollen- dung postmortal zugänglich wird.<sup>15</sup> Lukas nimmt also in der Tat eine Erfahrung in den Blick, die keinem seiner Leserinnen und Leser erspart bleibt: das Sterben. Und er möchte zu einem an Jesu Verheißung orientierten Umgang damit führen.

### 3. Erfahrbarkeit und zeitliche Entfernung der Basileia

#### 3.1 Der Zeitaspekt der Basileia

Der Text thematisiert also die zum Problem gewordene Möglichkeit der Erfahrung<sup>16</sup> der Basileia, was angesichts der Situation des Sterbens drängend wird. Es ist damit keine generelle oder systematische Aussage zur zeitlichen Ansetzung der Basileia, deren zukünftige Erfüllung hier im Blick steht, getroffen. Durch die in paradigmatischer Relation erfolgende Parallelisierung der Basileia mit dem „Paradies“ (23,42f) erscheint erstere als zukünftig-jenseitige Größe,<sup>17</sup> als Gegenstand von Verheißung, aber gerade dadurch, daß die Verheißung von Jesus ohne Einschränkung oder Aufschub zugesprochen wird, betrifft sie bereits die sonst ausweglose Gegenwart. Damit ist das forschungsgeschichtlich spätestens seit Hans Conzelmann relevante Problem der Verortung der Basileia bei Lukas auf der Zeitachse berührt.<sup>18</sup> Wenn „Basileia Gottes“ eine

---

<sup>15</sup> Das ist umfassender als die Klassifizierung von *Bultmann*, *Geschichte*, 307, der in paräneti- scher Hinsicht Lk 23,40-43 als „Muster der Reue in letzter Stunde“ erklärt. Ähnlich *Bultmann* auch *Schmithals*, Lk, 226f, der das Geschehen auf eine Martyriumssituation hin zuspitzt; dagegen spricht neben den genannten Aspekten die einfache Beobachtung, daß der zweite Verbrecher nicht als christlicher Märtyrer, sondern als Verbrecher stirbt.

<sup>16</sup> Einen rein theologischen Ansatz verfolgt hingegen *Völkel*, *Deutung*; er sieht die Basileia bei Lukas vom Christusgeschehen und dessen Erfüllungscharakter her gefüllt und so die Mög- lichkeit bzw. Notwendigkeit nachösterlicher Verkündigung gegeben (66f). Doch was heißt das für das Verhältnis der Basileia zur Gegenwart des Lukas?

<sup>17</sup> Es ist daher sachlich nicht angezeigt, zwischen zukünftiger und himmlischer Wirklichkeit der Basileia zu differenzieren. So jedoch *Wiefel*, Lk, 399.

<sup>18</sup> *Conzelmann*, *Mitte*, 87-127; weitere Hinweise bei *Radl*, *Lukas-Evangelium*, 128-137; *Wolter*, *Reich*, 541f; *Gräßer*, *Problem*, 178-215.

Wirklichkeit bezeichnet, die in irgendeiner Weise irdischer Erfahrung zugänglich ist, muß sich auch ihr Verhältnis zum Jetzt wenigstens heuristisch mit einer Zeitkategorie bestimmen lassen.

Die Kreuzigungsszene (und die Passion insgesamt) baut innerhalb des Lukasevangeliums eine Spannung zwischen gegenwärtig erfahrbarer und zukünftiger Basileia auf. Offenbar besitzt die Basileia für Lukas eine gegenwärtige und eine zukünftige Komponente. Der gegenwärtige Ereignisaspekt der Basileia wird für Lukas mit dem Auftreten des irdischen Jesus wahrnehmbar.<sup>19</sup> Zu Beginn von Jesu öffentlichem Auftreten charakterisiert Lk 4,43 die Sendung Jesu programmatisch als Verkündigung der Basileia, was die Eröffnung einer neuen Phase der göttlichen Heilsgeschichte bedeutet. Denn die 4,43f dominierenden Verben εὐαγγελίζομαι, ἀποστέλλω und κηρύσσω weisen zurück auf das Jesaja-Zitat in 4,18f (Kombination aus Jes 61,1f und 58,6), wo sie eine semantische Sinnlinie bilden. Das Zitat steht innerhalb der sogenannten „Antrittsrede“ Jesu in Nazaret (4,16-30) und wird von Lukas so gedeutet, daß sich die prophetische Verheißung der Schrift „heute“ in Jesus erfüllt hat (V. 21). Die Person Jesu bringt das eschatologische Heil der Basileia, d.h. – wie Michael Wolter formuliert –, daß „die von ihm verkündigte Gottesherrschaft durch ihn auch irdisch wahrnehmbaren Realitätscharakter gewinnt“.<sup>20</sup> Die ursächliche Verbindung von Exorzismen Jesu und Basileia und damit die aktuelle Wirklichkeit von Basileia konstatiert Lk 11,20,<sup>21</sup> wobei die durch das Verb φθάνω signalisierte lokale Dynamik auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Basileia-Vorstellungen ausdrückt, „daß eine im Himmel bestehende Realität in irdisches Geschehen überführt wird“.<sup>22</sup> D.h. die Basileia besitzt eine jenseitige und eine diesseitige Komponente, die sich dergestalt zueinander verhalten, daß die jenseitige Basileia punktuell ins Diesseits gelangt und dort erfahrbar wird. Es handelt sich um ein und dieselbe Basileia, deren Erfahrbarkeit diesseitig jedoch lediglich punktuell gegeben ist. In diesem Sinne weist Lk 17,21 die Basileia als ἐν τῷ ὕμῶν aus. Die unmittelbare (d.h. schon eingetretene) Nähe der Basileia sollen die Jünger nach Lk 10,9.11 ansagen, wofür wiederum Krankenheilungen signifikant sind (V. 9); in Verbindung mit 10,18

<sup>19</sup> Dazu auch *Radl*, Lukas-Evangelium, 132f.

<sup>20</sup> *Wolter*, Reich, 550.

<sup>21</sup> *Hengel*, Finger deutet das Motiv des „Fingers Gottes“ auf dem Hintergrund von Ex 8,15 auf „Gottes befreiende, erlösende Macht“, und Jesus „verkörpert diese Macht in Person“ (99); der „Aorist ἔφθασεν bedeutet – anders als das Perfekt ἤγγικεν – die bereits geschehene ‚Ankunft‘ der Gottesherrschaft im Wirken Jesu ‚durch Gottes Finger‘“ (103) – es dokumentiert sich die punktuelle Präsenz der Basileia (103f).

<sup>22</sup> *Wolter*, Reich, 550. Das Verb φθάνω (mit ἐπί + Akk.) konnotiert eine räumliche Bewegung; vgl., jeweils mit Belegen, *Bauer*, Wörterbuch, 1708; *Weder*, Gegenwart, 27-29; *Wolter*, Reich, 550.



bedeutet diese Präsenzweise auch hier den punktuellen Zugang der Basileia in die Welt: Wenn der Satan bereits aus dem Himmel gestürzt ist, ist die Basileia unwiderruflich angebrochen, was sich auch schon auf Erden vereinzelt auswirkt.<sup>23</sup> Der *vollständige Zugang* zur Basileia bleibt freilich der Zukunft vorenthalten.

Durch den Tod Jesu wird die präsentische Wirklichkeit der Basileia in Frage gestellt. In der Todesstunde ist die Basileia naturgemäß als zukünftige, jenseitige, postmortal zugängliche Größe relevant. Was bedeutet dies für ihre gegenwärtige Manifestation?

### 3.2 Die Heilszukunft als Lösungsversuch

Gerhard Schneider kontrastiert den zeitlichen Aspekt der Bitte (V. 42) mit dem räumlichen der Verheißung Jesu (V. 43) und sieht die Antwort Jesu „zugleich als unerwartet schnelle Erfüllung der Bitte und als erstaunliche Korrektur der Parusie-Erwartung“, wobei er in V. 42 die Lesart „in deiner Königsherrschaft“ präferiert.<sup>24</sup> Diese Korrektur sei „Bestandteil der lukanischen Bewältigung des eschatologischen Verzögerungsproblems“.<sup>25</sup> – Doch läßt sich im Text keine Zeit-Raum-Dichotomie festmachen (vgl. „heute“ in der Antwort), und auch die Parusiefrage tritt hinter dem Problem von Heilsuche und -erfahrung zurück.

I. Howard Marshall markiert die Differenz von Bitte und Antwort (VV. 42f) unter einem temporalen Aspekt: Der zweite Verbrecher erwartet den Eingang in die Basileia am Ende der Welt (bei der Parusie), Jesus hingegen verspricht ihm „salvation here and now“, die Sicherheit, noch heute mit ihm im Paradies zu sein.<sup>26</sup> – Die Zukünftigkeit der Erfahrung (und damit ihre Nichterfahrbarkeit) wird durch eine unmittelbar bevorstehende Möglichkeit abgeschwächt.

Michael Wolter geht von der Bindung der Basileia an Jesus aus, so daß die Basileia entsprechend „nach Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu zur Basileia des Erhö-

---

<sup>23</sup> Diese Vorstellung gewinnt auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund von AssMos 10 Konturen, wo Gottes eschatologisches *regnum* mit dem Ende des Teufels beginnt (und dann Himmel und Erde umfaßt). Dazu *Schreiber*, *Gesalbter*, 116. – Etwas anders interpretiert *Wolter*, *Reich*, 542 die Nähe der Basileia in 10,9.11 erzählimmanent als Nähe der Person Jesu, der bald in die Dörfer kommen wird. Vielleicht macht sich in dieser Möglichkeit der Jünger, die Basileia anzusagen, aber auch schon ein beginnender Loslösungsprozeß der exklusiven Bindung der Basileia an den historischen Jesus bemerkbar, der in die frühchristliche Verkündigung hineinführt.

<sup>24</sup> *Schneider*, Lk II, 485. Vgl. *Radl*, *Lukas-Evangelium*, 137.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> *Marshall*, *Luke*, 870; vgl. 872f. Ähnlich *Bock*, *Luke*, 375; *Kremer*, *Lk*, 232.

ten“ wird, die ihm der Vater mit seiner Erhöhung übereignet;<sup>27</sup> dabei verweist Wolter neben Lk 19,12.15 und Apg 17,7 auch auf Lk 23,42. Die Basileia „ist damit wieder zu einer rein himmlischen Realität geworden“.<sup>28</sup> Anteil in der Gegenwart erhält man dann nur noch dadurch, „daß man nach dem Tode in sie ‚hineingeht‘ (Apg 14,22)“.<sup>29</sup> – Das Schema ist klar: Die Basileia ist nur in Jesus selbst gegenwärtig erfahrbar und wird nach Jesu Tod wieder eine rein zukünftige Größe. Doch abgesehen davon, daß die Frage, in welcher Beziehung dann Jesu Auftreten zur Gegenwart des Lukas steht,<sup>30</sup> keine befriedigende Antwort findet (wird es zum reinen Erinnerungsgut?), greift auch die schematische Aufteilung Irdischer – irdische Basileia und Erhöhter – himmlische Basileia zu kurz, denn die Basileia besitzt für Lukas seit ihrer Offenbarwerdung im Auftreten Jesu eine irdische und eine jenseitige Komponente, die im (zugegebenermaßen sehr offenen) Verhältnis von Anfang und Vollendung stehen. Der Fokus in Lk 23,42 auf die jenseitige Komponente liegt in der erzählten Situation begründet. Die Aussageabsicht bedingt eine je verschiedene Perspektive auf die Basileia, ohne daß eine generelle Zeiteinteilung gerechtfertigt wäre. In 23,42f herrscht erzählerisch die Spannung der letzten Lebensstunde an der Schwelle des Todes, die eine eigentümliche Antwort auf die Frage nach der zeitlichen Ansetzung der Basileia fordert.

<sup>27</sup> Wolter, Reich, 550 (kursiv im Original).

<sup>28</sup> Ebd. 550f; vgl. Gräßer, Ta peri tès basileias, 722; ders., Problem, 201 konnte noch formulieren: „Ein Angeld dieser Basileia des Sohnes hat man in der Kirche, in der der erhöhte Herr als der Bringer des zukünftigen Reiches mit seinem Geist und seinen Gaben gegenwärtig ist“. – Für Grundmann, Lk, 434 ist die Basileia „eine himmlische Wirklichkeit ..., für die die Zeit Jesu auf Erden eine beispielhafte Darstellung war“.

<sup>29</sup> Wolter, Reich, 551; vgl. ebd. 561: „In der Gegenwart ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die im Auftreten des Irdischen geschichtlich präsent war, eine rein himmlische Größe. Ihr ‚Kommen‘ (Lk 22,18) steht noch aus“. Vgl. auch Conzelmann, Mitte, 104-111: Das „Reich Gottes“ steht in einem Verhältnis zur Gegenwart des Lukas „durch die Aufnahme des Reich-Gottes-Begriffes in die Terminologie der Verkündigung“ (104, kursiv im Original); gegenwärtig ist das Bild des Reiches bzw. die Botschaft vom Reich, dessen Realisierung ganz künftig bleibt und das als transzendente Größe bestimmt ist (110.113; vgl. 116).

<sup>30</sup> Nach Radl, Lukas-Evangelium, 132f will Lukas die Gegenwärtigkeit der Basileia in Jesus auch in der Zeit der Kirche festhalten: „Dazu projiziert er die Zeit der Kirche in die Zeit Jesu hinein“ (133). Vgl. Merk, Reich Gottes, der die bleibende Gegenwart der Basileia in Jesus vertritt: Die „Gegenwart und Zukunft umfassende βασιλεία τοῦ θεοῦ ist durch das Wirken des Geistes in der von Gott gelenkten Heilsgeschichte in Jesus bleibend gegenwärtig“ (218); die Verkündigung Jesu trägt die Gegenwart Jesu (219). Nach Nützel, Jesus, 105 „führt das fortdauernde Wirken des Auferstandenen in seiner Kirche zum Fortdauern der Erlebbarkeit des Heiles der Gottesherrschaft“. Zur lukanischen Polarität von Gegenwart und Zukunft des Heils Schweizer, Lk, 216-219.

### 3.3 Jetztzeit, Erfahrung und Zukunft

Ein semantisches Signal für die Klärung der Zeitfrage der Basileia in 23,42f bietet die adverbiale Zeitbestimmung *σήμερον* (V. 43).

Bei der lukanischen „Antrittsrede“ Jesu in Nazaret kommentiert Jesus die vorgetragene Schriftlesung, die Lukas mit den Zitaten aus Jes 61,1f und 58,6 wiedergibt, mit den Worten: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* (Lk 4,21). Lukas markiert dadurch den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu als Beginn der eschatologischen Heilszeit.<sup>31</sup> Die Gegenwart Jesu wird zur Erfüllung des Heilsplans Gottes und damit zur Zeit der Entscheidung für oder gegen Jesu Anspruch (vgl. 4,22-30). Lukas deutet mit der prophetischen Zusage die gegenwärtige Erfahrungswirklichkeit. Weil sich die Zusage erfüllt, ist die Heilszeit *heute* angebrochen.<sup>32</sup> Lk 4,43 weist auf die Antrittsrede zurück und charakterisiert sie als Verkündigung der Basileia Gottes.

Die Zusage der Teilhabe am Paradies<sup>33</sup> leitet Lukas in 23,43 pointiert mit *σήμερον* ein, womit klar ist: Das Heil beginnt für den Verbrecher *jetzt*,<sup>34</sup> im Augenblick des Sprechens Jesu. *Σήμερον* trägt die semantische Konnotation der Aktualität, der zeitlichen Unmittelbarkeit. Das Jesus-Wort besitzt in pragmatischer Betrachtung eine performative Funktion – es bewirkt, was es sagt. In der Zusage an den Verbrecher ereignet sich das Heil, die Basileia (anfanghaft) schon *jetzt*.<sup>35</sup> Die darin enthaltene und zugesprochene Gewißheit wirft ein völlig anderes Licht auf das unvermeidliche Sterben. Ein Beispiel für die sich daraus nährenden Haltung gibt Lukas in Apg 7,55f bei der Steini-

<sup>31</sup> Vgl. *Lieu*, Luke, 196, die dabei weniger den Zeitaspekt als die Sicherheit der Erlösung ausgesagt sieht. – Aus seiner heilsgeschichtlichen Schematisierung ergibt sich für *Conzelmann*, Mitte, 182 (vgl. 94), „daß dieses ‚Heute‘ sich nicht bis an die Gegenwart des Verfassers erstreckt, sondern als Zeit in der Vergangenheit verstanden ist“. Der pragmatische Skopus der Perikope eröffnet eine weit größere Transparenz des „heute“ für die Gegenwart der Lesenden.

<sup>32</sup> Vgl. auch das „heute“ in der Zachäus-Episode Lk 19,9; ferner 2,11; 5,26.

<sup>33</sup> Das *μετ’ ἐμοῦ* in Lk 23,43 erinnert in der Sache an das paulinische *σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* (1 Thess 4,17).

<sup>34</sup> Nach *Marshall*, Luke, 873 ist so die Heilszeit bereits Realität. *Fitzmyer*, Luke, 1508 spricht auf dem Hintergrund von Apg 10,42, wo Jesus als „Richter der Lebenden und der Toten“ bezeichnet ist, vom „Freispruch“ (acquittal) des Verbrechers. D.h., die Gerichtsentscheidung ist gegenwärtig gefallen, ist jetzt schon wirksam (auch wenn das Endgericht noch aussteht). Für *Schweizer*, Lk, 240 bedeutet „das heute schon angebrochene Heil ...“, daß der ‚mit Christus‘ Lebende schon teilhat an dem in ihm gegenwärtigen Reich und so in die Christusgemeinschaft des Paradieses hinein stirbt“. *Untergaßmair*, Kreuzweg, 80f.189f betont das „heute“ und spricht vom „Einbruch des Eschaton in diese Gegenwart“ (81).

<sup>35</sup> Damit ist hier auch nicht der Tod Jesu in seiner Funktion als Heilstod dargestellt (so aber *Fitzmyer*, Luke, 1508f.1510) – das Heil liegt in der Annahme der von Jesus gebrachten Basileia.

gung des Stephanus, der unmittelbar vor seinem Tod in einer Vision das himmlische Heil schaut; der geöffnete Himmel ist Ausdruck der Verbindung von Gegenwart und Zukunft, von Diesseits und Jenseits. Nur so kann Lukas auch in Lk 22,69 das Sitzen Jesu zur Rechten Gottes mit ἀπὸ τοῦ νῦν terminieren, obwohl Tod und Erweckung noch bevorstehen.

Damit kann die Zeitstruktur der Basileia nur erfaßt werden, wenn sie auf zwei Ebenen begriffen wird. Die Basileia beginnt für den zweiten Verbrecher bereits in der Gegenwart, jetzt, im Heilszuspruch Jesu. Und: Die Basileia in ihrer *jenseitigen* (Vollendungs-)Gestalt wird zum unmittelbar bevorstehenden Heilszustand, bleibt dabei zukünftig, doch auf die Weise, daß ein Stück Zukunft jetzt schon gegenwärtig ist, der Eintritt in die Zukunft bereits heute erfolgt ist. Die darin nicht ganz aufgelöste und letztlich unauflösbare Spannung erweist sich als konstitutiv für die Wahrnehmungsmöglichkeit der Basileia.

Beachtet man dieses gegenseitige Verhältnis von irdischer und jenseitiger Basileia, erscheint auch die immer wieder beanstandete<sup>36</sup> Unausgeglichenheit der lukanischen Erzählung, daß Jesus nach 23,42f offenbar sogleich nach dem Tod in die himmlische Wirklichkeit geht, während 24,50f die Himmelfahrt Jesu erst drei Tage später geschehen läßt, in anderem Licht: Die Basileia ist nicht in räumlichen Kategorien des Weltbildes lokalisierbar noch auf der Zeitachse fixierbar – darin besteht die notwendige Offenheit des Heilszuspruchs Jesu in 23,43.

Eine gewisse Analogie zum Gegenwartsbezug des Paradieses bietet der Sprachgebrauch von παράδεισος in PsSal 14,3. In metaphorischer Weise werden dort die „Heiligen“ (das toratreue Israel, vgl. V. 2) als „Paradies des Herrn“ und „Bäume des Lebens“ bezeichnet, womit im Kontext 14,1-5 das dem Gesetz entsprechende Leben in kausale Beziehung zum ewigen Leben bei Gott gesetzt ist – zugespitzt könnte man als Deutung der Metaphorik sagen, der Gerechte besitzt anfanghaft „das Paradies auf Erden“ (trotz Gottes „Züchtigung“/παιδεία, V. 1, die keineswegs übersehen ist).

Das „Paradies“ konnotiert im Zusammenhang von Lk 23,43 den jenseitigen Aspekt der Basileia – Lukas kann durch die einfache Nennung eines zeitgeschichtlich geläufigen Begriffs eine bestimmte Qualität der Basileia aussagen. Die Basileia, die punktuell im Wirken Jesu irdisch wahrnehmbar ist, besitzt für Lukas immer auch eine jenseitige Komponente (vgl. 10,18). In der Todessituation wird diese speziell relevant; damit gewinnt der Prozeß des Sterbens selbst einen neuen Charakter, worin wiederum die Basileia anfanghaft wirkt: Die Basileia kann in der Todesstunde erfahrbar sein als berechtigte Hoffnung auf jenseitige, postmortale Vollendung. Zugespitzt formuliert: Wie

<sup>36</sup> So *Wiefel*, Lk, 399; *Evans*, Luke, 874.

die Basileia im Leben auf Erden erfahrbar ist, wird sie nach dem Tod jenseitig erfahrbar sein, wobei die irdische Erfahrung die jenseitige als Hoffnung freisetzt und damit fundierend und kontinuieritätsgewährend wirkt.

Lukas überschreitet mit dieser Weise der Darstellung eine klare Zeitabgrenzung der Basileia. Die Basileia läßt sich nicht im üblichen Zeitschema von Gegenwart und Zukunft glatt eingliedern, sondern sprengt diese Zeitkonstruktion. Sie vollzieht sich in der Gegenwart und steht zugleich zukünftiger Vollendung offen. Die Stichworte Anfang und Vollendung markieren zugleich Kontinuität und Dichotomie von Gegenwart und Zukunft, denn anders als in diesen Eckwerten läßt sich die Basileia nicht beschreiben. Die von Lukas erzählte Situation macht eine Akzentuierung des Vollendungsaspekts erforderlich, freilich ohne daß der kontinuierstiftende Gegenwartsbezug verloren wäre. Eine allgemeine Naherwartung der Parusie, deren Ausbleiben zur Zeit des Lukas zur Kenntnis genommen werden mußte, spielt gegenüber dem postmortalen Geschick des Individuums keine Rolle mehr.<sup>37</sup> Die von Walter Radl beobachtete Unvermitteltheit zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie<sup>38</sup> – im Tod des einzelnen bzw. am Ende der Welt – trifft die lukanische Darstellung, insofern Lukas keinen systematischen Ausgleich sucht. Religionsgeschichtlich kann die Vorstellung des „Paradieses“ erklären, weshalb Lukas die Spannung als erträglich empfand: In besonderer Deutlichkeit zeichnet ApkMos 37 das Paradies als Zwischenzustand, in dem sich der Tote (Adam) bis zur allgemeinen Totenerweckung befindet; die dabei schon wirksame Heilsnähe zu Gott gibt die Richtung des Zustandes nach dem allgemeinen Ende an, verläuft also kontinuierlich – der bei Gott „Lebende“ befindet sich demnach schon im Heil, die Grenze des allgemeinen Endes verliert an Bedeutung.<sup>39</sup>

### 3.4 Verifikation I: Jetztzeit, Ritus und Zukunft

Die Zeitstruktur von gegenwärtigem Anfang und zukünftiger Vollendung der Basileia in Verbindung mit der Situation vor dem Tod prägt auch die lukanische Einführung der Abendmahlsworte Jesu in Lk 22,15-18.

Der Textabschnitt stellt lukanisches Sondergut dar. V. 18 zeigt eine sprachliche Nähe zu Mk 14,25, wird aber von Lukas vor die Deuteworte zu Brot und Becher gestellt und mit V. 16 inhaltlich „verdoppelt“. Lukas betont also die eschatologische Bedeutung

<sup>37</sup> Zur Individualisierung der Eschata bei Lukas vgl. Radl, Lukas-Evangelium, 136f.

<sup>38</sup> Radl, Lukas-Evangelium, 137.

<sup>39</sup> Anders wendet sich Radl, Lukas-Evangelium, 137 (vgl. Schweizer, Lk, 240) gegen die Annahme eines Zwischenzustandes bei Lukas, der ein „Provisorium“ bedeutete. Gerade das ist religionsgeschichtlich anders zu bewerten.

der Mahlhandlung Jesu. Die Redeeinführung „Amen“ aus Mk 14,25 fehlt in Lk 22,18,<sup>40</sup> die Satzkonstruktion ist geglättet, die Adverbialphrase ἀπὸ τοῦ νῦν zugefügt.<sup>41</sup> Die markinische Formulierung des Ausblicks (das neuerliche Trinken in der Basileia Gottes) reduziert Lukas (anders als Matthäus) auf die Aussage ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Dadurch läßt er die umfassende Verwirklichung der Basileia hervortreten.

Die in paradigmatischer Relation stehenden prophetischen Ankündigungen „bis es [sc. das Passa] erfüllt wird in der Basileia Gottes“ (22,16) und „bis die Basileia Gottes kommt“ (22,18) weisen von der erzählten Situation des letzten Passamahles Jesu mit seinen Jüngern vor seinem Tod aus in die Zukunft und beziehen sich auf das eschatologische Eintreffen der Basileia. Die Gestalt der Basileia, in der die schmerzvollen Erfahrungen von Abschied und Tod überwunden sind, ist ihre eschatologisch vollendete Gestalt. Lukas verwendet entsprechend in V. 16 das Verb πληρῶ als Signal für die Perspektive auf die erfüllte, vollendete Basileia der Zukunft, die angesichts des Todes virulent wird. Doch bleibt diese Heilszukunft nicht in unerreichbarer Ferne: Der eschatologische Ausblick verbindet sich mit einer von Jesus (in der erzählten Situation) gegenwärtig vollzogenen und in Wiederholung dieses Tuns von den folgenden Generationen von Jesus-Anhängern (und damit auch in der Erzählsituation des Lukas) stets gegenwärtig vollziehbaren Mahlhandlung, womit ein anfanghafter Anteil am Eschaton in die Erfahrungswirklichkeit der Gegenwart gegeben ist.<sup>42</sup> Das als „Brechen des Brotes“ bezeichnete Herrenmahl bringt Lukas wiederholt als wesentlichen Vollzug christlicher

<sup>40</sup> Parallel auch in Mt 26,29, womit ein minor agreement vorliegt. Es ist das Verdienst von Albert Fuchs, unermüdlich auf die mit diesen Phänomenen verbundene Problematik innerhalb der Zwei-Quellen-Theorie hingewiesen zu haben; vgl. zuletzt die Beiträge in SNTU 26 (2001). Meine erste Assistentenstelle hatte ich 1995/96 bei Prof. Fuchs inne, und so freue ich mich über die Gelegenheit zu diesem Beitrag in seiner Festschrift.

<sup>41</sup> Parallel in Mt 26,29 ἀπ' ἄρτι (agreement). Die dreigliedrige Negation bei Mk 14,25 (οὐκ-ἔτι οὐ μή) bringt Lukas in 22,16, in V. 18 fehlt die erste Partikel.

<sup>42</sup> Nielsen, *Until it is Fulfilled*, 80-98 arbeitet die eschatologische Perspektive der Ankündigung Jesu heraus und sieht in Jesu Worten (und im „neuen Bund“) eine proleptische Erfüllung der zukünftigen Vollendung (93.95), also auch einen Gegenwartsaspekt, der in dynamischer Verbindung mit der verheißenen Zukunft steht (97f). Vgl. Heil, *Meal Scenes*, 172f, der das Abendmahl als Antizipation des großen eschatologischen Mahls in der Gottesherrschaft versteht. Schon Schürmann, *Abendmahlsbericht*, 38-41 spricht (bzgl. des „Segensbechers“) von „Vorwegnahme“, vom „Anteil am Königtum Gottes“ (40). – Anders Conzelmann, *Mitte*, 113, der Jesu Erdenleben und die eschatologische Vollendung „durch einen langen Zwischenraum getrennt“ versteht; zwar kann er (ebd. 108 Anm. 3) das Abendmahl als „Vorwegnahme der künftigen Seligkeit“ ansprechen, doch verlagert er das Heil sogleich wieder in die Zukunft: „Das Mahl ist nicht Bürgschaft der nahen Vollendung, sondern ist in der Zwischenzeit in analoger Weise Ersatz des verheißenen Heils ...“ (ebd., kursiv im Original).

Gemeinden zur Geltung (Apg 2,42.46; 20,7.11; vgl. 27,35). Die Fortsetzung der Stiftung Jesu gewährt so als zu feiernder Ritus Anteil an der eschatologischen Heilsvollendung, im Bild: am endzeitlichen Festmahl in Gottes Königsherrschaft.<sup>43</sup>

### 3.5 Verifikation II: Jetztzeit, Bewährung und Zukunft

Bewährt sich der von mir vertretene Interpretationsansatz auch für eine weitere Aussage zur Basileia innerhalb der lukanischen Passion, die Lk 22,28-30 enthält? Lukas greift dabei in VV. 28.30b auf Überlieferung zurück, die er wahrscheinlich in Q vorfand, denn die Verse besitzen eine Parallele in Mt 19,28. Doch anders als Matthäus integriert Lukas die Worte in seine Passionserzählung, genauer in das letzte Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in 22,24-38. Die erzählte Situation stellt die Worte offenbar absichtsvoll in den Kontext von Leiden und Tod.

Die Voraussetzung bildet in V. 28 das Ausharren der Jünger mit Jesus in seinen Prüfungen oder Anfechtungen (πειρασμοί), was sich als Bewährung christlichen Lebens abstrahieren läßt. Hier fällt die Entscheidung, die der Verheißung in VV. 29f vorausliegt. Gerhard Schneider versteht die zugesagte Übereignung im Sinne eines (testamentarischen) Vermächtnisses: „Dabei ist nicht an eine gegenwärtige Übergabe des Reiches gedacht, sondern an eine Verfügung über die noch bevorstehende Übereignung“; auch die Übereignung der Basileia an Jesus stehe noch bevor.<sup>44</sup> Dafür spricht die semantische Verwandtschaft des Verbs διατίθεμαι mit dem Substantiv διαθήκη, das in der Tat in der griechisch-römischen Kultur das Testament meinen kann (das erst zukünftig mit dem Tod des Testators wirksam wird). Jedoch begegnet die Wortverbindung διατίθεμαι διαθήκην in der LXX häufig für das initiative Handeln Gottes, der (von sich aus) einen Bund schließt bzw. erläßt (vgl. Ex 24,8; Jer 38,31.33), und diesen Gebrauch übernimmt Lukas in Apg 3,25 in bezug auf Gottes Bundesschluß mit den Vätern gegenüber Abraham.<sup>45</sup> Daher liegt es nahe, auch in Lk 22,29 an eine von Jesus in der Gegenwart gesetzte Übereignung der Basileia an die Jünger im Sinne eines Anteilgebens (innerhalb der geltenden Möglichkeiten) zu denken. Ob damit von Lukas auch ein indirekter Bezug auf den beim letzten Mahl von Jesus in seinem Blut geschlossenen „neuen Bund“

<sup>43</sup> Vgl. in gewisser Analogie Apg 1,6-8: Angesichts der zunächst negativ beschiedenen Frage der Jünger nach dem Aufrichten der Basileia lenkt der auferweckte Jesus die Erfahrung gegenwärtig auf den Geist.

<sup>44</sup> Schneider, Lk II, 451; vgl. Art. διατίθεμαι, in: EWNT I (21992), 756f. Der Zukunftsaspekt (eines Testaments) dominiert auch die Deutung von Fitzmyer, Luke, 1415.1418f. Vgl. Marshall, Luke, 815f (kein Testament, sondern „assignment“ [816]); Wiefel, Lk, 372.

<sup>45</sup> Das Verb begegnet sonst im NT nur noch Hebr 8,10; 9,16f; 10,16 in vergleichbarer Bedeutung. Zur Bedeutungsbreite Bauer, Wörterbuch, 381. Vom Bundesgedanken Israels her interpretiert auch Wiefel, Lk, 372.

(καινή διαθήκη; 22,20) intendiert ist,<sup>46</sup> wird – von der semantischen Nähe abgesehen – nicht recht deutlich und sollte so nicht überbewertet werden. Wichtiger ist, daß die Übereignung der Basileia an die Jünger eine Entsprechung in der Übereignung der Basileia seitens Gottes an Jesus findet; diese ist bereits geschehen, wie die Aoristform δέθετο, mehr aber noch die Vollmacht Jesu, *Bringer* der Basileia zu sein (s.o. 3.1), zeigen. Die damit ermöglichte Mittlerfunktion Jesu beginnt sich eben schon jetzt auszuwirken, so daß auch der Zuspruch Jesu bereits jetzt seine Gültigkeit besitzt und erweist.<sup>47</sup> Damit kann die Aussage von V. 29 nicht mit der von V. 30 identisch verstanden werden<sup>48</sup> – was in V. 29 beginnt, wird in V. 30 ans Ziel geführt.

Was noch aussteht, ist die Vollendung, die durch die Bilder in V. 30 einen – in pragmatischer Sicht motivierenden – konkreten Inhalt erhält: Anteil am Festmahl in der Basileia und Mitregentschaft über das restituierte Israel<sup>49</sup> bilden signifikant eine eschatologische Szenerie, die den zukünftig-jenseitigen Aspekt der Basileia beleuchtet. Den *finalen* Gesichtspunkt, der das Ziel des Lebens in der endzeitlichen Vollendung des Heils in der Basileia verortet, trägt die Konjunktion ἵνα (V. 30). Daß von der Basileia *Jesu* die Rede ist, zentriert den Zugang auf seine Person.

Insgesamt findet in der Rede Jesu in 22,28-30 auch ein Gedanke Ausdruck, der in der lukanischen Theologie häufiger begegnet: Der Weg der Jünger (wie des Herrn) verläuft über Prüfungen und Leiden in die Herrlichkeit (Lk 8,13; 9,23f; 24,26; Apg 14,22).<sup>50</sup> Der Zugang zur Herrlichkeit ist für Lukas an das Verhalten im Erdenleben gebunden. Die Zeitstruktur der Basileia erweist sich wiederum als ambivalent. Das Geschehen in der irdischen Existenz steht im Zusammenhang mit der zukünftigen vollendeten Basileia im Jenseits:<sup>51</sup> Die Verbindung besteht in der Übereignung der Basileia von Gott an Jesus, der diese seinerseits den Jüngern übereignet; so weisen die irdischen Prüfungen auf das Ziel in der Vollendung. Und wiederum läßt sich das Verhältnis kaum

<sup>46</sup> Marshall, Luke, 817: „there could also be an allusion to fellowship with the risen Lord in the Lord's Supper“. Die Bindung von Gegenwart und Zukunft ist freilich strukturell vergleichbar.

<sup>47</sup> Schweizer, Lk, 217 formuliert fast paradox: Mit Jesus „werden die Jünger ins Gottesreich eingehen und sind darum in gewisser Weise schon dort“.

<sup>48</sup> So aber Marshall, Luke, 817; Wiefel, Lk, 372.

<sup>49</sup> Die Sammlung der „zwölf Stämme“ und das „Richten“ als Herrschaftsfunktion auf der Basis von Gerechtigkeit sind zeitgenössische Erwartungen an das Eschaton. Vgl. zu diesen apokalyptischen Bildern nur die Bilderreden des äthHen (37-71). Zum „Richten“ als „Herrschen“ auch Fitzmyer, Luke, 1419.

<sup>50</sup> Dazu Schneider, Lk II, 451f.

<sup>51</sup> Vgl. die Tempora der Verben: Part. Perf. (V. 28); Präs., Aorist (V. 29); Konj. Präs., Futur (V. 30).



anders erfassen denn als Anfang und Vollendung. Wieder bewirkt die Situation kurz vor dem Tod (Jesu) eine Akzentuierung der *zukünftigen* Basileia. – Der Text besitzt Transparenz für die Erzählsituation des Lukas und seiner Leserinnen und Leser. Das zeigt sich in der Gruppe der Jünger als Beispielfiguren<sup>52</sup> und der Leerstelle, die offen läßt, worin konkret die durchgehaltenen Prüfungen bestehen;<sup>53</sup> die apokalyptischen Bilder laden ein zur phantasievollen persönlichen Integration der eigenen Wünsche, Hoffnungen und Ziele.

#### 4. „Ars moriendi“

Immer wieder treffen die Lesenden innerhalb der lukanischen Passion auf die bekannte Vorstellung der Basileia, wobei eine starke Bewegung in Richtung Zukunft bzw. Jenseits stattfindet. Die Frage nach der Erfahrungswirklichkeit der Basileia stellt sich angesichts der Todessituation immer drängender. Lukas bindet in 23,39-43 die Basileia an den gegenwärtigen Zuspruch Jesu in der Absicht, der Erfahrung der Lesenden einen potentiellen Zugang zu eröffnen.

Die terminologische Fixierung der Heilserwartung des zweiten Verbrechers mittels des Begriffs „Basileia“ weckt am Ende des Lukasevangeliums deutliche Assoziationen an Jesus als Bringer der Basileia (V. 42) und erhält so den Charakter eines Bekenntnisses. Damit ist hier und jetzt die Entscheidung gefallen. Die artikulierte Zugehörigkeit zu Jesus, die aus der hoffnungsvollen Bitte spricht, ist die menschlicher Freiheit entsprechende Voraussetzung, die schwerer wiegt als ein Leben als „Verbrecher“ – niemand ist von der Möglichkeit der Zuwendung zu Jesus ausgeschlossen. Die Kommunikation mit Jesus in der letzten Extremsituation enthält die Erfahrung von Heil, die in der ans Ende gekommenen Gegenwart der Todesstunde nur möglich ist im Blick in die Heilszukunft,<sup>54</sup> deren Gewißheit *modo credendi* erwächst.

Der Anstoß in der unmittelbaren Nähe des Todes begünstigt die Entscheidung des Verbrechers. Die Konfrontation mit dem Tod soll für Leserinnen und Leser des Lukas zur Reflexion über die eigene Entscheidung zur Nachfolge Jesu führen und damit das

---

<sup>52</sup> Marshall, Luke, 814: „the thought may also have been broadened to refer to disciples in general rather than to the Twelve in particular“.

<sup>53</sup> Das Perfekt in V. 28 läßt keine exklusive Deutung auf die Passion zu (gegen Conzelmann, Mitte, 73-76; Wiesel, Lk, 372) – was also ist gemeint? Hier spricht der Erzähler zu seinen Leserinnen und Lesern.

<sup>54</sup> Vgl. die Erzählung vom armen Lazarus in Lk 16,19-31, in der strukturanalog die Extremsituation, daß auf Erden nichts mehr zu erwarten ist, die Perspektive auf den „Himmel“ führt.

Bedenken und Gestalten des eigenen christlichen Lebens anregen.<sup>55</sup> Um diese zentrale Absicht, die Lukas mit der Szene um die beiden Verbrecher verfolgt, zu beschreiben, spreche ich versuchsweise von lukanischer „ars moriendi“.<sup>56</sup> Natürlich handelt es sich um einen später wirksam gewordenen Begriff christlicher Tradition, der nicht einfach hin unter Absehung der historischen Distanz als lukanischer Begriff verwendet werden darf. Aber er kann *für uns* aussagekräftig werden, um die lukanische Intention zu erfassen. Das Leben weist nach Lukas für den, der sich von Jesus her versteht, über seine endgültige Begrenzung im Tod hinaus. Eine jenseitige Form des Lebens ist eröffnet und zugleich an die irdische Erfahrungswirklichkeit gebunden, indem die jenseitig verwirklichte Basileia punktuell in die Welt hineinreicht. Eine „grenzenlose“ Hoffnung auf Jesu heilvolle Gegenwart entsteht und läßt den Tod – den Tod Jesu, den Tod anderer und den eigenen Tod – zum Impetus für die Gestaltung des Lebens werden. Damit ist seitens Lukas die Einladung an die Lesenden ausgesprochen, die „Leerstelle“, die vor der Anerkennung Jesu durch den zweiten Verbrecher besteht, mit eigenen Glaubensversuchen zu füllen und sich so für den finalen Akt bereit zu machen, sich *ganz* dem Wirken Gottes anheimzugeben.

---

<sup>55</sup> Diese Perspektive vom Tod auf das Leben entwickelt auch die (zum lukanischen Sondergut zählende) Beispielerzählung Lk 12,16-21, ferner die eschatologische Deutung des Beispiels von 16,1-8 in V. 9.

<sup>56</sup> *Kloppenborg*, Exitus arbeitet innerhalb der lukanischen Darstellung des Todes Jesu Anklänge an das griechisch-römische Genre des *exitus clarorum virorum* nach dem Vorbild von Platons *Phaedo* heraus; einen Motivkomplex benennt er ausdrücklich „Ars Moriendi“ (111-113), ohne dabei spezielles Gewicht auf Lk 23,39-43 zu legen. Zu diskutieren wäre, ob Lukas dieses Genre absichtsvoll als Form seiner Darstellung wählt oder ob er eher indirekt (partiell) davon beeinflusst ist (z.B. über frühjüdische Schriften wie 2/4 Makk; dazu ebd. 120 Anm. 43; vgl. *Kurz*, Luke 22,14-38, der den Einfluß der *biblischen* Tradition von Abschiedsreden – gegenüber einer griechisch-römischen Tradition – auf Lk 22,14-38 untersucht); teilweise wäre mit (aus der Situation zu erklärenden) analogen Aussagen zu rechnen. Jedenfalls zeigt der Ansatz, daß meine „Aktualisierung“ mittels des Begriffs „ars moriendi“ auch zeitgeschichtlich nicht fremd ist.

### Literaturverzeichnis

- Balz H., Art. παράδεισος, in: EWNT III (<sup>2</sup>1992), 40-41
- Bauer W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. Aland und B. Aland, Berlin – New York <sup>6</sup>1988
- Baumgartner K. – Brady P. – Stephan P. – Sill B. – Windisch H., Art. Ars moriendi, in: LThK<sup>3</sup> I (1993), 1035-1038
- Bock D.L., Luke (The IVP New Testament Commentary Series), Downers Grove – Leicester 1994
- Büchele A., Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23 (FThSt, 26), Frankfurt a.M. 1978
- Bultmann R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen <sup>9</sup>1979
- Conzelmann H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh, 17), Tübingen <sup>4</sup>1962
- Dillmann R. – Mora Paz C., Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart 2000
- Egger W., Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien <sup>5</sup>1999
- Evans C.F., Saint Luke (TPI New Testament Commentaries), London – Philadelphia 1990
- Fitzmyer J.A., The Gospel According to Luke (X-XXIV) (AncB, 28A), New York 1985
- Gräßer E., Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW, 22), Berlin – New York <sup>3</sup>1977
- Gräßer E., Ta peri tès basileias (Apg 1,3; 19,8), in: A cause de l'Évangile (= Fs. J. Dupont) (LD, 123), Paris 1985, 709-725
- Grundmann W., Das Evangelium nach Lukas (THK NT, 3), Berlin <sup>6</sup>1971
- Heil J.P., The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach (SBL MS, 52), Atlanta 1999

- Hengel M.*, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: *R. Kieffer – J. Bergman* (Hgg), *La main de Dieu – Die Hand Gottes* (WUNT, 94), Tübingen 1997, 87-106
- Jeremias J.*, Art. παράδεισος, in: TWNT V (1954), 763-771
- Kellermann U.*, Elia als Seelenführer der Verstorbenen. Elia-Typologie in Lk 23,43 „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“, in: BN 83 (1996) 35-53
- Kloppenborg J.S.*, Exitus clari viri. The Death of Jesus in Luke, in: TJT 8 (1992) 106-120
- Kremer J.*, Lukasevangelium (NEB, 3), Würzburg 1988
- Kurz W.S.*, Luke 22,14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, in: JBL 104 (1985) 251-268
- Leivestad R.*, Art. μιμνήσκομαι, in: EWNT II (<sup>2</sup>1992), 1057-1059
- Lieu J.*, The Gospel of Luke, Peterborough 1997
- Marshall I.H.*, The Gospel of Luke (NIGTC), Exeter 1978
- Merk O.*, Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften, in: *E.E. Ellis* (Hg), *Jesus und Paulus* (= Fs. W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 201-220
- Nielsen A.E.*, Until it is Fulfilled. Lukan Eschatology according to Luke 22 and Acts 20 (WUNT, II/126), Tübingen 2000
- Nützel J.M.*, Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften (FzB, 39), Würzburg 1980
- Radl W.*, Das Lukas-Evangelium (EdF, 261), Darmstadt 1988
- Schmithals W.*, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT, 3.1), Zürich 1980
- Schneider G.*, Das Evangelium nach Lukas, II (ÖTK NT, 3/2), Gütersloh – Würzburg <sup>2</sup>1984
- Schreiber S.*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW, 105), Berlin – New York 2000
- Schreiber S.*, König JHWH und königlicher Gesalbter. Das Repräsentanzverhältnis in 4Q174, in: SNTU 26 (2001) 205-219
- Schürmann H.*, Der Abendmahlsbericht Lucas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, 9), Paderborn 1955 (Nachdruck 1963)

*Schweizer E.*, Das Evangelium nach Lukas (NTD, 3), Göttingen 1982

*Untergaßmair F.G.*, Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie“ (PaThSt, 10), Paderborn 1980

*Völkel M.*, Zur Deutung des „Reiches Gottes“ bei Lukas, in: ZNW 65 (1974) 57-70

*Weder H.*, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt, 20), Neukirchen-Vluyn 1993

*Weiser A.*, „Reich Gottes“ in der Apostelgeschichte, in: C. Bussmann (Hg), Der Treue Gottes trauen (= Fs. G. Schneider), Freiburg – Basel – Wien 1991, 127-135

*Wiefel W.*, Das Evangelium nach Lukas (THK NT, 3), Berlin 1988

*Wolter M.*, „Reich Gottes“ bei Lukas, in: NTS 41 (1995) 541-563