

HEILSPLAN IN DEN LUKANISCHEN BEGRIFFEN (Lukasevangelium und Apostelgeschichte)

Cristian DIAC*

Zusammenfassung: Lukas, der Urheber des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, ist der Theologe des Gottes Planes und man schreibt ihm am ehesten dieser theologische Leitgedanke zu, obwohl ein planmäßiges Handeln Gottes für das Paulus Denken, insbesondere im Römerbrief nicht fremd erscheint. Es muss klargestellt werden, dass Lukas in seinem Doppelwerk den Gottesplan nicht thematisch behandelt. Er theoretisiert darüber nicht, wie die Stoiker seiner Zeit z.B. Weder im Evangelium noch in der Apg findet man ein Kapitel, wo überhaupt nur vom Heilsplan die Rede ist. Der Plan Gottes wird in seinem Wortschatz, sowie in den großen Themen seiner Theologie entdeckt, wie Heilsgeschichte und Umkehr. Es sind die spezifischen Vokabeln, die darauf hinweisen, dass der Eingriff Gottes in die Geschichte Israels und in den Menschen Jesus von Nazareth einen Leitfaden hat, eine Gesamtheit bildet und zu einem eschatologischen Ziel führt.

Begriffe: βουλή (Wille), θέλημα (Ausdruck für menschlichen und göttlichen Willen), δεῖ (es muss, es ist nötig), πληρόω (Erfüllung, der Gedanke der Erfüllung des Gottesplanes und der Schriften in Jesu Tun, Tod und Auferstehung), προ-Komposita (begriffliche Zusammenstellungen, die den Gedanken der Vorherbestimmung wiedergeben), ὀρίζειν (festgelegt)

Die Erkenntnis des Gedankens des Heilsplanes bei Lukas ist vor allem eine Wirklichkeit sprachlicher Art. Gewisse Begriffe, wie βουλήν τοῦ θεοῦ, πρόγνωσις, ὀρίζω, πληρόω, δεῖ etc. haben sprechen für ein und dasselbe Gesamtkonzept: der Plan Gottes. Im Folgenden werden die Wichtigeren näher betrachtet und nach ihrer Bedeutung und Rolle im Lk-Werk untersucht.

1. Βουλή τοῦ θεοῦ – „Gottes Ratschluss“

Das griechische Wort βουλή hat ein sehr breites Bedeutungsfeld. Es kann „eine Gabe des Alters“, „das abschließende Ergebnis der inneren Überlegung“, „die behördliche Organisation des Rates und ihren Beschluss“¹, „die abgewogene Vorüberlegung“, „den Ratschlag im guten wie im törichten

* Universitatea din Graz (Austria); email: christianusdiac@gmail.com.

¹ Vgl. G. SCHRENK, βούλομαι, 632.

Sinne“ oder „die Volksversammlung“² bedeuten. Wille, Entschluss, Absicht, Plan oder Ratschluss sind ebenso viele Worte, die den Sinn von βουλή³ entsprechend wiedergeben. Neben all den profanen Konnotationen wird der Begriff vor allem für den *Ratschluss* oder *Plan Gottes* verwendet (mit dieser Bedeutung trifft man ihn besonders in Apg 2,23 und Apg 20,27⁴. Im NT kommt das Wort βουλή 12 Mal vor. Außerhalb lukanischer Schriften wird es im NT 3 Mal belegt: Hebr 6,17; 1Kor 4,5; Eph 1,11. Verschiedene Nuancierungen sind in allen drei Stellen zu finden: durch τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς will Heb 6,17 den unabänderlichen Charakter des Willens Gottes betonen. Paulus will mit τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν die Absichten der Herzen meinen, die vom Herrn entdeckt und aus der Verborgenheit herausgebracht werden. In Eph 1,11 spricht er von der Erwählung der Glaubenden wie von einer Prädestination vor der Schöpfung der Welt. Die Ausdrucksform verstärkt die Ewigkeitsbestimmung, die schließlich im Ratschluss Gottes ihren Ursprung und ihre Begründung findet⁵. An dieser Stelle steht das Wort eng mit θελήμα (κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος) zusammen. Der Sinn der beiden Termini ist sehr verwandt, doch der erste βουλή steht im Verhältnis zu dem zweiten wie das Produkt des Willens gegenüber dem Willen selbst⁶.

Der Begriff βουλή ist meistens in den lukanischen Schriften beheimatet. Drei von den neun Belege beschreiben zwischenmenschliche Begebenheiten: In Lk 23,51 hat ein bestimmter Josef aus Arimathäa dem Ratschluss und Tun (τῆ βουλή καὶ τῆ πράξει) des Hohen Rates nicht zugestimmt. In Apg 27,12.42 wird mit βουλή ein rein menschlicher Ratschluss wiedergegeben, einmal von der Mehrheit der Schifffahrer, einmal von den Soldaten. Beide Male wird das Wort im Zusammenhang mit der Reise von Paulus nach Rom verwendet. Die theologische Konnotation fehlt. Der Ablauf der Ereignisse geschieht jedoch unter der unmittelbaren Aufsicht Gottes.

Die anderen sechs Belege weisen auf den Willen Gottes hin und meinen „den seinem Heilswillen entsprechenden Ratschluss“⁷. Daher wird jede Stelle zum Element einer Gesamtkonzeption, die für die lukanische Anschauung und Theologie prägend ist. Um ein tieferes Verständnis über

² Vgl. D. MÜLLER, βούλομαι, 1904.

³ Vgl. S.V. MCCOUSLAND, *Will of God*, 844. Mit derselben Bedeutung wie βουλή wird das Wort θελήμα verwendet. Während βουλή in der LXX 177mal vorkommt, trifft man den Begriff θελήμα 51mal. In NT wird oft mit θελήμα der Wille Gottes ausgedrückt. Diesbezüglich sind Stellen wie 1Pt 3,17; Mt 7,21; Joh 4,34 repräsentativ.

⁴ Ps 32(33),11: „Der Ratschluss des Herrn bleibt ewig bestehen, die Pläne seines Herzens überdauern die Zeiten.“

⁵ G. SCHRENK, βούλομαι, 632.

⁶ Vgl. F. BOVON, *Lukas I*, 379.

⁷ H.-J. RITZ, βουλή, 539.

die theologische Bedeutung des Begriffes zu gewinnen, werden wir all den Belegen genauer nachgehen.

Lk 7,30

Der Begriff βουλή erscheint an dieser Stelle zum ersten Mal im Lk-Evangelium: „Doch die Pharisäer und die Gesetzeslehrer haben den Willen Gottes (τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ) missachtet und sich von Johannes nicht taufen lassen.“ Diese Aussage enthält ein besonderes Gewicht und besagt implizit, dass der Plan Gottes kein „blindes Faktum“⁸ ist. Durch die Ablehnung der Johannestaufe setzen die Pharisäer den Heilsratschluss Gottes „außer Kraft“⁹ und missachten dessen Willen, der „in der Erfüllung der Israel zuteil gewordenen Verheißungen besteht“¹⁰. Wenn das doch eintritt, dann nur auf eine eingeschränkte Form, wie in diesem Fall. Der gebrauchte Ausdruck εἰς ἑαυτοῦς, den man auf das Verb „verachten“ beziehen muss und nicht auf den Willen Gottes (es gab keinen Plan Gottes ausgerechnet für die Pharisäer!)¹¹, zeigt eine merkwürdige Spannung zwischen der Durchsetzbarkeit des Willens Gottes, weil er Gottes Willen ist und das Gegenteil davon zugleich. Diese Stelle enthält ein riesiges Potential, denn sie bringt das Problem der menschlichen Willensfreiheit gegenüber dem Willen Gottes zur Sprache. Inwieweit hat der Mensch die Macht, den Plan Gottes zunichte zu machen oder sich diesem zu widersetzen? Oder muss man vielmehr in diesem Kontext Raum für den Gedanken einräumen, dass dieser Wille erst durch die Zusammenwirkung mit dem menschlichen Willen in Erfüllung geht? Was Lukas hier schreibt, passt nicht mit allen anderen βουλή-Stellen, wo er die Durchsetzung des Heilswillens Gottes trotz aller menschlichen Widerstände betont (sei es hier auf Apg 5,38-39 hingewiesen), doch beweist, dass Gott den Menschen anders als ein rein passives Subjekt behandelt.

Apg 2,23

Im Rahmen seiner Pfingstpredigt erklärt Petrus, dass die Taten und Worte Jesu Christi mit dem vorbestimmten Gottes Willen und Vorauswissen übereinstimmend waren: τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλή καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. Eine dichte theologische Einheit bildet diese Stelle gemeinsam mit dem vorigen und dem nächsten Vers. Darin wird ausgesagt, „was in ausführlicher Weise in den vier Evangelien steht“¹², d.h. den Kern des Kerygmas: Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Was sofort auffällt, ist die Identität Gott, gesehen

⁸ F. BOVON, *Lukas I*, 379.

⁹ W. WIEFEL, *Lukas*, 151.

¹⁰ M. WOLTER, *Lukas*, 286.

¹¹ ANDERS E. SCHWEIZER, *Lukas*, 89.

¹² J. KÜRZINGER, *Apostelgeschichte I*, 92.

als *handelndes Prinzip* (*causa efficiens*). Jesus ist hier vorzüglich der Passive, an dem gehandelt wird, denn nicht „was *er* getan hat, sondern was *an ihm* und *mit ihm* geschehen ist, steht im Vordergrund“¹³. Drei wesentlich differenzierte Kategorien von *Werkzeug* finden sich in der vorliegenden Stelle: die Juden, die gesetzlosen Römer und Jesus. Die Partikel *διὰ* vor dem *χειρὸς ἀνόμων*¹⁴ deutet auf die instrumentale Rolle der Heiden im Vorgang des Todes Jesu hin¹⁵. Den Römern wird von Lukas keine Schuld zugesprochen¹⁶. Die Juden haben sich der Hand der Gesetzlosen bedient, um den zu verwerfen, den Gott durch *δυνάμεσιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις* (Apg 2,22)¹⁷ in ihrer Mitte ausgewiesen hat. Petrus kann ihnen aufgrund ihres *Wissens* „ihre furchtbare Schuld ins Gesicht“¹⁸ werfen.

Abgesehen von ihrer Schuld sind die Juden ihrerseits auch „Werkzeuge in der Hand eines Höheren“¹⁹. Wie das möglich war, dass Jesus trotz dieses Wissens getötet wurde, erklärt sich nur aus der Perspektive des Ratschlusses und Vorauswissens Gottes: Er, Gott, hat das ganze Geschehen bestimmt und Jesus hingegeben (*ἔκδοτον*)²⁰. Die Handelnden Personen sind, bewusst oder nicht, in Übereinstimmung mit einem ihnen sehr überlegenen und umfassenden Plan. Ins Zentrum dieses Planes tritt *par excellence* Jesus als „Gottes Mittelsmann und Werkzeug“²¹ auf.

Das Wissen ist das Hauptkriterium der Differenzierung zwischen den drei Formen des Werkzeugseins: die Heiden haben kein Wissen für ihr Handeln an der Person Jesu zu; im Gegensatz zu ihnen sind die Juden im Besitz eines heilsgeschichtlich beschränkten Wissens über den Sinn der Taten und Wirken Jesu: Sie haben die Wunder und Zeichen gesehen, aber nur in ihrer materiell-geschichtlichen Konkretheit. Die Worte des Petrus:

¹³ J. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 136. Vgl. U. WILCKENS, *Missionsreden*, 121: „An diesem Jesus wird gehandelt.“

¹⁴ Vgl. J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145: „Gesetzlos“ gilt in jüdischen Schriften als Kennzeichnung für die Heiden.

¹⁵ Vgl. R.I. PERVO, *Acts*, 135: „*Δία* has the sense of intermediate agency“; J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145: „Die Heiden waren nur das Werkzeug.“

¹⁶ Vgl. G. SCHILLE, *Apostelgeschichte*, 112.

¹⁷ Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 55. Diese Taten Jesu sind nicht als „rational einsichtige Beweise und Demonstrationen seiner von Gott kommenden Vollmacht,“ sondern „Hinweise und Zeichen auf Gottes Handeln in Jesus“, die seitens der Juden nicht als solches wahrgenommen wurden.

¹⁸ G. STÄHLIN, *Apostelgeschichte*, 46.

¹⁹ A. WIKENHAUSER, *Apostelgeschichte*, 44.

²⁰ Vgl. J. JERVELL, *Apostelgeschichte*, 145; R.I. PERVO, *Acts*, 81: „In theological language, all that happened regarding Jesus took place in accordance with God’s prior knowledge and fixed plan.“

²¹ G. STÄHLIN, *Apostelgeschichte* 45. Ebenso, H. CONZELMANN, *Mitte*, 161: „Jesus fungiert in demselben [Plan] als *Werkzeug*.“

καθὼς αὐτοὶ οἶδατε sind in diesem Fall nicht informativ zu deuten, sondern vorwurfsvoll. Im vollkommenen Wissen um seine Worte und Werke, wie ebenso um den Plan Gottes ist allein Jesus Christus. Im Verhältnis zum Ratschluss Gottes und zu ihm sind die Juden doch auch Unwissende. Nur Jesus beweist ein klares Bewusstsein, in Hinsicht auf den Tod und die Auferstehung als Erfüllung der Schriften und implizit des Willens Gottes (vgl. Lk 22,22; 24,44-47). Weil es um diesen Willen geht, assumiert Jesus den Status des Werkzeuges, indem er in seinem Leben und in seinen Taten ihn zur Vollendung bringt.

Die Spannung zwischen diesen zwei ineinander wirkenden Instanzen – göttlichen und menschlichen – wird noch im dritten Kapitel angesprochen. Über die Erlösungstat Jesu muss man immer „zweiseitig“ sprechen: Sie ist „von Gott gewollt und von Menschen verschuldet“²². Nur auf diese Weise hat man immer im Blick das unergründliche „Mysterium von göttlichen Ratschluss und menschlichen Tun“²³. Auf dieser Spannung hin baut sich eigentlich die ganze heilsgeschichtliche Konzeption des Lukas.

Apg 4,28

An dieser Stelle hat man wieder denselben Grundgedanken wie in Apg 2,23, freilich mit eigentümlichen Nuancierungen. In Apg 4,27 werden die am Tod Jesu Beteiligten Gestalten aufgelistet: Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Stämmen Israels. Durch ihre verbrecherische Tat haben sie paradoxerweise den Willen Gottes „objektiv ausgeführt“²⁴. An beiden Stellen kommt das Wort χεῖρ vor: dort auf die Heiden bezogen, hier auf Gott. Dadurch wird der Charakter der „lenkenden Verfügungsgewalt“²⁵ Gottes. Auf die Heiden wendet Lukas es an, um die Römer nicht zu „beleidigen“²⁶: Sie tragen nicht die Hauptverantwortung für den Tod Jesu, weil sie in der damaligen Zeit als ἀνόμοιοι galten²⁷. Der Begriff spricht eindeutig von der instrumentalen und exekutorischen Rolle der Heiden, deren Eingriff nur als Umsetzung eines von den Juden initiierten Vorganges verstanden werden soll. Zwei Hände treffen sich auf eine geheimnisvolle Weise: menschliche und göttliche, um die Erfüllung desselben Planes durchzuführen. In der Sprache des AT symbolisiert die Hand Gottes sein geschichtsmächtiges Handeln²⁸. Im Rahmen einer Kooperation „reichen sich menschliche

²² G. STÄHLIN, *Apostelgeschichte*, 46.

²³ J. KÜRZINGER, *Apostelgeschichte* I, 63.

²⁴ H.-J. RITZ, βουλή, 539.

²⁵ G. SCHRENK, βουλή, 632.

²⁶ G. SCHILLE, *Apostelgeschichte*, 112.

²⁷ Vgl. E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 182: „ἀνόμοιος ist der Heide, der kündigen muss, da er den Gotteswillen nicht kennt.“

²⁸ Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 87.

Freiheit und göttliche Notwendigkeit die Hand“²⁹. Diese Spannung der Handlungen macht das Geheimnis des Schicksals des irdischen Lebens Jesu aus.

Unübersehbar ist die gemeinsame Motivik, die das Gebet von Apg 4,24-30 und der Psalm 2,1-2 beinhaltet³⁰. Die lukanische Redaktion scheint eine Paraphrase der ersten Verse dieses Psalms zu sein. Die darin erwähnten Könige und Herrscher sind nun beim Namen genannt: Herodes, Pontius Pilatus. Diese Gestalten sind insofern wichtig, dass sie in der Erfüllung des Willens Gottes einen beträchtlichen Beitrag geleistet haben. Unbewusst haben sie durch das herbeigeführte Leid an Jesus und durch dessen Tötung den Heilsratschluss Gottes in der Geschichte aktualisiert: „Gerade im Leiden und in der äußeren Erniedrigung Jesu hat Gott selbst sich durchgesetzt“³¹. Nicht die namentlich erwähnten Führungspersonen verfügten über Jesus Christus, sondern Gott verfügte über sie.

Apg 5,38-39

Dies ist eine der repräsentativsten Stellen für das hier behandelte Thema. Die scharf reflektierte Einstellung des Gamaliel an seine Mitbrüder stellt auf die Bühne die Gegenüberstellung von zwei Willen: ἡ βουλή ἐξ ἀνθρώπων und ἐκ θεοῦ. Wenn allein der menschliche Wille am Werk ist, dann ist das Vorhaben, das Geplante zum sicheren Scheitern verurteilt. Ist im Spiel aber der göttliche Wille, dann wird jeder Versuch, sich dagegen zu wehren, erfolglos. Zum näheren Verständnis dieser vorsichtigen Bemerkung kann auch der Spruch von Rabbi Jochanan des Sandalenmachers behilflich sein: „Jede Versammlung, die um Gottes willen stattfindet, wird schließlich Bestand haben; aber die nicht um Gottes willen stattfindet, wird nicht Bestand haben“³². Die Begegnung zwischen den zwei Willen schafft Auseinandersetzungen. Geht es um den Willen Gottes, dann hat das Tun der Apostel Bestand. Hat die Tätigkeit der Apostel keine Begründung in Gott, dann droht ihr die Vernichtung. Der Plan Gottes ist unzerstörbar per se und das menschliche Unternehmen ist von selbst auflöslich. Die Bekämpfung dieser zwei Willen ist auf der einen Seite gefährlich, auf der anderen unnötig. Die Verifizierbarkeit der Richtigkeit des Urteils besteht in non-action. Dies ist in diesem Zusammenhang die einzige Lösung zur Vermeidung eines Konflikts mit dem Plan Gottes. Gerade im Nichts-Tun steckt der Test, den

²⁹ H.J. HOLTZMANN, *Apostelgeschichte* 35. Das ist nach ihm „die einfachste und wohl auch älteste Form, sich mit dem paradoxen Schicksal des Messias auszusöhnen.“

³⁰ Ps 2,1-2: „Warum toben die Völker, warum machen die Nationen vergebliche Pläne. Die Könige der Erde stehen auf, die Großen haben sich verbündet gegen den Herrn und seinen Gesalbten.“

³¹ J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 87.

³² Bill. II, 640.

die Pharisäer bestehen müssen. Weil sie doch die Apostel peitschen lassen, demonstrieren sie implizit, dass sie faktische Gegner Gottes sind³³. Wo der Vorbehalt verlangt war, haben sie doch mit Widerstand geantwortet. Der entstandene Willenskonflikt (des Gottes und des Menschen) wird immer mehr zu einem wichtigen literarischen Leitmotiv im Laufe der Apostelgeschichte und markiert sogar ihren Schlussakt, wo Lukas die Verstockung der Juden gegenüber der Verkündigung noch einmal pointiert ausdrückt.

Apg 13,36

Für die Begründung der Auferstehung Jesu rekurriert der lukanische Paulus auf einen markanten Vergleich mit David. Die Stelle erzählt vom Entschlafen des David, das gemäß dem Ratschluss Gottes geschehen war, nachdem er seinen Zeitgenossen gedient hatte. Der Hinweis auf die βουλή ist an diesem Ort nicht vielaussagend. Die Luther-Version übersetzt diese Stelle verschieden: „Denn nachdem David zu seiner Zeit dem Willen Gottes gedient hatte...“³⁴ Man bemerkt sofort eine wesentliche Sinnänderung des Gedankens: einmal erfüllt David im Dienen den Willen Gottes; das andere Mal vollzieht sich dieser in seinem Entschlafen. Einmal wird das, was David für den Willen Gottes getan hat, herausgehoben, ein anderes Mal was der göttliche Wille für ihn vorherbestimmt hat. Man muss hier eher mit der Einheitsübersetzung übereinstimmen und den Willen Gottes im Zusammenhang mit dem Entschlafen und nicht mit dem Dienen verstehen. Im Kontext wird pointiert über eine der Hauptdifferenzen zwischen Jesus und David, die die Einzigartigkeit des Ersten unwiderruflich befestigt: die Auferstehung. Während der Ratschluss Gottes den Leib Jesu auferweckt hat, hat er den des David der Verwesung überlassen³⁵. Sowohl die eine als auch die andere Handlung wird auf Gottes Ratschluss zurückgeführt.

Apg 20,27

Durch πᾶσαν τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ wird die Summe der Verkündigung, der ganze Ratschluss Gottes bezeichnet. Was genau der Inhalt des Ratschlusses Gottes ist, wird nicht präzise gesagt. Zu seiner Bestimmung könnte Apg 20,20 hilfreich sein. Paulus spricht zu den Ältesten von Ephesus und sichert sie, nichts von dem vorenthalten zu haben, was „nützlich“³⁶ (συμφερόντων) ist.

³³ Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte* II, 220. Wegen Verblendung gehorcht der Synedrion Gott nicht. Wie R. Pesch meint, vertreten sie durch ihr Verhalten einen praktischen Atheismus „unter Berufung auf Gott“.

³⁴ Siehe dazu die Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 in: *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*. 28. Auflage.

³⁵ Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 206.

³⁶ Die Wiedergabe von συμφερόντων mit „heilsam“ in der *Einheitsübersetzung* ist in diesem Fall eher eine sinngemäße Auslegung als eine wortwörtliche Übersetzung. So schließt

Weiter sagt er, was er darunter versteht, nämlich die Umkehr der Juden und der Griechen zu Gott und den Glauben an Jesus Christus (vgl. Apg 20,21). Die Offenbarung des Planes Gottes vermittelt eine allgemein zugängliche „Kenntnis der Vorgänge des göttlichen Heilshandelns“³⁷. Sie enthält den gesamten Willen Gottes „ohne Verkürzung und Entstellung“³⁸, doch nicht in seiner unbegrenzten Vollständigkeit, die nur Gott eigen ist, sondern gerade nur das, was für die Menschen heilsnotwendig ist. Alles, was in den alttestamentlichen Verheißungen war und was in der Verkündigung der Apostel steht, bildet den Korpus dieses Heilswillens, der allen zugänglich wird. Es bleibt jedenfalls schwierig zu deuten, nicht was Gott will, sondern wie er will, wie er den Inhalt seines Heilswillens durchführen will.

2. ὀρίξειν – festsetzen

Das von ὁ ὅρος (Grenze) abgeleitete Verb ὀρίξειν bedeutet: begrenzen, festsetzen, bestimmen³⁹, und ist „Vorzugswort des lukanischen Werkes“⁴⁰. Es kommt im Lukasevangelium und in der Apg sechs Mal vor: Lk 22,22; Apg 2,23; 10,42; 11,29; 17,26.31. In den anderen neutestamentlichen Schriften ist es nur noch zweimal vorhanden: Röm 1,4; Hebr 4,7. Es bezieht sich auf Örtliches und Zeitliches zugleich⁴¹ (vgl. Apg 17,26) sowie auf die Vergangenheit und auf die Zukunft⁴² (vgl. Apg 10,42, der Hinweis auf den bestimmten Richter). Das Verb hat einen ausdrücklichen theologisch-christologischen Charakter⁴³ und das dahinterstehende Subjekt mit Ausnahme von Apg 11,29, ist immer Gott. Weil hier besonders die lukanischen Belege von Interesse sind, werden wir der Reihe nach auf sie eingehen, um ein besseres Verständnis über ihre theologische Bedeutung zu gewinnen.

Lk 22,22 spricht von κατὰ τὸ ὀρισμένον in Bezug auf den Leidensweg Jesu Christi. Bemerkenswert ist, dass die Parallelstelle aus Mk 14,21 (Mt 26,24), redaktionell bearbeitet ist. Daher wird eindeutig, dass Lukas die ursprüngliche Ausdrucksform im Interesse seiner theologischen Anschauung ändert. Lag dort die Begründung in dem Schriftbeweis (vgl. Mk 14,21), so wird hier eine geheimnisvolle Vorherbestimmung vorgeführt, der sich Jesus unter-

man von selbst jede materielle und weltliche Sinngebung des Wortes aus, um es nur im Horizont des Heils zu verstehen. Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte II*, 202. Das Wort ist auch mit „zutraglich“ wiedergegeben.

³⁷ H. CONZELMANN, *Mitte*, 141.

³⁸ J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 304.

³⁹ Vgl. G. DULON – P. SCHMIDT, ὀρίξω, 162.

⁴⁰ G. SCHNEIDER, ὀρίξω, 1300.

⁴¹ Vgl. K.L. SCHMIDT, ὀρίξω, 454.

⁴² Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 141.

⁴³ Vgl. K.L. SCHMIDT, ὀρίξω, 454; É. Des Places, „Actes 17,30-31“, 531.

ziehen muss. Was der Leser auf rationelle Weise nicht begreifen kann, nämlich das Vorkommen eines Verräters im Passionsbild, wird durch „Hinweis auf göttliche Vorausbestimmung“⁴⁴ auf gewisse Weise verständlich gemacht.

In Apg 2,23 trifft man wieder die Wortwendung: τῆ ὀρισμένη βουλῆ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. An dieser Stelle erklärt Lukas mittels Rückgriffs auf bestimmte Termini das Geheimnis des Todes Jesu. Eine rein menschliche Sicht vermag die Hintergründe dieser Erlösungstat nicht zu erschöpfen. Die Perspektive des Menschen muss deshalb von der des Gottes ergänzt werden. Nach einem „festgesetzten Ratschluss und Vorwissen“ Gottes geschah die Auslieferung Jesu zum Tod. Einerseits steht der freihandelnde Mensch, andererseits „erfüllt sich im verborgenen Gottes Plan“⁴⁵. Damit „markiert Lukas seine Theologie vom Plan Gottes, der sich im gläubigen Handeln der Menschen realisiert und sich trotz ihrer Verweigerung durchsetzt“⁴⁶.

Apg 10,42 spricht von der Bestimmung Jesu Christi durch Gott (ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) als Richter der Lebenden und der Toten. Ob nun die Bestimmung als Deklaration oder Ernennung in eine Funktion, die man früher nicht hatte, verstanden werden soll, ist erst durch die Auslegung von Röm 1,4 zu einer Streitfrage geworden⁴⁷. Der Hinweis auf diese Stelle ist insofern wichtig, als man bedenkt, dass Apg 10,42 und Apg 17,31 von der Bestimmung Jesu als Richter⁴⁸ sprechen. Diese Funktion ist für ihn keine erst in der Zukunft eintretende Realität, sondern war schon von Anfang der Welt, „von Ewigkeit her in Gottes Ratschluss“⁴⁹.

Apg 17,31 ist inhaltlich und thematisch mit Apg 10,42 gleichzusetzen⁵⁰. Zu Beginn des Verses steht das Verbum ἔστησεν, bezogen auf ἡμέραν, dessen

⁴⁴ J. ERNST, *Lukas*, 591.

⁴⁵ G. SCHILLE, *Apostelgeschichte*, 111.

⁴⁶ R. PESCH, *Apostelgeschichte II*, 121.

⁴⁷ Die Streitfrage besteht darin, ob ἐν δυνάμει (vgl. Röm 1,4) als Beschreibung für ὀρισθέντος zu lesen ist oder als Attribut zu υἱοῦ θεοῦ: „eingesetzt in Macht zum Gottessohn“ oder „eingesetzt zum Gottessohn in Macht“ Für ἐν δυνάμει als Attribut zu υἱοῦ θεοῦ vgl. K.L. SCHMIDT, ὀρίζω, 454. Dagegen, D. ZELLER, *Römer*, 36.

⁴⁸ Vgl. L.C. ALLEN, *Old Testament*, 105. Das Richten ist im AT eine messianische Funktion (vgl. Jes 11,4) und die Koppelung von Festsetzung und Richten hat als Grund ihren ursprünglichen gemeinsamen königlichen Kontext.

⁴⁹ K.L. SCHMIDT, ὀρίζω, 454. Da gilt das Prinzip: „Dei verbum est efficax“, wobei man eine Erklärung nicht als einen ab jetzt geltenden Status annimmt, sondern als eine Bestätigung von dem, was etwas schon immer so war. Anders gesagt ist die Ernennung im Fall Jesu kein ontologisch differenzierter Status zu dem, was bis daher war, sondern eben eine Erkennung seiner schon in Ewigkeit bestimmten Rolle; I. PERVO RICHARD, *Acts*: „Jesus is a prophet elevated by God, but this was not a promotion based on merit; Jesus role was determined by God prior to his conception“, 81.

⁵⁰ Vgl. L.C. ALLEN, *Old Testament*, 105.

Sinn im Zusammenhang mit ὄρισεν, der mit ἀνδρὶ verbunden ist, zu betrachten ist. Das ist wohl der Grund, wofür die lateinische Übersetzung beide mit dem „statuit“ wiedergibt. Die Wendung ὀρίσας befindet sich auch in Apg 17,26, wo auch derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht wird: die Bestimmung oder Festsetzung eines Tages und eines bestimmten Menschen. Gott will die Welt durch einen *bestimmten* Mann (ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὄρισεν) in Gerechtigkeit (das Motiv des Richtens in Gerechtigkeit ist den Psalmen 9,9; 96,13, 98,9 gemein) richten. Dieser bestimmte Mann ist kein anderer als der in Apg 10,36 namentlich erwähnte Jesus Christus. Dass der Name Jesu hier nicht erwähnt ist, könnte damit zusammenhängen, dass Paulus den Anschein vermeiden wollte, Verkündiger fremder Gottheiten zu sein (vgl. Apg 17,18)⁵¹. Der Mann gilt als der Zweite und ist dem Ersten (vgl. Apg 17,26) gegenübergestellt. Durch den Ersten hat er das Menschengeschlecht geschaffen; durch den Zweiten wird er es richten. Somit ist die ganze Menschheit von Anfang an in einem Universalismus umfasst⁵².

Worin das Richten besteht, wird nicht gesagt. Zwei Dinge lassen sich jedoch deutlich erkennen: die Gewissheit und die Dringlichkeit⁵³ des Richtens (der Tag ist festgesetzt,) und seine Bindung an Jesus Christus. Die Auferstehung Jesu ist die unverkennbare Demonstration, dass Gott in ihm gehandelt hat⁵⁴ und gilt als seine Beglaubigung⁵⁵ vor allem.

3. Δεῖ – es ist nötig, es muss

Dieser griechische Begriff zeichnet sich als das „hervorragendste Indiz“⁵⁶ auf dem linguistischen Feld für das lukanische Konzept von Gottesplan und -vorsehung aus. Lukas verleiht ihm einen umfangreichen Gebrauch, der nicht allein die Passion Jesu visiert, sondern weitaus den ganzen Heilsplan Gottes, d.h. die alttestamentliche Zeitspanne, das Leben Jesu in seiner Gesamtheit und einschließlich der Zeit der Urkirche. Das Wort heißt

⁵¹ Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte* II, 140.

⁵² É. DES PLACES, *Actes 17,30-31*, 531. „L'on peut voir ici un nouveau trait de l'universalisme lucanien.“

⁵³ Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte* II, 140.

⁵⁴ Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 266; L.C. ALLEN, „The Old Testament...“, 105: „Once again the resurrection figures, as evidence that Jesus is this decreed agent of divine judgment.“

⁵⁵ Der Begriff πίστις ist hier nicht mit dem „Glauben zu übersetzen. Lukas verwendet in diesem Kontext kein christlich geprägtes Wort. Er will nur „einen Hinweis auf das geben, was Ziel aller Verkündigung ist“: der Glaube. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 266. Auch R. Pesch, *Apostelgeschichte* II, 140: „Dass es um den „Glauben“ an ihn geht [...] ist nur indirekt angedeutet.“

⁵⁶ Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 143.

übersetzt „es ist notwendig“, „man muss“⁵⁷, und bezeichnet einen Zwang⁵⁸ unpersönlicher Art, eine „unbedingte Notwendigkeit“⁵⁹. Da meistens die Instanz oder die Ursache nicht explizit erwähnt ist, trägt der Ausdruck einen stark anonymen und deterministischen Zug. W. Grundmann pointiert mehrere Verwendungsbereiche für diesen Terminus: In der Philosophie ist $\delta\epsilon\acute{\iota}$ „Ausdruck für logische und erkenntnismäßige Notwendigkeiten“⁶⁰; in der Lebensmoral bezeichnet es ethische und religiöse Verpflichtungen; für welche ein formuliertes Gesetz steht, aber ohne jede explizite Instanz; $\delta\epsilon\acute{\iota}$ drückt den Willen Gottes aus; hinter $\delta\epsilon\acute{\iota}$ verbirgt sich ein Schicksalsglaube. Wille des Menschen, Stadtgesetz, Orakel oder Zauber werden oft im Griechentum mittels $\delta\epsilon\acute{\iota}$ ausgesprochen. Die rätselhafte Wirklichkeit des Schicksals definiert sich als Summe der „Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen und kosmischen Lebens“⁶¹. Eine nähere Betrachtung dieses im philosophischen und religiösen Umfeld des Griechentums bedeutenden Begriffes erfolgt im nächsten Kapitel.

3.1. $\Delta\epsilon\acute{\iota}$ im Alten Testament

Für die Erörterung der Rolle des $\delta\epsilon\acute{\iota}$ im Umfeld des AT sind die Studien von E. Fascher⁶² ein bedeutsamer Anhaltspunkt. Seine Beiträge sind insofern wichtig, da sie ein starkes Licht auf die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes werfen. Dadurch ermöglichen sie ein umfassendes Verständnis des neutestamentlichen bzw. lukanischen $\delta\epsilon\acute{\iota}$. Dass das hellenistische $\delta\epsilon\acute{\iota}$ keine Wurzel im AT hat, wird in der Studie von E. Fascher zum Grundthema gemacht. Ausgehend von dieser Gewissheit ist zu verstehen, dass „der gesamte Lebensbereich des einzelnen Menschen wie der Völker vom persönlichen Willen eines Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde, und des Herrn der Weltgeschichte abhängt, so dass [...] ein Ausweichen in ein neutrales $\delta\epsilon\acute{\iota}$ nicht möglich ist“⁶³. Es bleibt nichts anderes übrig als diesen Begriff, der nicht auf die hebräische alttestamentliche Tradition

⁵⁷ Vgl. E. TIEDTKE – H.-G. LINK, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 1393.

⁵⁸ Vgl. W. BAUER, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 342. Dieser Zwang kann verschiedenartig sein. W. Bauer listet das Bedeutungsspektrum dieses Begriffes auf: 1. Zwang von göttlicher Bestimmung oder unabwendbarem Geschick (Lk 4,43; Apg 1,16); 2. Zwang der Pflicht (Lk 2,49); 3. Zwang des Gesetzes oder der Moral (Lk 22,7; Apg 15,5); 4. Zwang von innerer Notwendigkeit; 5. Zwang, den die Notwendigkeit, ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen, ausübt (Lk 12,12).

⁵⁹ W. POPKES, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 669.

⁶⁰ W. GRUNDMANN, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 21.

⁶¹ E. TIEDTKE – H.-G. LINK, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 1393.

⁶² Gemeint sind die wichtigen Beiträge: „Theologische Beobachtungen zu $\delta\epsilon\acute{\iota}$ “ und „Theologische Beobachtungen zu $\delta\epsilon\acute{\iota}$ im Alten Testament“.

⁶³ E. FASCHER, *Beobachtungen*, 228.

zurückgeführt werden kann, für ein „Eindringling“ (E. Fascher) in das Terrain der Bibel zu betrachten.

Das erklärt sich dadurch, dass die biblische Welt bzw. die Geschichte des Volkes Israel die übernatürliche unpersönliche wirkende Notwendigkeit nicht kennt, sondern „im Gegensatz dazu Gott als einen „persönlichen und geschichtsmächtigen Willen“⁶⁴ anerkennt. Der Begriff wurde doch in LXX aufgenommen und von ihm gibt es insgesamt 40 Belege⁶⁵. Wenn man diese Anzahl von Wendungen mit der aus dem NT (101/102) vergleicht, fällt es sofort auf, dass das alttestamentliche δεῖ keine große Rolle in der griechischen Bibelübersetzung gespielt hat: Im Pentateuch wird es ein einziges Mal belegt: Lev 5,17. In der gesamten prophetischen Literatur kommt es nur drei Mal vor: Jes 30,29, Deut-Jes 50,4 und Ez 13,19. Die meisten Belege befinden sich in den deuterokanonischen Büchern. Von der Bedeutung her kann δεῖ religiöse Pflicht, göttliche Anordnung (z.B. Lev 5,7; Ez 13,19); traditionelle Pflicht (Ruth 4,5; Tob 6,12); die Erfüllung des Gesetzes (Ester 1,15); das für einen jeden Menschen sich Gehörende oder moralische Vorschriften (Spr 22,14.29; 23,2) oder eschatologische Realitäten (Dan 2,28.29) ausdrücken⁶⁶.

Wenn δεῖ γενέσθαι in Dan 2,28 LXX verwendet wird, um den Traum des Nebukadnezars zu deuten, kann man das wohl als eine „retrospektive Geschichtsbetrachtung“, wo „Geschehenes nachträglich als göttliches Muss“⁶⁷ wahrgenommen wird, lesen. Mit seiner Erzählung meint der Prophet Daniel „ein aufeinander folgendes Geschehen, aber nicht Ereignisse in den letzten Tagen im Sinne einer eschatologischen Erwartung“⁶⁸.

Die in diesem Umfeld angesprochene Notwendigkeit ist „nicht die Notwendigkeit, der selbst Gott unterworfen ist, sondern jenes Muss, das dem Glaubenden aus rechter Erkenntnis des Handelns Gottes erwächst“⁶⁹. Wenn man sich fragt, was die Übersetzer der LXX aus dem hebräischen Lexikon mit δεῖ wiedergegeben haben, kommt man nicht alsbald auf ein klares sprachliches Ergebnis, ob es ein einziges Wort oder eine Redewendung gemeint ist. Dann ist mithilfe von δεῖ die Notwendigkeit einer Handlung, die im Hebräisch durch Futurum, Infinitiv oder Imperfekt wiedergegeben wurde, was nicht selten zu Sinnänderungen im originalen Text

⁶⁴ E. TIEDKE – H.-G. LINK, δεῖ, 1393.

⁶⁵ So E. FISCHER, *Beobachtungen im AT*, 244; W.J. BENNETT, *Son of man must*, 119. Die Zahl der δεῖ-Belege in LXX ist doch nicht bei allen gleich. Für E. TIEDTKE – H.-G. LINK, δεῖ, 1395, sind es insgesamt 50 δεῖ-Wendungen

⁶⁶ Vgl. W.J. BENNETT, *Son of man must*, 119.

⁶⁷ E. FASCHER, *Beobachtungen*, 231.

⁶⁸ E. FASCHER, *Beobachtungen im AT*, 245.

⁶⁹ E. FASCHER, *Beobachtungen im AT*, 247.

geführt hat⁷⁰. Deshalb wird der hebräische Ausdruck „es wird geschehen“ oft mit „es muss geschehen“ wiedergegeben (zB. Jes 30,29; Dan 2,28 u.a.)⁷¹.

Der Einschub des Begriffes in die LXX generierte zwei neue wichtige Anschauungen: 1) der hellenistische Einfluss auf das hebräisch-aramäische Sprache und 2) die Personifizierung des neutralen $\delta\epsilon\iota$ durch Verwendung in Zusammenhängen, in denen es unverkennbar den Willen Gottes andeutet. Als Auswirkung ergibt sich daraus, dass der „persönliche Anspruch des JHWH-Willens, welchen der hebräische Text in der 2. Person formuliert, in den Hintergrund tritt“⁷². Je nach dem Blickwinkel, spricht man von einer Neutralisierung des persönlichen Willen Gottes oder von einer Personifizierung des unpersönlichen $\delta\epsilon\iota$. Schwerlich lässt sich eine sachliche Auswertung dieser Begriffsaufnahme ins alttestamentliche Schrifttum durchführen: Einerseits ein Verlust durch die Abschwächung des personalen Charakters des Gottesbegriffes, andererseits ein Gewinn für den Gottesbegriff, indem man jedes Muss in Verbindung mit Gottes Handeln setzt. Der Prozess hat überwiegend diese Richtung bestimmt

Weder der immerwährende Kontakt zu den heidnischen Völkern, noch das durch Gesetzesübertretung herbeigeführte Exil in Babylonien, noch das gegenseitige Durchdringen mit den umliegenden polytheistischen Religionen hat im Hinblick auf das israelitische Gotteskonzept etwas Wesentliches ändern können. Die unausweichliche Begegnung mit dem Hellenismus hat dem $\delta\epsilon\iota$ die Bahn in den alttestamentlichen Korpus geebnet, jedoch nicht ohne Verzicht auf den ursprünglichen Sinn. Demnach drückt er nicht mehr blinde und schicksalhafte Notwendigkeit aus, sondern den „in seiner Kundgabe offenbaren Willen Gottes“⁷³ aus. Diese Aussage enthüllt wegen ihrer Aussagekraft eine enorme Wahrheit über die Begegnung des Hellenismus mit dem Judentum. Nicht der offenbarte Gott Israels wird dem schicksalhaften $\delta\epsilon\iota$ untergeordnet, sondern umgekehrt, $\delta\epsilon\iota$ wird in das biblische Verständnis Gottes hineingenommen und eingebürgert.

⁷⁰ In seiner Studie gibt E. Fascher als Beispiel die Stelle aus Jes 30,29. Auf den Eingriff Gottes über die Feinde, freut sich Israel (in der hebräischen Bibel wird hier das Futurum verwendet) und singt. Die griechische LXX-Übersetzung ändert den Satzaufbau, indem sie es in interrogativer Form ausdrückt: $\mu\eta\ \delta\iota\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\iota\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\upsilon\phi\omicron\rho\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \dots$ Das hat zur Wirkung, dass die Reaktion des Volkes zu einem schuldigen Muss neigt und zu einer Notwendigkeit gegenüber Gott neigt.

⁷¹ W.J. BENNETT, *Son of man must*, 119: „Therefore, I would conclude that the use of $\delta\epsilon\iota$ in the LXX is not dependent upon any particular Hebrew or Aramaic construction but depends rather upon the translator's understanding of the meaning and context of the particular verse in question.“

⁷² E. TIEDTKE – H.-G. LINK, $\delta\epsilon\iota$, 1393.

⁷³ W. GRUNDMANN, $\delta\epsilon\iota$, 22.

Solange hinter $\delta\epsilon\iota$ eine unabänderliche, irrationale und undefinierbare Macht steht, gegen die von menschlicher Seite nichts außer blinde Unterwerfung zu unternehmen ist, ist es unmöglich, es mit dem biblischen Verständnis in Hinsicht auf Gottes Führung und Verwaltung der Welt gleichzusetzen. Der Gott Israels vermittelt sich selbst, offenbart sein Wesen und bestimmt die Geschichte der Menschen. Sein Handeln „steht ja in einer Wechselbeziehung zum Menschen“⁷⁴, der sich, anders als im Griechentum, gar nicht als blinder Vollzieher des Schicksals versteht. Dieses Verhältnis besagt, dass sich der souveräne Wille Gottes nicht unbeeinflusst und bedingungslos durchsetzt. So wie die Geschichte Israels nachweist und die prophetische Literatur massiv belegt, lässt sich dieser göttliche Wille von den menschlichen Willensänderungen ansprechen und ändern⁷⁵. Gott zeigt sich ansprechbar, er nimmt das Gebet des Menschen ernst, bereut die beabsichtigte Strafe und erweist Bereitschaft zur Abwendung des Vollzugs. Er bewahrt seine Heilzusage und Verheißungen. Dies könnte konsequenterweise den Gedanken entstehen lassen, Gottes Wesen kenne an sich die Änderung. Das lässt sich jedoch dadurch bestreiten, dass Inkonsequenz, Diskontinuität, Untreue, sowie Umkehr (Umdenken) Gott zum Umdenken in Hinsicht auf das Heil des Menschen bringen. Seinerseits hält Gott immer an seinem Wort und an seinen Verheißungen fest. Gottes „Reue“ (Gen 6,7) und „Zorn“ (Ex 15,7; Ps 21,10; Röm 2,5 u.a.) sind stets im Verhältnis mit dem Menschenwillen ausgesprochen; es sind Ausdrucksformen, um den Menschen immer wieder aufzurichten und in Gemeinschaft mit ihm zu stellen. Die unvernünftige Unabänderlichkeit, die $\delta\epsilon\iota$ in sich trägt, ist kein Widerspruch zum biblischen Gottesbegriff⁷⁶.

Mit Sicherheit kann man nach all dem Vorgestellten behaupten, dass es eine klare inhaltliche, nicht übersehbare Unvereinbarkeit zwischen dem hellenistischen $\delta\epsilon\iota$ -Begriff und dem alttestamentlichen Gottesverständnis gibt. Die Frage ist nun, ob diese Vorstellung auf das NT übertragbar ist. Der zwangsläufige und immer intensivere Kontakt mit der griechisch-hellenistischen Kultur bringt unvermeidlich neue Perspektiven im Verhältnis Gott-Mensch, ein neues, d.h. ein breiteres Verständnis der Lebens- und Weltanschauung. Das Böse, das Leiden, die Vorstellung über die Jenseitigkeit,

⁷⁴ E. FASCHER, *Beobachtungen*, 230.

⁷⁵ Zwei Stellen weisen deutlich in dieser Richtung: Gen 18,25: Abraham verhandelt mit Gott soweit es ihm möglich ist. Er feilscht um die Rettung von Sodom und Gomorra, vor allem um die Rettung der Gerechten. Ex 32,7-14: Mose setzt sich für das Heil des Volkes Israel ein und führt eine grundsätzliche Veränderung des Gottes Willens herbei. Es gibt selbstverständlich auch andere Belege, wo Gott auf die Bekehrung der Menschen reagiert und seine Entscheidung völlig abwendet. Die Geschichte des Propheten Jonas und das Verhalten von Ninive ist dafür ein hervorragendes Beispiel.

⁷⁶ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 232.

das Meistern der Diesseitigkeit werden auch durch die Filter des hellenistischen Denkens neu überlegt und reflektiert. Ein vollkommenes Ausblenden des hellenistischen Einflusses auf den neutestamentlichen literarischen Stoff ist nicht vertretbar. Es stellt sich nun die Frage: Wie tief sind die Spuren eines hellenistischen Denkens in den neutestamentlichen Schriften, insbesondere im Gebrauch der Partikel $\delta\epsilon\iota$?

3.2. $\Delta\epsilon\iota$ im Neuen Testament

Im NT kommt das ursprünglich griechisch-hellenistische $\delta\epsilon\iota$ 101 Mal vor⁷⁷. Mehr als ein Drittel aller Belege findet sich in Lk-Apg: 40/44⁷⁸. Mehrere Gründe stehen für dieses Zahlverhältnis. Das lukanische Schrifttum ist von der Quantität her deutlich größer als alle anderen Schriften. Nicht zu übersehen ist, dass die Kultursprache der neutestamentlichen Zeit die griechische Sprache war. Der Ausdruck $\delta\epsilon\iota$ war im Grunde eine geläufige sprachliche Wendung, die von keiner Denkrichtung, sei es die stoische oder die epikureische oder sonst eine, allein für sich hätte beansprucht werden können. Deshalb ist $\delta\epsilon\iota$ nicht als „Terminus technicus“ zu betrachten. Es gibt zwar aussagekräftige Begriffe, die sofort auf eine gewisse philosophische oder religiöse Denkweise deuten, aber zu dieser Kategorie gehört $\delta\epsilon\iota$ bestimmt nicht. Die Notwendigkeit, die sie zum Ausdruck bringt, ist, wie schon oben erwähnt, sehr unterschiedlich: es kann die einer Handlung sein, eines Gesetzes, einer traditionellen Pflicht oder einer göttlichen Bestimmung. Wenn sich der Begriff im neutestamentlichen Umfeld in ein „divine $\delta\epsilon\iota$ “⁷⁹ verwandelt, dann allein wegen seiner Verwendung in Kontexten oder Gegebenheiten, die eindeutig auf den göttlichen Auftrag Jesu bzw. auf Gottes Plan hinweisen und weil er der urchristlichen petrinischen und paulinischen Verkündigung des Heils einen wichtigen Zug verleiht.

Wie es sich aus der Untersuchung ergeben wird, ist $\delta\epsilon\iota$ zunächst ein Jesus-Wort, dann ein Petrus-Wort (in den ersten Kapiteln von Apg), um dann in den letzten Kapiteln der Apg vorwiegend ein Paulus-Wort⁸⁰ zu werden. Nicht, dass diese drei Figuren im Gesamtkontext des Werkes gleichen Stellenwert hätten, sondern weil das göttliche $\delta\epsilon\iota$ in besonderer Weise mit ihrer Tätigkeit verflochten ist. Dieser Übergang von einem prägnant profanen Gebrauch zu einem religiösen Bereich geht sicherlich auf den

⁷⁷ Die Aufteilung ist folgende: Lk-Apg (40); Matthäus (8); Markus (6); Joh (10); Offenbarung (8); Paulus-Briefe (25); Pastoralbriefe (9).

⁷⁸ Vgl. E. TIEDTKE – H.-G. LINK, $\delta\epsilon\iota$, 1393. Die Angabe der Zahl der $\delta\epsilon\iota$ -Stellen in Lk-Apg ist nicht in allen Studien oder Kommentaren einheitlich. Für E. Fascher gibt es 44 Stellen im lukanischen Doppelwerk (Lk (19); Apg (25), vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 248.

⁷⁹ So der Titel des Beitrages von C.H. Cosgrove: „The divine $\delta\epsilon\iota$ in Luke-Acts“.

⁸⁰ Vgl. K. BASS, *Necessity*, 52.

Schriftsteller Lukas zurück, der den Begriff nicht auf weltliche und menschliche Umstände anwendet, sondern in Zusammenhängen, wo dieser das Handlungsweise und den Willen Gottes kennzeichnet. Anders gesagt, δεῖ hat sich zu einem zutreffenden sprachlichen Werkzeug verwandelt, um den Notwendigkeitscharakter des Heilsplanes und der Heilsereignisse auszudrücken.

Das häufige Vorkommen dieser Wendung im neutestamentlichen Schrifttum (zweimal mehr als in LXX) könnte wohl zu dem Schluss führen, der hellenistische Einfluss war zur Zeit der Verfassung des NT ausschlaggebend. Diesbezüglich ist E. Fascher eher der Meinung, dass die Einzelbetrachtung der Stellen zu einer anderen Überzeugung führen würde⁸¹. Das Hilfsverb δεῖ steht im NT keineswegs für ein der blinden und vernunftlosen Schicksalskraft ausgesetztes menschliches Leben. Der Bezug des Ausdrucks zu einem göttlichen und planmäßigen Willen ist reichlich belegt. Δεῖ ist somit eine privilegierte Formulierung eines bestimmten Charakters des göttlichen Planes, nämlich dessen Notwendigkeit und Durchsetzbarkeit. Betrachtet man δεῖ in Bezug auf die angesprochenen Themen, so sind es drei große Themenkreise, wo der Begriff eine herausragende Rolle spielt⁸²: 1) in der eschatologisch-apokalyptischen Zusammenhängen. Hier drückt δεῖ das Muss des Enddramas aus. Kriege, Hunger, Notzeiten, die der Endzeit vorausgehen werden, *müssen* geschehen (Mk 13,7.10; Mt 10,17; Lk 21,9; 2) im irdischen Leben Jesu. Die öffentliche Aktivität Jesu, seine Verkündigung und insbesondere sein Leiden und Sterben stehen unter dem göttlichen δεῖ und sind feste Bestandteile eines überlegenen Planes; 3) im Zusammenhang mit dem christlichen Leben. Hier tritt δεῖ im Leben der Anhänger Christi auf: Es handelt sich um das δεῖ des Gebetes (Lk 18,1), und des Leidens, gesehen als *vademecum* für das christliche Leben (vgl. Apg 14,22).

3.3. Δεῖ bei Markus, Matthäus und Johannes

Was sind die Bedeutungen der δεῖ-Belege in den synoptischen Überlieferungen und in welchen Zusammenhängen kommen sie meistens vor? Wie ist diese Wendung in den Sprüchen vom Menschensohn? Es ist hier bestimmt nicht die Stelle, eine exhaustive Auseinandersetzung mit den verschiedenen NT-Schriften durchzuführen. Zu einem gründlicheren Verständnis des lukanischen δεῖ ist es jedoch hilfreich, die Bedeutung des Begriffes bei den Evangelisten zu beobachten.

⁸¹ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 237.

⁸² Vgl. E. TIEDTKE – H.-G. LINK, δεῖ, 1393.

Im Markusevangelium findet man ihn an sechs Stellen⁸³. Vier davon gehören zu der apokalyptischen Redeweise⁸⁴: 8,31; 9,11; 13,7.10. Abgesehen von Mk 9,11, wo das interrogative δεῖ eine deutliche Antwort von Jesus bekommt, nämlich, dass Elias schon gekommen ist⁸⁵, wobei die Anspielung auf die Gestalt des Johannes des Täufers offensichtlich ist, sind die letzten zwei Stellen zwischen der eklatanten Fragestellung πότε ταῦτα ἔσται (13,4) und deren Beantwortung: οὐδεὶς οἶδεν... εἰ μὴ ὁ πατήρ (13,32) zu verorten. Liest man das 13. Kapitel als ein Ganzes, dann sieht man eindeutig, dass Jesus das Interesse der Jünger von Wann der Endzeit abwenden und auf das Wie ausrichten will. Da es keine eindeutige Antwort gibt, bleiben als wichtige Hinweise, die jenem Tag und jener Stunde vorausgehen, nur die Zeichen: Kriege und die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern. Diese werden notwendigerweise geschehen *müssen*. Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten verwendet Markus δεῖ nie für „Gesetztexte oder Pflichtregeln“⁸⁶. Die nicht-apokalyptischen Stellen suggerieren schwache Zwangssituationen: der Ort des Greuels, wo jemand nicht stehen darf: ἐσθηκότα ὅπου οὐ δεῖ (13,14), und das nicht mehr gehaltene Versprechen des Petrus, er würde Jesus nicht verleugnen, selbst wenn er dafür sterben *müsste*: ἐὰν δέη με συναποθανεῖν σοι (14,31).

Die am meisten diskutierte Stelle ist jedenfalls Mk 8,31⁸⁷. Darin findet man den ältesten δεῖ-Beleg, der mit aller Wahrscheinlichkeit auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zurückgeht⁸⁸. Aufgrund dieser Tatsache, wird demnächst der Untersuchung dieses δεῖ eine größere Aufmerksamkeit als allen anderen außer-lukanischen δεῖ-Stellen gegeben. Eine genaue Datierung der Aussage ist nicht möglich. Eine grundsätzliche Frage hat man sich von Anfang an angesichts des Grundes der Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu gestellt. Dass dieser gemäß dem frühen christlichen Glauben, jedes menschliche Fassungsvermögen übertroffen hat und deshalb unbegreifbar war, so W.J. Bennett, kann als Antwort angenommen werden, aber nicht als einzig geltende. E. Lohmeyer vertritt die

⁸³ Es sind: Mk 8,31; 9,11; 13,7.10.14 und 14,31.

⁸⁴ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen im AT*, 252.

⁸⁵ Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 143. Das Kommen des Elias ist für die jüdische Eschatologie eine Notwendigkeit. Jedoch ist die Stelle durch die Antwort Jesu im christlichen Schlüssel interpretiert worden.

⁸⁶ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 252.

⁸⁷ Dazu, der Beitrag von W.J. Bennett, Jr.: „The son of man must...“ in: NT 17 (1975) 113-129.

⁸⁸ Vgl. H. PATSCH, *Abendmahl*, 193. Anders E. Loymeyer (Markus, 165), der Lk 17,25 für ursprünglicher hält aufgrund seiner Kürze im Vergleich zu Mk 8,13. Gegen diese Meinung, H.E. TÖDT (Menschensohn, 150-158), der Mk 8,13 mit Mk 9,12, aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft (Ps 118,22), vereint sieht und daher älter ist als Lk 17,25 betrachtet.

Meinung, die Quelle dieses *Muss* wurzelt in der apokalyptisch-eschatologischen Literatur, d.h. in der einzigen apokalyptischen δεῖ-Stelle im AT: Dan 2,28 (LXX)⁸⁹. Es drückt den Willen Gottes aus, der ins Geschehen führen muss, was er einmal verheißen hat. Nach E. Lohmeyer kann das, was Gott verkündet hat, nur dann geschehen, wenn „die Verheißung zur Erfüllung wird, d.h. am Ende der Zeiten“⁹⁰. Der Wille Gottes verwirklicht sich dann nur in eschatologischer Form. Das sprachliche Indiz für eine eschatologische Leseart ist das Wort „Menschensohn“. Als Inbegriff seiner göttlich-menschlichen Identität ist das Leiden derart entscheidend, dass man ihn außerhalb seinem innewohnenden Leidensprofil nicht auffassen kann. Der Menschensohn findet sein Urbild, seinen Prototyp im geschilderten Dasein und Geschick des Gottesknechtes in Jes 53, der dem Gesetz des Leidens unterstellt ist⁹¹. Trotz der starken Analogie gilt es hier, die Unterschiede nicht aus dem Blick zu verlieren. Diese werden von E. Loymeyer entsprechend geschildert: Während der Gottesknecht für alle leidet und seine Belohnung empfängt, ist davon nichts im Fall des Menschensohnes zu lesen. Bei ihm ist das Leiden als Inbegriff seines Daseins und es stellt sich ihm als ein *Muss* vor: „Aus dem Gesetz seines Wesens folgt das Gesetz seines Leidens; und da dieses Gesetz von Gott her ist, leidet Er, weil er von Gottes Art ist, und ist Er von Gottes Art, weil er leidet“⁹². Gerade das Leiden wird zu einem Stempel des eschatologischen Wirkens des Menschensohnes. Das Partikel δεῖ bezeichnet dann die göttliche Notwendigkeit des Leidens und „bestimmt auch die Fülle des Leidens“⁹³.

⁸⁹ Vgl. E. LOHMEYER, *Markus*, 165.

⁹⁰ E. LOHMEYER, *Markus*, 165.

⁹¹ Vgl. E. LOHMEYER, *Markus*, 166. Der Autor spricht vom wohl bekannten „Gesetz vom Leiden“. Subjekt des Leidens ist zunächst das ganze erwählte Volk. Das Gesetz wirkt sich auch dann auf jeden Einzelnen aus. Weiters ergibt sich daraus, dass das Gesetz auch auf den Erwählten des Volkes trifft und dass dieser folgerichtig leiden *muss*. Nur dadurch, so E. Loymeyer, macht sich die „Gottes erwählende Gnade spürbar“. Der Grund des Leidens erschöpft sich nicht damit, denn er leidet, weil die Lebensführung, das Verhalten der Menschen nach eigenen Plänen dem Plan Gottes zuwider ist. In Jes 53 ist das Bild des Gottesknechtes so beschaffen, dass er nach seinem Wesen ein Leidender ist. Seine Identität von der des Menschensohnes zu unterscheiden, ist sehr wichtig, um das Unverwechselbare und Einzigartige beim Menschensohn zu erkennen. Vom Gottesknecht heißt es, dass er zum Heil aller gestraft wurde (Jes 53,6) und stellvertretend gelitten hat (Jes 53,12), aber nach all dem Gelittenen Belohnung empfangen wird (53,12b). Bemerkenswert ist die Mittelstellung des Gottesknechtes zwischen Gott und dem Volk und seine fürbittende Rolle. Von diesen Eigenschaften wird in Mk 8,31 nicht berichtet. Nach dieser Untersuchung kann E. Lohmeyer auf die Pointe kommen: wenn das Leiden des Gottesknechtes die Beziehung zwischen Gott und dem Volk beschreibt, so ist nun das Leiden des Menschensohnes Bestandteil seines Wesens.

⁹² E. LOYMEYER, *Markus*, 166.

⁹³ E. LOYMEYER, *Markus*, 166.

Für H.E. Tödt ist die Bezugnahme bloß auf eine einzige Belegstelle, also auf Dan 2,28 (LXX), nicht ausreichend, um Mk 8,13 für apokalyptisch-eschatologische Wendung zu erklären⁹⁴. Gleichfalls bestreitet er, dass Mk 8,13 auf Jes 53 beruhen könnte. Stattdessen weist er auf analoge Konstruktionen zwischen, einerseits auf Mk 8,31 und Mk 9,12 und andererseits auf Mk 12,10 und Apg 4,11. Die Verben ἀποδοκιμαζω und ἐξουθενέω weisen auf ein und dieselbe Belegstelle hin und sind hier alternativ und synonymisch verwendet: Ps 118,22 (LXX): λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες. Das Verb ἀποδοκιμαζω befindet sich in Mk 8,31; Mk 12,10 und Apg 4,11 (die letzten Stellen sind eine eindeutige Bezugnahme auf den genannten Psalm). Warum tritt bei Mk 9,12 nicht auf? H.E. Tödt meint: „Man könnte fast 9,12 für einen Auszug aus 8,13 halten oder 8,31 für eine Erweiterung von 9,12“⁹⁵. Und, was sich als sehr wichtig erweist, hat Mk 9,12 nicht mehr das δεῖ, sondern καὶ πῶς γέγραπται. Dieses Detail und die Tatsache, dass auf direkte und indirekte Weise alle Stellen auf Ps 118,22 zurückzuführen sind, bring H.E. Tödt zur Schlussfolgerung, dass δεῖ von Mk 8,13 eine „Schriftnotwendigkeit“⁹⁶ ist. Es ist weiterhin zu denken, dass die Formulierung „wie geschrieben steht“ sein Umschreiben im unpersönlichen δεῖ-Ausdruck gefunden hat. Diese Rechtfertigung und Begründung des Hilfsverbes δεῖ vertreten auch viele andere. Wie wir im Folgenden sehen werden, hat C.H. Cosgrove in einer sorgfältigen Untersuchung des lukanischen δεῖ diese These weiterentwickelt und ausführlich argumentiert⁹⁷.

Dass δεῖ keinen eschatologischen Hintergrund hat, lässt sich auch bei den anderen markinischen Stellen nachweisen, wie Mk 13,7.10. Die geschilderten Ereignisse sind nur Zeichen des bevorstehenden Endes, aber noch nicht das Ende: ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος (13,7) und πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (13,10)⁹⁸. Die Verkündigung des Evangeliums steht unter δεῖ, aber sie gehört nicht zur Eschatologie. Alles was hier δεῖ betrifft, muss man mit dem πρῶτον verbinden und in einem heilsgeschichtlichen Horizont

⁹⁴ Gegen E. Loymeyer (Markus, 166) bemerkt zu Recht E. Fascher (Beobachtungen, 251) den Verwirrungseffekt der vermischten Verwendungen von den Worten apokalyptisch und eschatologisch: „Der Menschensohn wohnt in dem apokalyptischen Geheimnis seines menschlich-göttlichen Wesens“ und weiter „darum ist dies geschichtliche Leiden eschatologische Offenbarung“ und fragt sich dann: „Was ist das nun: apokalyptische Eschatologie oder eschatologische Apokalyptik?“

⁹⁵ H.E. TÖDT, *Menschensohn* 150.

⁹⁶ H.E. TÖDT, *Menschensohn*, 155; J. GNILKA, *Markus I*, 116: „Die Anspielung auf Ps 118,22 aber legt es näher, die Notwendigkeit mit dem in der Schrift verfügbaren Gotteswillen zusammenzubringen“.

⁹⁷ Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine δεῖ*, 168-190.

⁹⁸ Vgl. H.E. TÖDT, *Menschensohn*, 175: „Die Verschiebung des Zeitraums, welchem das Muss zugehört, zeigt sich deutlich in dem zuvor.“

betrachten. Damit gelingt es H.E. Tödt, das Partikel δεῖ von jeder eschatologischen Farbe zu entkleiden und sein Vorhanden-Sein auf von der Schrift her abzuleiten. Der Schriftbeweis von Mk 9,12 schafft folgerichtig die Schriftnotwendigkeit des δεῖ. In vollständigem Einklang mit dieser Meinung situiert sich auch H. Patsch, der die δεῖ-Formel für ein hellenistisches Pendant zu „wie geschrieben steht“ hält⁹⁹. Sinngemäß verwandt zeigen sich diese zwei Formeln auch mit Worten, die vom „Erfüllen“ der Schrift sprechen (Mk 14,49; Mt 26,54; Lk 4,21; 22,37; 24,44), was H. Patsch veranlasst, von drei „Aussagenkreisen“ zu sprechen, deren gemeinsames Element eben darin besteht, dass sie auf die Schrift nur hinweisen, ohne Schriftzitate zu signalisieren¹⁰⁰.

Der Grund des Leidens und Sterbens Jesu entspringt nicht in einer blinden schicksalhaften Notwendigkeit, sondern im planmäßigen Willen Gottes den man im Rückgriff auf die Schrift erkennt. Wo hat nun Markus Parallelstellen in den anderen Evangelien? Zwei gemeinsame Stellen hat Markus mit Matthäus (Mk 9,11; 14,31); zwei mit Matthäus und Lukas (Mc 8,31; 13,7). Für die letzten zwei markinischen Stellen (13,10.14) gibt es keine Parallelen in den anderen Evangelien.

Matthäusevangelium verwendet δεῖ acht Mal. Vier Stellen entsprechen dem apokalyptischen Stil: 16,21; 17,10; 24,6; 26,54. Die anderen vier geben gesetzliche Gegebenheiten wieder: 18,33; 23,23; 25,27; 26,35. Im Gegensatz zu Mk 13,10, wo ein δεῖ κηρυχθῆναι zu lesen ist, hat Mt 24,14 nur κηρυχθήσεται, was ein Nachempfinden des noch aramäischen Futurums andeutet¹⁰¹. Den umgekehrten Fall sieht man beim Vergleich von Mk 9,31 (παραδίδοται) mit Mt 17,22 par. Lk 9,44 (μέλλει παραδίδοσθαι), wo das μέλλει das Futurum ausdrückt. Kennzeichnend ist für Matthäus die Verwendung von μέλλειν in Zusammenhängen, wo δεῖ ebenso gut platziert wäre: 16,27; 17,12; 20,22¹⁰². Die Wendung μέλλει kann mehrere Bedeutungen haben. Es kann als Hilfs-Verb das Futurum in den Infinitiv-Konstruktionen bilden (z.B. μέλλειν ἔσεσθαι Apg 11,28; 24,25) oder als selbstständiges Verb – „im Begriff stehen“, „sich bedenken“, „zögern“ und „müssen“ – gelesen werden¹⁰³. Diese letzte Bedeutung trifft man bei Synoptikern und bezeichnet eine „im göttlichen Ratschluss begründete Notwendigkeit eines Geschehens und damit dessen sicheres Eintreten“¹⁰⁴.

⁹⁹ Vgl. H. PATSCH, *Abendmahl*, 193: „... göttliches δεῖ und zitatloser Schriftverweis entspringen beide der gleichen heilsgeschichtlichen Sicht des AT.“

¹⁰⁰ Vgl. H. PATSCH, *Abendmahl*, 192.

¹⁰¹ Vgl. H. PATSCH, *Abendmahl*, 193.

¹⁰² Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 239.

¹⁰³ Vgl. W. RADL, μέλλω, 993.

¹⁰⁴ W. RADL, μέλλω, 994.

In zwei Kontexten kommt das Verb vor: Wo es sich um das Leiden Jesu handelt und bei den eschatologischen Reden. So trifft man μέλλει in Mt 17,12.22; 20,22; Lk 9,31.44; 22,23. Alle Stellen spielen verschiedenartig auf das Leiden Jesu an. Eine weitere Reihe beschreibt Ereignisse mit eschatologischer Konnotation: Mt 3,7; 11,14; 12,32 u.a. Ob es nun einen deutlichen Sinnunterschied zwischen δεῖ und μέλλει festzulegen ist, lässt sich nicht leicht erkennen¹⁰⁵.

Im *Johannesevangelium* findet man den Begriff 10 Mal. Die Anwendungskontexte sind weniger der apokalyptischen Gattung zugeordnet. Die δεῖ-Wendung bringt „den von Gott gegebenen Weg, zu dem keine Alternativen bestehen“¹⁰⁶ zum Ausdruck. Der Reihe nach, finden wir in diesem Evangelium eine Zwangssituation (4,4), eine Gesetzesdebatte (4,20) und eine Berufspflicht Jesu (10,16)¹⁰⁷. Die sieben übrigen Stellen: Joh 3,7; 3,14.30; 4,24; 9,4; 12,34; 20,9 beschreiben diverse aus der Sendung Jesu heraus entstandene Pflichten für sich selbst und anderen gegenüber.

3.4. Δεῖ bei Lukas

Die meisten Verwendungen von δεῖ, mit beträchtlichem Abstand von allen anderen neutestamentlichen Schriftstellern, enthält das lukanische Doppelwerk: von 102 Stellen hat Lk-Apg 42 δεῖ-Wendungen. Im Lukas-Evangelium findet man den Begriff 18 Mal¹⁰⁸ und in Apg 24 Mal¹⁰⁹. 15 δεῖ-Stellen in Lukasevangelium sind Sondergut. Drei δεῖ-Wendungen finden Parallelen in den anderen Evangelien: 9,22 (par. Mk 8,13; Mt 16,21); 11,42 (Mt 23,23, Q-Logien) und 21,9 (Mk 13,7; Mt 26,6). Es gibt Stellen, die gesetzliche Angelegenheiten oder menschliche Umstände ausdrücken: 11,42; 13,14.16; 15,32; 18,1; 22,7. Zehn δεῖ-Stellen geben verschiedene Hypostasen aus dem Leben Jesu wieder, angefangen von seinem Aufenthalt im Tempel (Lk 2,49) bis zu seinem Gespräch mit den Emmausjüngern (Lk 24,44).

¹⁰⁵ Anders E. FASCHER, *Beobachtungen*, 240: Für ihn besteht der Unterschied darin, dass μέλλει zur Eschatologie gehört, während δεῖ zur Apokalyptik: „Bezeichnet δεῖ die unabdingbaren Voraussetzungen des εἶτα τὸ τέλος, so meint μέλλει das schon im Anbruch befindliche eschatologische Geschehen.“

¹⁰⁶ W. POPKES, δεῖ, 670.

¹⁰⁷ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 253.

¹⁰⁸ Vgl. A. DENAUX – R. CORSTJENS, *The vocabulary of Luke*, 139. Hier ist der δεῖ-Gebrauch bei 18/19 Stellen erkennbar. Diese Ungenauigkeit beruht darauf, dass Lk 24,46 in manchen Manuskripten ein εδεῖ enthält. Siehe „Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch“, Nestle-Aland, 27. Auflage, 245.

¹⁰⁹ Es besteht keine Einigkeit in Hinsicht auf die Zahl der δεῖ-Stellen in der Apg. Der Unterschied reicht von 22 bis 25 Belegen. E. Fascher spricht von 25 Stellen (*Beobachtungen*, 253); J.T. Squires erkennt 24 δεῖ-Belege für Apg und 18 im Lk-Evangelium (Plan, 2).

Wie man sieht, verleiht Lukas in seinem Werk dem $\delta\epsilon\acute{\iota}$ ein sehr umfangreiches Anwendungspotenzial und füllt es mit einem eigenartigen theologischen und heilsgeschichtlichen Inhalt. Als „Umschreibung für den Willen Gottes“¹¹⁰ hört sein Gebrauch nicht mit der Himmelfahrt Jesu Christi auf, sondern bezeichnet den anfänglichen Aufbau und die Entwicklung der christlichen Gemeinde als ein von Gott gewolltes und geplantes Werk. Der Ausdruck erweist sich vorwiegend als ein Jesus-Wort, aber er prägt auch andere Biographien, wie die des Paulus (Apg 9,6.16.), Petrus oder Judas (Apg 1,16)¹¹¹.

Lukas will seinen Lesern versichern, dass im Leben Jesu der heilsschaffende Wille Gottes stets am Werk ist und Geschichte macht. Worte und Werke haben die Eigenschaften eines exakten und unabänderlichen Ablaufs. Selbst die scheinbar zufällige Begegnung mit dem auf den Baum gestiegenen Zachäus erweist sich im Nachhinein durch das *Muss* des Besuches in seinem Haus (vgl. Lk 19,5) dem göttlichen $\delta\epsilon\acute{\iota}$ untergeordnet zu sein.

In Apg decken die 24 $\delta\epsilon\acute{\iota}$ -Ausdrücke eine weite Vielfalt von Ereignissen und Gelegenheiten ab, angefangen von staatlicher Pflichterfüllung bis hin zur unverkennbaren und unausweichlichen Erfüllung des Gotteswillens. Nach der Aufteilung von E. Fascher¹¹² beschreiben 14 Stellen die Mission und das Schicksal des Paulus. In fünf Stellen handelt es sich um die Verkündigung. Ganz am Anfang der Apg liest man über das Geschick von Judas und die Wahl eines geeigneten Nachfolgers als Ereignisse, die unter einem geheimnisvollen $\delta\epsilon\acute{\iota}$ stehen (Apg 1,16.21). Freilich taucht die Wendung $\delta\epsilon\acute{\iota}$ auch in anderen Schriften, wie in Paulusbriefen, in katholischen Briefen oder in der Johannesoffenbarung auf. Die Beschränkung nur auf die Evangelien hat sich zum Ziel gesetzt, die überwiegende Rolle und Wichtigkeit des Begriffes im Lukas-Werk besser herauszustellen. Wie er damit umgeht, welche Bedeutungen er ihm zuschreibt, das macht das Objekt der folgenden Ausführungen.

Ein erstes lukanisches Spezifikum bezüglich dieser kleinen Vokabel ist nämlich die Tatsache, dass sie „alle Aspekte des Sendungsvollzugs Jesu“¹¹³ einschließt. Auf verschiedenste Weisen wird hier das Wirken des Messias geschildert. Beginnend mit dem Verweilen im Tempel des zwölfjährigen Jesu ($\delta\epsilon\acute{\iota}$ εἶναι: Lk 2,49¹¹⁴), dann weiter mit dem Müssen des Verkündigens

¹¹⁰ E. FASCHER, *Beobachtungen*, 247.

¹¹¹ Vgl. W. POPKES, $\delta\epsilon\acute{\iota}$, 670.

¹¹² Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 253.

¹¹³ H. JÖRG SELLNER, *Heil Gottes*, 414.

¹¹⁴ J. FITZMYER, *Luke*, 443: This is the first use of the impersonal $\delta\epsilon\acute{\iota}$. It express not only a necessity in general, but the peculiar Lucan connotation of what had to be as part of the Fathers's salvific plan involving Jesus.

des Reiches Gottes (εὐαγγελίσασθαι με δεῖ: Lk 4,43¹¹⁵) und seinem öffentlichen Werk (δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι (Lk 13,33)¹¹⁶ und kulminierend mit dem δεῖ des Todes und der Auferstehung, das als Erfüllung der Schrift erscheint (τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί: Lk 9,22; 22,37), war der Lebenslauf Jesu ständig unter den Koordinaten dieses göttlichen δεῖ. Schon zu seinen Lebzeiten hat er wiederholt bewiesen, dass er um diesen festen Willen Gottes Bescheid weiß und sich danach orientiert.

Ein zweites lukanisches Spezifikum besteht darin, dass die Gebrauchsweite dieses Ausdrucks sich nicht nur auf den Stoff des Evangeliums, d.h. auf die Spannzeit des Lebens Jesu beschränkt, sondern auch den anfänglichen Aufbau und die Entwicklung der ersten christlichen Gemeinden umfasst¹¹⁷. Die Wirksamkeit Jesu kennt eine unverkennbare Kontinuität in der kerygmatischen Aktivität der Apostel nach seiner Erhöhung. So „verdankt sich auch die neue heilsgeschichtliche Phase, in der man sich nach der Erhöhung Jesu befindet, ganz dem δεῖ“¹¹⁸. Die ersten Sätze der Apostelgeschichte präsentieren in programmatischer Form den planmäßigen Duktus der Ereignisse: Das Wort der Schrift über Judas¹¹⁹ ist bereits in Erfüllung gegangen (vgl. Apg 1,16): Das Ende seines Schicksals *musste* so sein. Die Nachwahl des Matthias hat ebenfalls nach einem postulierten Muss stattgefunden (vgl. Apg 1,21)¹²⁰.

¹¹⁵ Dieses Müssen, ausgerichtet auf die Verkündigung, ist für Jesus im Grunde genommen Verschaffung von Freiheit für den göttlichen Auftrag. Vgl. H. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* 1, 255.

¹¹⁶ Lk 13,32-33 bilden einen einheitlichen Gedanken. V. 32 spielt eher auf das Wirken Jesu vor dem Tod an. V. 33 auf dessen Vollendung durch den Tod (Vgl. F. BOVON, *Lukas II*, 452). Nicht zu übersehen für das Lukas-Denken ist das Verb πορεύεσθαι. Das Wandern Jesu ist Teil des Planes Gottes; es hat präzise chronologische Ausmaße und richtet sich auf ein klares Ziel. Über diesem steht durch den Anschluss des δεῖ-Wortes offensichtlich der Zwang Gottes, vgl. E. SCHWEIZER, *Lukas* 152.

¹¹⁷ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 246. „Was differenziert Lukas von den anderen Synoptikern? Wo also Lc mit Anwendung des δεῖ auf Jesu Leben über die beiden anderen Synoptiker hinausgeht, hat er das Bestreben, Jesu unabänderliches, alle vorhergehenden Prophetenschicksale erfüllendes Prophetenleben zu zeichnen und damit ein neues ‚Gesetz‘ für die Urgemeinde vorzubereiten, das sich in ihrem Werden als göttliches δεῖ erfüllt, ist dieses δεῖ doch keineswegs mit Jesu Leben zum Abschluss gekommen.“

¹¹⁸ H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 416.

¹¹⁹ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 246. Das Geschick des Judas erfüllt sich nach Ps 69,26 und die Wahl des Matthias nach Ps 109,8. Zutreffend ist hier die scharfsinnige Bemerkung von E. Fascher: „Wichtig ist hier die Verbindung vom πνεῦμα ἁγίου und δεῖ.“

¹²⁰ H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 416: „Nicht nur ‚muss‘ der nachzuwählende Apostel die Bedingung erfüllen, das gesamte Wirken Jesu von den ersten Anfängen bis zur Entrückung bezeugen zu können, auch die Nachwahl selbst ‚muss‘ erfolgen.“ Vgl. J. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 87 steht der Hinweis auf die Schrift für die Begründung der Notwendigkeit des

Besonders die Mission und das Wirken des Paulus sind mit δεῖ-Belegen gefüllt. Ihm wird schon von Anfang an durch den Herrn geoffenbart, dass seine Aufgabe keinem freiwilligen oder launischen Tun entspringt, sondern ein existenzprägendes Engagement innehat. Das hat als Wirkung, dass er sich „unter das Gesetz des δεῖ“¹²¹ stellen muss. Zu diesem durch δεῖ programmierte Unterstellung von Apg 9,6 gehört zwangsläufig auch das Leiden für den Namen Jesu in Apg 9,16, Tatsache, die alle Nachfolger Christi betrifft (vgl. Apg 14,22). Dies ist nun nicht als „göttlicherseits ad personam verordnete Notwendigkeit“¹²² zu verstehen, sondern als „unausweichlicher und begleitender Umstand in der Existenz der Kirche in der Welt“¹²³. Besonders bestimmend für sein Leben ist δεῖ in Bezug auf seine Reise nach Rom, im dessen Verlauf sich der unabänderliche Charakter von Muss mehrmals meldet: Apg 19,21; 23,11; 27,24.

Was zunächst als eigener Wille des Paulus erscheint (in der 1. Person ausgesprochener Satz: „Wenn ich dort gewesen bin, muss ich auch Rom sehen“), wird dann zu einem durch mehrere Stellen bekräftigten Auftrag des Herrn. Dieser Wille empfängt seinen *notwendigen* und *unausweichlichen* Charakter in Apg 23,11 durch das hinzugefügte δεῖ: „... so musst du auch in Rom Zeugnis ablegen“. In Apg 27,24 ist es der Engel Gottes, der Paulus eingibt, dass er vor den Kaiser treten *muss*. Was in Apg 19,21 eher als menschliches Vorhaben klingt, verändert sich dann gänzlich in 23,11 durch präzise Angabe der Verfügung Gottes. Nicht der Ehrgeiz oder der starke Wille des Paulus diktiert den Ablauf der Handlungen, sondern der souveräne Wille Gottes¹²⁴. Selbst der Aufenthalt auf einer Insel verdankt sich der Bestimmung Gottes ist (vgl. Apg 27,26).

3.5 Δεῖ als hellenistischer und biblischer Begriff

Über die Fragestellung, was Lukas durch die Verwendung von δεῖ sagen wollte, ergeben sich nicht immer einheitliche Antworten. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in dieser Richtung die Studie von S. Schulz¹²⁵. Die ersten einführenden Worte seiner Studie sind sehr aufschlussreich zum Verständnis seiner Denkrichtung: „Der Hellenist Lukas...“ Das bedeutet eindeutig, dass der Blickwinkel von dem die behandelten Dinge aus betrachtet werden, einen ausgeprägten hellenistischen Denkhorizontes

Wahles: „Mit dem letzten Zitat ist [...] nun klargestellt, dass und warum eine solche Nachwahl stattfinden *muss* (δεῖ)“.

¹²¹ E. FASCHER, *Beobachtungen*, 247.

¹²² H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 417.

¹²³ C.H. COSGROVE, *Divine δεῖ*, 177.

¹²⁴ Vgl. E. FASCHER, *Beobachtungen*, 247.

¹²⁵ S. SCHULZ, *Vorsehung*, 104-116.

hat. Nach ihm ist die Vorstellung des Planes Gottes in Lk-Apg das hervorragendste Konzept für seine ganze Theologie¹²⁶. Eine Präsentation im Sinne einer Erklärung dieser Vorstellung ist jedoch im lukanischen Lesestoff zu finden. Doch eine Reihe von Indizien ist da, um zu enthüllen, was gerade im Hintergrund der theologischen Konstruktion des Lukas steht.

Zunächst bestreitet S. Schulz den eschatologischen Charakter des δεῖ, gegen W. Grundmann, und stimmt E. Fascher zu, dass dies bei Lukas modifiziert werden muss. Da die Begriffe δεῖ und μέλλει „promiscue gebraucht werden“¹²⁷, muss man ihnen die selbe Bedeutung einräumen. Eine zentrale Stelle des Evangeliums bildet für S. Schulz Lk 9,31. Erst daraus ergibt sich „die in dem Vorsehungsratschluss gegründete Planmäßigkeit der Passion Jesu“¹²⁸. Die Erscheinung von Mose und Elia begründet er mit der Mitteilung seines Endes in Jerusalem. Dieses Ende musste (ἤμελλεν) sich erfüllen. Der Grund dafür liegt nicht in der Schrift, sondern „allein in der vorsehungsgeschichtlichen Notwendigkeit, im ἤμελλεν“¹²⁹. Von da aus erstreckt es sich auf alle Aspekte des Lebens Jesu, so dass dieses unter dem „Zwang des Müssens“ steht: er muss im Tempel sein (vgl. Lk 2,49), er muss verkündigen (Lk 4,43), es muss nach Jerusalem wandern (13,33), Paulus muss nach Rom (23,11) usw.

Bei einer genauen Beobachtung der Gedanken und Schlussfolgerungen, zu denen S. Schulz in seinem Studium gekommen ist, sieht man, dass er eine schon im Voraus postulierte Idee um jeden Preis nachzuweisen versucht. Dies bewirkt, dass seine Ausführungen nicht immer mit ausreichend vielen Belegen vertreten sind. Wenn er schon zu Beginn seiner Untersuchungen Lukas als einen „Hellenisten“, den er für den Schöpfer der Heilsgeschichte hält¹³⁰, bezeichnet, dann ist der Aufbau seiner Gedanken darauf ausgerichtet, diese These zu verteidigen.

Als erste Konsequenz dieser „hellenistischen“ Identität des Lukas wird das angebliche Desinteresse von ihm für die alttestamentlichen Schriftbeweise vorgeführt. Ausgehend von der Vorstellung, dass zur Zeit Lukas die christliche Gemeinschaft größtenteils nicht mehr aus jüdischer Herkunft

¹²⁶ Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 105.

¹²⁷ S. SCHULZ, *Vorsehung*, 105. Dagegen, E. FASCHER, *Beobachtungen*, 240. Er erkennt zwar die Vermischung oder den Identitätssinn im Bezug auf den Gebrauch (z.B. werden die letzten Leidensanweisungen bei Lukas mit ἤμελλεν und nicht mit δεῖ in Worte gefasst). Dennoch merkt er einen Unterschied an: „So sehr μέλλει hier und da mit δεῖ berührt, es scheint mir doch terminus echter eschatologischer Erwartung zu sein, während δεῖ mehr zur Apokalyptik tendiert.“ Die Differenzierung ist, soweit es auf das Leben Jesu angewendet wird, letztendlich unbedeutend.

¹²⁸ S. SCHULZ, *Vorsehung*, 107.

¹²⁹ S. SCHULZ, *Vorsehung*, 108.

¹³⁰ Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 104.

stammte, kam er zum Schluss, diese legte nicht mehr viel Wert auf den Schriftbeweis. Folglich genügte es ihnen nicht mehr, die Messianität und das Heilsgeschehen von Jesus aus der Schrift heraus zu begründen. So sah sich Lukas dazu bestimmt, eine Innovation einzuführen, nämlich das „Theologumenon der göttlichen Prognose, der Gottesvorsehung“¹³¹. Dies hatte zur Folge, dass die Schrift nicht mehr die letzte Instanz für die heilsgeschichtlichen Ereignisse sondern, sondern der göttliche und unergründliche Plan Gottes. Nicht das Alte Testament, sondern das Vorwissen und Vorauswissen des Willens Gottes war der letzte Verweis auf die Offenbarung Gottes.

Inwieweit Lukas den Schriftbeweis tatsächlich vernachlässigt, lässt sich stark bestreiten. S. Schulz scheint die Untersuchungen von E. Fascher zum Gebrauch von δεῖ ignoriert zu haben. Die Übernahme eines Begriffes aus dem griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch in LXX ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit der Übernahme einer anankehaften Lebenskonzeption, in der die Menschen nur „Werkzeuge dieses unmissverständlichen und unwiderstehlichen Gotteswillens“¹³² sind. Strikt auf die Verwendung des δεῖ beschränkt, muss man untersuchen, an wie viele Stellen dies an den Schriftbeweis gekoppelt ist. Paul Schubert hat in einem Artikel, der im gleichen Jahr wie die Studie von E. Fascher erschienen ist, gezeigt, dass „der Prophetie-Beweis den schwerwiegenden vernünftigen Kern der lukanischen Geschichtstheologie bildet“¹³³. Aus seiner Untersuchung ergibt sich, dass 15 δεῖ-Belege auf den Schriftbeweis bezogen sind. Es gibt elf δεῖ-Belege in Lk-Apg, die auf die Notwendigkeit des Leidens und des Todes Jesu hinweisen. Vier davon (Lk 22,37; 24,26; 24,44; Apg 26,22-23) sind explizit an den Schriftbeweis gebunden, was zum Schluss kommen lässt, dass Jesu Tod sehr stark in den alttestamentlichen Schriften gründet¹³⁴.

In einer sehr pointierten Untersuchung über δεῖ¹³⁵ analysiert C.H. Cosgrove den weiten Gebrauch dieses Begriffes und erkennt, dass gerade das „biblisch definierte Selbstbewusstsein Jesu es ist, der den Rahmen bietet, in dem diese spezifischen *Müssen* seines Lebens zu verstehen sind“¹³⁶. Aus

¹³¹ Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 106.

¹³² S. SCHULZ, *Vorsehung*, 109.

¹³³ P. SCHUBERT, *Structure*, 174.

¹³⁴ Mit Feingefühl bemerkt C.H. Cosgrove, dass Lukas, anders als Matthäus oder Paulus, den Schriftbeweis nicht nur für schon erfüllte Ereignisse gebraucht, sondern auch für solche, deren Erfüllung noch nicht eingetreten ist (*narratively before*). Es ist die Episode der Wahl von Judas in Apg 1,16-21. Dabei führt er als Beispiel den Bericht über Judas in Apg 1 an, wo die zwei alttestamentlichen Hinweise einmal *ex eventu*, einmal *ante eventu* fungieren.

¹³⁵ Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine δεῖ*, 168-182.

¹³⁶ C.H. COSGROVE, *Divine δεῖ*, 175.

diesem Bewusstsein heraus und nicht aus Zwang¹³⁷ *muss* er das Evangelium predigen. Die Selbstbehauptung, dass er bei Zachäus einkehren *muss*, um ein Beispiel zu geben, ist nicht schicksalhafte Unterwerfung einer Instanz, gegen die er nichts unternehmen kann, sondern eher eine bewusste Bestimmung seiner Tätigkeit im Sinne der Erfüllung eines Aspekts seiner Mission¹³⁸.

Dass die lukianische Konzeption über den Gottesplan im Alten Testament eingewurzelt ist, erweist sich im Besonderen in der Mission des Paulus. Die drei Bekehrungserzählungen (Apg 9,1-19; 22,1-21; 26,12-18) heben den göttlichen Auftrag des Paulus, d.h. die Heidenmission, in verschiedenen Weisen hervor. Am Beginn dieses Auftrags steht ein von ihm verfolgter Herr, der zu ihm ein δεῖ-Wort (vgl. Apg 9,6) spricht. Es folgt ein anderes δεῖ-Wort gerichtet an Hananias in Hinsicht auf das Leiden, das Paulus um den Namen des Herrn erleben *muss*. Ob nun diese Mission durch direkte Offenbarung bekannt gemacht wird (z.B. Engellerscheinungen Stimme des Herrn) oder auf der Schrift basiert, ist nicht von Wichtigkeit. Tatsache ist, dass Paulus einen göttlichen Auftrag vor sich hat, dem er gehorchen muss. Zwei wesentliche, zusammengehörende Bestandteile definieren das lukianische δεῖ insbesondere bei Paulus: die göttliche Bestätigung und der göttliche Ruf zum Gehorsam¹³⁹. Diese Haltung bezeugt er vor dem König Agrippa, wenn er ihm mitteilt, dass er der himmlischen Erscheinung nicht ungehorsam war (οὐκ ἐγενόμην ἀπειθής, Apg 26,19). Seine Überzeugung, Jesus Christus bekämpfen zu müssen (Apg 26,9: „Ich selbst meinte, ich *müsste* den Namen Jesu, des Nazoräers, heftig bekämpfen“) ersetzt er durch ein felsenfestes Vorhaben, sich dem ihm offenbarten Willen Gottes zu unterstellen. In diesem Rahmen entfaltet sich im Nachhinein dann das ganze Wirken des Paulus.

Für das Verständnis der paulinischen Mission ist die Apg 13,47, nach C.H. Cosgrove, entscheidend, denn diese Stelle „bringt *in nuce* das Missionsprogramm des Paulus“¹⁴⁰. Die Verkündigung an die Juden, die durch den Gebrauch von ἀναγκη ihren notwendigen Charakter erhält, ist auf Ablehnung gestoßen und so muss es an die Heiden weitergegeben werden. Paulus motiviert seine Zuwendung zu den Heiden mit dem Verweis auf eine Jesaja-Stelle (49,6), die für seinen Beschluss gleichbedeutend mit der göttlichen Beauftragung ist¹⁴¹. Da hat man wieder eine wichtige Anknüpfung

¹³⁷ Gegen S. SCHULZ, *Vorsehung*, 108 und E. SCHWEIZER, *Lukas* 152, mit Hinweis auf Lk 13,33: „Gottes Zwang steht über seinem Wandern“. Mit C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175: „There is no reason to press this δεῖ in the direction of compulsion“.

¹³⁸ Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

¹³⁹ Vgl. C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

¹⁴⁰ C.H. COSGROVE, *Divine* δεῖ, 175.

¹⁴¹ Dieses Schema: Verkündigung an die Juden, Ablehnung, Zuwendung zu den Heiden wiederholt sich auch in Apg 18,6; 28,25-28. Die letzte Stelle steht am Ende der Apg und ist somit eine pessimistische Feststellung hinsichtlich der Einstellung der Juden zu dem Evangelium.

an die Schrift als autoritative Referenz für die getroffene Entscheidung. Diese Richtungsänderung entspricht der unmissverständlichen und mehrmals von Paulus selbst wiederholten Anweisung des Herrn, worauf die beste Einstellung seinerseits die des Gehorsams ist.

Dieses Verhalten des Paulus stellt ihn jedoch nicht in eine passive Position in den Lauf der Ereignisse. Aus seiner Romreise schließt man mit Leichtigkeit, dass er ein aktives Subjekt im Vollzug des Gotteswillens war. Die Rettung der Schiffpassagiere und das Erreichen des Reiseziels erfolgt dank seiner Anweisungen (Apg 27,31) und seinem offenen Geständnis, dass alles, was mit ihm passiert, von Gott angeordnet ist (Apg 27,24). C.H. Cosgrove führt diesen Gedanken im eindeutigen Gegensatz zu dem von S. Schulz vertretenen deterministischen Charakter der lukanischen Vorsehungskonzeption¹⁴².

3.6. *Δεῖ als eschatologischer und heilsgeschichtlicher Begriff*

Wie lässt sich δεῖ interpretieren? Die Wahrnehmung dieses Ausdrucks Werk hatte unterschiedliche, manchmal stark gegensätzliche Deutungen ans Licht gebracht. Für W. Grundmann ist der Sachverhalt insofern klar, als er dem δεῖ eine ausschließlich eschatologische Funktion zuschreibt: „Der Begriff δεῖ drückt die Notwendigkeit des eschatologischen Geschehens aus, ist also für das NT ein eschatologischer Terminus“¹⁴³. Er zögert nicht mit der Begründung seiner These, indem er sagt, dass es gerade das eschatologische Geschehen ist, das die Menschen „vor eine ihnen ungreifbare, im Willen Gottes begründete Notwendigkeit geschichtlichen Geschehens stellt“¹⁴⁴. Worauf sich dieses eschatologische Geschehen bezieht, ist inhaltlich sehr umfassend: nicht nur auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi, sondern auf Christus mit seiner ganzen irdischen Geschichte¹⁴⁵. W. Grundmann denkt die Heilsgeschichte global und die Rolle von δεῖ undifferenziert. Was das NT als Ganzes vorstellt und anbietet, reduziert sich für ihn letztendlich auf Eschatologie¹⁴⁶. Ob nun alle Stellen in den Evangelien,

¹⁴² Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 108. Diese bewusste Mitverantwortung und Mitwirkung zur Erfüllung des Planes Gottes ist bei S. Schulz dem Menschen abgesagt und annulliert: „Der Christ ist seinem Willen weitgehend entzogen“; Der Mensch wird von der Gottesvorsehung geradezu anankehaft dirigiert.“

¹⁴³ W. GRUNDMANN, δεῖ, 23.

¹⁴⁴ W. GRUNDMANN, δεῖ, 23.

¹⁴⁵ Vgl. W. GRUNDMANN, δεῖ, 24.

¹⁴⁶ Eine sehr aufschlussreiche Erklärung des Begriffes „Eschatologie“ und die Hauptrichtungen dessen Interpretation bietet I.H. Marshall in seinem Werk „Luce: Historian and Theologian“, 107. Zu einem ergänzenden Verständnis des Wortes erweist sich auch die Definition von H.J. Sellner über Eschatologie hilfreich: „Der Begriff „Eschatologie“ sei [...] definiert als Bezeichnung für alles, was sich an Denkmustern, Überlegungen und Vorstellungen auf eine letzte Phase der Heilsgeschichte von unbestimmter Länge bezieht und deren Kennzei-

die $\delta\epsilon\iota$ beinhalten, eschatologisch zu deuten sind, bleibt diskutierbar, wenn nicht sogar bestreitbar. Stellen wie Lk 11,42; 13,14.16; 15,32 fallen aus jeder eschatologischen Deutung heraus. Ihnen wird vielmehr eine profane Auffassung beimessen.

Eine solche Meinung, die die differenzierten Anwendungen von $\delta\epsilon\iota$ nicht berücksichtigt, muss auf seine Kritiker nicht lange warten. H. Conzelmann ist unter diesen der radikalste¹⁴⁷. Er nimmt eine diametral gegensätzliche Position ein und schafft die eschatologische Dimension in der Verwendung des Partikels $\delta\epsilon\iota$ völlig ab. Er erkennt den eschatologischen Bezug in Lk 17,25, wo $\delta\epsilon\iota$ vorkommt, aber mit Recht macht er die Bemerkung, dass dies „nicht vom Künftigen, sondern von der Passion ausgesagt“¹⁴⁸ ist. Weiters spricht er von einer „Abwandlung vom Eschatologischen ins Heilsgeschichtliche“¹⁴⁹ bei Lukas. Der Hinweis auf Stellen wie Lk 18,1; 13,14.16; 19,5, in denen der eschatologische Sinn überhaupt nicht vorhanden ist, kommt zur Stütze dieser Meinung. Es stimmt zwar, was W. Grundmann behauptet, dass der ganze Wille Gottes über seinen Christus und über den Menschen bei Lukas in diesem $\delta\epsilon\iota$ enthalten ist¹⁵⁰, aber dieser Wille hat seines Erachtens durchaus eschatologische und keine heilsgeschichtlichen Notwendigkeiten zum Inhalt. Man hat eigentlich zwei sich völlig ausschließende Konzeptionen vor sich: die von W. Grundmann, in der es scheinbar nur die Eschatologie gilt, und die von H. Conzelmann, in dessen Verständnis das lukanische Denken die Rede durchaus von Heilsgeschichte geprägt ist¹⁵¹.

Ein ausgewogenes Urteil über diese in sich unvereinbarte Auseinandersetzung formuliert I.H. Marshall, indem er versucht, die entstandene Polarisierung dadurch zu überwinden, weder auf ein Extrem noch auf das andere zu zugreifen, sondern die Themen integrativ zu betrachten. Die starke Dichotomie zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte, die sich aus den Studien von H. Conzelmann ergeben hat, ist nach I.H. Marshall falsch¹⁵².

chen es ist, dass Gott in seinem Verlauf den Vollendungszustand herstellen wird. (H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 11)

¹⁴⁷ Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 143.

¹⁴⁸ H. CONZELMANN, *Mitte*, 143.

¹⁴⁹ H. CONZELMANN, *Mitte*, 143.

¹⁵⁰ Vgl. W. GRUNDMANN, $\delta\epsilon\iota$, 23.

¹⁵¹ Vgl. H. CONZELMANN, *Mitte*, 127. In nicht weniger als 40 Seiten schreibt H. Conzelmann über die lukanische Eschatologie (87-127). Das Material bietet eine ausführliche Argumentation dafür an, dass die lukanische Konzeption über Eschatologie anders als bei den übrigen Evangelien zu verstehen ist. Conzelmanns Hauptthese besteht darin, dass man bei Lukas Abwandlung des eschatologischen Verständnisses antrifft, und zwar in dem Sinn, dass er Naherwartung und Eschatologie in Historisierung und Gottesplan konvertiert und damit das Ausbleiben der Parusie vertritt.

¹⁵² Vgl. I.H. MARSHALL, *Historian*, 108.

Nach einer strengen Untersuchung sieht man eindeutig, dass nur Lk 21,9 einen eschatologischen Gebrauch des Wortes bietet. Das δεῖ in Lk 17,25 ist zwar in einem eschatologischen Kontext platziert, es verweist jedoch auf das geschichtliche Leiden Jesu. Wenn alle anderen δεῖ diesem Muster angepasst werden, wird man dem breiten Gebrauchs- und Bedeutungsspektrum der Wendung nicht gerecht¹⁵³. H. Conzelmann zieht eine Trennungslinie zwischen Eschatologie und Soteriologie zum vollen Nachteil des Ersten. „Notwendigkeit“ hat demnach bei Lukas keine eschatologische Farbe mehr. Die Eingriffe Gottes ins Leben Jesu und in die Geschichte der Urgemeinde tragen keinen endzeitlichen Charakter. Die Historisierung der Heilsbotschaft bei Lukas, so H. Conzelmann, hat als unmittelbare Wirkung, dass Jesus-Ereignisse keine „Endereignisse“¹⁵⁴ sind. Die Schlussfolgerung ist eindeutig: die Abschaffung der Eschatologie bei Lukas.

Nach I.H. Marshall, vermittelt Lukas durch die Vokabel δεῖ sowohl eschatologische als auch heilsgeschichtliche Ereignisse. Im Urchristentum gibt es nicht „entweder / oder zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte“¹⁵⁵. Eschatologie ist nicht gegen Heilsgeschichte auszuspielen, denn das Erste ist Bestandteil des Letzten und ihrer Vollendung. Jesusgeschehen enthält eschatologische Aspekte, nicht weil es ein Teil der letzten Wirklichkeiten ist, sondern weil durch sein Tun und Botschaft der Anbruch der endgültigen Herrschaft Gottes ausrufen ist. Nicht der Verweis auf die Endereignisse ist entscheidend, sondern der Gedanke, dass Gott in seinem Sohn „sein letztes Wirken in der Welt begonnen hat“¹⁵⁶.

¹⁵³ I.H. MARSHALL, *Historian*, 108: „For the fact that a word gains a certain nuance of meaning in one particular context does not automatically make it a technical term, even in that context, still less in different kinds of context”.

¹⁵⁴ H. CONZELMANN, *Mitte*, 93. Durch zwei wichtige Hinweise argumentiert H. Conzelmann die Entkleidung des Lukas-Stoffes von der eschatologischen Bedeutung: 1) die Predigt des Johannes des Täufers (Lk 3,10-14); 2) das Deuten des Begriffes θλίψις. Die Predigt des Vorläufers enthält nicht nur Gerichtsdrohung, sondern auch die Aufforderung zur Bekehrung durch den Wandel des Lebens. Damit versetzt Lukas „den eschatologischen Bussruf in zeitlose ethische Mahnung“ (93). Die Zeit des Gerichts ist nicht mehr von kapitaler Bedeutung, sondern die Lebensmoral, denn nicht das Gericht ist es, das kommt, sondern der Messias. Damit wird θλίψις umgedeutet (par. Mk 13,24). Der Terminus ist in der markinischen Überlieferung stark eschatologisch und verweist auf eine Epoche vor den Endereignissen. Lukas vermeidet dieses Wort, stattdessen verwendet er ἀνάγκη (vgl. Lk 21,23), das in diesem Fall mit „Not“ wiedergegeben werden muss. Selbst das Wort θλίψις wird in Apg getroffen, aber ohne eschatologische Relevanz (Apg 7,10; 11,19; 14,22). Die letzte Stelle, wo der Begriff in Pluralform vorkommt, spricht von πολλῶν θλίψεων als von einem Charakteristikum des christlichen Lebens, der den Christen während seiner Existenz begleitet und sich nicht erst am Schluss manifestiert.

¹⁵⁵ I.H. MARSHALL, *Historian*, 109.

¹⁵⁶ I.H. MARSHALL, *Historian*, 109.

Abgesehen von der Weise, in der δεῖ gedeutet wird, drückt es allenfalls eine pointierte *Notwendigkeit* aus, sei es für die schon in der Heilsgeschichte geschehenen Sachen oder erst für die Endzeit vorbehaltene Ereignisse. Wenn der Gotteswille, auf den die Notwendigkeit zurückgeht, etwas vorbestimmt, dann *muss* es bedingungslos in Erfüllung gehen, einzig und allein aus dem Grund, dass (1) Gott selbst es entschieden hat und (2) Gott Alles zum „Vollendungszustand“¹⁵⁷ führen will.

3.7. Δεῖ als rhetorischer und narrativer Begriff

Im Folgenden wird δεῖ aus einer anderen Perspektive betrachtet, die mehr in der englischen exegetischen Schule präsent ist. Sie besagt, dass diese lukianische Wendung eine rhetorische Funktion enthält, die einer sogenannten „proof-or authentication-by-prediction“¹⁵⁸ zur Hilfe kommt. Für C.K. Rothschild ist die Bedeutung von δεῖ nicht dadurch wiedergegeben, dass es die göttliche Führung sprachlich veranschaulicht. Um diesen Gedanken zu unterstreichen, bedient sich Lukas eines anderen Begriffes, nämlich des ἀναγκη. Eine heilsgeschichtliche Wendung von ἀναγκαῖος findet man in Apg 13,46¹⁵⁹. Mit dieser Auffassung wird dem Ausdruck δεῖ jedes theologische Gewicht entzogen und ihn in eine profane Interpretationssphäre versetzt. Er besagt etwas über die stilistischen Qualität der lukianischen Schriften¹⁶⁰. C.K. Rothschild meint, es wäre ratsam, ausgehend von den im Proömium vorgestellten Ansprüchen des Autors, in Bezug auf die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der überlieferten Berichte, eine Revidierung des Bedeutungsfeldes dieser Partikel δεῖ durchzuführen, um zu prüfen, inwieweit und auf welche Weise diese festgesetzten Ziele erreicht wurden¹⁶¹.

Der Auslegungsvorgang ist in diesem Fall nicht mehr vorwiegend theologisch, sondern versetzt sich auf eine rein literarische Ebene. Die Perspektive gehen nicht mehr von der Sicht Gottes und seinem Verhältnis zur Heilsgeschichte aus, sondern von einer schriftstellerischen Intention. Was Lukas mit der Wendung von δεῖ meint, ist schlussendlich auf Stilistik und Rhetorik zurückzuführen. Mithilfe dieses Ausdrucks erhält er von seinen Lesern die gezielte Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit seines Schreibens.

Aus allen δεῖ-Stellen ist Lk 11,42 nicht zur Plausibilität dieser Theorie zu rechnen, da sie Q gehört und ist den „Weherufen gegen die Pharisäer“

¹⁵⁷ H.J. SELLNER, *Heil Gottes*, 11.

¹⁵⁸ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 212.

¹⁵⁹ In Form eines Substantivs oder eines Verbes trifft man das Wort noch in Lk 14,18.23; 21,23; Apg 26,11; 28,19. In allen Fällen drückt es Notwendigkeit, Not oder Zwang aus.

¹⁶⁰ Vgl. C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 186.

¹⁶¹ Vgl. C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 194.

zugeordnet¹⁶². Was die anderen δεῖ-Wendungen anbelangt, wird versucht, sie dieser Auslegungsform zu unterstellen. Das Verweilen Jesu im Tempel von Jerusalem wird vor seinen Eltern mit einem δεῖ gerechtfertigt (Lk 2,49). In diesem Fall dient die Vokabel zur Stärkung der geschichtlichen Plausibilität eines angewendeten Topos im Fall einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. In Lk 4,43 (par. Mk 1,38) betont die lukanische Überlieferung die Notwendigkeit der Verkündigung *per se*. Auch diesmal geht es, nach C.K. Rothschild, um eine rhetorische Strategie zur Bestätigung der historischen Portraits von Paulus und Jesus als ein Mittel zu ihrer Authentifizierung¹⁶³. Als rhetorisches Mittel sei auch das δεῖ in Lk 12,12 zu verstehen. Die Stelle ist eine Bearbeitung von Mk 13,11 und dient dazu, die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der Reden vor den Mächtigen zu garantieren. Der Inhalt der Reden hat durch die Offenbarung des Heiligen Geistes somit einen notwendigen Charakter. Um Plausibilität geht es auch bei der Heilung der Frau wo wir δεῖ doppelt finden (Lk 13,14.16). Die rhetorische Frage Jesu ist „Teil einer Orakel-Erklärung“¹⁶⁴ wiederum verwendet, um die Plausibilität der Erzählung zu verstärken. Das Müssen aus Lk 13,13 sei nur eine Anknüpfung an ein altes Paradigma, dementsprechend ein Prophet sein Ende in Jerusalem findet, und ist deshalb wieder rhetorisch gemeint. Die Erklärung für das εδεῖ in Lk 15,32 weicht sich gänzlich von den meisten Auslegungen ab und findet seine einzige Erklärung für C.K. Rothschild darin, dass der Verfasser selbst den Schluss der Parabel nicht nachvollzogen hat. Er hat das δεῖ als Mittel eingeschoben, um „Non-Plausibilität mit Notwendigkeit zu bekämpfen“¹⁶⁵. Lk 19,5 zeigt sich als das deutlichste Beispiel für den rhetorischen Gebrauch von δεῖ und Lk 22,37 ist nicht anderes zu deuten als „eine orakelhafte Sprache für rhetorischen Effekt“¹⁶⁶.

Ungefähr gleich verläuft die Vorgehensweise mit der Apostelgeschichte. Jesus *muss* (Apg 3,21) im Himmel bleiben, und so kann der Verfasser das Ende jeglicher Erscheinungen argumentieren¹⁶⁷. In Apg 4,12 ist die fulminante Bedeutung des Namens Jesu hervorgehoben. Mehr als ein theologisches Diktum ist δεῖ in seiner rhetorischen Funktion zu lesen. In Apg 5,29 ist dem δεῖ der religiöse Aspekt beigemessen, aber vor allem geht es hier darum, dass die Apostel Bereitschaft zum Sterben für ihre Botschaft beweisen und dadurch die Gewissheit eines Orakelspruches für ihren Anspruch

¹⁶² Vgl. P. HOFFMANN – C. HEIL, *Spruchquelle Q*, 71.

¹⁶³ Vgl. C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 197.

¹⁶⁴ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 198.

¹⁶⁵ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 199.

¹⁶⁶ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 200.

¹⁶⁷ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric*, 203.

anbieten¹⁶⁸. Die δεῖ-Wendungen von Apg 9,6.16 verteidigen „die Glaubwürdigkeit der folgenden Handlungen des Paulus in einer höchst ungläubwürdigen Episode“¹⁶⁹. Infolgedessen sie werden nicht nur sicher geschehen, sondern auch notwendig, genauso wie die für den Eintritt in das Reich Gottes notwendigen Leiden (vgl. Apg 14,22). Dass der Herr bei einer nächtlichen Erscheinung bekräftigt, dass Paulus Rom sehen muss (vgl. Apg 23,11) ist wieder eine Form von Orakelspruch.

Aus all den oben erwähnten Stellen zieht man den klaren Schluss, dass δεῖ-Wendungen für C.K. Rothschild schlechthin der literarischen Glaubwürdigkeit der Erzählungen dienen, vor allem denen, die weniger Vernünftigkeit oder Plausibilität an sich aufweisen. Diese Auffassung, die Kritik nach sich gezogen hat, wird von K. Bass¹⁷⁰ angefochten. Vorausgesetzt, dass δεῖ eine göttliche Notwendigkeit darstellt, nimmt sich die Studie von K. Bass vor, die Weise, wie Lukas dies in seiner Erzählung verwendet, darzustellen. Eine erste Feststellung ist, dass δεῖ ein Jesuswort ist. Von den 18 Stellen in Lk sind 14 von Jesus ausgesprochen. Und die letzte Wendung in Lk (24,44) ist inhaltlich identisch mit der ersten δεῖ-Wendung in der Apg (1,16). Das bedeutet, dass „die über Jesus geschriebenen Dinge sich erfüllen mussten, und die über Judas geschriebenen Dinge sich erfüllen mussten“¹⁷¹.

Eine weitere Feststellung dieser Studie weist darauf hin, dass δεῖ in zwölf Fällen in Bezug auf das Leid verwendet wird. Es handelt sich dabei in bezeichnenderweise um das Leid Jesu, aber auch um das des Paulus oder der anderen Gestalten. Dann bemerkt K. Bass, dass δεῖ nach der Himmelfahrt Jesu zu einem apostolischen Wort wird. Petrus spricht die ersten fünf δεῖ (Apg 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29). Von den letzten elf Wendungen, gehen acht auf Paulus zurück (Apg 19,21; 20,35; 24,19; 25,10; 26,9; 27,21; 27,24.26). Die daraus entstehende Schlussfolgerung ist, dass die meisten δεῖ-Wendungen Hinweise auf die Erfüllung der Schrift sind, und, bei Jesus, auf seinen Tod und Auferstehung Bezug nehmen. Die narrative Verwendung der Notwendigkeit ist im Fall des Lukas, so K. Bass, auf seine rhetorische Ausbildung zurückzuführen¹⁷² und konstituiert sich als Argument

¹⁶⁸ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric of History*, 204.

¹⁶⁹ C.K. ROTHSCHILD, *Rhetoric of History*, 204.

¹⁷⁰ K. BASS, *Necessity*, 48-68.

¹⁷¹ K. BASS, *Necessity*, 52.

¹⁷² In seiner Studie räumt K. Bass dem Begriff „progymnasmata“ viel Bedeutung ein. Dessen umfassende Auffassung entnimmt er dem Werk von Aelius Theon, *Progymnasmata*. Laut diesem Werk besteht eine jede Erzählung aus sechs Elementen: Person, Aktion, Ort, Zeit, Verhalten und Ursache (*person, action, place, time, manner, and cause*). Diese haben ihr je eigenes Profil und spezifische Komponente. Einer Erzählung werden drei Tugenden zugesprochen: Klarheit, Bündigkeit (*conciseness*) und Glaubwürdigkeit. Die letzte ist gewichtig und setzt die Kompetenz seitens des Schriftstellers voraus, verschiedene literarische

zum Gewinn der Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern. Wie oben schon aufgezeigt, ist das auch die Meinung von C.K. Rothschild: Lukas greift auf die rhetorische Notwendigkeit zurück, um den schwer glaubwürdigen Ereignissen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Ist das allein das einzige Verständnis des Lukas, mit seinem Erzählstoff umzugehen?

Das lukanische Schrifttum zeigt deutlich, dass dies nicht die exklusive Deutung der δεῖ-Wendung ist, denn, so wie K. Bass selber besagt, „Notwendigkeit heißt für Lukas Teil des Planes Gottes“¹⁷³. Kraft welcher immanenten Notwendigkeit würde sich Jesus Christus bezüglich seines Leidens, Sterbens und Auferstehung glaubwürdig machen? Das Argument der Plausibilität des Sterbens Jesu durch Rückgriff auf die rhetorische Verwendung des δεῖ scheint durchwegs unverständlich zu bleiben außerhalb einem dem Gesamtkontext der Erzählung überlegenen Plan, dem sich das Leben Jesu nicht nur kontextual oder situativ unterzieht, sondern gänzlich. Wenn man Lk-Apg als ein Ganzes betrachtet, dann begleiten den Leser die Kindheitsgeschichten Jesu mit ihrem stark außergewöhnlichen Charakter durch die ganze Erzählung hindurch. So wundert er sich später nicht mehr, wenn das einstig außergewöhnliche Kind nun als Mann übernatürliche Zeichen und Taten vollbringt. Das jetzige Außergewöhnliche steht in einer Linie der Kontinuität mit dem schon zu Beginn erzählten Außergewöhnlichen.

Wenn Notwendigkeit nur eine rhetorische Strategie ist, bedeutet sie letztendlich auch nichts. Es stimmt völlig, dass Lukas Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit (ἀσφάλεια: Lk 1,4) erzielt, aber nicht für irgendwelche rein literarische Erzählungen, sondern für das, was sich auf das Augenzeugnis beruht und sich deshalb nachprüfen lässt. Es kommt ihm also nicht darauf an, rhetorisch gut zu schreiben, sondern eine Botschaft zu vermitteln. Leiden und Tod Jesus sind nicht Ausdrücke einer in sich geschlossenen, immanenten oder innenweltlichen Notwendigkeit, die sich zu beweisen braucht, sondern geschichtliche Manifestierung eines Heilsplanes, der, weil göttlich, nicht anders erscheinen kann als notwendig. Lässt man den Gedanken im Werk des Lukas weg, versteht man nicht mehr, warum er ein derartiges Interesse an Jesus findet, der nur aus rein rhetorischer Notwendigkeit gehandelt oder gestorben ist. Die Notwendigkeit in Lk-Apg

Stile und Methoden zu verwenden, die eben ungläubliche Ereignisse glaublich machen. Wenn schon nicht die Person, dann können doch seine Aktionen, die er als Protagonist herbeiführt, einen Charakter von Notwendigkeit haben. Die Notwendigkeit wird zu einem wichtigen Argument für die Glaubwürdigkeit des Erzählten. Lukas hätte diese rhetorische Strategie in seinen Erzählungen verwendet, um sich Glaubwürdigkeit bei seinen Lesern zu verschaffen, gerade für diejenigen dargestellten Ereignisse, die so wenig plausibel oder glaubwürdig sind.

¹⁷³ K. BASS, *Necessity*, 60.

drückt immer etwas Positives aus¹⁷⁴. Sie hat als Referenz nicht quasi unrealistische Begebenheiten, denen sie Zuverlässigkeit verschafft. Sie ist da, um auf etwas Überlegenes und Übergeschichtliches hinzuweisen. Der Heilsplangedanke ist bei Lukas Deduktion, gewonnen nach der Forschung seiner Quellen und gleichzeitig leitendes Postulat für das Verfassen seines Werkes. Ohne jeglichen Verweis auf Gott oder auf theologischen Aspekt des lukanischen Schrifttums ist $\delta\epsilon\acute{\iota}$ ein sprachliches Werkzeug, das das Erzählte in der Sphäre der Kontingenz behält. Nicht die Glaubwürdigkeit bei den Lesern war der bestimmende Grund im Gebrauch des $\delta\epsilon\acute{\iota}$, sondern der im Heilswillen und -handeln konkretisierte Plan Gottes. Mehr als das Wie des Vermittelnden war für Lukas das Was des Vermittelten ein tiefes Anliegen. Weit entfernt davon, ein Produkt der literarischen Strategie zu sein, ist $\delta\epsilon\acute{\iota}$ vielmehr ein angebrachtes sprachliches Mittel zum Ausdruck eines theologischen Konzeptes.

3.5. Andere wichtige Begriffe

3.5.1 $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$

Der Begriff kann „das (objektiv) Gewollte als auch das (subjektive) Wollen, den Willensakt“¹⁷⁵ ausdrücken. Sowie aus den Belegen herausgestellt werden kann, bezieht sich das Wort im NT meistens auf Gott. Häufigen Gebrauch trifft man bei Mt und Joh. Bei Markus kommt er ein einziges Mal vor: Mk 3,35. Vom kosmischen und die ganze Menschheit umfassenden Gottes Willen spricht ausdrücklich Paulus in der Eröffnung seines Epheserbriefes (Eph 1,5). Lukas verwendet ihn in Bezug auf den Willen Gottes zwei Mal: Lk 22,42; Apg 22,14. Im Vergleich zu $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ spielt $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ im Gottesplankonzept keine hervorragende Rolle. Die Stelle im Evangelium hebt die Unterwerfung Jesu dem Willen Gottes. Die Situation verweist auf eine scheinbare Dichotomie zwischen dem Willen Jesu und dem seines Vaters. Die Übereinstimmung ist im Gegensatz zu anderen lukanischen Stellen im gewissen Schwanken. Doch der lukanische Jesus zeigt im Vergleich zum dem markinischen (Mk 14,33-34) keine offensichtliche menschliche Schwäche. Der Anspruch des Kelches, was bei den Synoptikern eine Umschreibung der Passion ist (Mk 10,38), ist überwältigend und verlangt vorbehaltlose Zustimmung zu dem, was göttlicher Wille ist. Und göttlicher

¹⁷⁴ K. BASS, *Necessity*, 62: „Jesus’ statement about his impending death is both credible and serves to indicate that this necessity is a *good thing*“; „Luke is thereby presenting the action of choosing a replacement for Judas as a necessary action. This, for Luke, is a *good thing*“ (64); „... Luke is definitely presenting the action of Paul as necessary in a *good sense*“.

¹⁷⁵ M. LIMBECK, $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$, 338.

Wille kann auch die Stunde der Finsternis miteinbeziehen (vgl. Lk 22,53)¹⁷⁶. Zeigt Jesus volle Bereitschaft für die Annahme dieses Willens? Es ist zweifelhaft, dass Jesus hier um das Loswerden der Verwerfung seitens des Volkes bittet¹⁷⁷. Mit J. Ernst ist es zuzugeben, dass die „Betonung stärker auf der Ergebung in den Willen des Vaters als auf dem Zurückschrecken vor der letzten Prüfung“¹⁷⁸ liegt.

In Apg 22,14 wird Paulus im Kontext des Damaskus-Geschehens mit dem Willen Gottes konfrontiert. Laut Hananias hat er die Erwählung dazu bekommen, diesen göttlichen Willen zu „erkennen“. Mit „Willen“ versteht man eindeutig den heilsgeschichtlichen Plan Gottes¹⁷⁹. Dies ist auf „das Sehen und Hören bezogen“¹⁸⁰. Gemeint ist hier die Tatsache, dass Paulus Jesus, den Auferstandenen, gesehen und gehört hat. So präsentiert sich das Ereignis der Auferstehung für Paulus als „Mitte des göttlichen Heilsplanes“¹⁸¹. Zu dieser Erkenntnis kommt er nicht mittels eigenen intellektuellen Bemühens oder einer beharrlichen Erforschung. Es ist hingegen ihm alles eingegeben und er muss konsequenterweise seine Zustimmung dazu aussprechen.

3.5.2. πληρόω

Das Verb bedeutet „erfüllen“, „verwirklichen.“ Was sich immer erfüllt, ist das, was schon geschrieben steht, verstanden als verschriftliche Form des Heilsplanes. Leicht bemerkbar ist die Bevorzugung des Lukas für diese Wendung: 25 von 87 Belegen im NT sind in seinem Werk. 9 Belege im Evangelium und 16 in der Apostelgeschichte¹⁸². Im Sinne von Erfüllung hat sich der Begriff im NT durchgesetzt¹⁸³: Die wichtigsten Stellen im lukanischen Werk sind: Lk 4,21; 9,31; 21,24; 22,16; 24,44; Apg 1,16; 2,28; 3,18; 12,25; 13,25.27.52; 14,26; 19,21. Bei Lukas ist nicht die Zeit erfüllt, wie bei Markus (Mk 1,15), sondern das, was geschrieben steht (πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτή Lk 4,21), die Schrift. Nach W. Radl, erfüllt sich die Zeit nicht absolut,

¹⁷⁶ Vgl. E. SCHWEIZER, *Lukas*, 228.

¹⁷⁷ Gegen K.H. RENGSTORF, *Lukas*, 250.

¹⁷⁸ J. ERNST, *Lukas*, 607. Der Autor spricht im Bezug auf die innerliche Lage Jesu von einem „altertümlichen Verständnis“, das eher das Empfinden Jesu unterstreicht und nicht in erster Linie sein „Erlösungswollen“. Das erklärt den Wortlaut der Stelle, wobei sich der Leser vor einer Art Schwankung des Willens Jesu gestellt fühlt.

¹⁷⁹ Vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte II*, 235.

¹⁸⁰ J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 323. Paulus hat die Auferstehung Jesu als „Mitte des göttlichen Heilsplanes“ erfahren.

¹⁸¹ J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 323.

¹⁸² Vgl. H. HÜBNER, *πληρόω*, 256.

¹⁸³ Die folgenden Beispiele belegen dies reichlich: Die Zeit ist „erfüllt“ (Mk 1,15); Christus „erfüllt“ alles (Eph 4,10); ihr werdet mit Geist „erfüllt“ (Eph 5,18) usw.

wie bei Markus, sondern relativ¹⁸⁴. In seiner Ansprache in der Synagoge zeigt sich, wie Jesus in seiner Person und in seinen Worten selbst die Erfüllung der Schrift ist: Er ist Verkünder des Heils und das Heil selbst¹⁸⁵. Seit Leben, d.h. sein Programm ist Erfüllung von dem, was Jesus aus Jes 61,1-2 vorgelesen hat: „Die sichtbare Erfüllung der Schrift hat bei der Taufe Jesu stattgefunden; jetzt folgt die hörbare Botschaft von dieser Erfüllung“¹⁸⁶.

Das Spezifikum bei Lukas, was dieses Binom anbelangt, besteht darin, dass diese Erfüllung einen unausweichlichen und unabdingbaren Charakter hat. Lk 24,44 veranschaulicht dies durch die Anschließung der Partikel δεῖ. Die Worte des Auferstandenen weisen auf die Notwendigkeit der Erfüllung all dessen, was im Gesetz, bei den Propheten und in Psalmen geschrieben ist. Selbst hinter dem Schicksal des Judas steht ein Wort der Schrift (Apg 1,16), das nun seine Erfüllung erreicht hat. In Apg 3,18 erfüllt Gott, was er durch den Propheten verkündigt hat, nämlich, dass Christus leiden musste. Die Einwohner von Jerusalem erfüllen ihrerseits die Worte der Propheten durch ihren Urteilsspruch zum Tode Jesu (Apg 13,27). All diese Stellen bauen auf denselben theologischen Gedanken: Verheißung-Erfüllung. Dieses Begriffspaar allein argumentiert überzeugend die Kraft und die Vertretbarkeit der Heilsplanvorstellung bei Lukas. Dadurch ist die Schrift ein kompaktes System, mit zwei zusammengehörenden Teilen. Der Erfüllungscharakter, den die Ereignisse innehaben, verleiht diesen einen übergeschichtlichen Sinn und weist auf eine göttliche Regie für den Verlauf der narrativ dargestellten Dinge hin. Die Sphäre der Kontingenz erschöpft nicht die Auslegung des erzählten Stoffes. Der Anspruch, dass hinter dem Berichteten eine methahistorische Instanz steht, die für einen globalen Zusammenhang von allen verantwortlich ist, erweist sich zwangsläufig. Die Bewegungsachse dieser zusammenhängenden Konstruktion ist ja von Verheißung in Richtung Erfüllung.

3.5.3. προ-Komposita

Diese linguistischen Konstruktionen findet S. Schulz „symptomatisch für die zentrale Vorstellung des göttlichen Planes“¹⁸⁷ in den lukanischen Schriften. Die Partikel wird mit „zuvor“ oder „voraus“ übersetzt, und wird meistens temporal gebraucht: *zuvor*-sagen; *voraus*-bestimmen, *zuvor*-wählen, *zuvor*-verkündigen, *voraus*-wissen etc. Bezogen auf den Plan Gottes, drückt die Präposition προ ein alles umfassendes „vor“ mit Hinweis auf

¹⁸⁴ W. RADL, *Lukas*, 259.

¹⁸⁵ Vgl. H. FLENDER, *Heil*, 133.

¹⁸⁶ F. BOVON, *Lukas I*, 213.

¹⁸⁷ S. SCHULZ, *Vorsehung*, 105.

Zeit und Welt¹⁸⁸ Folgende Belege mit προ-Komposita aus den lukanischen Schriften beweisen die Idee des planmäßigen Handelns Gottes: Apg 1,16 (προεἶπεν); Apg 2,23 (προγνώσει); Apg 3,20 (προκεχειρισμένον); Apg 4,28 (προώρισεν); Apg 10,41 (προκεχειροτονημένοις) usw. Diese Verben sind von J.T. Squires im Infinitiv aufgelistet: προορίζω, προκαταγγέλλω, προχειρίζομαι, προχειροτονέω¹⁸⁹. Was nun *zuvor*-gesprachen, -verkündigt oder -bestimmt war, befindet sich entweder in dem Schriftbeweis oder im Willen Gottes. Auf eine einseitige Bahn greift hier S. Schulz, wenn er meint, diese Termini verweisen exklusiv auf den unergründlichen Willen Gottes und weniger auf die Schrift, und bilden die letzte Instanz alles Geschehenen¹⁹⁰. Ein anderes Verständnis zu dieser Partikel zeigt C.H. Cosgrove, wenn er der Wille Gottes und der Schriftbeweis integrativ und nicht polarisierend betrachtet. Gott gilt als Subjekt dieser προ-Komposita. Vorauswissen, Voraussehen und Vorbestimmung gibt es nur bei ihm. Steht nicht die Schrift als Beweis für diese Verben, dann muss man die ausgedrückten Handlungen im Wesen Gott begründen.

Zusammenfassung

Lukas, der Urheber des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, ist der Theologe des Gottes Planes und man schreibt ihm am ehesten dieser theologische Leitgedanke zu, obwohl ein planmäßiges Handeln Gottes für das Paulus Denken, insbesondere im Römerbrief nicht fremd erscheint. Es muss klargestellt werden, dass Lukas in seinem Doppelwerk den Gottesplan nicht thematisch behandelt. Er theoretisiert darüber nicht, wie die Stoiker seiner Zeit z.B. Weder im Evangelium noch in der Apg findet man ein Kapitel, wo überhaupt nur vom Heilsplan die Rede ist. Der Plan Gottes wird in seinem Wortschatz, sowie in den großen Themen seiner Theologie entdeckt, wie Heilsgeschichte und Umkehr. Es sind die spezifischen Vokabeln, die darauf hinweisen, dass der Eingriff Gottes in die Geschichte Israels und in den Menschen Jesus von Nazareth einen Leitfaden hat, eine Gesamtheit bildet und zu einem eschatologischen Ziel führt.

Es ist in erster Linie das Wort βουλή, das für den Willen Gottes steht, sehr beheimatet bei Lukas. Wie gesehen, die meisten neutestamentlichen Wendungen sind bei Lukas zu finden. Es drückt den Willen Gottes aus, der sich in der Historie und Menschenleben durchsetzt. Gott handeln mit seinem festen und unabänderlichen Willen. Auffallend oft wird auch der Begriff δεῖ gebraucht, dass so viel wie „es muss sein“, „es ist nötig“ bedeutet. Worte

¹⁸⁸ Vgl. W. RADL, προ, 361.

¹⁸⁹ J.T. SQUIRES, *Plan*, 2.

¹⁹⁰ Vgl. S. SCHULZ, *Vorsehung*, 106.

und Werke Gottes haben einen präzisen und unabänderlichen Ablauf. Der zwölfjährige Jesus *muss* im Tempel sein (Lk 2,49); die Verkündigung des Evangeliums *muss* geschehen (Lk 4,43); die Erfüllung der Schrift mit dem Tod und Auferstehung Jesu *muss* stattfinden (Lk 9,22; 22,37); Paulus muss nach Rom (Apg 19,21; 23,11; 27,24). Alles ist diesem δεῖ unterworfen und niemand kann ihm entgehen, weder Jesus, noch Paulus oder Judas. Bemerkenswert ist auch der Terminus θέλημα, der auch auf göttlichen und menschlichen Willen hinweist. Stark theologisch ist der Begriff πληρόω, der für die Idee der Erfüllung zusammenfasst. Was Gott vorgedacht und vorbestimmt hat, kennt die Zeit der Versprechungen im Alten Testament und die der Erfüllungen in Jesus Christus im Neuen Testament.

Zu dieser Reihe von Vokabeln gehören offensichtlich auch die προ- Komposita. Dieser Partikel steht für „zuvor“, „voraus“ und meint was Gott schon im Voraus oder vorzeitig in seinem Ratschluss vorgesehen hat.

Der repräsentativste Satz des Lk-Apg für den Plan Gottes ist wahrscheinlich der in Apg 2,23 aus der Pfingstpredigt von Petrus: τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. Die Jesuszeit und alles davor und danach läuft nach einem vorbestimmten Plan Gottes. Dieser ist ein Heilsplan und keine starre und kalte Prädestination. Die ganze Geschichte wird daher zu einer Heilsgeschichte, wo der Mensch aufgefordert ist, sich nach Gottes Willen zu orientieren, ihn anzunehmen durch Umkehr, damit er das Heil erlangt.

Für Lukas bleibt keinen Raum für den Zufall. Selbst die harmlosen Geschehnisse haben einen Hintergrund. Er baut keine philosophische Theorie, obwohl im das stoische Denken sicherlich nicht unbekannt war, aber er bedient sich dieser gewissen Termini, um seine Theologie zu gestalten und in derer Mitte den Gottesplan zu setzen. Was in der griechischen Philosophie für Schicksal ausgesprochen wurde, bekommt bei Lukas solche Züge, die von einer persönlichen und allherrschaftlichen göttlichen Instanz sprechen. In der Mitte dieses Planes steht zentral die Figur Jesu Christi als jener, den der Plan zur Vollendung bringt. In ihm erfüllt sich, was vorgedacht, vorgeplant und vorbestimmt war.