

### 34. Sonntag im Jahreskreis - Christkönigssonntag (C): Lk 23,35-43

#### *Kontext*

Die Perikope des Christkönigsfestes ist Teil der lukanischen Passionsgeschichte (Lk 22,39-23,56). Sie gibt den größten Teil der Kreuzigungsszene wieder (23,33-43), die eine literarische Einheit bildet. Der Evangelist greift im Wesentlichen auf Mk-Stoff (VV33-39a par Mk 15,22-32) zurück. VV39b-43 verdanken sich am ehesten lukanischer Redaktionsarbeit. V32 schließt als Übergangsvers den Kreuzweg Jesu (VV26-32) ab; er führt die beiden Kriminellen ein, die mit Jesus gekreuzigt werden, und leitet zugleich zur Kreuzigungsszene über. Den Hinrichtungsvorgang selbst berichtet Lukas ebenso wenig wie die übrigen Evangelisten. Mit den beiden anderen synoptischen Evangelien (Mk 15,24 par Mt 27,35) erwähnt er zwar die Verteilung der Kleider Jesu (V34b), spricht aber in diesem Zusammenhang anders als Mk 15,23 und Mt 27,34 nicht von der Darreichung von Wein.

#### *Zur Kreuzigungsszene*

Der lukanischen Erzählung zufolge wird Jesus sowohl von den führenden Männern des jüdischen Volkes (V35) als auch von den römischen Soldaten (VV36-37) verspottet und von einem der Verbrecher gelästert (V39). In diesem Kontext ist auch die Kreuzesinschrift (V38) als Verspottung zu verstehen und Pilatus, den Lk nicht namentlich nennt, zu den Spöttern zu rechnen. Sie stellen in ihrem Spott in Frage, dass Jesus sein physisches Leben bzw. das der beiden Kriminellen retten könne (VV35d.37c.39d), sprechen ihm jedoch nicht ab, andere gerettet zu haben (V35d). Auf diese Weise offenbaren sie, dass sie Jesu eigentliche Aufgabe, messianischer Retter zu sein, gründlich missverstehen. Einer der Kriminellen stellt sich jedoch ausdrücklich auf die Seite Jesu (VV41-42). Das anwesende Volk schaut dagegen schweigend zu (V35a) und zeigt sich dadurch prinzipiell in seiner Entscheidung für Jesus offen. V35a wurde leider bei der Auswahl der Perikope nicht berücksichtigt.

#### *Der Spott der jüdischen Führung (V35)*

<sup>35</sup> ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες λέγοντες, Es verhöhnten ihn aber auch die Führenden, Ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν indem sie sagten: Andere hat er gerettet, er soll ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός. sich selbst retten, wenn dieser der Messias Gottes, der Erwählte, ist.

Im Unterschied zu Mk und Mt trennt Lk das Volk (λαός) von seinen Führern. Während das Volk passiv zuschaut (V35a), verhöhnen seine Führer – nach Mk 15,29-30 die Hohenpriester und Schriftgelehrten – Jesus. Der λαός ist das von Gott erwählte Volk Israel in Abgrenzung von den Völkern (ἔθνη). Das unterstreicht die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für ganz Israel. Lukas spielt deutlich auf Ps 22,7 LXX an: „Alle, die mich sahen, haben mich verhöhnt.“ Anders als der Psalmist teilt Lukas das „Sehen“ und das „Verhöhnen“ auf das Volk und dessen Führer auf, weil er offenkundig unterstreichen will, dass das Volk im Gegensatz zu seiner Führung für Jesu Anspruch noch offen ist.

Entsprechend schlagen sich später alle, die den Tod Jesu und dessen Umstände gesehen haben, an die Brust und gehen betroffen weg (23,48). Die prinzipielle Offenheit des Volkes für Jesus und seine Botschaft ist auch die Voraussetzung dafür, dass die frühchristliche Mission sich zuerst immer an Juden richtet (vgl. vor allem Apg 13,46). Die Offenheit des Volkes für den Anspruch Jesu ist somit offenkundig ein missionarisches Motiv, auch wenn man kaum sagen kann, das Volk stehe schon jetzt positiv auf der Seite Jesu. Der Umstand, dass Lukas die jüdischen Führer durch *aber auch* mit dem Volk verbindet, könnte zu dem Urteil verleiten, das Volk verhöhne Jesus ebenfalls. Wahrscheinlich soll jedoch nur darauf hingewiesen werden, dass verschiedene Gruppen und Sachverhalte bei der Kreuzigung Jesu eine Rolle spielen.

Mit kaum zu überbietendem Sarkasmus räumen die jüdischen Führer zwar einerseits ein, dass Jesus andere gerettet hat, und fordern ihn andererseits in seiner aussichtslos erscheinenden Situation auf, er solle sich selbst retten. Auf diese Weise gestehen sie Jesus ungewollt Selbstlosigkeit zu (V35c), bekunden aber zugleich, dass sie keinen Zugang zu Jesu ureigenem rettenden Handeln haben, der schon in den Heilungsgeschichten zum Ausdruck kommt. Denn der Zuspruch Jesu zu Geheilten „Dein Glaube hat dich gerettet“ (Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42), bedeutet nicht nur Heilung, sondern Heil im umfassenden Sinn. Schon über den neugeborenen Jesus sagt der Engel des Herrn, dass er als Messias und Herr dem Volk zum Retter und zur Rettung werde (Lk 2,11; vgl. Apg 5,31; 13,23). Weil die jüdische Obrigkeit das nicht anerkennt, weist sie Jesu Messianität zurück. Die jüdische Obrigkeit beweist folgerichtig durch ihre Bedingung „wenn dieser der Gesalbte (Messias) Gottes, der Erwählte, ist“ (V35bd), dass ihre Forderung, er solle sich selbst retten, Ausdruck ihrer Verhöhnung ist. Aus der Sicht des Lukas und der christlichen Gemeinde macht diese Bedingung indes klar, dass die führenden Juden nicht irgendeinen politischen Messiasprätendenten ablehnen, sondern den religiös zu verstehenden Messias, der kein Arzt ist, der sich selbst heilt (vgl. Lk 4,23). Der Messiasstitel „der Erwählte Gottes“ erinnert vielleicht an den Gottesknecht in Jes 42,1, der dort als Erwählter Gottes erscheint (vgl. äthHen 39,6; 40,5; 45,3f., wo „der Erwählte“ eine Bezeichnung für den Messias ist).

#### *Die Verspottung durch die römischen Soldaten und die Kreuzesinschrift (VV36-38)*

<p><sup>36</sup> ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ <sup>37</sup> καὶ λέγοντες, Εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν. <sup>38</sup> ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφή ἐπ' αὐτῷ, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.</p>	<p>Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten, indem sie herantraten, ihm Weinessig anboten und sagten: Wenn du der König der Juden bist, rette dich selbst! Es war aber auch eine Tafel über ihm (mit der Inschrift): Der König der Juden ist dieser.</p>
---	--

Die römischen Soldaten richten ihren Spott - anders als die jüdische Führung - direkt gegen Jesus. Entsprechend verwendet Lukas das Verb ἐμπαιζω, das auch anspucken und verwandte verletzende Handlungen bezeichnen kann, während das Verb ἐκμυκηρίζω (V35) eher auf die innere Haltung weist. Der Spott der Soldaten äußert sich darin, dass sie an Jesus herantreten, um ihm Essigwein zu bringen. Das spielt auf Ps 69,22b an, wo das Anbieten von Wein Zeichen von Verachtung und Feindschaft ist. Das macht die Parallelaussage vom Darreichen von Gift (Ps 69,22a) mehr als deutlich. ὄξος ist kein zu Essig gewordener Betäubungstrank, der nach Lukas eine gefühllose Verlängerung der

Todesqualen Jesu bewirken soll, sondern ein billiger, äußerst herber Wein, den Soldaten und ärmere Bevölkerungsschichten bevorzugt trinken.

Der Weinessig ist nach Lukas also kein Erfrischungsstrank wie nach Mk 15,36, sondern Zeichen der Verhöhnung. Das bestätigt eindeutig die verhöhnende Anrede Jesu als des Königs der Juden (V37). Die Frage, ob er der König der Juden sei, hatte zuvor schon Pilatus gestellt; und Jesus hat sie bejaht (V3). Da nur Nichtjuden Jesus König der Juden nennen, sind die Spötter zweifellos römische Soldaten. Mit König der Juden gibt auch die Kreuzesinschrift den Grund der Verurteilung Jesu wieder (V38; vgl. Mk 15,26 par Mt 27,37; Joh 19,19). Die Kreuzesinschrift ist eine mit weißem Gips bestrichene Tafel, die mit schwarzen Buchstaben beschrieben ist. Obwohl ein Brauch der Römer, den Anklagegrund am Kreuz anzubringen, nicht nachzuweisen ist, ist an der Historizität im Fall Jesu festzuhalten. Die Proklamation der vorgebrachten Anklage soll andere vor ähnlichen Verhalten abschrecken. Wahrscheinlich führen zwei weitere Gründe den Pilatus dazu, eine Tafel mit der Anschuldigung Jesu am Kreuz anbringen zu lassen: Er will einem späteren Vorwurf vorbeugen, der Mob habe ihn zur Kreuzigung Jesu gedrängt. Zudem sucht er der jüdischen Führung durch seine Verhöhnung Jesu einen Gefallen zu tun. In beidem erweist er sich als Opportunist.

#### *Die Lästerung durch einen der Kriminellen (V39)*

<sup>39</sup> Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἑβλασφήμει αὐτὸν λέγων, Οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.      Einer der Übeltäter, die gehängt worden waren, lästerte ihn und sagte: Bist du nicht der Messias? Rette dich selbst und uns!

Lukas kommt nun auf die Kriminellen zu sprechen, die mit Jesus gekreuzigt wurden (vgl. VV32-33). Aus dem Umstand, dass es von ihnen heißt, sie seien neben Jesus gehängt worden, ist nicht zu schließen, der Evangelist reserviere das Wort „kreuzigen“ bewusst für Jesus. Denn er spricht in V33 von deren Kreuzigung. Zudem verwendet er in Apg 5,30 und 10,39 auch für Jesu Kreuzigung das Wort „hängen“. Während nach den Seitenreferenzen beide Mitgekreuzigten Jesus verspotten (Mk 15,32b par Mt 27,44), lästert ihn nun nur einer der Gehängten. Seine Lästerung ruft die Lästerung der jüdischen Wachsoldaten in 22,65 in Erinnerung.

Im profanen Sprachgebrauch bedeutet βλασφημεῖν schmähen bzw. verleumden und unterscheidet sich kaum vom Verspotten. Richtet sich der „Spott“ jedoch gegen Gott, ist er eine Lästerung. In V39 wie schon zuvor in 22,65 durchdringen sich die profane und religiöse Bedeutung gegenseitig. Indem die Wachsoldaten und der mitgekreuzigte Kriminelle Jesus wegen seines Messiasanspruchs verspotten (22,65), lästern sie Jesus und Gott zugleich. Der Kriminelle fordert Jesus nicht nur dazu auf, sich selbst, sondern auch ihn und den anderen Verbrecher zu retten. Er stellt sich und den anderen Mitgehängten somit auf dieselbe Stufe wie Jesus. Das heißt jedoch nicht, dass er Jesus für schuldig, sich selbst aber für unschuldig erklärt. Die Frage „Bist du nicht der Messias?“ lässt zwar eine bejahende Antwort erwarten, ist jedoch sarkastisch gemeint, ist sie doch klar als Ausdruck seiner Lästerung gekennzeichnet. Daraus folgt, dass er Jesu Fähigkeit, vor dem physischen Tod zu retten, bestreitet. Den Adressaten des Evangeliums ist jedenfalls sofort deutlich, dass der Kriminelle de facto zu den Gegnern Jesu gehört. Sie wissen zugleich, dass Jesus in einem anderen Sinn Retter ist; er rettet

alle, die ihn anrufen, vor dem ewigen Tod. Die Bitte des zweiten Kriminellen an Jesus, seiner zu gedenken, wenn er in seine Königsherrschaft kommt (V42), und Jesu Heilzusage (V43) bestätigen das.

Die drei Szenen, in denen Jesus verhöhnt und gelästert wird, stimmen darin überein, dass Jesu Gegner ihn indirekt oder direkt dazu auffordern, sich selbst (und die mit ihm Gehängten) zu retten, um so seinem Selbstanspruch gerecht zu werden. Sie missverstehen auf diese Weise die Sendung Jesu, der ja nicht gekommen ist, um vor dem physischen Tod zu retten, sondern vor dem Tod vor Gott.

#### *Die Zurechtweisung des ersten durch den zweiten Kriminellen (VV40-41)*

<sup>40</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη, Der Andere antwortete aber und fuhr ihn an ,  
Οὐδὲ φοβῆ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι indem er sprach: Nicht einmal du fürchtest Gott,  
εἶ; <sup>41</sup> καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν weil du unter demselben Strafgericht bist; und  
ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν: οὗτος δὲ οὐδὲν wir zwar zu Recht; denn wir empfangen den  
ἄτοπον ἔπραξεν. Lohn für das, was wir getan haben; dieser aber  
hat nichts Böses getan.

Wie ungeheuerlich die Lästerung Jesu durch den ersten Kriminellen ist, macht die unerwartet heftige Reaktion des zweiten Mitgekreuzigten deutlich (ἐπιτιμῶν) (V40a). Die Schärfe der Zurechtweisung, die im MkEv und LkEv ohne Parallele ist, wird durch den sonstigen Gebrauch des Verbs ἐπιτιμάω in den Evangelien bestätigt: Dadurch, dass Jesus die Macht des unreinen Geistes (Mk 1,24.27) durch sein machtvolles Wort überwindet (ἐπετίμησεν, Mk 1,25 par Lk 4,35), beginnt Gottes Herrschaft sich durchzusetzen (vgl. Mk 1,14f.; Mt 12,28; Lk 11,20). Inhaltlich ist der Vorwurf des bußfertigen Mitgekreuzigten in eine rhetorische Frage gekleidet, die eine negative Antwort erwarten lässt. Aus seinem Vorwurf, dass der andere Kriminelle Gott nicht fürchtet (V40b), ist zu schließen, dass er selbst Gott fürchtet. Die Wendung „Gott fürchten“ bedeutet einerseits soviel wie „Gott verehren“ und manchmal sogar „Gott lieben“ (Dtn 10,12; 13,14-15). Es kann aber auch Ausdruck der rechten sittlichen Haltung sein (vgl. Spr 1,7.29; 2,5 u.a.). Frühjüdische Autoren verwenden „Gott fürchten“ zuweilen anstelle von „glauben“. Das ist die nächstliegende Bedeutung auch an unserer Stelle. Der reumütige Kriminelle äußert seine Gottesfurcht einerseits im Eingeständnis eigener Schuld und in der Anerkennung der verdienten Strafe und andererseits in der Beteuerung der Unschuld Jesu. Er stellt zugleich den Gottesglauben des anderen in Frage. Obwohl ihn dasselbe Strafgericht (ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ) trifft (23,40c) wie Jesus, fürchtet er nicht einmal angesichts des nahen Todes Gott, nachdem er sich nicht gescheut hat, die Gesetze der Gesellschaft zu missachten.

Der zweite Kriminelle gesteht, dass er und der andere Mitgekreuzigte Jesu die Todesstrafe zu Recht (δικαίως) erleiden und für ihre Taten empfangen, was sie verdienen (V41ab), und erklärt ausdrücklich, dass Jesus nichts Böses getan hat (V. 41c) und folglich unschuldig ist. Er bestätigt so das Urteil des Pilatus, der ebenfalls von Jesu Unschuld überzeugt ist (VV4.14-15.22) und ihn dennoch hinrichten lässt (V25). Später kommt auch der römische Hauptmann, der sah, auf welche Weise Jesus starb, zu dem Urteil, dass dieser gerecht war und erklärt ihn somit ebenfalls für unschuldig (V47). Darin

unterscheidet sich der lukanische Text von seiner Markusparallele, in der der Hauptmann unter dem Eindruck des Kreuzesgeschehens sprach: „Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn!“

Der zweite Kriminelle will den ersten offenkundig davon überzeugen, dass Jesu rettendes Handeln nicht vor physischem Tod bewahren, sondern vor dem ewigen Verderben bewahren soll. Rettung geschieht paradoxerweise durch Jesu Tod. Der Evangelist sagt nicht, wie der gescholtene Kriminelle reagiert hat. Das geschieht höchst wahrscheinlich mit Bedacht. Man kann allerdings keinesfalls sagen, dass der erste Kriminelle das Gericht Gottes erfährt und nur der zweite das Heil in Christus findet. Es ist nämlich ein redaktioneller Zug des dritten Evangelisten, dass er die Entscheidung von Menschen offen hält. Ein gutes Beispiel dafür ist der ältere Sohn im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Es bleibt dort völlig offen, ob dieser die Einladung, am Festmahl teilzunehmen, nicht schließlich doch noch annimmt (Lk 15,31-32). Ziel der Zurechtweisung in der Kreuzigungsszene ist es, zum Eingeständnis der Schuld zu führen und sich für die Vergebung Gottes zu öffnen, die er ihm durch den Kreuzestod Jesu anbietet. Ob dieses Ziel erreicht wird oder nicht, bleibt in der Schwebe. Der christlichen Gemeinde wird dadurch eingeschärft, dass es für Umkehr in diesem Leben nie zu spät ist.

#### *Die Bitte um Jesu Gedenken in seiner Königsherrschaft (V42)*

<sup>42</sup> καὶ ἔλεγεν, Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς und er sagte: Jesus, gedenke meiner, wenn du in  
εἰς τὴν βασιλείαν σου. dein Königreich kommst.

Mit καὶ ἔλεγεν (und er sagte) zeigt Lukas an, dass der zweite Kriminelle seine Schelte beendet hat und sich nun an Jesus wenden will. Ihn bittet er nach dem Eingeständnis seiner eigenen Schuld, er möge sich seiner erinnern, wenn er in seine Königsherrschaft kommt. Nach alttestamentlicher Überzeugung bedeutet die Erinnerung Gottes Segen (vgl. Ps 115,12; Ri 16,28; 1 Sam 1,11.19). Nach Jes 62,6 sollen die Wächter auf den Mauern Jerusalems Jahwe (an Zion) erinnern, damit er sein Heilsversprechen entsprechend seinem Bund mit Israel einhält (62,7-12; vgl. Ps 106,4; Lev 26,42; Dtn 9,27; Ez 16,60, u.ö.).

Es ist auf den ersten Blick zwar überraschend, aber für die lukanische Redaktion nicht ungewöhnlich, dass Jesu Status und Identität von einem sozialen und religiösen Außenseiter erkannt und anerkannt wird. Man denke nur an den Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10), die Sünderin (7,36-50) oder den Zöllner Zachäus (19,1-10). Der Evangelist setzt offenbar voraus, dass dem Kriminellen Jesus und seine Botschaft wenigstens nicht völlig unbekannt ist. Er kennt nämlich seinen Namen und weiß um seine Königsherrschaft jenseits des Todes.

Das Eintreten des zweiten Kriminellen für Jesus steht im eklatanten Gegensatz zu den Verspottungen bzw. der Blasphemie seiner Gegner (VV11-39). Er kommt zum Glauben an Jesu wahres Wesen, obgleich die äußeren Umstände das keineswegs nahe legen. Im Tod Jesu am Schandpfahl des Kreuzes sieht er keinen Widerspruch zu dessen messianischem Anspruch. Auch wenn er das Verb *retten* nicht verwendet, gilt ihm Jesus als der wahre Retter, der ihm unvergängliches Leben schenken kann. Auf Grund seiner Glaubensentscheidung schenkt er Jesus ein Vertrauen, das sich nicht durch einen Beweis absichert. Er ist überzeugt, dass Jesus ihm Zutritt zum Paradies verschaffen kann. Der zweite Kriminelle bekennt in seiner Sterbestunde implizit, was Petrus und die Apostel in Apg 5,30-31

ausdrücklich zur Verteidigung ihrer Verkündigung sagen: Gott hat Jesus auferweckt und „als Herrscher und Retter an seine rechte Seite erhoben, um Israel die Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken“. Denn die Bitte, seiner zu gedenken, schließt die Bitte um Vergebung ein. Zudem hat er sich bereits zuvor als schuldig bekannt. Er anerkennt damit Jesu königliche Herrschaft, in die er nach seinem physischem Tod eingesetzt wird, so dass er ihn retten kann. Das ist ein starker Kontrast zu der Aufforderung an Jesus, sich selbst und die Mitgekreuzigten vor dem physischen Tod zu retten.

Der zweite Kriminelle bittet also nicht darum, dass Jesus seiner gedenken solle, wenn er bei der Parusie als König wiederkommt, wie einige Autoren behaupten. Jesus soll vielmehr seiner gedenken, wenn er in die Gegenwart des Vaters kommt und folglich verherrlicht ist. Für diese Interpretation spricht, dass Jesus nach dem Zeugnis des Lukasevangeliums direkt nach seinem Tod in seine Herrlichkeit eintritt (vgl. 1,33; 24,26) und das Heil unmittelbar nach dem Tod zusagt (16,22; 22,30). Das Kommen in seine Königsherrschaft bedeutet seine Erhöhung zum Herrschen (Lk 19,12). Dem entspricht die Überzeugung des Lukas, dass Gott Jesus durch die Auferstehung gerechtfertigt und ihn auf dem Thron Davids inthronisiert hat (Apg 2,30f). Entsprechend ist Jesu Herrschaftsantritt und sein Sein im Paradies nicht voneinander zu trennen (vgl. 2 Kor 5,1-10; Phil 1,23).

#### *Jesu Heilszusage an den reumütigen Kriminellen (V43)*

<sup>43</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. und er sagte ihm: Amen, ich sage dir: Heute (noch) wirst du mit mir im Paradies sein.

Die Zusage Jesu an den reumütigen Kriminellen, er werde noch heute mit ihm im Paradies sein, entspricht der vorgetragenen Bitte und übertrifft sie zugleich. Als Jude kann der Kriminelle nämlich nur daran denken, bei der Endvollendung bzw. bei der Parusie Jesu das Heil zu empfangen. Jesu Antwort legt jedoch den Akzent auf das „heute (noch)“ und damit auf den Augenblick des Todes. Das geht aus der betonten Voranstellung von „heute“ eindeutig hervor. Die Entsprechung der Bitte des Kriminellen und der Antwort Jesu unterstreicht der Evangelist zudem dadurch, dass er beide mit einem „und er sagte“ einleitet.

Im ganzen Abschnitt Lk 23,32-43 spricht Jesus nur zweimal. Beidemale geht es ihm um das Heil der Menschen, während er die Verspottungen und Lästerungen schweigend erduldet. In V34a bittet er um die Vergebung für die an seinem Tod Beteiligten, weil sie nicht wissen, was sie tun; in V43 spricht er dem zweiten Kriminellen - mit Ἀμήν σοι λέγω (vgl. 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32) feierlich eingeleitet – persönlich zu, noch heute mit ihm im Paradies zu sein. Die Aussage, dass das Heil schon heute eingetreten ist, findet sich im Lukasevangelium mehrfach. In seiner Antrittsrede in Nazaret stellt Jesus fest, dass die Verheißung in Jes 61,1-2 sich *heute* erfüllt hat (Lk 4,21). *Heute* ist dem Haus des Zöllners Zachäus das Heil zuteil geworden, „weil auch dieser Mann ein Sohn Abrahams ist“ (Lk 19,9; vgl. noch 2,11; 5,26). Zum Verständnis von Lk 23,43 kann die Begründung in 19,10 beitragen: „Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.“ Jesu Zuspruch an den zweiten Kriminellen entspricht genau diesem rettenden Handeln des Menschensohns, der ihm die Gemeinschaft mit sich (μετ' ἐμοῦ) zusagt. Im Unterschied zu den übrigen Texten, die vom Eintreten des Heils im Heute sprechen, ist das Heil für den Kriminellen noch nicht eingetreten; es wird ihm

vielmehr für die Zeit nach seinem Tod zugesagt, wie aus dem Futur „noch heute *wirst* du mit mir im Paradies sein“ hervorgeht.

Mit *heute* meint Jesus nicht nur, dass er bereits in seiner Todesstunde Heil bringt, so dass der Kriminelle nicht auf ihn warten muss, da Jesus ihm schon vor seinem Kommen in sein Reich königliches Erbarmen gewährt, während ihm das Heil erst bei der Parusie geschenkt wird. Für eine solche Deutung kann man nicht die nachösterlichen Erscheinungen des Auferweckten bis zu seiner Himmelfahrt anführen, die gegen einen Herrschaftsantritt Jesu unmittelbar nach seinem Tod sprechen sollen. Die These, Jesus trete nach Lukas seine königliche Herrschaft erst bei seiner Himmelfahrt und Erhöhung an, übersieht nämlich die spezifische Funktion dieser Aussagen in der lukanischen Theologie. „Noch heute“ kann man auch nicht als eine emphatische Aussage erklären, die die Terminfrage ausschließt. Jesus tritt seine vom Vater bestimmte Herrschaft vielmehr direkt nach seinem Tod an und spricht dem reumütigen Kriminellen das Heil direkt nach seinem Tod zu.

ἐν τῷ παραδείσῳ (im Paradies) steht parallel zu εἰς τὴν βασιλείαν σου (in dein Königreich; V42) Die Königsherrschaft Jesu und das Paradies meinen somit denselben Zustand persönlicher Vollendung im Tod. Das Paradies ist der Ort, wo Jesus seine königliche Herrschaft antritt. Als der Garten Gottes ist es ein eschatologisches Bild für die neue Schöpfung. Das Wort παράδεισος stammt aus dem Altiranischen, wo es das „Eingehegte, Umzäunte“ bedeutet. Im profanen Bereich bezeichnet es den Garten bzw. den Park. Die LXX nennt oft (45mal) den Garten Gottes Paradies. Zunächst steht das Paradies noch nicht in eschatologischen Kontexten (Gen 2,8-10; 13,10; Num 24,6; Neh 2,8; Hld 4,13; Koh 2,5), wird aber später zu einem eschatologischen Terminus (Jes 51,3; Ez 28,13; 31,8). In Jes 51,3 verheißt Jahwe für die eschatologische Zukunft, er werde die Wüste Zions wie Eden, seine Öde wie den Garten des Herrn (LXX: παράδεισος κυρίου) machen. Nach frühjüdischen Texten ist das Paradies der Aufenthaltsort der Gerechten (z.B. äthHen 17-19; 32,3; 60,8; 61,12; slavHen 65,10; TestLev 28,20f.; TestDan 5,12; PsSal 14,3). Die Qumrangemeinde bezieht den Garten Eden metaphorisch auf sich selbst (1QH 6,16). Als Pflanzung der Wahrheit ist sie überzeugt, zum Eden der Herrlichkeit zu werden (8,20-21), während die übrigen Menschen vom Quellort des Lebens ausgeschlossen (8,12) werden.

Inhaltlich steht die Verheißung des Paradieses in TestLev 18,10-14 der Aussage von Lk 23,43 besonders nahe: „Und Gott wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam gerichtete Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heilung wird auf ihnen ruhen. Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten. Und der Herr wird sich über seine Kinder freuen und wird an seinen Geliebten Gefallen finden in Ewigkeit. Dann werden auch Abraham und Isaak und Jakob jubeln, und auch ich werde mich freuen, und alle Heiligen werden sich mit Jubel bekleiden.“ Aus dem Kontext geht klar hervor, dass das Paradies den Ort der Heilsvollendung meint (vgl. auch äthHen 60,8b und 61,12).

Griechischer Einfluss führt dazu, dass das Paradies zum Aufenthaltsort für die Seelen während eines Zwischenzustands wird. Entsprechend versteht z.B. Joachim Jeremias das Kommen Jesu in sein Reich auf das Endgericht und das Paradies als eine verborgene Stätte für die Seelen der verstorbenen Gerechten, in der sie zwischen Tod und Auferstehung in der Christusgemeinschaft leben. Diese Deutung setzt die griechische Dichotomie von Leib und Seele voraus, die im lukanischen Doppelwerk jedoch keinen Anhalt hat.

Das Neue Testament bezeugt das Wort Paradies außer in Lk 23,34 nur noch zweimal. Paulus spricht in 2 Kor 12,4 davon, dass er in das Paradies entrückt worden sei; denselben Vorgang hat er zuvor Entrückung in den dritten Himmel genannt (V2), in dem er wohl das Paradies lokalisiert sieht (vgl. äthHen 60,8; 89,52; TestAbr 11,3). Der Unterschied zu Lk 23,43 liegt auf der Hand: Der Apostel wird nur vorübergehend in das Paradies entrückt, wo er höchstes Glück erfährt, da er unaussprechliche Worte vernimmt. In Abgrenzung von seinen Gegnern, die sich ihrer Offenbarungen rühmen, betont Paulus so die einzigartige Qualität seiner Offenbarung.

Im Überwinderspruch des Sendschreibens an Ephesus ist das Paradies Ort der Heilsvollendung (Offb 2,7). Darauf weist nicht nur der eschatologische Charakter des Spruchs hin, sondern auch die Beschreibung des neuen Jerusalem als des endzeitlichen Paradieses (22,1-5), auch wenn dort das Wort Paradies selbst nicht verwendet wird. Weil Gott und sein Lamm sich gegen alle gottfeindlichen Mächte durchgesetzt haben, wie die Metapher Thron unterstreicht, gibt es dort nichts Verfluchtes mehr (22,3); die Verfluchung, von der Gen 3 spricht, ist somit aufgehoben.

Wie in der Offb meint das Paradies in Lk 23,43 die Heilsvollendung. Wie Jesus selbst direkt nach seinem Tod seine Königsherrschaft antritt, wird der zweite Kriminelle unmittelbar nach seinem Tod mit ihm im Paradies sein; denn es gibt keinen Hinweis darauf, dass Jesus das Paradies inhaltlich von seiner Königsherrschaft absetzt. Dass der zweite Kriminelle direkt nach seinem Tod zur Heilsvollendung gelangt, stimmt im Übrigen mit den Texten des Neuen Testaments überein, die die Heilsvollendung eines Einzelnen thematisieren (vgl. z.B. Phil 1,23; 2 Kor 5,8; Offb 14,13). Es spricht somit nichts gegen die Annahme, dass Jesus dem bußfertigen Kriminellen zusagt, sofort nach seinem Tod gemeinsam mit ihm an der Heilsvollendung teilzuhaben (vgl. noch Lk 16,22).

Die gelegentlich im Judentum anzutreffende Anschauung vom Privileg der Märtyrer, sofort nach ihrem Martyrium in die Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, kann Lk 23,43 nicht erklären; denn der Kriminelle kann nicht als Märtyrer gelten. Anknüpfen kann Lukas dagegen an die jüdische Überzeugung, wonach die Endzeit durch den gesegneten Zustand des ersten Paradieses charakterisiert ist, allerdings ohne die Möglichkeit, ungehorsam gegenüber Gott zu sein.

Die lukanische Sicht unterscheidet sich indes von diesen Offenbarungen, insofern der durch Christus Gerettete bereits in seinem Tod in das Paradies und damit in die Heilsvollendung eingeht. Denn Lukas gilt das Geschick des zweiten Kriminellen keineswegs als vorläufig.. Man kann somit nicht von einem Zwischenzustand sprechen. Das betonte *heute* weist auf die Zeit unmittelbar nach dem Tod und damit auf die Heilsvollendung. Wenn Lukas im Futur „Noch heute *wirst* du mit mir im Paradies sein“ formuliert, bedeutet das nichts anderes, als dass Jesus den Kriminellen, sobald er selbst gemäß dem göttlichen Heilsplan in seine Herrlichkeit eingegangen ist (vgl. 24,26), mit ihm in der Heilsvollendung sein wird. Anfanghaft wird ihm das Heil indes schon vor seinem Tod geschenkt, insofern er die Botschaft Jesu wenigstens implizit annimmt und durch ihn Zugang zu Gott erhält. Heilsgegenwart und Heilszukunft stehen allerdings nicht beziehungslos nebeneinander. Die durch Christus vermittelte personale Gemeinschaft mit Gott, die Jesus und die synoptischen Evangelien Herrschaft Gottes nennen, findet gemäß dem göttlichen Heilsplan in der Heilsvollendung ihre nicht mehr zu überbietende Fülle.

Heinz Giesen CSsR



📖 Bock, Darrell L., Luke. Vol 2 (BECNT 3B), Grand Rapids MI 1996; Ernst, Josef, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993; Fitzmyer, Joseph A., The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes (AnB 28 B) Garden City, N.Y. 1985; Giesen, Heinz, Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: Chr. G. Müller (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ Studien zum lukanischen Doppelwerk (FS Josef Zmijewski) (BBB 151), Hamburg 2005, 151-177; Green, Joel, B., The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K. 1997; Klein, Hans, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006; Nolland, John, Luke 18:35-24:53 (WBC 35C), Dallas, TX 1993; Untergaßmair, Franz Georg, Kreuzweg und Kreuzigung Jesu (PaThSt 10) Paderborn 1980; Wiefel, Walter, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1987.