

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 52 (1962)  
**Heft:** 4  
  
**Artikel:** Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in den lukanischen Schriften  
**Autor:** Stalder, Kurt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404413>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in den lukanischen Schriften <sup>1)</sup>

Im 3. Kapitel der Apostelgeschichte wird berichtet, wie Petrus und Johannes an der «schönen Pforte» des Tempels im Namen Jesu Christi von Nazareth einen Gelähmten heilen und daraufhin dem Volk erklären, dass die Heilung nicht etwa durch ihre eigene Kraft geschehen sei, sondern eben durch den Namen Jesu, jenes Jesus, den sie, die Zuhörer, getötet haben, den aber Gott auferweckte. Wegen dieser Rede werden die beiden Apostel, so wird im 4. Kapitel weiter-erzählt, von der Tempelwache eingesperrt und am folgenden Morgen vor dem Hohen Rat zur Rechenschaft gezogen. Man fragt sie, in welcher Gewalt (*ἐν ποίᾳ δυνάμει*) oder in welchem Namen sie getan hätten, was sie getan haben. Petrus wiederholt, was er tags zuvor schon der Volksmenge gesagt hatte, steigert seine Aussage aber noch dadurch, dass er nun, exklusiv formulierend, erklärt: Jesus sei der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden sei und dass in keinem andern Heil sei; «denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir gerettet werden sollen». – Fragte man nun einen Leser, der etwa vom kirchlichen Religionsunterricht her an diese Stelle herantritt, aus welchem Grunde Petrus wohl behaupte, dass wir in keinem andern als im Namen Jesu gerettet werden sollen, so würde er gewiss den Grund darin finden wollen, dass kein anderer als Jesus unsere Schuld auf sich genommen und für uns am Kreuz gebüsst habe. Befragen wir aber die Apostelgeschichte selbst, worin ihr Verfasser die Rettungsmacht des Namens Jesu begründet sehe, so müssen wir, wohl nicht ohne Befremden, feststellen, dass er uns keineswegs auf den Opfertod Jesu verweist. Wohl ist einmal (Apg. 20, 28) von der Kirche Gottes gesagt, dass er – gemeint ist wohl Christus – sie sich durch sein eigen Blut geschaffen habe. Da scheint der Begriff des «Blutes» auf den Sühnetod Jesu hinzuweisen. Ausdrücklich gesagt ist es aber nicht, geschweige, dass es näher ausgeführt würde. Nach dem Abendmahlsbericht, wie er uns im Evangelium desselben Verfassers geboten wird, sagt Jesus bei der Austeilung des zweiten Kelches: «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch

---

<sup>1)</sup> Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 19. Mai 1962 an der Universität Bern, nachträglich etwas erweitert und mit Anmerkungen versehen.

vergossen wird» (Luk. 22, 30). Auch hier ist gewiss an den Sühnetod gedacht. Nur haben wir es an dieser Stelle mit einem Wort zu tun, das Lukas der Überlieferung entnahm, und nicht mit einem, das er selber prägte. Und die Stelle, an der Markus und Matthäus davon reden, dass Jesus sein Leben als *λύτρον*, als Lösegeld für viele, hingebe (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28), lässt Lukas merkwürdigerweise aus. So sind die beiden angeführten Worte die einzigen Stellen, in denen Lukas im ganzen seines umfangreichen Werkes hier eindeutig, dort andeutungsweise vom Sühnopfer Christi spricht.

Das ist um so auffälliger, als Lukas mehrfach und mit offensichtlicher Betonung erklärt, dass Jesus leiden müsse. Schon in der Vorgeschichte lässt er Simeon Maria gegenüber die Ankündigung machen, dass ein Schwert ihre Seele durchdringen werde (Luk. 2, 35). Wie Matthäus und Markus bringt auch Lukas drei Leidensankündigungen, und in jeder ist mit Nachdruck vom bevorstehenden Sterben Jesu die Rede. In der zweiten (Luk. 9, 44) heisst es zwar nur, dass «der Menschensohn im Begriffe sei, in die Hände der Menschen ausgeliefert zu werden». Aber gerade das bloss Andeutende dieser Aussage kündigt mit besonderm Akzent seinen Tod an. Und in der ersten Ankündigung (Luk. 9, 22) wird der Tod des Menschensohnes nicht nur angezeigt, sondern betont, dass er sterben *müsse*, wobei mit dem *δεῖ* nicht nur irgendeine Zwangsläufigkeit, sondern jene göttliche Notwendigkeit gemeint ist, die sich aus dem Heilsbeschluss Gottes ergibt. Das wird auch in der dritten Leidensankündigung (Luk. 18, 31–34) hervorgehoben, indem Lukas erklärt, dass das Leiden und Sterben Jesu in Erfüllung des prophetischen Zeugnisses erfolgen werde. Somit weist Lukas dem Sterben Jesu eine, wenn nicht *die* zentrale Stelle in seiner Heilsbotschaft zu. Dementsprechend macht der Auferstandene den beiden Jüngern, die er auf dem Weg nach Emmaus einholt, einen Vorwurf daraus, dass sie so unverständigen und trägen Herzens sind, den Worten des Propheten nicht zu glauben. Wenn sie nicht so trägen Herzens wären, müssten sie doch wissen, dass der Christus leiden muss. Desgleichen wird auch in der Apostelgeschichte mehrmals betont, dass Leiden und Sterben Jesu wohl durch die Schuld der Menschen, dennoch aber in erster Linie nach göttlichem Vorsatz geschehen sei (Apg. 2, 23; 3, 18; 4, 28; 17, 3; 26, 22 f.). Nicht an jeder, aber doch an den wichtigsten dieser Stellen würde man erwarten, dass im nähern oder fernern Zusammenhang die göttliche Notwendigkeit dieses Leidens ihre Erklärung darin fände, dass der Sünder zu seinem Heil eines stellvertretenden Süh-

opfers bedürfe. Eine derartige Erklärung bleibt jedoch hartnäckig aus. In Apg. 3, 4 ist dies um so erstaunlicher, als dort viermal Jesus als *παῖς θεοῦ* bezeichnet wird. Denn dieser Ausdruck weist auf Jes. 53 hin, wo doch so eindrucklich vom stellvertretenden Leiden des Knechtes Jahwes gesprochen wird. In Apg. 8, 32 f., also in der Erzählung über die Begegnung des Philippus mit dem Kämmerer aus Äthiopien, werden sogar einige Verse aus Jes. 53 zitiert, aber gerade nicht diejenigen, die vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes handeln. Und auch sonst findet sich keine Andeutung dieses Gedankens.

So kann man wohl nicht behaupten, dass Lukas die Botschaft vom Sühnetod oder vom Stellvertretungsleiden Jesu absichtlich hätte unterdrücken oder gar bekämpfen wollen, sonst hätte er auch jene beiden Stellen, die diesen Gedanken immerhin enthalten, nicht bringen dürfen<sup>1)</sup>. Von einer ausdrücklichen Ablehnung ist erst recht nichts zu bemerken. Aber *die* auffällige Konstatierung muss man doch machen, dass im persönlichen Denken des Lukas und in seiner Verkündigung die Botschaft vom Sühnecharakter des Leidens Jesu, die bei Paulus das Zentrum seiner Aussagen über das Heilswerk Christi ausmacht, anscheinend keine Rolle spielt. Und somit stehen wir vor der Frage, worin denn nach Lukas der Tod Jesu seine Bedeutung habe, oder ob etwa in seiner Sicht der Heilsgehalt des Namens Jesu in etwas ganz anderm und überhaupt nicht in seinem Tode begründet sei.

Bei dieser Sachlage ist es selbstverständlich, dass wir unser Problem nicht isoliert betrachten dürfen, wenn wir eine Lösung finden wollen. Wir werden versuchen müssen, darüber Klarheit zu gewinnen, wie Lukas überhaupt dazu kommt, den Namen Jesu als einen Heilsnamen, sogar als den ausschliesslich einzigen Heilsnamen zu proklamieren. Mit andern Worten: Wir müssen die lukanischen Texte danach befragen, wie ihr Verfasser überhaupt und im ganzen Person, Werk und Bedeutung Jesu von Nazareth verstehe.

Wir lassen dabei die Frage unerörtert, wieweit die beiden Schriften, die sich unter seinem Namen im Neuen Testament finden, auf Lukas selbst zurückgehen und inwieweit er bereits vorliegende Quellen in sein Werk einarbeitet. Was das Evangelium betrifft, ist dies bekanntlich im weitesten Umfang der Fall. Da müssten wir also, um die spezifisch lukanische Anschauung zu Gesicht zu bekommen,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Eduard Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, S. 187 ff.



untersuchen, an welchen Stellen Lukas die Aussagen seiner Quellen verändert hat, ob dabei eine theologische Absicht zutage tritt und welches diese Absicht sein möchte<sup>1)</sup>. Hinsichtlich der Apostelgeschichte ist die Frage nach den Quellen im einzelnen umstritten<sup>2)</sup>. Für bestimmte Fragestellungen wäre die Abklärung dieses Problems von grosser Wichtigkeit, besonders was die zahlreichen Reden anbelangt. Wir halten es für wahrscheinlich, dass Lukas für diese Reden, so sehr sie schliesslich seine eigenen Kompositionen sind, doch schon gewisse Vorlagen hatte, wenigstens für die Petrusreden der ersten Hälfte. Der Umstand, dass bestimmte charakteristische Wendungen und Begriffe nur in gewissen Partien vorkommen und in andern völlig fehlen oder auffällig zurücktreten, spricht eindeutig für diese Annahme. Doch sind ebenso wahrscheinlich auch diese Partien von Lukas überarbeitet worden. So ist es beinahe sicher, dass Lukas nichts in einer solchen Gestalt und in einem solchen Wortlaut in seine Schriften aufgenommen hat, was zu seinen eigenen Ansichten in einem ernstlichen Widerspruch gestanden hätte. Und darum dürfen wir für die Beantwortung unserer Frage sein ganzes Werk in Anspruch nehmen. Wir dürfen dies um so mehr tun, als es nicht um die Abklärung eines isolierten Einzelproblems geht, sondern um eine Gesamtschau seiner sein ganzes Werk gleichmässig durchziehenden Grundkonzeption von der Heilsbedeutung Jesu Christi.

Wenn auch, wie eben gesagt, das Lukasevangelium zum grössten Teil eine bewusste Ineinanderarbeitung schon vorher vorhandener Quellen darstellt, so hat doch sein Verfasser selber deutlich gemacht, wie er diese Darstellung in ihrer Ganzheit verstanden sehen möchte. Er tat das schon damit, dass er dem tradierten Stoff eine Vorgeschichte voranstellt, die sich so nur bei ihm findet. Darin nehmen die Worte, mit denen der Engel Maria die Geburt Jesu ankündigt, die zentrale Stelle ein<sup>3)</sup>. Da wird nun zuerst der Name des Kindes

---

<sup>1)</sup> Eine solche Untersuchung hat im vollen Umfang konsequent durchgeführt Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 3. Aufl. 1960. Wenn wir auch mit den Beurteilungen Conzelmanns nicht einig gehen, so liegt uns doch daran, zu betonen, dass sich sein Vorgehen als fruchtbar erwiesen hat.

<sup>2)</sup> Vgl. Martin Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 3. Aufl. 1957; Philipp Vielhauer, *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte*, *Evangel. Theologie*, 10. Jahrg., 1950/51, S. 1–26; Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kommentar), 1956, S. 27 ff. und 96 ff.; Eduard Schweizer, *Theol. Zeitschrift*, Jahrg. 13, 1957, S. 1 ff.; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 1961, passim und besonders S. 187–193.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Conzelmann a. a. O. S. 104 ff. — Conzelmann scheint die Authentizität von Luk. 1 und 2 für fraglich zu halten (S. 109). Zweifellos sind

genannt: Jesus. Die Namengebung soll also nicht auf Zufall, noch auf Familientradition und erst recht nicht auf menschlicher Willkür beruhen, sondern von Anfang an Stellung und Bedeutung des Namensträgers charakterisieren, die er im Plan Gottes einnimmt. Nun ist «Jesus» aus dem nachexilischen «Jeschua'» (vorexilisch: «Jehōschua'») transkribiert und gräzisiert und bedeutet: Gott ist die Hilfe. Somit bedeutet die Namengebung, dass durch Jesus *die* göttliche Hilfe erscheinen und erfüllt werden soll<sup>1)</sup>.

die einzelnen Stücke dieser Kapitel teilweise nur lose miteinander verbunden. Einzelne Stücke könnte man auslassen, ohne dass dadurch eine Lücke entstünde. Kap. 2 setzt Kap. 1 nicht voraus (vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition<sup>4</sup>, S. 320 ff.). Diese Beobachtungen sprechen dafür, dass die einzelnen Stücke der Entstehung und Herkunft nach verschiedenartig sind. Auch ihre Einordnung in die heutige Reihenfolge dürfte eine komplizierte Vorgeschichte haben. Für unsere Frage ist jedoch nur wichtig, ob die Linie des jetzigen Textbestandes der sonstigen lukanischen Sicht entspreche. Wir meinen, dass dies der Fall sei. Doch muss sich dies aus dem Ganzen dieser Sicht, also aus dem Ergebnis unseres Versuchs ergeben. Mit Recht bemerkt Bultmann (a. a. O. S. 320), dass die Verkündigung an Maria im Ganzen von Kap. 1 eine geringfügige Rolle spiele. Bultmann schliesst daraus, dass die Vorgeschichte des Täufers ursprünglich wohl eine selbständige Erzählung gewesen sei und die Verkündigung an Maria erst nachträglich darein eingefügt wurde. Aber gerade dadurch erhält sie trotz ihrer geringen Ausdehnung den Charakter des Ziel- und Höhepunktes. Es bleibt zwar eine Schwierigkeit, dass das Wort des Engels an Zacharias (1, 13 ff.) und dessen Lobgesang (1, 68 ff.) eher auf den Messias selbst als auf den Täufer ausgerichtet erscheinen. Die Beziehungen auf einen Vorläufer nehmen sich wie nachträglich und ziemlich künstlich beigefügt aus. Das spricht dafür, dass sie sich ursprünglich nicht auf den Täufer bezogen oder aus Kreisen stammen, die den Täufer als messianische Gestalt betrachteten. In der heutigen Reihenfolge soll aber deutlich die Ankündigung an Zacharias und sein Lobgesang durch die Ankündigung an Maria überboten werden. (Vgl. dazu auch Philipp Vielhauer, Das Benedictus des Zacharias, in Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 49. Jahrg., 1952, S. 255, der in dieser Sache ähnlich urteilt wie wir.) Dadurch erscheint die Ankündigung an Maria als die Erfüllung der Sendung des Täufers. Auch dadurch wird der Täufer als die letzte und höchste Spitze der alttestamentlichen Prophetie charakterisiert (vgl. Conzelmann a. a. O. S. 18 ff.). Das wird noch dadurch unterstrichen, dass Johannes wie eine ganze Anzahl alttestamentlicher Gestalten von lange kinderlos gebliebenen Eltern geboren wird, während es sich bei der Geburt Jesu auf eine ganz andere Weise wunderbar verhält, auf eine Weise, die im Alten Testament so nicht vorkommt, wenigstens nicht als Bericht. Die Beobachtung Conzelmanns, dass der Täufer nach Lukas eben die Spitze des Alten Testaments und nicht eine messianische Vorläufergestalt sei, wird also auch hier bestätigt. Ob Conzelmann diese Beobachtung richtig interpretiert, ist eine andere Frage. Für unsern Zusammenhang macht es diese Beobachtung aber wahrscheinlich, dass doch Lukas selbst diese Vorgeschichte aufgenommen hat. Damit aber bekommen die Worte an Maria programmatische Bedeutung für sein ganzes Werk. Ob sich dies so verhält, lässt sich freilich auch nicht allein von hier aus, sondern nur aus dem Ganzen entscheiden.

<sup>1)</sup> Vgl. Theol. Wörterbuch z. NT III, S. 284 ff.

Luk. 1, 32, heisst es weiter von ihm, er werde «gross» sein und «Sohn des Höchsten genannt werden». Die Ankündigung, er werde «Sohn des Höchsten genannt werden», meint auf alle Fälle, dieser Würdetitel werde ihm zukommen, weil er tatsächlich Sohn des Höchsten ist und sich auch als solcher erweisen wird. Nur kann auch so das Wort auf zwei verschiedene Arten verstanden werden: in dem Sinne, dass er seinem Wesen nach Sohn Gottes sein soll oder, unter Absehung von der Frage nach seinem Wesen, als blosser Bezeichnung seiner Würdestellung, wobei allerdings die Würdestellung zugleich auch etwas für das Wesen Kennzeichnendes ausmacht. Wenn Luk. 1, 35, erklärt wird, das Kind werde seine Existenz vom Heiligen Geist, also ganz von Gott her haben, so ist an den *Menschen* Jesus gedacht und mit dem Gottes-Sohn-Titel mehr seine Machtstellung als sein Wesen charakterisiert<sup>1)</sup>. Die in diesem Titeln bezeichnete Macht- und Würdestellung besagt aber, dass ihm alles gehöre und dass er über alles Herr sein werde.

Schliesslich wird Luk. 1, 32b und 33 unter Anspielung auf 2. Sam. 7, 14.16, und Micha 4, 7 von Jesus gesagt, dass Gott ihm den Thron seines Vaters David geben und dass er als König über das Haus Jakob εἰς τοὺς αἰῶνας, auf Ewigkeit regieren werde. Und indem 1, 33b beigefügt wird, seine Königsherrschaft werde kein Ende haben, wird die Ewigkeit des Königtums Jesu gleich nochmals hervorgehoben. Es scheint also, dass Lukas besonders viel an dieser Ewigkeit der Herrschaft Jesu gelegen war.

In den Lobgesängen der Maria und des Zacharias werden diese Aussagen insofern noch unterstrichen und gefüllt, als beide im Blick auf die nun anhebenden Ereignisse Gott darob preisen, dass er nun endlich sein Volk in Gnaden heimgesucht und ihm Erlösung gebracht (1, 68), seiner Barmherzigkeit (1, 54) und seiner Verheissungen, seines Bundes und des Eides, den er Abraham geschworen hatte (1, 72f. 70. 55), gedacht habe und so dafür Sorge, dass ihm sein Volk ohne Furcht in Heiligkeit und Gerechtigkeit dienen könne «alle unsere Tage» (1, 75).

Ebenso charakterisiert die Botschaft des Engels an die Hirten

---

<sup>1)</sup> Die Frage nach der göttlichen Natur Jesu im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre der spätern Christologie und die Frage nach seiner Präexistenz scheint Lukas nicht beschäftigt zu haben. Doch spricht er so von der göttlichen Sendung Jesu und davon, dass er seine irdische Existenz allein aus dem Heiligen Geist habe, dass man wohl einen starken Unterschied, aber sicher keinen absichtlichen Gegensatz zwischen ihm und Paulus in dieser Sache feststellen muss.

Jesus als Heiland (*σωτήρ*), Christus und Herr in der Stadt Davids (2, 11), d.h. als den davidischen Messias. Und bei der Darstellung Jesu im Tempel nimmt Simeon unter Anknüpfung an Jes. 42, 6; 49, 6 diese Gedanken auf, indem er Gott lobt, weil seine Augen sein – sc. Gottes – Heil (*τὸ σωτήριόν σου*) noch sehen durften, das bereitet ist als ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur endlichen Herstellung der ganzen *δόξα* seines Volkes (2, 30–32), womit nicht weniger gesagt ist, als dass in Jesus alle Pläne Gottes, die sich nicht nur auf das Heil Israels, sondern auch auf das der Heiden, also auf das Heil der Welt richten, zur Erfüllung gelangen sollen.

Dass alle diese Aussagen nicht nur lukanisches Vorspiel sind, auch nicht bloss der Anknüpfung an das Alte Testament oder einer durch eine Anhäufung von Anklängen an das alttestamentliche Schriftzeugnis bewerkstelligten Legitimation dienen sollen, sondern programmatische Bedeutung für alles Folgende haben und damit anzeigen, wie Lukas dieses Folgende gesehen wissen will, kommt in einer Besonderheit der lukanischen Komposition an den Tag. Unter Abweichung von Markus, dessen Darstellung ihm unbestrittenermassen als Grundlage für sein Evangelium diene, bringt Lukas unmittelbar nach der Perikope von der Versuchung in der Wüste und einem summarischen Hinweis auf seine Tätigkeit in Galiläa den Bericht über die Predigt Jesu in Nazareth. Offenbar liegt Lukas daran, die Erzählung über die Tätigkeit Jesu mit diesem Stück zu beginnen. Er hat sogar eine Unstimmigkeit in Kauf genommen, die er durch diese Umstellung verursachte: in Luk. 4, 23 sagt Jesus den Leuten von Nazareth, sie würden ihm vorhalten, er solle bei ihnen, in seiner Vaterstadt ebenso grosse Wunder tun wie in Kapernaum. Dieses Wort hängt jetzt in der Luft, da noch gar keine Wunder aus Kapernaum erzählt sind, wie es in der ursprünglichen Reihenfolge der Fall war. Lukas hat also seinen selbst angekündigten Plan, alles der Reihe nach erzählen zu wollen (1, 3), sofern dies chronologisch gemeint war, aufgegeben, einfach um diese Erzählung an die Spitze aller Erzählungen über das Tun Jesu zu bekommen. Dadurch erhält diese Stelle ebenfalls programmatische Bedeutung und nimmt eine hermeneutische Schlüsselposition ein. Auch 4, 23 bekommt somit, vielleicht absichtlich, eine andere Bedeutung als bei Markus: der Satz ist nur noch Ankündigung und Deutung, nicht mehr Rückblick<sup>1)</sup>. Im Zen-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Conzelmann, a. a. O. S. 23 ff. – Ob die weitgreifende Deutung, die Conzelmann aus dieser Umstellung und dem, was sie mit sich bringt, für das



trum dieser so an die Spitze gestellten Erzählung vernehmen wir nun, dass Jesus im Synagogengottesdienst in Nazareth die Stelle Jes. 61, 1 f. vorliest und als Erklärung dieses Prophetenwortes nichts anderes beifügt als die proklamatorische Mitteilung: «Heute ist diese Schrift vor euren Ohren erfüllt» (4, 21). Jene Jesaja-Stelle besagt aber: «Der Geist des Herrn ist auf mir, deswegen, weil er mich gesalbt hat. Den Armen Evangelium zu verkündigen, hat er mich gesandt, zu verkünden den Gefangenen Befreiung, den Blinden, dass sie wieder sehen sollen, Erlösung anzuzeigen den Zerschlagenen, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn» (Luk. 4, 18 ff.).

Nach allen diesen Aussagen ist Jesus also der verheissene Messias aus dem Hause Davids, der das ewige Königreich aufrichtet, in dem alle Gnadenversprechungen erfüllt, allen geholfen, alles gut

---

spezifisch lukanische Verständnis der Heilsgeschichte meint erheben zu können (S. 30 ff.), der Darstellung des Lukas entspricht, scheint uns allerdings mehr als fraglich. Conzelmann will beweisen, dass für Lukas die Jesus-Zeit gerade nicht Endzeit sei, sondern, als eine erste Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung, die Mitte der Zeit, der ganzen Heilsgeschichte darstelle, in der zwar von Jesus bereits ein Bild der kommenden Heilszeit gewirkt wurde, ein Bild aber, das erst die Hoffnung auf das kommende Heil wecken soll, während das endgültige, völlige Kommen des Heils in weite Ferne geschoben sei und in der Zwischenzeit, der Zeit des Verfassers, die Kirche ihr missionarisches Werk tun soll. — Wir bezweifeln nicht, dass zwischen Mark. und Mat. einerseits und Lukas andererseits Unterschiede bestehen, mindestens der, dass Lukas eine klare Sicht hat und danach seinen Bericht gestaltet, den des Markus auch entsprechend korrigiert, während Mark. und Mat. eher eine geschlossene Konzeption vermissen lassen. Hingegen glauben wir nicht, dass die Sicht des Lukas so gestaltet sei, wie Conzelmann es dartut. Unsere Ausführungen sollen mindestens die Frage zur Diskussion stellen, ob nicht eine andere Konzeption dem lukanischen Text gerechter werde.

Was unsere Stelle betrifft, ist einmal zu fragen, ob die Behauptung Conzelmanns, das «Heute» in Luk. 4, 21 sei für Lukas selbst schon Vergangenheit und beziehe sich nur gerade auf die Zeit Jesu, mehr sei als eine unbewiesene Behauptung. Jedenfalls vermag uns der Hinweis auf Luk. 22, 35 f., wo nach Conzelmann eine bewusste Scheidung von Jesus-Zeit und Zeit des Lukas, der Kirche vollzogen sein soll, nicht von der Richtigkeit jener These zu überzeugen. Der unverkennbare, auch von Conzelmann betonte Zusammenhang von Luk. 22, 35 f. mit Luk. 4, 13 spricht vielmehr dafür, dass die Passionszeit im Unterschied zur vorhergegangenen Zeit der Wirksamkeit Jesu wieder Zeit des Kampfes, der letzten Versuchung, des *πειρασμός κατ' ἐξοχήν* sei. Der Hinweis auf die beiden Schwerter, auch wenn er gerade zur Anzeige eines Missverständnisses gemacht wird, kann sich kaum auf die Zeit der Kirche, sondern nur auf das Leiden Jesu beziehen, um dieses Leiden als das von Gott gewirkte Heils- und Offenbarungsereignis zu kennzeichnen. — In welchen Zusammenhang die Stelle, so verstanden, gehört, soll aus unserm Versuch hervorgehen: Lukas versteht den Tod Jesu als Endkampf mit der Macht des Todes.

gemacht, Israel in seinem wahren Glanz des Volkes Gottes hergestellt und sogar den Heiden Licht gebracht wird. Und wenn wir zuletzt gehört haben, dass er das angenehme Jahr des Herrn, das grosse Halljahr ausrufen soll, so heisst das nicht, dass er es neuerdings in Aussicht stellen, sondern dass er es ausrufen, proklamieren solle: jetzt, mit seinem Kommen, ist diese Heilszeit wirklich eingetreten.

Das wird nun im Corpus des Evangeliums ausgeführt. Jesus erweist sich als der, als den ihn Lukas vorgestellt hat, indem er Kranke heilt, Tote auferweckt, Dämonen austreibt und sogar über die Natur gebietet und vor allem auch darin, dass er den Armen die Gnadenbotschaft bringt. Dies Letzte bedeutet aber nicht bloss, dass er ihnen Gnade ankündigt und verspricht, sondern durch sein Wort die Bagnadigung an ihnen vollzieht. Das kommt deutlich an den Tag im Sondergut des Lukas, in dem Stücke, die von der Vergebung handeln, deutlich im Vordergrund stehen wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner und die Geschichte vom Oberzöllner Zachäus.

Nun aber wirft all dem gegenüber die Apostelgeschichte eine neue Frage auf. Denn dort wird nun verschiedentlich in Reden, die das Christuszeugnis zum Gegenstand haben, erklärt, dass Jesus durch seine Auferweckung und durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes zu einem Herrn und Christus gemacht worden sei (z. B. Apg. 2, 36; 3, 13 ff.; 5, 31), und wo das nicht ausdrücklich gesagt ist, wird doch deutlich, dass dieser Gedanke im Gesagten vorausgesetzt ist. Danach sieht es so aus, als wäre Jesus, solange er lebte, doch noch nicht der König und Retter, der Bringer der Heilszeit gewesen, sondern es erst durch seine Auferweckung und Erhöhung geworden. Die Frage wird noch verschärft, wenn die Apostelgeschichte in ihrem Bericht von der Himmelfahrt Jesu die zwei Engel zu den Jüngern sagen lässt, dass sie Jesum so, wie sie ihn gesehen haben in den Himmel fahren, auch wieder werden kommen sehen. Dies macht den Anschein, als sollte das Heil, das im Evangelium als durch Jesum gekommen proklamiert war, nochmals auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben werden. Ja, in den ersten Sätzen der Apostelgeschichte scheint dies sogar ausdrücklich gesagt zu sein, wenn die Jünger auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Aufrichtung des Reiches Israel nur den Hinweis zur Antwort bekommen, dass es ihnen nicht gebühre, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater seiner Macht vorbehalten habe. Und überhaupt: dass Lukas, wie wenn das selbstverständlich wäre, nach Tod und Himmelfahrt Jesu eine Fortsetzung der Geschichte erzählen



kann, scheint zu besagen, dass ihm die Wirksamkeit Jesu, so wunderbar sie war, doch nicht als die Erfüllung der Verheissung erschien <sup>1)</sup>).

Will man Lukas nicht zutrauen, dass er da einfach einen krassen Widerspruch hingestellt habe, so muss man entweder nachweisen, dass er seine Aussagen im Evangelium doch nicht so verstanden habe, als wäre mit Jesus schon die Erfüllung der Verheissung im vollen Sinne gekommen <sup>2)</sup>), oder man muss zeigen, dass für ihn seine Aussagen in der Apostelgeschichte nicht die Bedeutung hatten, die wir soeben als gemeint erscheinen liessen, sondern eine Bedeutung, die der vorgeführten Interpretation der Erscheinung und der Tätigkeit Jesu im Evangeliumsbericht nicht widerspricht. Wir sehen die Lösung in der zweiten Richtung. Dass es eine zweite Lösungsmöglichkeit gibt, wird uns einleuchtend, wenn wir an unsere Beobachtung anknüpfen, dass Lukas mit offensichtlicher Betonung die Ewigkeit der Königsherrschaft Jesu ankündigte. Mit diesem Gedanken stösst Lukas in eine Auseinandersetzung, die das damalige Judentum oder mindestens gewisse Kreise darin offensichtlich stark bewegte. Wir denken an die Frage nach dem Verhältnis von Messiaszeit und Zeit der Vollendung und, darin eingeschlossen, an die Frage nach der Bedeutung des Messias für die Verwirklichung der Endvollendung des «*ōlam ha bah*». Die spätjüdischen Quellen bieten da ein sehr uneinheitliches Bild. Wir nennen einige Beispiele: Nach Jubil. 1, 14 ff. werden sich nach einer Zeit völliger Gesetzlosigkeit die Glieder des Volkes Gottes plötzlich zu ihrem Herrn umwenden und ihn von ganzem Herzen suchen. Und Gott wird ihnen viel Heil eröffnen. Mit seinem ganzen Herzen und seiner ganzen Seele wird er sie zu einer Pflanze der Gerechtigkeit umwenden. Er wird sein Heiligtum in ihrer Mitte erbauen und mit ihnen wohnen, und sie werden in Wahrheit sein Volk sein. Er wird ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen, so dass sie seinen Geboten folgen und nicht mehr von ihm weichen. Sie alle sollen Kinder des Lebendigen Gottes heissen. Gott wird dem Auge eines jeden von ihnen erscheinen, dass alle ihn erkennen. Dann werden auch Himmel und Erde, alle ihre Kräfte erneuert und die Lichter neu geschaffen. — Da ist also an eine Vollendung auf

---

<sup>1)</sup> Auf diese Tatbestände machen ausgiebig aufmerksam Philipp Vielhauer a. Anm. 4, genannten Ort, S. 12 ff.; Rudolf Bultmann, *Theologie des NT*, 1. Aufl. S. 460 f.; Conzelmann, a. a. O. passim, bes. S. 188 ff.; Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Beihefte zur Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft, 22, 1957, S. 204 ff.

<sup>2)</sup> Diese Lösung wählen Conzelmann und Grässer.

einer erneuerten Erde in einem erneuerten Kosmos gedacht. Diese Erneuerung wird aber allein von Gott vollzogen. Von einem Messias ist dabei überhaupt nicht die Rede. Ähnlich verhält es sich in den meisten Stücken des Henochbuches, wenn wir von den Teilen absehen, die wahrscheinlich christlich beeinflusst sind<sup>1)</sup>, bei Jesus Sirach, Weisheit Salomos, im 2. Makkabäerbuch und einigen andern.

In den Psalmen Salomos erinnert der Sänger Gott daran, dass er doch David zum König über Israel erkoren und ihm geschworen habe, dass sein Königtum nicht aufhören solle (17, 4). Der Sänger fügt aber selbst bei, dass sich wegen ihrer Sünden Feinde wider Israel erhoben und Davids Thron verwüsteten (17, 5 f.). Gott strafte zwar den Fremden (17, 7–10); er versuchte aber doch, das Land seiner Bewohner zu berauben und sie in die Fremde zu schicken (17, 11–20). Und nach einem Gebet, Gott möge seinem Volk doch seinen König, den Sohn Davids, erstehen lassen und ihn mit Kraft ausrüsten (17, 21–25), heisst es von diesem davidischen König: «Dann wird er ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert... Er lässt nicht zu, dass ferner Unrecht in ihrer Mitte weile...» Und am Schluss (18, 5 ff.) steht die Bitte: «Gott reinige Israel auf den Tag der heilsamen Gnade, auf den Tag der Auswahl, wenn sein Gesalbter zur Herrschaft kommt. Selig, wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil des Herrn, das er dem kommenden Geschlechte schafft unter der Zuchtrute des Gesalbten des Herrn in der Furcht seines Gottes in geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke...» – Auch hier wird die Heilszeit auf dieser Erde gedacht; es ist nicht einmal von einer Erneuerung der Erde die Rede. Die Heilszeit wird aber vom verheissenen Davididen herbeigeführt und ist in seinem Regiment begründet.

In den Testamenten der zwölf Patriarchen, Juda 24 (armenische Übersetzung), wird angekündigt, dass nach einer Zeit grosser Bosheit der Stern des Friedens aufgehen werde, «und die Himmel werden sich auftun und die Segnungen des heiligen Vaters herabströmen, und er wird den Geist der Wahrheit über uns ausgiessen, und ihr werdet ihm zu Pflegekindern der Wahrheit sein und nach seinen Satzungen wandeln.» Nach der griechischen Version derselben Stelle wird der

---

\* <sup>1)</sup> Mit Hans Bietenhard (siehe Kirchenblatt für die ref. Schweiz, Jahrgang 115, 1959, S. 274 ff.) halten wir es für wahrscheinlich, dass auf Grund der Qumranfunde die Kap. 37–71 als christlich interpoliert zu betrachten sind, da man in Qumran von allen Teilen des Henochbuches Stücke vorfand, nur nicht von den Kap. 37–71.

«Segen des Geistes» zuerst über den Stern aus Jakob ausgegossen, «und er selbst – nämlich der Stern aus Jakob – wird ausgießen den Geist der Gnade über euch». «Dann wird aufleuchten das Szepter meines Königreichs, und eurer Wurzel wird ein Sprössling entstehen. Und durch ihn wird ein Szepter der Gerechtigkeit für die Heiden aufgehen, zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen.» Hierauf (Juda 25) werden Abraham, Isaak und Jakob auferstehen, die zwölf Patriarchen werden ihre Herrschaft antreten. Dann wird *ein* Volk sein und eine Sprache. Ein Geist des Irrtums wird nicht mehr sein. Die in Traurigkeit gestorben sind, werden in Freude auferstehen. Die um des Herrn willen arm geworden sind, werden reich gemacht, die Hungrigen gesättigt, die Schwachen gestärkt. Und alle Völker werden den Herrn preisen in Ewigkeit. – Auch da ist an eine Wandlung auf dieser Erde gedacht, und zwar deutlich an eine endgültige und auch die Heiden umfassende, alle zu einer Einheit zurückführende. Sie wird durch den verheissenen Stern herbeigeführt, indem er den Geist empfängt und ihn über die Menschen, zunächst über Israel, ausgiesst.

Ein neues Moment findet sich in der syrischen Baruchapokalypse. Auch dort wird darauf gehofft, dass der Messias kommen, sich auf den Thron seiner Herrschaft setzen und für immer regieren werde. Dann soll Wonne sich offenbaren, Gesundheit erscheinen, Krankheit, Sorge, Seufzer, Tod, Streitigkeit werden verschwinden (Kap. 73). Die Schnitter und Bauleute müssen sich nicht mehr abmühen (Kap. 74). Dann aber fährt der Text fort (74, 2): «Weil jene Zeit das Ende dessen ist, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist.» Ebenso heisst es 40, 3 vom Messias: «Und seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden.» – Man kann sich fragen, ob die in Kap. 73 geschilderte Zeit der Freude schon die Zeit des Unvergänglichen sei oder ob die Welt des Unvergänglichen erst noch auf jene Freudenzeit folgen soll, ob also die Messiasbotschaft auf die Kampfzeit beschränkt sei oder auch noch die Freudenzeit umfasse; jedenfalls aber – und das ist das Neue – ist die Messiasbotschaft nur als Einleitung und Herbeiführung der letzten Vollendung gedacht, die dann wohl ausschliesslich Gotteszeit und nicht mehr Messiaszeit sein wird. Der Messias ist nur Instrument zur Herbeiführung der Gottesherrschaft, die Gottesherrschaft aber hat in dieser Welt der Vergänglichkeit nicht den ihr entsprechenden Raum.

Noch weiter ist dieser Gedanke in Henoch 71, 14 ff. getrieben, wo man sich die Welt der Vollendung nur noch im Himmel denken kann. Auch nach *Assumptio Mosis* wird die letzte Zeit durch Herrschaft von Gottlosen gekennzeichnet (Kap. 7). Dann aber (Kap. 10) wird Gottes Regiment über aller Kreatur erscheinen, Teufel und Traurigkeit hinweggenommen. Gott wird heraustreten aus seiner Wohnung. Die Erde wird beben, die Berge erniedrigt, die Sonne in Finsternis verwandelt, das Meer bis zum Abgrund zurückweichen. Da wird Gott die Heiden strafen. Dann wird Israel glücklich sein «und auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen... Und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen.» Von dort wird Israel auf seine Feinde auf der Erde herabschauen. – Da ist also die Erde preisgegeben. Sie wird als Ort der Verworfenen verlassen. Die Auserwählten sind in oder an den Himmel erhöht. Und das alles tut Gott selbst. Ein Messias spielt dabei keine Rolle<sup>1)</sup>.

Das Bild ist so bunt als nur möglich. Dabei sind nur Haupttypen genannt. Daneben gibt es noch viele Varianten. Und manches bleibt recht unklar. Dies hat Lukas mehr oder weniger bewusst in den Ohren, und in diese Auseinandersetzung, besser: in diese Fragen greift er ein. Er tut das nicht in dem Sinn, dass er sich willkürlich aus diesen Elementen seine ihm zusagende Konzeption zusammenstellte. Er kommt ja auch vom Alten Testament, von der Überlieferung der Botschaft Jesu, vom Zeugnis der Gemeinde und von der eigenen Glaubensbegegnung mit dem *Κύριος* her; er will ja auch seinerseits Zeuge Jesu Christi sein. Von daher gestaltet sich ihm die Sicht folgendermassen: die verheissene Gottesherrschaft wird von Gott durch den Messias, den Christus aufgerichtet. Jesus von Nazareth ist dieser Christus. Er ist als Christus erwiesen worden (Apg. 2, 22; 10, 36 ff.). Seine Herrschaft muss aber eine ewige sein; sie muss Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umspannen. Darum muss sie zuerst einmal Sieg sein, Sieg über alle Mächte der Finsternis über Krankheit, Dämonen, zerstörerische Naturgewalten, über Sünde und Tod. Vielmehr als durch seine Wundertaten wird er denn durch die Auferweckung von den Toten und seine Erhöhung zur Rechten Gottes als der Christus ausgewiesen. Erst durch die Erhöhung zur Rechten Gottes ist er im vollen Sinn zum Christus geworden (Apg. 2, 23–36; 3, 13–15. 20 f.; 13, 23 ff.; 17, 3); er musste, um in Wahrheit Christus zu sein, zur Herrlichkeit eingehen (Luk. 24, 26). Und dass er in diese

<sup>1)</sup> Vgl. zum Ganzen Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV, 2. Teil, S. 799 ff.

Herrlichkeit eingegangen ist und nun also die Messiasherrschaft innehat, muss in der Sendung des Geistes bestätigt werden. Die Sendung des Geistes ist also der Erweis seines Sitzens zur Rechten Gottes (Apg. 2, 33.36; 5, 31 f.; 10, 44 f.; 15, 8–11; 19, 1–6), Erweis seiner Messiasherrslichkeit und damit auch Erweis dafür, dass mit dem Kommen Jesu, zumal mit seiner Erhöhung, die Vollendungszeit angebrochen und nun da ist.

Jedoch, gerade das ist nun der Punkt, den anzunehmen uns Schwierigkeiten bereitet. Wenn Lukas in seinem Evangelium durch die Vorgeschichte und durch die Voranstellung der Nazarethperikope die Wirksamkeit Jesu als die Erfüllung der Verheissung darstellte, so erscheint es uns als eine nachträgliche Verschiebung, wenn er nun in der Apostelgeschichte die Erhöhung des Auferstandenen als die Erhebung zum Messias und die Ausgiessung des Heiligen Geistes als das Kennzeichen der Messiasherrschaft verkündigt. Und wenn er dann erst noch die Wiederkunft Christi in Aussicht stellt, so führt uns das zu dem Verdacht, Lukas habe mit dieser Darstellung der Verlegenheit begegnen wollen, die dadurch entstanden war, dass Jesus die Endvollendung, den neuen Äon doch nicht gebracht hatte. – Dass Lukas anscheinend dennoch keine sonderliche Verlegenheit zeigt, liegt aber nicht daran, dass er sich einfach mit seiner Verlegenheitsauskunft zufrieden gäbe. Das liegt vielmehr daran, dass er mit der ganzen Bibel anders von der Zeit denkt als wir Heutige<sup>1)</sup>. Wir stehen alle unter dem Einfluss der Zeitmessung mit der Uhr. Diese Vorstellung ist jedoch eine Abstraktion, die zwar nicht unbegründet ist, die uns aber doch nicht an das Wesen von Zeit herangelangen lässt. Wie uns der alttestamentliche Begriff «*‘ōlam*» und der neutestamentliche Äon-Begriff zeigen können, haben wir es in diesen beiden Begriffen nicht bloss mit kalendarisch fixierten Zeitabständen zu tun. Gott hat nicht auf einem himmlischen Terminkalender gewisse Daten festgelegt, die nun eingehalten werden müssten. Eine Zeit, ein Äon ist nicht vorbei, weil ein im Himmel festgelegter Kalendertermin verstrichen ist. Jede Zeit, jeder Äon ist durch bestimmte Ereignisse und die dahinter stehenden Mächte bestimmt und begrenzt. Der alte Äon durch den Fall des Menschen und dadurch, dass durch diesen Fall die Sünde und die Dämonenwelt Macht über die Menschen erlangt haben, und der neue Äon dadurch, dass Christus die Macht der Sünde und

---

<sup>1)</sup> Vgl. zum folgenden Kurt Stalder, «Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus», 1962, S. 240 ff.



des Bösen besiegt hat. Deswegen können in ein und derselben kalendarischen Zeit verschiedene Äonen im Gang sein. So ist durch das Erscheinen und die Machttaten Jesu, vor allem aber durch seine Erhöhung der neue Äon konstituiert, auch wenn der alte Äon noch da ist und der neue sich noch nicht in seinem ganzen Umfang entfaltet und offenbart hat. Das ist auch für Lukas nicht anders, obwohl er in der Apostelgeschichte den Äon-Begriff nicht hat. Er kommt immerhin Luk. 20, 34 f. vor, wo er bei den Seitenreferenten fehlt. Es liegt aber gar nicht am Vorkommen des Begriffs, sondern an der dynamischen Begründung des Zeitverständnisses, kraft dieses dynamischen Begriffs von Zeit ist für Lukas das Erscheinen, Machtwirken, die Erhöhung und die Wiederkunft Christi eine einzige Zeit. Kalendarische Termine sind demgegenüber völlig unter- und eingeordnet. So konnte für ihn das Problem der sogenannten Parusieverzögerung gar nie die Bedeutung haben, die wir glauben, dass es sie für ihn gehabt haben müsste. Damit soll nicht gesagt sein, dass es überhaupt keine Bedeutung hatte. Denn für das Warten ist das Vergehen eines Tages um den andern eine Anfechtung. Es konnte aber doch nicht mehr sein als eben eine Anfechtung. Die Erkenntnis, dass durch die Erhöhung Jesu der neue Äon, die Zeit der Vollendung da sei, konnte dadurch nicht in Frage gestellt werden; denn die Infragestellung dieser Erkenntnis, der Gedanke, dass der neue Äon zwar aufgeleuchtet, sein wirklicher Machtantritt aber doch nochmals aufgeschoben sei, hätte für Lukas nicht weniger bedeutet, als dass Jesus der Christus gar nicht sei. Für Lukas ist Christus also nicht die «Mitte der Zeit», so wie Conzelmann diesen Ausdruck versteht – als wäre die Zeit eine neutrale Strecke, in die Gott gelegentlich einen Kilometerstein setzt –, sondern der Herr und damit der Bringer und so auch der Anfang des neuen Äon. Es soll auch nicht bestritten sein, dass zwischen dieser Sicht von Zeit und den Vorstellungen, die aus dem Kalendarischen kommen – wir können ohne sie nicht leben, und sie sind uns auch zum Leben gegeben (Gen. 1, 16 f.) –, Spannungen und Diskrepanzen entstehen. Sie können aber für Lukas so wichtig nicht gewesen sein, wie man heute unter dem Zwang des kalendarischen Denkens von Zeit meinen muss, sonst hätte Lukas eine Stelle wie Luk. 9, 26 f. nicht stehen lassen dürfen<sup>1)</sup>. Wohl hat Lukas eine Sicht des

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Conzelmann, a.a.O. S. 95 f., und Grässer, a.a.O. S. 131 ff., und die an beiden Orten aufgeführte Literatur. – Beide weisen darauf hin, dass Lukas das *ἐληλυθῆναι ἐν δυνάμει* des Markustextes ausgelassen habe, um so jede bestimmte Datierung und damit das Problem des Ausbleibens der Parusie



Christusereignisses, die Markus und Matthäus so nicht zum Ausdruck bringen. Aber sie besteht nicht darin, dass Lukas das ursprüngliche Evangelium enteschatologisierte und die Eschatologie in Missions- und Kirchengeschichte zerdehnte, sondern darin, dass für ihn die Auferstehung und vor allem die Erhöhung Jesu mit der die Erhöhung voraussetzenden Sendung des Geistes das Zentrum der Christusbotschaft ausmacht. Evangelium und Apostelgeschichte gehören als das eine Zeugnis zusammen. Dabei ist das Evangelium mehr das Prolegomenon und die Apostelgeschichte der Höhepunkt. Das Erscheinen Jesu, seine Predigt, seine Machttaten, Tod, Auferstehung, Erhöhung, Sendung des Geistes und Wiederkunft in Herrlichkeit sind darin ein einziges Ereignis. Nur all dies zusammen ist das Christusereignis. Und dieses Ereignis in seiner Ganzheit konstituiert den neuen Äon. Darum ist Erscheinen, Erhöhung und Wiederkunft Christi auch nur *eine* Zeit.

Wohl ist es richtig, dass sich die Botschaft des Lukas nicht in den Bahnen befristeter Naherwartung bewegt; dass er aber auf Zerdehnung der Erwartung aus sei, kann man auch nicht sagen. Vielhauer<sup>1)</sup> hat zwar schon in dem blossen Faktum, dass Lukas überhaupt eine Apostelgeschichte schreibt, den Beweis dafür sehen wollen, dass Lukas bereits die Sicht späterer Kirchengeschichte gehabt, also auf eine lange Entwicklung ausgeblickt habe. Wir sahen aber schon, dass für Lukas die Erhöhung und die Geistausgiessung die Höhepunkte des Evangeliums sind. Die Geistausgiessung ist von ihm aber eindeutig als eschatologisches Ereignis verstanden. Durch die Geistausgiessung sind die Tage des Lukas als die letzten Tage charak-

---

für immer zu beseitigen. Lukas gäbe damit nach Conzelmann der Stelle den Sinn, dass das *Wesen* des Gottesreiches zwar durch Jesus sichtbar geworden und nun in der Zwischenzeit durch die Verkündigung präsent sei, dass sich aber über den Zeitpunkt des offenbaren Kommens mit der Parusie des Herrn nichts Bestimmtes sagen lasse. — Die lukanische Korrektur ist auffällig, zumal wenn sie mit analogen Beobachtungen zusammengenommen wird. Man sollte aber nicht übersehen, dass die beiden Begriffe, die Lukas angeblich weghaben wollte, durch den Zusammenhang mit V. 26 doch da sind; denn dort ist mindestens so eindeutig als bei Markus vom Kommen des Menschensohnes in seiner und des Vaters *δόξα* mit den heiligen Engeln die Rede. Durch das *δέ* ist aber V. 27 eng mit V. 26 verbunden. Wie der Vergleich mit Markus zeigt, hat Lukas diese Verbindung selbst geschaffen. Sollte er nicht bemerkt haben, dass er damit den Effekt seiner Korrektur in V. 27 wieder illusorisch machte? Ist es nicht wahrscheinlicher, dass er V. 27 wegen der Verbindung mit V. 26 anders formulierte als die Vorlage? Jedenfalls die Diskrepanz gegenüber dem Verlauf der Geschichte, wie Conzelmann ihn sieht, bleibt bestehen.

<sup>1)</sup> Vielhauer a. Anmerkung 4, genannten Ort S. 13 f.

terisiert<sup>1)</sup>. Es kann denn auch gar nicht davon die Rede sein, dass über der Darstellung der Apostelgeschichte die Stimmung der Gemächlichkeit einer voraussichtlich langen Entwicklung läge. Das Ganze hat vielmehr den Charakter der Eile. Die Frage von Apg. 1, 11 bedeutet sicher nicht: ihr habt ja noch Zeit!, sondern doch eher das Gegenteil: Was steht ihr da, statt euch an die Erfüllung eures Auftrags zu machen?<sup>2)</sup>. Desgleichen die Auftragserteilung selbst in Apg. 1, 8: Die Jünger sollen sich nicht um Dinge kümmern, die nicht für sie sind, sondern die knappe Zeit für die Erfüllung ihres grossen Auftrags nützen. Und dann geht es denn mit unverkennbarer Eile durch Jerusalem, Judäa, Samaria bis an den Rand der Erde: Schon die erste Petruspredigt ruft 3000 herbei. Die Zahl ist wichtig: es geht rasch voran. Und wenn die Jünger nicht aus eigenem Antrieb nach Samaria kommen, muss ihnen die Verfolgung nachhelfen. Und Paulus ist ständig am Eilen. Wenn er irgendwo länger bleibt, so nur, um nichts Halbes zu tun (Apg. 20, 17 ff.). Schliesslich ist es offensichtlich, dass er unbedingt und möglichst bald nach Rom kommen will; denn mit Rom hat er die Welt bis an ihren Rand erreicht. Dieser Zug wird freilich nicht überall eigens betont. Um Hast geht es ja auch nicht. Aber es wird kaum zu bestreiten sein, dass auf das Ziel hin *geeilt* wird.

Von da her können wir endlich namhaft machen, worin in der lukanischen Sicht die Heilsbedeutung des Todes Jesu besteht:

a) Der Tod Jesu, zunächst den Akzent auf das Passivische seines Getötetwerdens gelegt, ist zuerst einmal Gericht über Israel, aber auch über die Welt. Pilatus wird wohl sehr entlastet, aber er ist doch

<sup>1)</sup> Vgl. Eduard Lohse, Die Bedeutung des Pfingstberichts im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes, *Evangel. Theol.*, 13. Jahrg., 1953, S. 422 ff. Lohse weist S. 432, Anm. 23, selbst darauf hin, dass *Lukas* die Worte *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός* dem Joelzitat beigefügt habe. Damit sollte es als ausgemacht erscheinen, dass Lukas die Sendung des Geistes als ein Ereignis verstanden hat, das zum Hereinbruch, zur Wirklichkeit des Gottesreiches gehört. Er stellt auch selber fest, «dass Lukas die Pfingstgeschichte streng von dem Thema der sich erfüllenden Verheissung her aufgebaut hat» (S. 433), sagt dann aber, dass nach Lukas der Geist in der Weltkirche die Erfüllung der Prophetenworte (erst) «herbeiführe», eine neue Periode der Heilsgeschichte einleite (S. 433), als Portal am Eingang der Kirchengeschichte stehe (S. 434), also nur den Ersatz darstelle, auf Grund dessen für das Kommen des Reiches Gottes vorläufig die Kirchengeschichte eintrete. Diese letzte Formulierung stammt zwar nicht von Lohse, sondern von Conzelmann (a. a. O. S. 216) und von Grässer (a. a. O. S. 209). Die Deutung Lohses läuft aber auch darauf heraus. — Dazu ist zu fragen: Ist das keine willkürliche Eintragung? Der Text der Pfingstperikope, wie ihn Lohse selbst interpretieren muss, besagt das nicht.

<sup>2)</sup> Auch Haenchen z. St. versteht das Wort als Vorwurf, allerdings ohne etwas über den Inhalt des Vorwurfs zu sagen.

beteiligt. Apg. 2, 23 und 3, 13 fällt eindeutig die eigentliche Schuld auf Israel, das Jesum vor Pilatus verleugnete (3, 14) und die Heiden, die *ἄνομοι*, als Werkzeuge ihres Mordes benützte (2, 23). Aber ebenso, als Werkzeuge, sind doch auch Pilatus und die Heidenwelt mit haftbar für seinen Tod, wie in seiner Weise auch Herodes, in dem, wenigstens andeutungsweise, auch Galiläa repräsentiert sein dürfte. Die Schuld im tiefsten Sinn trägt aber Israel. Alles entspricht der Ankündigung Simeons, dass Jesus wohl vielen zur Aufrichtung, vielen aber auch zum Fall, allen jedoch zum Offenbarwerden ihrer Gedanken, ihrer verborgenen Entscheidungen gereichen werde (Luk. 2, 34 f.). Das wird denn auch in den ersten Reden der Apostelgeschichte nachdrücklich hervorgehoben, zumal in der Stephanusrede, die aufweisen will, dass Israel an Jesus im Extremfall tat, was es schon vorher immer getan hatte. So kommt an Jesus die ganze Schuld der Gottesfeindschaft Israels an den Tag. Und Israel, der Hohe Rat, begreift sehr wohl, dass die Reden der Apostel da hinaus wollen und «das Blut dieses Menschen über sie bringen» möchten (Apg. 5, 28). Sie werden auch geradeheraus als Mörder titulierte (Apg. 7, 52). Israel wird jedoch nicht einfach um des Anklagens willen beschuldigt; denn bei jeder möglichen Gelegenheit wird auch wieder sein Nichtwissen betont (z. B. Apg. 3, 17; 13, 27). Die Schuld wird betont, weil erst auf ihrem Hintergrund sichtbar wird, was Gott durch Christus gewirkt hat.

b) Wie die Vorgeschichte des Lukasevangeliums und die Geschichte von der Predigt in Nazareth zeigen, soll Jesus Befreiung von aller Gefangenschaft, nicht zuletzt vom Tod bringen. Das geschah im Sinne eines Vorzeichens in den Totenaufweckungen, entscheidend geschah es durch Jesu eigenes Sterben. Nachdrücklich wird die Auferweckung Jesu als Befreiung aus der Macht einer finstern Gewalt geschildert. So wird Apg. 2, 24, betont, dass es auch gar nicht möglich war, dass der Tod Jesus hätte festhalten können. Und wie der Vergleich mit David zeigt, ist die Meinung die, dass Jesus eben stärker war als der Tod. Er erwies sich durch die Auferweckung als Herr. Dasselbe spricht Apg. 3, 15 aus. Die Meinung scheint die zu sein, dass Jesus, indem er sich nach Gottes Ratschluss in den Machtbereich des Todes begab, sich aber als mächtiger erwies, dem Tode überhaupt seine Macht genommen habe. Darum stirbt Stephanus nicht einfach, wie man sonst sterben müsste, sondern er sieht den Himmel geöffnet. Da unterscheidet sich Lukas von Paulus; für Paulus hat der Tod durch die Sünde Macht bekommen; er ist Anzeichen des göttlichen

Fluchs über die Sünde, eine Art Gerichtsvollzieher. Darum gibt es für ihn Befreiung vom Tod nur durch die Befreiung von Schuld und Fluch, durch den Sühnetod Christi. Für Lukas ist die Befreiung vom Tod eine Machtfrage. Auch wenn er die paulinische Sicht nicht bestreiten würde, so steht für ihn doch das Machtmässige im Vordergrund. Darum ist für ihn der Tod Jesu nicht in erster Linie Sühnetod. Der Tod ist ihm wichtig wegen der folgenden Auferweckung; denn sie zeigt, dass Jesus durch seinen Tod den Tod überhaupt, die Macht des Todes besiegt hat. Lukas ist mit dieser Sicht nicht allein; sie findet sich auch Hebr. 2, 14 und hat in der alten Kirche eine grosse Rolle gespielt<sup>1)</sup>. Es ist darum nicht richtig, wenn gesagt wird, dass für Lukas die Auferstehung Jesu nur die Bedeutung eines Exempels habe, das die Gewissheit der allgemeinen Totenaufstehung bekunden soll<sup>2)</sup>. Wenn Paulus die Auferweckung Jesu bezeugt, so steht er tatsächlich für die Erfüllung der Hoffnung Israels und seiner Propheten (Apg. 26, 6–8. 22 f.; 23, 6); denn in der Sicht des Lukas gibt es Auferstehung, gerade auch für das gottfeindliche Israel nur dank des Sieges Jesu über den Tod.

c) Fast noch wichtiger als das bisher Gesagte ist für Lukas ein dritter Punkt: Jesus muss sterben, weil der Tod der Durchgang zur Herrlichkeit ist. Christus muss leiden und sterben, *um* in die Herrlichkeit einzugehen (Luk. 24, 26). Der Frage, weswegen sich Lukas einen Eingang in die Herrlichkeit nur durch den Tod vorzustellen vermag, können wir hier nicht nachgehen<sup>3)</sup>. Klar ist, dass ihm der Tod wichtig ist als Durchgang zur Erhöhung, in der er den Höhe-

---

<sup>1)</sup> Auch was die zentrale Bedeutung der Erhöhung betrifft, befindet sich Lukas in Übereinstimmung mit dem Hebräerbrieff. Dabei ist die Hervorhebung der Erhöhung im Hebräerbrieff insofern noch auffälliger als bei Lukas, als Hebr. die Erhöhung eindeutig vom Päexistenten aussagt, wie auch Phil. 2, 5 ff. Offenbarung Gottes ist ständig sich steigernde Selbsterhebung und Selbstverherrlichung Gottes. Die Analogie des Hebr. zeigt übrigens, dass die lukianische Botschaft von der Erhöhung und Einsetzung Jesu in die himmlische Herrscherwürde nicht bedeutet, dass Jesus für Lukas nicht auch im Sinn der Wesensbezeichnung Sohn Gottes sein könnte.

Für die Bedeutung des Gedankens, dass Jesus durch seinen Tod dem Tod die Macht genommen habe, in der alten Kirche vgl. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Bd. II, S. 43 f., und Reinhold Seeberg, *Dogmengeschichte*, 3 Aufl., Bd. II, S. 76 f. (über Athanasius).

<sup>2)</sup> So Conzelmann, a. a. O. S. 191.

<sup>3)</sup> Vgl. Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 2. Aufl., 1962, S. 53 ff. Neben dem Leitbild des leidenden und erhöhten Gerechten aus dem AT wird aber noch mit einer bestimmten Sicht der Welt zu rechnen sein, ähnlich wie in Hebr.



punkt des Christuszeugnisses sieht. Durch die Erhöhung ist Christus zum Herrn eingesetzt. Weil er erhöht ist, ist das Reich jetzt da, kann und muss es verkündigt und proklamiert werden. Weil er erhöht ist, kann er den Geist senden, der das Charakteristikum der messianischen Heilszeit ist, wie es auch die alttestamentliche Prophetie (z. B. Jes. 6, 9 f.; 35, 5; 49, 6; Am. 9, 11 f.) und einige schon genannte jüdische Quellen sehen.

Von daher sind auch die Stellen zu verstehen, die in der Apostelgeschichte von der Busse sprechen. In Apg. 5, 31; 11, 18; 20, 21 wird die Busse ausdrücklich als zentrale Heilsgabe eingeführt. Und bei den andern Stellen zeigt der Zusammenhang, dass sie nicht anders zu verstehen sind. Schon Jes. 6, 9 ff.; Am. 8, 11 f., machen klar, dass es alles andere als selbstverständlich ist, wenn Israel aus seiner Sünde zu Gott umkehren darf. Die Umkehr kann ihm auch verweigert werden. Nun hat Israel gerade an Jesus seine abgründige Gottesfeindschaft verraten. Wie sollte es da für dieses Volk oder für irgendwen eine Umkehr geben? Deshalb ist Verkündigung der Busse gleichbedeutend mit Verkündigung des Evangeliums. Wenn im lukanischen Sondergut die Verkündigung der Vergebung eine so hervorgehobene Rolle spielt, so ist dieselbe Hervorhebung der Busse in der Apostelgeschichte nur das Gegenstück dazu, mehr noch: die Verkündigung der Busse in der Apostelgeschichte ist der Vollzug der Vergebungsbotschaft im Evangelium.

Um dies ganz zu sehen, ist aber noch zu beachten, dass Busse nicht in der Gemächlichkeit auf eine lange Zeit verkündigt wird. Der Zusammenhang von Apg. 2 macht ganz deutlich – der Geist ist ja Zeichen der letzten Tage –, dass jetzt dank der Erhöhung Jesu das Bussangebot der letzten Stunde erfolgt<sup>1)</sup>. Und auch da befindet sich Lukas in Gemeinschaft mit dem Hebräerbrieft (vgl. Hebr. 4; 6, 1–8), wo auch die Busse an erster Stelle genannt ist.

Wir haben also gewiss, was den Tod Jesu betrifft, bei Lukas eine andere Sicht als bei Paulus. Auch diese Sicht, die die Frage nach dem Heil stark als eine Machtfrage betrachtet, hat ihren Ort. Sie hat sogar Paulus gegenüber in einer Hinsicht einen «Vorteil»: Während die paulinische Botschaft, wie die Kirchengeschichte zeigt, der Gefahr ausgesetzt ist, in eine vom lebendigen Christus fast ablösbare Sühnethorie verwandelt zu werden, wo dann nur noch sein Opfer wichtig ist, während er selbst ganz in den Hintergrund tritt, setzt die luka-

---

<sup>1)</sup> Wie Conzelmann diese Sache sieht, lässt sich a. a. O. S. 91 ff. erfahren.

nische Botschaft einer solchen Umwandlung in eine Theorie wesentlich hartnäckigeren Widerstand entgegen. Da bleibt es in ärgerlicher und eben darum heilsamer Weise ständig klar, dass das ganze Evangelium, alle Predigt, aller Glaube auf eine einzige Person gestellt ist: den Heiland Jesus von Nazareth, der gestorben, auferweckt und zu Gott erhöht ist, und in dessen Namen darum allein Heil ist <sup>1)</sup>).

Bern

Kurt Stalder

---

<sup>1)</sup> Es ist offensichtlich, dass unser Versuch, das Besondere der lukanischen Theologie zu erheben, in der Frage der Parusieverzögerung gegenüber der Darstellung Vielhauers, Conzelmanns und Grässers keine Erleichterung bedeutet, sondern eher die früheren Schwierigkeiten neu erstehen liesse. Indes: weder Erleichterung noch Erschwerung wäre ein legitimes hermeneutisches Prinzip. Unsere Frage geht nur dahin, ob unser Versuch dem gegebenen Text nicht eher entspreche. Sicher hat Lukas selbst nicht die Absicht, durch allerlei «Ersatz» dem Problem der Parusieverzögerung ein Schnippchen zu schlagen. So meint es natürlich auch Conzelmann nicht. Er will, wenn ich recht verstehe, nur sagen, dass durch die Sicht des Lukas *faktisch* Ersatz für die ausgebliebene Parusie erfolge und dass das Ausbleiben der ursprünglich in Bälde erwarteten Parusie zu seiner Konzeption geführt habe. Aber eben: Auch das ist mir fraglich. Denn unsere Sicht des Parusieproblems ist schon durch unser abstraktes Kalenderdenken verstellt. Ob es Lukas überhaupt je so gesehen hat, wie man es heute sieht, ist schon sehr zu bezweifeln. Und dann ist ihm die Bedeutung von Erhöhung und Geistsendung als von Ereignissen der gekommenen Gottesherrschaft so zentral, dass man seine Sicht mit dem Begriff des «Ersatzes», auch so verstanden, wie es Conzelmann meinen dürfte, doch nur verzeichnen kann. Jedenfalls ist unsere Sicht, wenigstens bis zu einem gewissen Grade durch die Parallele des Hebräerbriefes gedeckt, von dem man nicht wird sagen können, dass er die Eschatologie zerdehne, obschon er eine Befristung auch nicht kennt. Überdies sind wir uns bewusst, dass unser Versuch recht summarisch ist; die Conzelmannsche These müsste natürlich Stelle für Stelle nachgeprüft werden, was hier nicht möglich ist.