

FRIEDRICH GUSTAV LANG:
Exegesen zum Lukasevangelium 1992

Elektronische Fassung 2010 für www.stichometrie.de

Inhaltsverzeichnis dieser Fassung:	<i>Originalseiten</i>	<i>Fassung 2010</i>
Lukas 1,26–33(34–37)38	14–17	2–4
Lukas 15,1–3.11b–32	123–126	5–7
Lukas 24,36–45	88–90	8–10

Erstveröffentlichung:

Gottesdienstpraxis

herausgegeben von Erhard Domay und Horst Nitschke.

Serie A, Arbeitshilfen für die Gottesdienste zu den Sonntagen des Kirchenjahres.

Perikopenreihe 3.

Band 4. Exegesen

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992

© Friedrich G. Lang 2010

[Seite 14]

4. Advent: Lukas 1,26-33(34-37)38

Friedrich G. Lang

A. Der Kontext

Das *natus ex virgine* des Glaubensbekenntnisses – eine Verlegenheit? Die Perikopenordnung hat die betreffenden Verse eingeklammert und folgt damit einer verbreiteten literarkritischen Analyse. Sonst wird die Jungfrauengeburt nur Mt 1,18-25 erzählt. Die Vorgeschichte in beiden Evangelien gehört traditions-geschichtlich zu den späten Partien des NT. Was hat dazu genötigt, dieses Theologumenon auszuformen?

Die Sichtung des religionsgeschichtlichen Materials hat etliches an verwandten Vorstellungen aus der griechischen Mythologie zu Tage gebracht (z.B. Dionysos und Herakles: Söhne des Zeus von Menschenmüttern; Plato: ohne Zutun seines menschlichen Vaters von Apoll gezeugt) und besonders aus der ägyptischen Königsideologie (der neue Pharao als Inkarnation des vom Sonnengott mit einer Sterblichen gezeugten Horusknaben). [Seite 15] Andererseits ist der ganze Abschnitt von Septuaginta-Sprache durchtränkt, was auf biblische Tradition hindeutet.

Ansatzpunkt der Traditionskritik ist die Spannung zwischen der Davidssohnschaft Jesu, die über Joseph vermittelt ist, und der Jungfrauengeburt, die gerade ohne ihn auskommt. Deshalb hat man eine Urform rekonstruieren wollen ohne Erwähnung Josephs und auch ohne Verbindung mit der Täufergeburt. In der vorliegenden Form jedoch hat Lk in seiner Vorgeschichte die Anfänge von Johannes und Jesus in sieben Abschnitten kunstvoll miteinander verwoben (1,1–4,13), mit der Geburt Jesu genau im Zentrum (2,1–20). Wie Johannes in der Mitte steht der drei Abschnitte danach (3,1–20), so Jesus in denen davor (1,26–56). Und zwar sind Verkündigungsszene (1,28–38) und Begegnung Maria/Elisabeth (1,41–55) eingebettet in drei Notizen mit Zeit- und Ortsangaben (1,26f. 39f.56), so daß sich eine sorgfältige formale Komposition ergibt.

B. Der Text

Die *Szene*, die die wunderbare Geburt des Gottessohns ankündigt, besteht – nach der Exposition – aus einem siebenteiligen Dialog, in dem viermal vom Engel und dazwischen dreimal von Maria die Rede ist. Während die beiden Hauptpassagen des Engels (1,30–33+35–37) jeweils ein Drittel der Szene ausmachen, spielt Maria auch in kompositorischer Hinsicht nur eine untergeordnete, „dienende“ Rolle, und die übernimmt sie am Ende ausdrücklich (1,38; vgl. 1,48).

1. *Exposition (1,26f)*: Der zeitliche Abstand zu Johannes ist bei Lk noch nicht astrologisch auf den Sonnenstand bezogen wie später im Kirchenjahr. Gabriel, eine der Engelsingestalten, die am Rand des AT durch Eigennamen (vgl. Dan 8,16) und besondere Gottesnähe hervorgehoben werden, hat sich schon 1,19 vorgestellt. Nazareth ist vorchristlich ein unbedeutender Ort. An Maria ist wichtig, daß sie sexuell unberührt (vgl. 1,34) und rechtsverbindlich verlobt ist (d.h.

der Brautpreis ist – mindestens teilweise – hinterlegt, die feierliche Heimholung erfolgt bei der Hochzeit). Das Nebeneinander von Jungfräulichkeit Mariens und Davidsabkunft Josephs ist für Lk familienrechtlich vermittelt: Jesus soll als Josephs Sohn gelten (vgl. *enomizeto* 3,23: möglicherweise „rechtsgültige Erklärung“, nicht „unrichtige Behauptung“).

2. „*Englischer Gruß*“ (1,28): Auf den gewöhnlichen Gruß *chaire* folgt (durch Wortspiel davon abgeleitet) die ungewöhnliche Anrede *kecharitōmenē* – ein Ausdruck für die göttliche Erwählung, der wohl den paulinischen Gnadenbegriff voraussetzt (vgl. Eph 1,6). Der folgende Segensgruß erinnert an die Geschichte Gideons (vgl. Ri 6,13) und zugleich an Grußformeln der Paulusbriege (vgl. Röm 15,33; 2.Th 3,16 u.a.).

3. „*Sohnesverheißungssorakel*“ (1,30–33): „Gnade bei Gott“ (geläufiger AT-Ausdruck) äußert sich für Maria in der Verheißung eines Sohnes, und dafür übernimmt Lk eine geprägte Form, die sich etwa bei Ismael, Isaak, [Seite 16] Simson und beim künftigen Messias findet (Gen 16,11; 17,19; Ri 13,3; Jes 7,14): „Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, seinen Namen sollst du ... nennen; er wird ... sein/tun.“ Jeweils sind es Träger besonderer heilsgeschichtlicher Funktion, deren Geburt derart angekündigt wird. Über Jesus werden (in Aufnahme der Verheißungen 1.Sa 7,13f; Jes 9,6) vier Aussagen gemacht, erst zwei christologische über seine „Größe“ als Herrscher, dann zwei eschatologische über die Dauer seiner Herrschaft. Die beiden mittleren Aussagen gehören darin zusammen, daß sie Namen aus Israels Heilsgeschichte enthalten: „Thron Davids“ und „Haus Jakob“. Der Davidssohn wird König über das Gottesvolk Israel. Die beiden anderen Aussagen, chiasmisch aufeinander bezogen, können dann hindeuten auf das universale Heilskönigtum „ohne Ende“. Denn im Gottesnamen *hypsistos* verbindet sich für das hellenistische Judentum die Zionstradition des Schöpfergottes *él ‘æljôn* (vgl. Gen 14,19) mit dem Prädikat des olympischen Zeus, und so wird wohl auch für Lk der „Sohn des Höchsten“ zum Weltenkönig (vgl. Röm 1,3f, wo das Verhältnis Davidssproß/Gottessohn das Thema Juden/Heiden schon zu präluieren scheint).

4. „*Empfangen durch den Heiligen Geist*“ (1,35–37): Jetzt erst kommt heraus, daß es sich um ein Empfängniswunder handeln soll. Auf Marias Rückfrage nach dem Wie gibt der Engel eine Erläuterung, die das Faktum der göttlichen Zeugung umschreibt, den Vorgang selbst aber im poetischen Parallelismus verhüllt. Den Verben „kommen über“ und „überschatten“ fehlt ein sexueller Beiklang, sie bezeichnen Gottes Kondeszendenz in die Menschenwelt (vgl. Apg 1,8 bzw. Ex 40,35; Mk 9,7). In „Heiligem Geist“ und „Kraft des Höchsten“ ist der Schöpfer selbst am Werk (vgl. 1,49). Inwiefern kann „das Gezeugte Gottes Sohn genannt werden“? Nicht das biologische Mirakel an sich begründet Gottessohnschaft, sondern konstitutiv ist, daß es sich um den designierten Davididen handelt. Nach Ps 2,7 (und 110,3 LXX) wird er bei seiner Inthronisation als Gottessohn gezeugt, und nach Jes 7,14 ist die „junge Frau“, die in der Septuaginta zur „Jungfrau“ wird, „Zeichen“ für den radikalen Neubeginn, den Gott mit ihrem Sohn als dem neuen Davididen vorhat. Im NT, das mit dem Erscheinen des eschatologischen Davidssohn das Wunder der Neuschöpfung verkündigt, verdichtet sich diese Tradition dann mit Konsequenz zum Wunder der Jungfrau-

engeburt. Wenn durch Hinweis auf Elisabeth (1,36) die beiden lukanischen Geburtswunder parallelisiert werden, ist die Jungfrauengeburt „als etwas Größeres, nicht aber als etwas unvergleichlich Anderes“ verstanden als die Schwangerschaft einer bisher unfruchtbaren, gealterten Frau (Gese, 133). Entsprechend ist das Gotteswort an Sara (Gen 18,14 LXX) im Zitat 1,37 auf Gottes Wunderhandeln an beiden Frauen bezogen.

So bildet die Perikope auch *inhaltlich* eine Einheit, weil auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Tradition Jungfrauengeburt und Davidssohnschaft sachlich zusammengehören. Die Verbindung dieser Tradition mit Jesus hat Lk vorgefunden, aber vermutlich selbständig zu einer Szene ge- [Seite 17] staltet. Abgesehen von 3,23 kommt er später nicht mehr darauf zurück. Er war sich wohl bewußt, daß sich Jesus als Gottessohn erweist nicht durch seine Geburt, sondern durch seinen Herrschaftsanspruch auf Israel und darüber hinaus. Aber hier will er etwas vom Geheimnis der Person Jesu erfassen: daß er – als Davidssohn – in der Kontinuität der Verheißungen Israels steht und zugleich die prophetische Hoffnung auf Gottes radikale Neuschöpfung erfüllt – als Sohn der Jungfrau.

C. Hermeneutische Konsequenzen

Schon Lk bietet zwei Wege zu einem weiterführenden Verständnis an: 1. Jungfrauengeburt als Exempel für Glaubensexistenz. Marias Bereitschaft, das Wort geschehen zu lassen (1,38), macht sie zu einer exemplarischen Gläubigen. 2. Jungfrauengeburt als Exempel für Gottes Herrschaft. Im Magnifikat versteht Maria selbst ihre überraschende Erwählung (1,48) als Beispiel für Gottes revolutionäre Barmherzigkeit: „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen“ (1,52). 3. Beide Gesichtspunkte kommen zusammen in einem Diktum Karl Barths: „Wenn ein Mensch zum Glauben kommt, so ist das jedesmal so etwas wie eine Jungfrauengeburt“ – denn der Glaubende erfährt die revolutionäre Barmherzigkeit zuerst an sich selbst.

Literatur: H. Gese, *Natus ex virgine*, in: ders., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 130–146.

[Seite 123]

3. Sonntag nach Trinitatis: Lukas 15,1–3.11b–32

Friedrich G. Lang

A. Der Kontext

In einer typisierten Szene (15,1f.) hat Jesus seine Mahlgemeinschaft mit „allerlei Zöllnern und Sündern“ gegen den Einspruch der „Pharisäer und Schriftgelehrten“ zu verteidigen. Deshalb legt es sich nahe, diese beiden Kontrahenten-Gruppen in den beiden Söhnen des Gleichnisses wiederzufinden, also zu allegorisieren. Auf der Ebene des Lk ist dies legitim. Denn im vorausgehenden Doppelgleichnis werden Schaf und Groschen, die verloren waren, ausdrücklich mit dem „Sünder, der Buße tut,“ verglichen und die 99 anderen Schafe mit den „Gerechten, die der Buße nicht bedürfen“ (15,7.10). Hat das Gleichnis von den beiden Söhnen einen davon unterschiedenen, ursprünglichen Sinn? Oder gehört es von Haus aus in die von Lk vorausgesetzte historische Konfrontation? Lk hat die Tradition vom Zöllnermahl (vgl. Mk 2,13–17 / Lk 5,27–32) gerade in seinem Reisebericht (9,51–19,46) eindrucksvoll verstärkt, außer 15,1–32 auch in der Zachäus-Geschichte 19,1–10. Daneben berichtet er von drei Einladungen bei Pharisäern, bei denen Jesus gegen die Pharisäer und für die Sünder Partei nimmt (7,36–50: Salbung; 11,37–52: Weherufe; 14,1–24: Gleichnis vom Abendmahl; vgl. 18,9–14: Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner). In diesem Zusammenhang bildet dieses längste aller von Jesus überlieferten Gleichnisse einen Höhepunkt.

B. Der Text

Ein Kontrastgleichnis, wie es für Lk bezeichnend ist, erzählt eine *Familien-geschichte* von zwei Söhnen, die ihren Vater unterschiedlich erleben, der eine als barmherzig, weil er trotz seiner Verfehlungen mit einem Freudenfest empfangen wird, der andre gerade deshalb als ungerecht.

[Seite 124]

In einer *fünfteiligen Ringkomposition* rahmen drei Teile mit dem Vater die beiden Teile ein, in denen jeder Sohn für sich auftritt. Das ganze Gleichnis wird so zu einer Einheit, die auch literarisch durchgestaltet ist, nämlich in Form eines kleinen Dramas (wobei drei „Akte“ den dramatischen Knoten „schürzen“, zwei „lösen“, jeweils mit refrainartigem Abschluß) und bis in die Proportionen hinein (15,11–19 und 15,25–32 sind nahezu gleich lang; die Zäsur bei 15,20 entspricht genau, die bei 15,25 annähernd dem Goldenen Schnitt). Inhaltliche Brüche sind nicht erkennbar, weshalb es schwierig ist, eine vorlukanische Urfassung zu rekonstruieren. Meist wird das Gleichnis in seiner ganzen Schönheit auf Jesus selbst zurückgeführt (höchstens ohne allegorisierenden Refrain 15,24a.32b; gelegentlich überhaupt ohne 15,25–32). Doch ist auch der Kunst des Lk zuzutrauen, daß er seine Soteriologie in eine solche Parabel umzugießen vermag.

1. *Der Vater mit zwei Söhnen (15,11f.)*. Die Exposition führt die Hauptpersonen ein sowie den Fall, um den es geht, die vom jüngeren Sohn erbetene Erbteilung

– alles knapp und sachlich, ohne Angabe von Motiven oder Gefühlen. Der Sohn verlangt nichts Ungebührliches, sondern nimmt die rechtliche Möglichkeit der sog. „Abschichtung“ in Anspruch, bei der ein erbberechtigter Sohn noch zu Lebzeiten des Erblassers abgefunden werden kann. Das ihm „zufallende Erbteil“ beträgt in diesem Fall ein Drittel, und darüber kann er sofort verfügen. Der Erstgeborene erbt nach Dtn 21,17 doppelt so viel, also zwei Drittel, aber die Verfügungsgewalt darüber bleibt nach 15,29 vorläufig beim Vater.

2. *Der jüngere Sohn im fernen Land (15,13–19)*. Sein Weg ins Unglück vollzieht sich in drei Schritten: Er „verschleudert“ sein Vermögen (knapp, mit negativem Urteil: 15,13); er verkommt fast am Schweinetrog (detailfreudig und bildkräftig: 15,14–16; die derbere Lesart „seinen Bauch füllen“ ist gegen Nestle²⁶ vorzuziehen); so entschließt er sich zur Umkehr (Selbstgespräch mit eingebauter Anrede an den Vater als bewegender Höhepunkt: 15,17–19). – Die Schweine signalisieren heidnisches Milieu. Er ist nicht nur physisch am Ende, sondern hat kultische Reinheit und jüdische Identität verloren (vgl. Apg 10,28). Im Schuldbekennnis sind Vater und „Himmel“ zwar unterschieden (15,18.21), wie es der Bildseite entspricht, aber zugleich zusammengeordnet, so daß Lk analog zu typischen Bußgebeten formulieren kann (vgl. 5,8; 18,13). Womöglich hat auch die Gegenüberstellung Tagelöhner/Sohn eine tiefere Bedeutung als Frage nach der Zugehörigkeit zum Gottesvolk (vgl. Gal 4,7). Und in *asōtōs* (15,13), dessen sprachliche Herkunft kaum mehr bewußt ist (vgl. „heillos“), könnte sich insgeheim andeuten, daß das Gleichnis einen soteriologischen Prozeß abbildet.

3. *Der Vater und der Jüngere (15,20–24)*. Die Wendung zum Guten steht in der Mitte der Parabel. Der Sohn will sein Vorhaben ausführen, aber der Vater kommt ihm zweimal zuvor. Das ergibt fünf Teile: Er macht sich auf [*Seite 125*] den Weg (15,20a = 18a); der Vater begrüßt ihn, ehe er etwas sagen kann, mit herzlichem Erbarmen, das sich dramaturgisch effektiv nicht in Worten äußert, sondern in sprechenden Gesten, in Entgegenlaufen, Umarmung und Versöhnungskuß (15,20b); er beginnt sein Bekenntnis (15,21 = 18b+19a); der Vater unterbricht ihn mit einer Anweisung an seine Sklaven, die den noch unausgesprochenen Wunsch, Tagelöhner zu werden, vorweg konterkariert (15,22–24a); mit der Feststellung des Glückszustands endet stilgemäß die „Schürzung des Knotens“ (15,24b). – An dieser Abfolge ist soteriologisch beachtlich, daß das vergebende Erbarmen dem Bekennen der Schuld unverdient zuvorkommt, Buße also nicht als Leistung gilt, die erst erbracht werden muß (wiewohl innere Reue vorausgeht: 15,17–19). Ekklesiologisch ist relevant, daß die Vergebung nicht nur das Individuum betrifft. Vielmehr gehört zur ehrenvollen „Investitur“ ein Forum („erste Stola“ und Siegelring kennzeichnen wie Gen 41,42 den Herrn, die Sandalen vermutlich den Freien im Gegensatz zum barfüßigen Sklaven), und das opulente Freudenmahl wird mit dem ganzen Haus gefeiert. Die Begründung (15,24a) setzt voraus, daß beim eigenen Sohn die Freude des Vaters nicht ungewöhnlich ist, sondern menschlich verständlich (vgl. 15,6.9); durch metaphorische Rede (anders 15,27b!) wird das Fest in den eschatologischen Horizont von Tod und Auferstehung und in den Kontext der Gleichnisse 15,4–10 gestellt.

4. *Der ältere Sohn auf dem Feld (15,25–28a)*. Jetzt erst erfolgt der Umschwung in Richtung Tragödie: Der Gegenspieler, schon 15,11 eingeführt, tritt auf (15,25f.); durch Fremdbbericht des Knechts kommt er zur Erkenntnis dessen, was „Musik und Tanz“ im Haus bedeuten (*Anagnorisis*: 15,27); sein Zorn – das Erbarmen des Vaters kontrastierend – läßt als typisches Tragödienmotiv tragische Entwicklungen befürchten (*Peripetie*: 15,28a).

5. *Der Vater und der Ältere (15,28b–32)*. Die „Lösung des Knotens“ führt jedoch nicht zur sog. dramatischen „Katastrophe“. Der Vater versucht, die drohende Tragödie aufzuhalten, indem er auch diesem Sohn entgegengeht (15,28b). Der wirft ihm in pointierter Gegenüberstellung ungerechte Behandlung vor (15,29f.: ich gehorsam – nie ein Böcklein, er verkommen – sogar das Kalb!), was den Anspruch impliziert: Das Mastkalb hätte ich verdient, nicht er! Daß hier (anders als 15,13) sexuelle Verfehlung unterstellt wird, paßt zur affektgeladenen Situation – und zugleich zum verbreiteten alttestamentlichen Bild für heidnischen Götzendienst (vgl. z.B. Hos 4,14), wie sich umgekehrt im Sohnesgehorsam jüdische Gesetzesfrömmigkeit spiegelt (vgl. z.B. Dtn 26,13). So verstanden wird hier grundsätzlich dem *sola gratia* widersprochen, weil es statt Rechtschaffenheit Unmoral belohne (vgl. Röm 3,8). Der Vater wirbt um Verständnis mit einer Gegenrechnung, die den Älteren bevorzugt erscheinen läßt und das Fest für den Jüngeren als gerechtfertigt (15,31f.: du – dauernd im Glück, er – erst nach [Seite 126] Todesnot und glücklicher Wende). Gegen die *Ananke* der Tragödie, wonach der Untergang unausweichlich, setzt er die unwidersprechliche Logik des Evangeliums: „Man muß doch (*edei*) feiern und fröhlich sein“, wenn einer vom Tod aufersteht, erst recht beim eigenen „Bruder“ (betont gegenüber 15,30).

Thema der ganzen Parabel ist nicht die Buße des verlorenen Sohns, sondern das umstrittene Freudenfest des barmherzigen Vaters (vgl. 15,23f.29.32: viermal *euphrainesthai*). Das soll Jesu anstößiges Verhalten (15,1f.), d.h. sein Evangelium vom gnädigen Gott rechtfertigen. Der offene Schluß richtet sich an die Hörer und lädt sie ein zur Mitfreude. Die Schriftgelehrten allerdings waren nicht zu überzeugen. Die Tragödie nimmt ihren Lauf, und der Zorn auf den Vater der Parabel trifft am Ende Jesus selbst.

C. Hermeneutische Konsequenzen

Mit Lk hat man die Parabel als soteriologische Allegorie zu verstehen, ohne die Einzelzüge zu pressen. Springender Punkt ist die Sohnschaft. Ärgernis ist nicht, daß ein Vater dem Sohn gegenüber Gnade vor Recht gelten läßt, sondern wer hier zum Gotteskind wird: Verschwender und Hungerleider, Zöllner und Sünder, Gottlose und Gesetzesverächter. Unausgesprochen steht dahinter die Erwählungsfrage (vgl. 13,16; 19,9). Gerade als spannende Erzählung wirbt die Parabel um den Hörer und hilft ihm, sich als Sohn zu verstehen, sich am Geschick des Jüngeren mitzufreuen, ihm Bruder zu werden. Sie hilft zur „Entspannung“ – womöglich auch bei Tragödien heute.

[Seite 88]

Ostermontag: Lukas 24,36–45

Friedrich G. Lang

A. Der Kontext

Im Vergleich mit den anderen Evangelien hat Lk – sieht man von Joh 21 ab – die ausführlichste Ostergeschichte. Die Auffindung des leeren Grabes (23,55–24,12) ist allen gemeinsam und von Mk vorgegeben. Darüberhinaus haben sie jeweils überraschend frei gestaltet, um darzustellen, was ihnen die Wirklichkeit des Auferstandenen bedeutet. Lk ist wichtig das „Abend“-Mahl in Emmaus, verbunden mit der Deutung des Christusgeschicks aus den Schriften – das steht im Zentrum (24,13–32). Darauf folgt der Abschluß in Jerusalem (24,33–53): Nachdem sie sich im erweiterten Kreis der Elf gegenseitig ihre Ostererlebnisse berichtet haben (24,33–35), betritt der Auferstandene selbst die Szene (24,36–49). Was er ihnen zu sagen hat, ehe er in der Schlußszene wieder entschwindet (24,50–53: vor denselben Personen, aber außerhalb der Stadt), berührt sich mehrfach mit Joh 20,19–23: christologisch in der Frage der Identität des Auferstandenen (24,39; vgl. Joh 20,20), ekklesiologisch in der Geistausgießung (24,49; vgl. Joh 20,22) und soteriologisch in der Sündenvergebung als Inbegriff des apostolischen Dienstes (24,47; vgl. Joh 20,23).

B. Der Text

Was nach Apg 1,3 während 40 Tagen stattfindet, ist hier in einer einzigen Szene verdichtet: die Erscheinung des Auferstandenen vor den Aposteln. Fünf Abschnitte lassen sich unterscheiden:

1. *Auftritt mit Friedensgruß (24,36)*: Die geheimisvolle Weise, wie der Auferstandene kommt und geht (vgl. 24,15.31.51; in Joh 20,19.26 ausdrücklich durch verschlossene Türen!) erinnert an biblische (z.B. Gen 18,2) und hellenistische Theophanien. In der Grußformel wird ein „Fürchtet euch nicht!“ mit-schwingen (so in einigen Handschriften explizit nach Mk 6,50), wie es für Epiphanie-Szenen typisch ist (vgl. z.B. 2,10; Mt 28,10).

2. *Identität und Leiblichkeit (24,37–40)*: Das Erschrecken ist dennoch groß (*Hendiadyoin!*), weil zunächst ungeklärt ist, was sie sehen. *pneuma* könnte eine Art Engelwesen sein (vgl. Apg 23,8f.) oder auch ein Totengeist (vgl. Hebr 12,23). Für den hier vorliegenden Wortgebrauch fehlen eindeutige Parallelen. Jedenfalls enthält die Antwort des Auferstandenen eine doppelte Abgrenzung: Es handelt sich (1) nicht um ein unidentifizierbares Geistwesen, sondern er ist es selbst, erkennbar an Händen und Füßen, also wohl (wie Joh 20,20.27) an den Wundmalen des Gekreuzigten. Und (2) handelt es sich um ein Wesen mit Fleisch und Knochen, also nicht um ein [Seite 89] körperloses *pneuma*, womit Lk die Leiblichkeit der Auferstehung herausstellen will, vermutlich in Abgrenzung gegen ein hellenistisch verstandenes Weiterleben bloß der Seele. Doch auch für Lk ist der Auferstehungsleib, wiewohl betastbar, nicht einfach ein wiederbelebter, sondern ein verwandelter Leib (vgl. 1. Kor 15,50), wie der unver-

mittelte Wechsel von Sichtbarkeit zu Unsichtbarkeit anzeigt. Offenbar will Lk (gemäß 1. Kor 15,5–8) die sichtbare Erscheinung vor den ersten Zeugen unterscheiden von seiner unsichtbaren Präsenz in der Zeit danach, in der auch für ihn nur die Christophanie des Paulus (Apg 9,3–9) eine Ausnahme bildet.

3. *Beglaubigung durch Essen (24,41–43)*: Bei den Jüngern bleibt zunächst der Zweifel, wenngleich jetzt mit freudigem Staunen statt mit Schrecken verbunden. Dem begegnet der Auferstandene mit der Frage nach etwas Eßbarem, und er isst „vor ihren Augen“, um sie von seiner Lebendigkeit (vgl. Mk 5,43) und Leiblichkeit zu überzeugen. Ein befremdlicher Auferstehungsrealismus? Aber warum gerade „gebratener Fisch“? Das Motiv erinnert an Tob 6,5: Nach der LXX-Fassung isst mit Tobias auch der Engel Raphael (inkognito) von dem Fisch, den sie gebraten haben, was er hinterher nicht als reales Essen darstellt, „sondern eine Erscheinung habt ihr gesehen“ (12,19). Auch der Auferstandene hat eine Leiblichkeit besonderer Art! Außerdem paßt der Fisch zur anderen Osterspeise, zum Brot der Emmaus-Jünger, das Jesus mit eucharistischem Gestus serviert (24,30; vgl. 22,19). Denn schon im Speisungswunder gehört beides zusammen (9,16). Zwar ist hier derselbe Gestus – wie auch die Honigspeise als Nachtisch – erst später in den Text eingetragen worden. Aber die Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, die die Apostel nach Apg 1,4; 10,41 erlebt haben und die sich in den Mahlfeiern der Gemeinde fortsetzt, will Lk vermutlich mit dieser Erscheinung vor dem größeren Jüngerkreis darstellen.

4. *Feststellung der Schrifteerfüllung (24,44)*: Neben den Auferstehungstritt der Schriftbeweis. Um ihren Zweifel zu überwinden, werden die Jünger auch an die Ankündigung des irdischen Jesus erinnert, in seinem Geschick würden sich die Worte der Propheten erfüllen (z.B. 18,31; 22,37). Das ist hier verallgemeinert auf „alles“, was über Christus in Israels Bibel geschrieben steht, die in den drei Teilen „Gesetz, Propheten und Psalmen“ umfassend als ganze angeführt wird (sofern man die Psalmen als *pars pro toto* auf die „Schriften“, den dritten Teil des Kanons, beziehen darf).

5. *Zusammenfassung des Schriftzeugnisses (24,45–49)*: Im Testament-artigen Schlußwort ist der wesentliche Inhalt der – christologisch gedeuteten – Schrift knapp skizziert: Passion und Auferstehung Christi (in zweigliedriger Bekenntnisformel wie 1. Kor 15,3f.) und weltweiter, von Jerusalem ausgehender Verkündigungsauftrag (vermutlich nach Jes 2,2f. / Mi 4,1f.). Das eine enthält summarisch den Inhalt des LkEv, das andere den der Apg. Am Ende ist mit der Verheißung der „Kraft aus der Höhe“ schon Pfingsten angekündigt.

[Seite 90]

In der vorliegenden Perikope ist letzteres, wiewohl Ziel des lukanischen Erscheinungsberichts, abgeschnitten. Zum *Schwerpunkt* wird somit die Frage, wie dem Zweifel an der Auferstehung Jesu zu begegnen ist. Auch für Lk ist das Widerfahrnis der lebendigen Gegenwart Jesu als solches noch zweideutig. Er deutet es durch die Erinnerungen, die es weckt: über die Hände und Füße des Auferstandenen an das Kreuz, über die Verkündigung des Irdischen an das Zeugnis der Schrift und über den Fisch wohl auch an die Mahlgemeinschaft mit Christus. Durch diese Erinnerungen gewinnt die Erscheinung des Auferstandenen „Fleisch und Knochen“ – im übertragenen und damit angemessenen Sinn.

III. Hermeneutische Konsequenzen

Singulär und schwierig ist, wie massiv hier von der Auferstehung des Fleisches geredet wird. Die antidoketische Frontstellung, die vorauszusetzen ist, spricht für eine späte, im wesentlichen wohl lukanische Ausformung. Doch impliziert schon die Geschichte vom leeren Grab unausgesprochen, daß „Fleisch und Knochen“ mitbetroffen sind. Wie die Auferstehung vorzustellen ist, das ist auch die Frage des Lk. Seine Antwort ist durchaus nicht naiv. Vielmehr weiß er als biblisch und hellenistisch gebildeter Schriftsteller, daß er von einer Wirklichkeit berichtet, die sich nur in Bildern fassen läßt, ohne darin aufzugehen. Die ersten Zeugen konnten im Widerfahrnis der Ostererscheinung den Auferstandenen wiedererkennen als den, der unter ihnen gewirkt hat und gekreuzigt wurde. Aber er erschien ihnen nun in neuem Licht. Von Ostern her hatten sie seine irdische Geschichte neu zu verstehen und auch die Schriften Israels neu zu lesen. Lk faßt diese Erkenntnis in eine plastische Szene, und so bewahrt er den lebendigen Christus davor, daß er vom gekreuzigten Jesus getrennt, mithin zu einem „Gespenst“ wird.