

Josef Pichler

Vision und Weg des Friedens

Pax Romana und messianischer Friede im Epheserbrief
und im Lukasevangelium

ABSTRACT

Der Beitrag untersucht die neutestamentlichen Friedenskonzepte im Epheserbrief und im Lukasevangelium vor dem Hintergrund der römischen Pax Romana. Die Analyse zeigt, dass in beiden Schriften keine pauschale Ablehnung der Pax Romana formuliert wird, sondern dass eigenständige Formen kultureller Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs entwickelt werden. Der Epheserbrief entwirft eine auf der Soteriologie basierende, an der Kirche orientierte Friedensvision, in der Christus als kosmischer Friedensstifter erscheint. Dabei fungiert die Überwindung bestehender Dualismen (Juden/Heiden, Ferne/Nähe, Fremde/Bürger) als Seismograf für die aufmerksame Wahrnehmung aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und möglicher Konflikte. Das Lukasevangelium konzipiert Frieden primär als prozessuale Praxis der Nachfolge und konkrete Verwirklichung der jesuanischen Weisungen. Dabei wird eine radikale Ethik des Gewaltverzichts, der Inklusion Marginalisierter sowie der Feindesliebe eingeschärft. Beide Texte entstanden im Kontext des Jüdischen Kriegs und entwickelten durch symbolische Überbietung und ethische Neuorientierung dynamische Gegenentwürfe zur Pax Romana. Die komparative Analyse offenbart zwei komplementäre Strategien. Der Epheserbrief transformiert imperiale Semantik in kosmologisch fundierte Heilssymbolik, während das Lukasevangelium narrative Kontraste und ethische Radikalität als Mittel prophetischer Kritik einsetzt.

The vision and path towards peace. Pax Romana and Messianic peace in the Letter to the Ephesian and the Gospel of Luke

This article examines the concepts of peace in the New Testament, as presented in the *Letter to the Ephesians* and the *Gospel of Luke*, in the context of the Roman *Pax Romana*. The analysis shows that neither text suggests a universal rejection of the *Pax Romana*; rather, they propose alternative forms of cultural interaction with Roman imperial discourse. The *Letter to the Ephesians* sets out a soteriologically based, ecclesiologically focused vision of peace, in which Christ is presented as the cosmic peacemaker. The overcoming of existing dualisms (Jews/Gentiles, far/near, strangers/citizens) functions as an indicator of current societal developments and potential conflicts. The *Gospel of Luke* primarily conceives of peace as an ongoing practice of discipleship and concrete realisation of Jesus' teachings, emphasising a radical ethics of renouncing violence, including the marginalised, and loving one's enemies. Both texts emerged in the aftermath of the Jewish War, developing dynamic counter-drafts to the *Pax Romana* through symbolic supplantation and ethical reorientation. The comparative analysis reveals two complementary strategies. The *Letter to the Ephesians* transforms imperial semantics into cosmos-based salvation symbolism, while *Luke* uses narrative contrasts and ethical radicalism as a means of prophetic criticism.

KEY WORDS

Neutestamentliche Friedenstheologie; *Pax Romana*; *Epheserbrief*; *Lukasevangelium*; Exegese; Friedensethik; Römisches Reich; Christentum

New Testament peace theology; Pax Romana; Letter to the Ephesians; Gospel of Luke; exegesis; peace ethics; Roman Empire; christianity

BIOGRAPHY

Josef Pichler ist Ao. Universitätsprofessor am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Graz.

ORCID  0000-0001-9611-7075

E-Mail: josef.pichler(at)uni-graz.at

In einem spannenden und lesenswerten Beitrag macht Marion Meyer darauf aufmerksam, dass der politische Kontext unterschiedliche Friedenskonzepte hervorbringt, die sich wiederum in der Ikonographie niederschlagen. So dominiert im Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr. ein Konzept, das in die Richtung zu deuten ist, dass man selbst etwas zum Frieden beitragen kann. Ikonographisch sehr bekannt ist eine Statue auf der Agora in Athen, die die Göttin Eirene mit einem Kind auf dem Arm darstellt, das den Reichtum repräsentiert. Der Reichtum wird von jemandem genährt, der sich liebevoll um ihn kümmert. Das ist in diesem Fall die Frau, die als Amme dargestellt ist (vgl. Meyer 2013; Meyer 2019).

Ein solches Friedensbild hat allerdings eine Voraussetzung: Es ist nur möglich, wenn die politische Konstellation als stabil bezeichnet werden kann. In unsicheren Zeiten, in denen selbst kleine Machthaber einen Krieg anzetteln können, weil die politische Landschaft zersplittet ist, ändert sich das Bild des Friedens. Frieden erscheint als Glück, zu dem der Einzelne wenig beitragen kann.

Geht man mit diesem Hintergrundwissen an die Analyse der neutestamentlichen Texte heran, so kann man davon ausgehen, dass die Pax Romana im Römischen Reich für Stabilität sorgt, der Krieg wird von Rom ferngehalten und in die Provinzen verlagert (vgl. Wengst 1986; Cornwell 2017). Das sorgt für gute Straßenverhältnisse, der Handel blüht und die Provinzen prosperieren, aber die unterworfenen Provinzen zahlen dafür einen hohen Preis, was sich nicht zuletzt in den Erzählungen von den Dämonenbannungen Jesu niederschlägt.

Zur Abfassungszeit des Lukasevangeliums und des Epheserbriefs hatte sich die augusteische Friedenspropaganda unter den Flaviern spezifisch transformiert (vgl. Ebner 2020; Ebner 2011; Heininger 2010): Vespasian und Titus feierten nach dem Jüdischen Krieg in Rom einen prachtvollen Triumphzug, wobei der Triumphzug kategorisch dem Adventszeremoniell, dem herrschaftlichen Einzug des Kaisers in die Hauptstadt, angehörte. Die Flavier verbanden ihren triumphalen Advent mit der sofortigen Proklamation des Friedens für die gesamte Ökumene. Eines Friedens, der insbesondere auch die Wiedereingliederung der aufständischen Juden in das Römische Reich anstrehte. Diese spezifische Konstellation des Friedens unter den Flaviern bildet den unmittelbaren Kontext für die beiden neutestamentlichen Friedenskonzepte, die nun vorgestellt werden. Da der neutestamentliche Friedensdiskurs – verstanden als die Gesamtheit der Aussagen und Konzepte zu Frieden, Versöhnung und gewaltfreiem Zusammenleben – unterschiedlich geführt wird, wurden zwei repräsen-

tative Stimmen ausgewählt: das Lukasevangelium (vgl. Schreiber 2019; Yoder 2014; Walton 2017; Seo 2015¹) und der Epheserbrief (vgl. Horsley 1997; MacDonald 2004; Maier 2013). Beide beleuchten zentrale Friedensaspekte aus unterschiedlichen Perspektiven – Lukas mit Fokus auf soziale Gerechtigkeit und narrative Vermittlung, der Epheserbrief mit einer ekklesiologischen und kosmischen Dimension von Versöhnung und Einheit.

Der Beitrag möchte auf dieser Basis im Folgenden herausstellen, dass sowohl der Epheserbrief als auch das Lukasevangelium eigenständige Friedenskonzepte entwickeln, die nicht einfach als Alternative zur Pax Romana zu verstehen sind, sondern komplexe Verhältnisbestimmungen zum römischen Herrschaftsdiskurs darstellen. Dabei hat die antike Gesellschaft bezüglich des Verhältnisses von Politik und Religion ein anderes Verständnis als heute (vgl. Reinmuth 2010; Bormann 2010).

1 Pax Romana

Kaiser Augustus regierte von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. Schon zu seinen Lebzeiten setzte er sich und die Pax Romana gekonnt in Szene, und die Dichter der römischen Antike, die die klassische Epoche repräsentieren, propagierten ihn und seine Friedensideen, initiierten zum Teil aber auch Gegendiskurse. Zu den Dichtern der klassischen Epoche gehören Vergil, Horaz und Livius, gefolgt von Tibull, Properz und Ovid. Unmittelbar nach dem Tod des Augustus schlug einer seiner Senatoren vor, die gesamte Zeitspanne von seiner Geburt bis zu seinem Tod als augusteische Ära zu bezeichnen und in den Kalender aufzunehmen (vgl. Sueton, 100,3).

Die Idee des Goldenen Zeitalters

Kennzeichnend für die augusteische Herrschaft ist die Idee des Goldenen Zeitalters, die an frühere Gesellschaftsutopien anknüpft und eine Kritik an der Gegenwart und den Zuständen in Politik, Religion und Gesellschaft beinhaltet. Im augusteischen Zeitalter wird die Rückkehr zu den sogenannten „alten Werten“ propagiert, die in der religiösen Erneuerung (*pietas*), der Pracht der öffentlichen Bauten (*publica magnificentia*), die sich gegen die Unsittlichkeit des privaten Luxus wendet, und dem Aufruf zur Einhaltung der Sittengesetze (*mores maiorum*) bestehen. Es liegt auf der Hand, dass die beiden erstgenannten Punkte weitaus leich-

¹ Pyung S. Seo gelangt in seiner Studie zum Ergebnis, „first, that Luke is not favorable towards Roman power and second, that he elevates Jesus' authority in connection with that of the emperor.“ (177)

ter umzusetzen waren als insbesondere der Versuch des Augustus, die Ehe- und Sexualmoral der Römerinnen und Römer zu ändern, die in den *leges Iuliae* ihren Niederschlag fanden und „unter anderem die strafrechtliche Verfolgung des Ehebruchs, harte Sanktionen gegen Unverheiratete, vor allem im Erbrecht, oder Prämien und Privilegien für Kinderreiche“ (Zanker 1987, 161–162) vorsahen. Begleitet von diesem Erneuerungsprogramm stilisierte sich Augustus im Laufe seiner Herrschaft immer mehr zum milden und gerechten Friedensherrscher, der das Goldene Zeitalter einlätete. Die Idee des Goldenen Zeitalters geht einher mit einer Verherrlichung und Idealisierung der Ursprünge Roms. Man besinnt sich auf den Ursprung und den Ertrag der landwirtschaftlichen Produktion, freilich ohne dafür Schweiß zu vergießen, wie es etwa bei Ovid heißt, denn die Erde gibt von selbst in Fülle; ikonographisch findet dieses Motiv im Füllhorn, das für die Üppigkeit und den Reichtum der Natur steht, seinen beredten Ausdruck.

Auf diesem Hintergrund soll nun ein erster vager Zugang zu den neutestamentlichen Texten gezeichnet werden.

2 Die neutestamentlichen Friedenskonzepte

Die neutestamentlichen Friedenskonzepte lassen sich jedoch nicht einfach als simple Opposition zur römischen Friedensideologie verstehen. Wie Stefan Schreiber in seiner klaren Analyse darlegt, nimmt Lukas „ein differenzierteres Bild der Haltung [...] gegenüber dem Imperium Romanum“ (Schreiber 2019, 147) ein. Daher zeigen sowohl das Lukasevangelium als auch der Epheserbrief Ambivalenzen gegenüber der römischen Friedenspropaganda.

Keine simple Opposition zur römischen Friedensideologie

2.1 Zur lukanischen Ambivalenz

Bei Lukas werden die römischen Instanzen keineswegs durchgehend positiv dargestellt. Dies lässt sich insbesondere in der Erzählung vom Prozess Jesu (vgl. Theobald 2022), aber auch in den Prozesserzählungen der Apostelgeschichte beobachten (vgl. Horn 2001; Heusler 2000; Kyrychenko 2014). Stefan Schreiber schlägt daher vor, zwischen römischen Statthaltern und Zenturionen zu unterscheiden.

„Letztere zählen zur ‚mittleren‘ militärischen Ebene, und mit ihnen werden direkte Kontakte im Alltag der Christen bestanden haben. Auf guten Begegnungen zwischen Zenturionen als römischen Militärs der mittleren Ebene und überzeugenden Christen liegt offenbar die ‚politische‘ Hoffnung des Lukas. Die Zenturionen stehen für ein gutes Auskommen der Gemeinden mit römischen Behörden und Militärs, das Lukas im Alltag für möglich hält.“ (Schreiber 2019, 180)

Parallel zur Herausforderung durch die ambivalenten politischen Instanzen entwickelt das Lukasevangelium aber durchaus alternative Konzepte, so dass das Ethos der lukanischen Gemeinden zur kulturellen und politischen Herausforderung wird. Es handelt sich dabei weniger um direkte Konfrontation als um die Entwicklung alternativer Sozialformen.

2.2 Zum Epheserbrief

Ähnlich ambivalent verhält sich der Epheserbrief zur römischen Macht. Einerseits übernimmt er Sprache und Konzepte der imperialen Ideologie – die Rede von Christus als „unserem Frieden“ adaptiert römische Herrscherdiskurse. Andererseits spiritualisiert der Brief militärische Konflikte, verweigert aber die direkte politische Konfrontation.

2.3 Eigene Friedensentwürfe und Aufbau des Beitrags

Beide neutestamentlichen Schriften entwickeln daher keine einfachen Alternativen zur Pax Romana, sondern sie gehen eine kulturelle Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs ein, indem sie die imperiale Sprache und Konzepte nutzen, diese aber mit neuen Inhalten füllen. Dabei entwickeln sie dynamische Gegenentwürfe, die nicht durch direkte Opposition, sondern durch *symbolische Überbietung* und *ethische Neuorientierung* wirken. Dies führt zu komplexen Verhältnisbestimmungen zum römischen Herrschaftsdiskurs, die weder als unkritische Affirmation noch als pauschale Opposition zu charakterisieren sind. Es mag daher interessant sein zu sehen, wie sie ihre Friedensbotschaft artikulieren. Dies geschieht, indem zunächst das Textinventar des Epheserbriefes vorgestellt und analysiert wird. Danach folgt der Durchgang durch das Lukasevangelium und am Ende der Ausführungen werden die beiden Schriften einander gegenübergestellt. In beiden Fällen jedoch gibt es eine deutliche Begrenzung, denn es werden fast nur jene Stellen verhandelt, welche das Wort „Friede“ ausdrücklich thematisieren.

3 Der Epheserbrief

Der Epheserbrief setzt den Kolosserbrief voraus und gilt als pseudepigrapher Brief. Gerhard Sellin stellt in seinem Kommentar zum Epheserbrief fest:

„Der spezifische Inhalt des Epheserbriefes legt eine tatsächliche Adressierung an die Christen in Ephesus keineswegs nahe. Nirgendwo im Brief gibt es einen konkreten Hinweis darauf, dass es sich um Christen in dieser Stadt handelt. Abgesehen von der Tychikusnotiz (6,21–22), die dem Kol entnommen ist, wird jede Konkretisierung vermieden.“ (Sellin 2008, 70)

Außerdem führt Michael Theobald zum pseudepigraphen Charakter des Briefes aus:

„Schon die Art und Weise ihrer Adaption im Schreiben lässt die nach-pln Situation durchscheinen. Eine lebendige briefliche Kommunikation, wie wir sie von Paulus her gewohnt sind, suchen wir im Eph vergebens. Obwohl Paulus drei Jahre lang in der kleinasiatischen Metropole gewirkt hat (Apg 20,31), bleiben die anvisierten Empfänger des Schreibens [...] merkwürdig schemenhaft. Der Apostel scheint sie persönlich nicht zu kennen, von ihrem Glauben und ihrer Liebe hat er nur ‚gehört‘ (1,15).“ (Theobald 2020, 413)

Der Brief wird meist zwischen 80 und 90 datiert, wobei die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird. Auf diesem knapp skizzierten Hintergrund sollen nun die Belege für „Frieden“ in diesem nachpaulinischen Brief analysiert werden.

3.1 Das Textinventar für „Friede“ im Epheserbrief

Schon am Anfang des Briefes, im Gruß des fiktiven Paulus in Eph 1,2, heißt es: „Gnade und Friede (sei) mit euch von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.“ Auch der Schlussgruß in 6,23 betont den Frieden: „Friede (sei) mit den Brüdern und Schwestern und Liebe im Glauben von Gott und dem Herrn Jesus Christus.“ So verbindet der Friede wie eine Klammer den Anfangs- und den Schlussteil des Briefes.

Innerhalb dieses Rahmens wird der Friede in 2,14–17 betont. In einem inhaltlich dichten Text wird eine trennende Mauer niedergeissen und die damit verbundene Anstrengung in Friedensaussagen eingebettet. So

heißt es gleich zu Beginn: „Er ist unser Friede“ (V 14). In V 15 ist dann vom Friedenswerk die Rede und wenig später im Brief von der Verkündigung des Friedens den Fernen und den Nahen (V 17).

Zu Beginn des paränetischen Teils betont der Verfasser in 4,3 das Band des Friedens als Band der Einheit. Der ganze Abschnitt lebt von der Betonung der Einheit in der Liebe. Schließlich wird in 6,15 das Bild der Waffenrustung Gottes mit dem Evangelium des Friedens verbunden. Zwei Passagen stechen hervor: Die erste spricht vom Friedenswerk Christi und von einer großen Zerstörung, die zweite verwendet das Bild eines römischen Soldaten und stattet ihn vor allem mit Waffen aus, die der Verteidigung dienen. Während die Passage über das Friedenswerk (Eph 2,14–18) im Folgenden näher erläutert wird, wird das Bild der Waffenrustung (Eph 6,13–18) nur in der Argumentation aufgenommen.

3.2 Eph 2,14–18 als Schlüsselstelle

In Eph 2,14 heißt es programmatisch: „Er ist unser Friede.“ Betrachtet man den näheren Kontext, so erkennt man, dass die Argumentation bereits in 2,11 beginnt. Das verwendete Schema ist „einst“ vs. „jetzt“. Diese Gegenüberstellung prägt den gesamten Abschnitt, der bis V 22 reicht. Insgesamt lassen sich drei Abschnitte unterscheiden: V 11–13, 14–18 und 19–22 (vgl. Krauter 2025).

Prägende Gegenüberstellungen und die Aufhebung von Trennungen

In V 11–13 geht es nicht nur um die Gegenüberstellung von einst und jetzt, sondern auch um die Gegenüberstellung von „Vorhaut“ und „Beschneidung“ sowie von „fern“ und „nah“. Wie in V 11 deutlich wird, richtet sich der Text sowohl an nichtjüdische Christinnen und Christen als auch an Judenchrist:innen. Sie werden aufgefordert, sich ihrer früheren Existenz zu erinnern. Diese Erinnerung geschieht aber aus einem jüdischen Horizont, denn sie wurden einst „Vorhaut“ genannt – von der sogenannten „Beschneidung“. Die jüdische Sichtweise wird auch deutlich, wenn die Heiden als diejenigen bezeichnet werden, die keine Hoffnung haben.² Mit dieser jüdischen Perspektive geht eine Wende in der Argumentation gegenüber dem vorhergehenden Abschnitt einher. Während nämlich in Eph 2,1–10 dualistisch-ethische Kategorien zur Darstellung der heilosen Vergangenheit verwendet werden, benutzt der Briefschreiber nun „Kategorien des Kontrastes zum Heilsvolk Israel“ (Sellin 2008, 190). Der ge-

² Vgl. Billerbeck I 360–362 und III 585–587. Zur judenchristlichen Gesamtperspektive des Briefes vgl. Schumacher 2025b.

³ Vgl. auch Apg 20,28: „die Kirche Gottes [...], die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat bzw. die er sich durch das Blut seines eigenen [Sohnes] erworben hat.“

⁴ Stefan Krauter legt verschiedene Interpretationen von Eph 2,14–16 vor und untersucht, welche kulturell geprägten Schemata der Text bei seinen ursprünglichen Empfänger:innen hervorgerufen haben könnte.

⁵ Gal 3,28: οὐκ ἔνι Ιουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁶ Zur Einheitsformel vgl. Taschl-Erber 2025, 230: „The decategorization is followed by re-categorization: the superordinate identity determination of the ‘new self’ whose identity is grounded in Christ is linked to the universal frame of creation (alluding to Gen 1:26–27), as a return to the status before the distinction, due to the image of God now newly mediated by Christ. Col 3 drafts a messianic vision of humanity, in a universal ἐκκλησίᾳ that transcends the conventional (ethnical, geographical, cultural, social) categorizations.“

⁷ Vgl. Jos. Ant. 19,285; Kaiser Claudius an die Alexandriner im Frühjahr 41: τὰ ἀμφότερα μέρη; Kaiser Claudius nach Alexandrien im Oktober 41: ἀμφότεροι; darüber hinaus auch bei Jos. Ant. 20,176; Bell 2,266ff.: ἀμφότερα. Stefan Krauter verweist auf Plutarch, Mor. 329c-d und 328b sowie auf Aelius Aristides (Or. 26,36, 66, 103) und Vergil (Aen. 4,231; 6,852) (vgl. Krauter 2025, 271).

samte Gedankengang wird in V 13 zu einer Grundaussage geformt, die auch die Verse 2,4–6 integriert. Das Konzept des heilsstiftenden Todes Christi – hier in extremer Verkürzung als „Blut Christi“³ ausgedrückt – entspricht dem christologischen Modell von Auferweckung und Erhöhung in V 4–6. Man kann auf dieser Basis die weiterführende Frage stellen, ob die Rede vom Blut Christi im Epheserbrief nicht im Sinne einer proexistenten Selbstingabe Christi zu verstehen ist – insbesondere vor dem Hintergrund, dass der zweite Hauptteil des Schreibens (Eph 4–6) die ethische Konsequenz dieser Hingabe in Form gelebter Liebe innerhalb der Gemeinde entfaltet.

Im zweiten Teil, der V 14–18 umfasst, steht als Grundaussage an der Spitze: „Er ist unser Friede“. Diese Grundaussage wird mit Anspielungen auf Jes 57,19 („Friede den Fernen und den Nahen“) und Jes 52,7 („wie [...] die Füße des Boten, der Frieden verkündet“) verbunden.

Die Beseitigung der Trennwand (Eph 2,14)

Im Kontext von Eph 2,14–18 trennt eine Mauer zwei Gruppen von Menschen (vgl. Krauter 2025; Weissenrieder 2020).⁴ Die eine Gruppe wird durch die Mauer vom Heil Gottes ferngehalten. Der Verfasser spricht neutral von den „beiden“ (τὰ ἀμφότερα). Dies bestätigt nach Helmut Merklein, dass der Autor „Beschneidung“ und „Unbeschnittenheit“ als Begriffe versteht, die zwei Bereiche abgrenzen (vgl. Merklein 1973). In diesem Zusammenhang kann auf die Taufformel in Gal 3,28 verwiesen werden.⁵ Was dort noch viel umfassender und mehrgliedriger gesagt wurde, wird hier über den Umweg von Kol 3,11 auf die kompakte Formulierung „einer in Christus“ verdichtet.⁶

Mit Eberhard Faust lässt sich argumentieren, dass der Begriff τὰ ἀμφότερα „in offiziellen Dokumenten und historischen Darstellungen der frühen Kaiserzeit über die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Heiden“ (Faust 1993, 137) in den hellenistischen Städten des Ostreiches begegnet.

„Der Ausdruck ‚die beiden‘ bzw. ‚beide‘ stellte also einen politisch geläufigen, naheliegenden Abstrakt-Begriff zur Bezeichnung der Konfliktparteien von Juden und Nicht-Juden in den griechischen Poleis des Ostens dar, wobei neutrische und maskuline Form des Ausdrucks wie in Eph 2,14ff abwechseln konnten.“ (Faust 1993, 137)

Als Referenz zitiert der Autor Josephus Flavius.⁷ Die Belege machen deutlich, dass mit dem Begriff eine Grunderfahrung des ethnisch-kulturellen

Konflikts in den Diasporagemeinden angesprochen wird. Dabei macht es keinen Unterschied, ob in der neutralen oder maskulinen Form davon gesprochen wird. Immer aber werden die Konfliktparteien mit dem Begriff bezeichnet. Die Ausdrucksweise verfolgt die Aufhebung sozialer oder religiöser Schranken. Im Epheserbrief wird damit eine dreifache Trennung überwunden:

„Aufgehoben werden“

- die Trennung der Heiden von Christus ($\chiωρίς Χριστοῦ$)
- ihr Fremdsein gegenüber der Gemeinde Israels und dem Bund der Verheißungen ($\grave{α}πηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας$)
- ihre Gottesferne in der Welt ($\grave{α}θεοί ἐν τῷ κόσμῳ$).“ (Schwindt 2002, 456)

Der neue Mensch (Eph 2,15) als Teil des Leibes Christi

Die Vereinigung von Juden und Heiden „zu einem neuen Menschen“ bzw. „in einem Leib“ kann unterschiedlich erklärt werden. Klar ist nur, dass Eph 2,15 traditionsgeschichtlich auf die Einheitsformel von Gal 3,28 „einer in Christus Jesus“ verweist. Über Kol 3,11 (mit den Gegensätzen von Griechen und Jude, von Beschneidung und Vorhaut, von Sklave und Freiem) könnte diese Formel im Epheserbrief rezipiert worden sein. Deshalb kann Reimnuth sagen:

„Im Epheserbrief wird sehr deutlich, dass der neue Mensch (2,15) da entsteht, wo die beiden durch Feindschaft getrennten Gruppen, Juden und Heiden, zu einer neuen Einheit werden. Der Autor nimmt damit Gal 3,28 (vgl. Kol 3,11) auf; hier wird die eschatologisch überwundene Trennung von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männer und Frauen mit den Worten zusammengefasst: ‚Denn ihr alle seid einer in Christus.‘ Der Autor des Epheserbriefes schreibt diesen Gedanken fort, indem er mit der Metapher des ‚neuen Menschen‘ diese neue Realität des Leibes Christi begrifflich erfassst und in kosmologische Dimensionen einzeichnet.“ (Reimnuth 2006, 256)⁸

Es sind vor allem zwei unterschiedliche Konzepte zu nennen, die im Hintergrund stehen können. Der Erklärungsweg kann entweder über Philo oder über die Stoa führen. Nach dem Konzept von Philo entsteht der neue Mensch durch einen göttlichen Inspirationsakt (vgl. Sellin 2008, 218–222). Zur Erklärung kann man die Stelle heranziehen, in der Moses auf den Berg Sinai steigt. Im Unterschied zum biblischen Text wird nun

⁸ Zum neuen Menschen vgl. Schumacher 2025a, 244: „Bemerkenswert ist nun zunächst, dass dieser Reifungsprozess an die Christusbeziehung rückgebunden wird, indem diese als ein dynamischer, geistlicher Wachstumsvorgang beschrieben wird; und ebenso bemerkenswert ist, dass der Verfasser des Epheserbriefs das Motiv des ‚reifen Mannes‘ weder auf den biologischen Mann noch auf eine bestimmte Altersstufe begrenzt. Vielmehr greift er auf eine im Kontext des antiken Entwicklungs- und Männlichkeitseideals beheimatete Denkfigur zurück und wendet sie im übertragenen Sinn auf Aspekte eines geistlichen Wachstums an, das allen Menschen unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht offensteht.“

aber die Gesetzgebung am Sinai als noetischer Akt gedeutet. Mose bringt also nicht das Gesetz, sondern tritt in einem spirituellen Akt, durch Erleuchtung, in den Heilsraum Gottes ein (vgl. Wypadlo 2013, 326–382, im Kontext der Verklärung Jesu).

Wichtiger für die folgenden Ausführungen erscheint jedoch die politische Dimension, die vor allem die hellenistisch-römische Herrscherphilosophie betont. Sie stellte sich den römischen Kaiser als denjenigen vor, der einen wichtigen Beitrag zur Einheit leistet. Der Kaiser gilt als das Haupt des Organismus, den das Römische Reich bildet. So vergleicht Seneca in seinem Fürstenspiegel, der sich deutlich an die hellenistische Herrscherphilosophie anlehnt, den Herrscher mit der Seele (*animus*) und den Staat mit dem Körper (*corpus*). Seine Aussage ist nicht nur eine philosophische Meinung unter anderen, sondern er war auch der maßgebliche Erzieher des späteren Kaisers Nero.

Der Herrscher als geistige Kraft, die die Einheit des Reiches sichert

Wie nun der Leib auf die Seele bezogen und von ihr bestimmt ist,

„so wird diese unermessliche Menschenmenge [von Staatsbürgern], sich scharend um das Leben eines einzigen, durch seinen Atem regiert, durch seine Vernunft (illius ratione = logos) gelenkt, durch die eigenen Kräfte sich niederdrückend und zerbrechend, wenn sie nicht durch Herrschweisheit aufrecht erhalten würde.“ (Seneca, de clem 1 3,5; Übersetzung nach Seneca 2017, 15)

Danach erscheint der Herrscher als das Band (*ille est enim vinculum, per quod res publica cohaeret* [Seneca, de clem 1 4,1]), das die gesamte *res publica* zusammenhält. Der römische Kaiser wirkt also als eine geistige Kraft, die die Einheit des Reiches zu sichern vermag. Ohne den Kaiser würde die Pax Romana aufhören zu existieren (vgl. Seneca, de clem 1 4,2). Die Verbindung des Friedens mit dem römischen Kaiser kann so eng sein, dass allein der Name des Herrschers Frieden bewirkt (vgl. Faust 1993, 301, mit Hinweis auf hellenistische Herrscher-Enkomien wie Corp. Hell. 18. 11-14 oder auch auf Plutarch, Alex. Mag. fort. 1,6).

Das Töten der Feindschaft (Eph 2,16), damit Zukunft gelingt

Eberhard Faust hat die Anklänge des Epheserbriefes an die Inszenierung des römischen Kaiserhauses eingehend untersucht (vgl. Faust 1993,

403–407). In der Folge des Jüdischen Krieges inszenierten Vespasian und sein Sohn Titus einen Triumphzug von überwältigender Pracht, der nicht allein als militärische Siegesfeier diente, sondern als symbolisch aufgeladene Choreographie kaiserlicher Macht. Dieser Akt des Einzugs – der *adventus* – war weit mehr als ein zeremonieller Empfang: Er stelle die Rückkehr des Herrschers in das Herz des Imperiums dar, eingebettet in ein rituelles Narrativ, das Herrschaft legitimierte, göttliche Gunst suggerierte und die imperiale Ordnung sakral überhöhte und politisch verankerte. Damit verbunden war auch die Erwartung einer von Frieden und Glück geprägten Zukunft (vgl. Eberhardt 2005).

Fünftausend Tote, damit Frieden möglich wird

Traditionell verknüpften die Flavier ihren triumphalen Einzug mit der unverzüglichen Ausrufung eines allgemeinen Friedens für die gesamte Ökumene. Dieser Frieden zielte insbesondere auf die Reintegration der rebellischen jüdischen Bevölkerung in die römische Ordnung ab. Historische Quellen belegen, dass ein solcher Triumph voraussetzte, dass mindestens fünftausend feindliche Kämpfer getötet worden waren oder zumindest ein signifikantes Maß an Blutvergießen erfolgt war, um die Legitimität des feierlichen Aktes zu gewährleisten.

Die christologische Ereignisfolge in Eph 2,16–17 wird vom Verfasser strukturell auf das Kriegswerk der Feindestötung und den Advent mit der damit verbundenen Friedens verkündigung an die Fernen und Nahen als religiöses Gegenmodell zur Politik der Flavier bezogen (vgl. Faust 1993, 403–407). Stellt man dieser politischen Konzeption den Epheserbrief gegenüber, so stiftet Christus den Frieden nicht durch fremdes, sondern durch sein eigenes Blut. Der Epheserbrief zeichne damit „die universale Kirche aus Juden und Heiden als Gegenwelt zum Imperium Romanum“, das „das den Juden durch das bellum Iudaicum in despektierlicher Weise seinen Frieden aufgenötigt hatte“ (Faust 1993, 481). Das ist eine noch aktuelle Perspektive, die als Hintergrund der Ausführungen den Tatbestand für sich beansprucht, dass Jesus in einem römischen Prozess als Unschuldiger verurteilt wurde und daher genug unschuldiges Blut vergossen wurde.

Der Friede des Epheserbriefes besteht also nicht in der Verachtung der Unterlegenen, die nun ihre Tempelsteuer direkt an den römischen Kaiser zu entrichten hatten, sondern in der Umkehrung des Blutvergießens. Im Epheserbrief braucht es nicht fünftausend Tote, damit Frieden möglich

wird, sondern das Blut eines Einzelnen genügt, um Frieden für alle zu schaffen. Vor dem Hintergrund dieses Vergleichs wird deutlich, dass der Friede Christi kein Friede auf Kosten anderer ist, sondern durch den eigenen persönlichen Einsatz erlangt wird, der das Leben vieler ermöglicht.

Friede den Fernen und den Nahen (Eph 2,17–18)

In V 17–18 werden die bereits zuvor festgestellten gegensätzlichen Strukturen fortgesetzt. Christus verkündet nun Frieden in der Ferne und in der Nähe. Denn durch ihn haben beide Teile, jüdische und nichtjüdische Christen und Christinnen, Zugang zum Vater durch die Einheit des Geistes, wodurch deutlich wird, dass die frühen Gemeinden eine hohe Integrationsleistung vollbringen, was in der Umwelt bemerkt wird.

Vor diesem Hintergrund erläutert Michael Theobald zum weiteren Aufbau des Briefes:

„In der zweiten Briefhälfte ändert sich die Blickrichtung. Jetzt spricht er seine Adressaten nicht mehr daraufhin an, dass sie zur Kirche aus Juden und Heiden hinzukommen durften, sondern als Christen, die sich von ihren paganen Mitbürgern durch den Kontrast ihres Christus gemäßen Lebensstils zu unterscheiden hätten. Es geht ihm also um gelebte Kirche, die ihre hohe Attraktivität in der römisch-hellenistischen Umwelt zunächst dadurch zu erweisen habe, dass sie in sich vereint, was in der Gesellschaft verfeindet ist – Juden und Heiden –, sowie darüber hinaus auch grundsätzlich von einem ‚Wandel in Liebe‘ (5,1) bestimmt sein sollte, der sich bis in die Sozialgestalt des antiken Oikos hinein zu konkretisieren hat (5,21–33).“ (Theobald 2020, 419; vgl. auch Ebel 2004)

Diese Denkbewegung, die Michael Theobald mit seinen Ausführungen skizziert, prägt die Gesamtkomposition des Epheserbriefes, aber es wird auch deutlich, dass sich die Kirche von ihrer Umwelt abhebt und über Integrationsressourcen verfügte, die in der damaligen Gesellschaft von hoher Relevanz waren.

In diese Kerbe schlägt auch Eckehard Reinmuth, indem er die Gegensätze des Abschnitts (Ferne und Nähe, Juden und Heiden, Fremde und Bürger) aufgreift und als Strukturen dualistischen Denkens entlarvt. Sind die Gegensätze einmal als binäre Strukturen erkannt, fällt es leicht, das Grundanliegen des Epheserbriefes zu aktualisieren:

„Die Dualismen, in denen heute Menschsein global gedacht wird, sind in gleicher Weise zu hinterfragen auf Möglichkeiten und Bedingungen ihrer

künftigen Beziehungen zu prüfen. Sie sind zu überwinden.“ (Reinmuth 2006, 257)

Und wenig später führt der Autor weiter aus, dass jedes Denken, das die bestehenden Dualismen legitimiert, fördert oder manifestiert, nicht nur kritisiert, sondern auch überwunden werden muss:

„Das hat praktische Konsequenzen für eine Vielzahl politischer, ethischer und kultureller Diskurse, in denen Menschsein gegenwärtig unter Absehung von ‚anderen‘ reflektiert und artikuliert wird.“ (Reinmuth 2006, 257)

Damit wird deutlich, dass sich der Epheserbrief als ein Text von hoher kultureller Sensibilität erweist, der die diskursiven Bewegungen seiner Umwelt nicht nur registriert, sondern produktiv aufnimmt. Inmitten eines spätantiken Kontextes, der von politischen Umbrüchen, religiöser Pluralität und von Dualismen geprägt ist, entfaltet der Brief ein Friedenskonzept, das sich bewusst von destruktiven Polarisierungen absetzt. Zwar greift er auf zeittypische Semantiken zurück, doch er verweilt nicht in diesen binären Strukturen. Vielmehr unterläuft er sie, indem er ein relationales Verständnis von Gemeinschaft entwirft, das auf Kohärenz, wechselseitige Anerkennung und Verbundenheit zielt. Die frühe Kirche artikuliert sich hier nicht als Reproduktion bestehender Weltdeutungen, sondern als kulturelle Instanz, die fähig ist, hegemoniale Deutungsmuster kritisch zu reflektieren und in eine Ethik des Friedens zu überführen. Ähnliches lässt sich auch im Lukasevangelium beobachten. Auch hier soll zunächst ein Gang durch die einschlägigen Evangelienstellen unternommen werden, um dann die unterschiedlichen Konzepte des Epheserbrie- fes und des Lukasevangeliums jeweils für sich zu würdigen.

4 Friede bei Lukas und die Aufforderung zur Feindesliebe

Für das Lukasevangelium genügt es nicht, nur das Textinventar mit den Friedensbelegen zu sichten, sondern es bedarf aus sachlich naheliegenden Gründen auch einer Erläuterung des Gebotes der Feindesliebe, das bei Lukas an prominenter Stelle steht. Deshalb folgt dem Abschnitt über das Textinventar (4.1) eine kleine Skizze zum Gebot der Feindesliebe im dritten Evangelium (4.2).

4.1 Friede bei Lukas – das Textinventar

Friede ist ein Begriff, der im Lukasevangelium relativ häufig und an signifikanten Stellen vorkommt. Das zeigt eine kurSORische Lektüre des Textes. Sie dient nicht nur dazu, die Belege für „Frieden“ im Lukasevangelium zu benennen, sondern auch als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen. Dabei zeigt bereits der erste Beleg Merkmale einer lukanischen Friedenspädagogik.

Lk 1,79: unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens ...

Wie Hans-Georg Gradl ausgeführt hat, stellt das Benedictus eine Miniatur des Evangeliums dar (vgl. Gradl 2006; zu einer feministischen Lektüre von Lk 1 siehe Taschl-Erber 2013). Lk 1,79 bietet sich als Ausgangspunkt der Textbetrachtung an. Der Vers ist in biblischer Sprache gehalten. Bei der Namensgebung Johannes' des Täufers fragen sich die Anwesenden: Was wird aus dem Kind werden? In diesem Zusammenhang erlangt sein Vater Zacharias die Fähigkeit zu sprechen wieder, woraufhin er die Errettung durch Gott lobt und die prophetischen Worte spricht:

„Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, [79] damit es allen leuchte, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“ (Lk 1,78–79)

Der Messias bringt das göttliche Licht, so heißt es in diesem Lobgesang. Das Bild, das sich aufdrängt, kann so ausgemalt werden: Der Messias kommt vom Himmel. Dieses Bild mag befremden, weil der Spross nach Jes 11,1–10 eher aus der Erde wächst. Doch der Begriff ἀνατολή (das Aufgehen der Gestirne oder der Sonnenaufgang) bezeichnet das Erscheinen des Messias. Auch wenn Jesus in der lukanischen Vorstellung inmitten seines Volkes aufsteht, geschieht dies vom Himmel her. Daraus ergibt sich in der Folge eine auffällige Parallele zur Erscheinung des Auferstandenen, denn auch dort wird gedacht, dass sich der Auferstandene seinen Adressat:innen vom Himmel her mitteilt. Auch seine Botschaft ist eine Botschaft des Friedens.

Die Epiphanie des Lichtes bringt Leben zu denen, die in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen. Die ersten Adressat:innen sind diejenigen („wir“), die sich versammelt haben, um dem Kind seinen Namen

zu geben. Dies gilt auch dann, wenn Lukas an die christliche Botschaft denkt, die auch die Heiden aus der Blindheit zum Sehen und aus dem Tod zum Leben führt (Apg 26,17–18). Grund und Anlass ist die Barmherzigkeit Gottes. Lukas spricht von einem Weg des Friedens, der von sanften Schritten begleitet wird. Offensichtlich braucht der Weg des Friedens Schritte, die nicht zerstören, sondern von Barmherzigkeit⁹ getragen sind.

Ein Weg des Friedens, begleitet von sanften Schritten

So zeigt schon die erste Erwähnung des Wortes „Friede“ bei Lukas, dass Friede nicht durch kühne Worte der Herrschenden entsteht, sondern durch kleine Schritte, die Vertrauen schaffen. In diesem Sinne könnte man von einer Friedenspädagogik bei Lukas sprechen, denn „unsere“ Schritte sollen auf den Weg des Friedens gelenkt werden. Mit diesem Bild geht der Text nicht einfach davon aus, dass die Leserinnen und Leser seines Werkes immer schon auf dem Weg des Friedens sind, sondern der Weg des Friedens ist eine Frucht der barmherzigen Liebe.

Friede bei der Geburt des Messias

In Lk 2,14 wird die wunderbare Welt Gottes weiter entfaltet. Die zu betrachtende Stelle ist der kommentierende Lobpreis der Engel angesichts der Geburt Jesu in Bethlehem. In diesem Zusammenhang ist es natürlich von besonderem Interesse, wie die römische Politik in der Darstellung des Lukas die Heilsgeschichte der ganzen bewohnten Erde beeinflusst. Kaiser Augustus erlässt den Befehl, dass sich alle in Steuerlisten eintragen sollen. Im Sinne delegierter römischer Macht übernimmt der Statthalter Quirinius die Durchführung der Volkszählung in der Provinz Syrien. Deshalb muss auch Josef von Galiläa in die Stadt Davids, die auf Kosten Jerusalems aufgewertet wird. Genau genommen muss aber nicht Josef nach Bethlehem, sondern Maria, denn nur so kann die Prophezeiung von Mi 5,4 erfüllt werden.

Im Kontext der Geburt Jesu kommt nicht nur die Krippe vor, in die das neugeborene Kind in Windeln gewickelt gelegt wird, sondern Hirten besuchen das neugeborene Kind. Die Hirtenidylle ist ein bedeutendes Element der Grundidee der Pax Romana.

⁹ Diesen Aspekt hebt auch Ute E. Eisen hervor, indem sie auf das Mitleid und das barmherzige Handeln Gottes an Israel verweist (vgl. Eisen 2020, 445).

„Die Hirtenidylle gehörte auch schon zum Bildrepertoire der früheren Wandmalerei. Aber dort war sie ein Landschaftsgenre unter anderem gewesen. Jetzt wird sie zum Hauptthema, und zwar immer in Verbindung mit Götterstatuen, Altären, Weihegeschenken und kultischen Handlungen. Spätestens seit den Dichtungen Vergils war die alte Welt der Bukolik mit politischem Sinngehalt beschwert. In der Georgica wurde das einfache Leben der Hirten um Romulus, ihre Unverdorbenheit und Frömmigkeit gerühmt. Und auch bei den anderen augusteischen Dichtern sind die Hirtenidyllen stets nostalgische Fluchtpunkte für den vom Stadtleben, Tagesgetriebe, Luxus und Sittenverfall bedrängten Zeitgenossen (z. B. Horaz, ep. II 1, 14). Seit das Glück der Hirten und ihrer friedlich weidenden Tiere zu einem Sinnbild des saeculum augustum geworden war, zielten auch die Bilder auf das Lob der Einfachheit und ursprünglichen Frömmigkeit, konnten als beispielgebende, aufbauende Metaphern gelesen werden. Man erinnere sich nur an die weidenden Tiere auf dem Pax-Bild der Ara Pacis.“ (Zanker 1987, 285–286)

Indem die Hirten das neugeborene Kind besuchen, das in Lk 2,11 als Kyrios (Herr) und Soter (Retter) bezeichnet wird – Titel, die auch dem römischen Kaiser Augustus zugeschrieben wurden –, entsteht eine Gegenüberstellung zweier Friedenskonzepte: der imperialen römischen Pax Augusta und des göttlichen Friedens, den Christus verkörpert.

Eine Verbindung von himmlischer Harmonie und weltlichem Frieden

Den Hirten, die am Feld ihre Herde hüten, tun Engel die Geburt des Messias kund. Sie verweisen auf die Insignien des Kindes, das Erkennungszeichen, die Windeln des Neugeborenen und sie loben Gott: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen des Wohlgefallens“ (Lk 2,14). Hier ist alles im Lot, die Gottesbeziehung und die soziale Welt sind durch eine chiastische Konstruktion grammatisch kunstvoll miteinander verbunden. Theologisch gedeutet: Wenn Gott handelt, gibt es überströmende Gnade unter den Menschen. Weltliche Logiken und Zusammenhänge verändern sich; mit der Geburt Jesu wird eine neue Perspektive auf das Leben insgesamt sichtbar (vgl. Schreiber 2009; Pichler 2015). So gibt es in der lukanischen Weihnachtsgeschichte eine deutliche Verbindung von himmlischer Harmonie und irdischem Frieden. Insgesamt entfaltet die lukanische Weihnachtsgeschichte subtile Akzente gegen die allenthalben propagierte Pax Romana. Aber alles geschieht in vornehmer Zurückhaltung.

Lk 2,29: Friede als Lebensglück

Das Nunc Dimittis (2,29) greift das in der Literatur weit verbreitete Motiv auf, dass ein Mensch am Ende seines Lebens noch etwas Besonderes erleben darf (vgl. Mehring 2024). In dieser breiten Tradition hellenistischer und jüdischer Literatur steht auch die Figur des Simeon, wenn er sein Gebet mit den Worten beginnt: „Nun, Herr, entlasse deinen Knecht in Frieden nach deinem Wort.“ Der Begriff εἰρήνη fungiert an dieser Stelle nicht primär als politischer Terminus, sondern bezeichnet den heils geschichtlichen Zustand der Erfüllung göttlicher Verheißenungen. Simeon kann „in Frieden“ sterben, weil er das „Heil“ (σωτήριον, V 30) gesehen hat, das Gott „vor allen Völkern bereitet“ hat (V 31). Während die Pax Romana politische Stabilität durch Herrschaft propagiert, gründet der lukanische Friede in der theozentrisch verankerten Heilserfüllung. Die messianische Gegenwart ermöglicht bereits jetzt den Frieden, der gleichzeitig über die politischen Ordnungen hinausweist.

Alternativ dazu könnte man überlegen, ob an dieser Stelle Friede auch mit Glück und Lebensglück zu identifizieren ist, weil die schön komponierte Szene zugleich eine Begegnung mit dem Messias darstellt.

Zwei Gastmahlsszenen: Mache dich immer wieder auf den Weg in den Frieden!

Im Folgenden erscheint der Begriff „Friede“ in zwei Gastmahlsszenen, die über ihre Funktion als Erinnerungsbilder an Jesus hinausweisen. Die Beteiligten werden nicht nur zum Gedenken eingeladen, sondern in eine Gemeinschaft der Nachfolge Jesu gerufen.

Immer wieder auf dem Weg zum Frieden sein

In Lk 7,50 ruft Jesus der Sünderin zu,¹⁰ die bei einem Gastmahl die Füße Jesu mit ihren Tränen benetzt, mit ihrem Haar die vergossenen Tränen trocknet, seine Füße küsst und ihn mit Salböl salbt: „Dein Glaube hat dir geholfen! Gehe hin in Frieden!“ Die Erzählung betont in diesem Zusammenhang insbesondere die Handlungen der Frau, die durch eine große Liebe erklärt werden. Zur Übersetzung „geh in Frieden“ ist anzumerken, dass im Deutschen die Intention der griechischen Konstruktion (πορεύου εἰς εἰρήνην) nicht exakt wiedergegeben wird. „Brich auf“ ist ein Präsens-Imperativ, der „einen wiederholten kontinuierlichen Vorgang“ bezeichnet, was Ulrike Rosin zu der Übersetzung veranlasst: „Mache dich

¹⁰ Vgl. Bertschmann 2017; Yoder 2016; Sutter Rehmann 2013; Zugmann 2013; Christiansen 2009; Prostmeier 2008; Leinhäupl 2007; Kilgallen 2005; Cosgrove 2005; Häfner/Pettinger/Witetschek 2004; Oberlinner 2003; Reid 2002; Kitzberger 1994.

immer wieder auf den Weg zum Frieden“ (Rosin 2019, 92). Immer wieder auf dem Weg zum Frieden zu sein, ist heilsnotwendig, denn dies entspricht der Bewegung von der Sünde zum Heil.

„Das so entstandene Heil ist jedoch keine passive, infantile und euphorische Verschmelzung der Glaubenden mit Gott. Diese sollen zurückkehren in das konkrete Leben (*πορεύου*), freilich nicht allein. „In Frieden“ gehen heißt, dass sie in eine Gemeinschaft hineingerufen sind und Christus auch in seiner Abwesenheit die Seinen nicht verlässt.“ (Bovon 1998, 396)

Auffallend ist auch, dass Jesus die sozial Stigmatisierten in die Gemeinschaft integriert. Dies wird deutlich in der Diskussion darüber, wer er ist und warum er Sünden vergeben kann (V 49). Die Christologie prägt also deutlich die Mahlszenen bei Lukas.

Inmitten der ineinander verschränkten Wundererzählungen¹¹ erklingt in Lk 8,48 ein Echo: „Dein Glaube hat dich gerettet. Gehe hin in Frieden!“ Dieselbe Zusage, die bereits die Sünderin¹² empfangen hatte, wird nun auch der blutflüssigen Frau zuteil. Zwölf Jahre hatte die Frau an ihrer Krankheit gelitten.

„Die ineinander verschachtelten Heilungs- und Auferweckungswunder in Lk 8,40–56 enthüllen auch den gegenwärtigen Leserinnen und Lesern Jesus und seinen Umgang mit ‚Stresssituationen‘ bei seinem öffentlichen Wirken. Seine sensible Wahrnehmung, persönliche Zuwendung und Veränderung der Notsituationen der Betroffenen haben trotz ‚Stress‘ die wirksame Priorität bei ihm. Unabhängig von Geschlecht (Frau, Mann) und Alter (Kind, Erwachsene[r]) finden Menschen bei Jesus die ganzheitliche Heilung und das neue Leben.“ (Stare 2013, 592; zur Stelle siehe auch Weissenrieder 2002; Trummer 1991)

Die Erzählung verbindet also Glauben, Heilung, Auferweckung, Leben und Frieden auf engstem Raum. Pointiert ließe sich aus der Erzählung ableiten, dass die Christologie ein wichtiger Motor für Inklusion ist. Dabei wird die Einübung in die Haltung des Friedens – wohl um deren Bedeutung zu unterstreichen – noch einmal betont.

Der Friedensgruß der Bot:innen des Evangeliums (Lk 10,5–6)

In der Aussendungsrede in Lk 10,5–6 hat der Friedensgruß eine wichtige Funktion (vgl. Heil 2013). Der Friede, den die Bot:innen verkünden, ist Zeichen des messianischen Reiches. Er ist also keine Höflichkeitsformel,

¹¹ Vgl. Wolter 2008, 323: „Lukas orientiert sich weiter an der Akoluthie des MkEv und erzählt in Orientierung an Mk 5,21–43, wie Jesus eine Frau von ihren ständigen Blutungen heilt und wie er die Tochter des jüdischen Gemeindevorstehers Jairus vom Tode auferweckt. Lukas übernimmt dabei auch die typisch mk Sandwich-Konstruktion mit der Verschachtelung der beiden Episoden.“

¹² Daher gelten auch die dort herausgestellten Dimensionen des Friedens, die deutlich alttestamentlich konturiert sind, was zu einem umfassenden Friedensverständnis im Sinn eines umfassenden Wohlergehens führt.

sondern unterstreicht eine Dimension des heiligen Dienstes der Bot:innen des Gottessohnes. Das Haus selbst ist der Ort der Gastfreundschaft, des gemeinsamen Mahles und der Verkündigung. Wer die Bot:innen des Evangeliums in sein Haus aufnimmt, erweist sich als Sohn oder Tochter des Friedens. Gelebte Gastfreundschaft verbindet und verändert den Zugang zur Welt.

Der Starke in Waffenrüstung (Lk 11,21)

Im Kontext von Dämonenbannungen hält Lukas fest, dass Jesus in seinem aktuellen Wirken das Reich Gottes heraufführt. In diesem Kontext kommt ergänzend ein neues Bild hinzu, das vom Starken spricht, der die Waffenrüstung angelegt hat. Dieser Starke ist zwar wehrhaft, kann aber vom Stärkeren derart souverän überwunden werden, dass es keinen Zweifel am Sieg des Stärkeren gibt, sogar die Beute wird am Ende verteilt.

Lk 12,51: Nicht Friede, sondern Entzweiung

Schwierig ist auch die Stelle in Lk 12,51: „Meint ihr, ich bin gekommen, um Frieden auf die Erde zu geben? Nein, ich sage euch, es ist viel mehr Entzweiung.“ Eigentlich wäre die Parallele zum Frieden das Kriegsschwert (vgl. James 2013),¹³ aber Lukas vermeidet das zelotische Element und schwächt es ab, indem er Zwiespalt, Entzweiung (*διαμερισμός*) einsetzt. Auf jeden Fall schreibt er den Text um, der ihm von Q gegeben wurde. Der Stoff selbst ist apokalyptisch geprägt.

Lk 14,32: Der Friede auf der Basis rationaler Überlegungen

In Lk 14,32 kommt der Friedensbegriff in einem Doppelgleichnis aus dem lukanischen Sondergut vor. Wie bei Doppelgleichnissen üblich, wird auch hier ein Kontrast aufgebaut (vgl. Lohfink 2023, 226–229). Das erste Gleichnis handelt von einem Weinbergbesitzer, der abwägen muss, ob seine Mittel für den Bau eines Turmes ausreichen. Das zweite Gleichnis nimmt die Perspektive des Machthabers ein. Die Hauptperson des Gleichnisses ist ein König mit einem Heer von zehntausend Mann. Sein Reich wird angegriffen und er muss abwägen, ob es Sinn macht, das Leben seines Volkes zu riskieren, zumal er einer Übermacht von zwanzigtausend Mann gegenübersteht. Wenn er die feindliche Übermacht nicht besiegen kann, wird er um Frieden bitten, weil das für sein Volk die bessere Option

¹³ Das Schwert spielt sonst bei Lukas eine wichtige Rolle: „Eine lukanische Besonderheit stellen die Schwert-Szenen bei der Verhaftung Jesu dar. In der Situation unmittelbar vor dem Eintritt in die Passion steht in Lk 22,35–38 die Aufforderung Jesu an seine Schüler, sie sollen sich ein Schwert (*μάχαιρα*) kaufen (22,36). Nach Lk 10,4 (und 22,35) gehörte das Schwert nicht zur Ausrüstung der Schüler, die Jesus zur Verkündigung der Gotesherrschaft aussandte, und es passt auch nicht zum ‚Frieden‘, den sie nach 10,5f. den von ihnen aufgesuchten Häusern zusprechen sollten. Das Schwert gehört ausschließlich in die Situation der Verhaftung und Hinrichtung Jesu (ἀλλὰ νῦν / ,aber jetzt‘).“ (Schreiber 2019, 165)

ist. Das gesamte Doppelgleichnis ist eingebettet in den Aufruf zur Jüngerschaft und schließlich zur Kreuzesnachfolge. Die Kreuzesnachfolge ist bei Lukas sehr konkret. Lukas buchstabierte sie gerne in Besitzverzicht aus und nimmt eine solche Aktualisierung der jesuanischen Botschaft für sein Publikum vor. Wer die Radikalität der Nachfolge Jesu nicht konsequent leben kann, sollte von einem solchen Lebenskonzept die Finger lassen. Das ist natürlich eine ernste Warnung, die aber auch eine kluge Entscheidung mit dem Verstand voraussetzt.

Der Einzug Jesu in Jerusalem und seine Friedensassoziationen in Lk 19,38-42

Die lukanische Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem lässt sich in drei Sequenzen gliedern: den eigentlichen Einzug (V 29–36), die Huldigung (V 37–38) und eine kurze, apophthegmisch zugespitzte Kontroverse mit den Pharisäern (V 39–40). Es folgt die Klage über Jerusalem (V 41–44). Die Vorkommen des Wortes „Friede“ verteilen sich auf die Huldigung Jesu und die Wehklage über Jerusalem. In diesem Abschnitt zeigt sich deutlich die lukanische Redaktion.

„Eine Neufassung des Huldigungsteils durch Lukas kann als Verstärkung des mit 19,11 erkennbaren Leitgedankens gelten: Es geht um die Eigenart der Königsherrschaft Jesu und den Zusammenhang mit dem Geschick Jerusalems. Um dem Ausdruck zu geben, hat Lukas die traditionskritisch unterscheidbaren, kaum aber literarkritisch dividierbaren Elemente Eselsritt und messianische Huldigung in neuer, reflektierter Weise einander zugeordnet.“ (Wiefel 1988, 333)

Jesus stiftet kosmischen Frieden

Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus zugerufen: „Gelobt sei der König, der da kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe.“ Dies ist zunächst ein Zitat von Ps 117,26, die Stelle wird bereits im Markusevangelium (V 38) zitiert. Jesus selbst erhält den Königstitel, und auch die Formulierung „der da kommt“ ist nicht auf einen einfachen Festpilger gemünzt. Man kann sich an die Frage des Johannes erinnern: „Bist du es, der da kommen soll?“ (Lk 7,19–20). Die ganze Szene erinnert an die Geburt Jesu in Lk 2,14, aber hier geht es um mehr, denn der Text deutet an, dass Jesus, ähnlich wie in Eph 2,14–18, kosmischen Frieden stiftet. Dies geschieht im Namen Gottes (im Namen des Herrn).

In V 42 klagt Jesus über Jerusalem und es wird ein Zusammenhang zwischen dem Aufenthalt in Jerusalem und der Erlangung des Heils hergestellt. Dazu bedarf es nach Lukas zweier Voraussetzungen. Erstere wird mit τὸ πρὸς εἰρήνην (was dem Frieden dient oder zum Frieden führt) umschrieben, letztere besteht in dem heilsgeschichtlich deutbaren Gnadenereignis der Heimsuchung Jerusalems. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist für Jerusalem alles anders gekommen. Statt eines messianischen Friedens, der nicht nur im Himmel gedacht wird, kamen die Römer und mit ihnen die Zerstörung der Stadt. Aber auch hier übt sich Lukas in Zurückhaltung.

Der Friedensgruß des Auferstandenen

In Lk 24,36 ist es dann soweit: Der messianische Friede, der kosmische Dimensionen hat, erklingt als Gruß des Auferstandenen.¹⁴ Der Gruß setzt das Wirken des irdischen Jesus voraus, macht aber deutlich, dass der Friedensgruß in seiner kosmischen Dimension des Versöhnungswerkes des Messias bedarf, um es in Anklängen an den Epheserbrief zu formulieren.

Mit der kurzen Erörterung der Stellen, an denen das Wort „Friede“ bei Lukas vorkommt, ist es aber noch nicht getan, denn Lukas bringt noch eine weitere wichtige Facette ein, die insbesondere ethische Implikationen aufweist, nämlich das Gebot der Feindesliebe, das mit Gewaltverzicht einhergeht.

4.2 Feindesliebe bei Lukas

Für eine fundierte Analyse des zentralen Abschnitts der Feldrede (Lk 6,20-49) ist es unerlässlich, moderne soziologische Konzepte methodisch zu reflektieren. Ein besonders relevantes Konzept ist das der „hegemonialen Männlichkeit“, ein Begriff, der von Raewyn Connell geprägt wurde. Dieses Konzept beschreibt die kulturellen Praktiken und Vorstellungen, die dazu dienen, männliche Dominanz in einer Gesellschaft zu legitimieren und aufrechtzuerhalten (vgl. Connell 2015). Die Anwendung dieses Konzepts auf die Feldrede erfordert eine sorgfältige Betrachtung, um die Mechanismen der Macht und die Konstruktion von Geschlechterrollen im Kontext der Rede zu verstehen. Pierre Bourdieus Habitus-Theorie ermöglicht es, antike Herrschaftsdiskurse als kulturelle Praktiken zu ana-

¹⁴ Man könnte vielleicht von hier aus die Linie weiter ins Johannes-evangelium ziehen, vgl. Kohler 1987, 165–166: „Darin erweist er sich als der Friede Jesu, den die Welt nicht geben kann, weil sie über den Tod nicht hinauskommt (14,17ab). In dieser Weltfremdheit zeigt sich, dass der in 20,19 zu-gesprochene Friede alles andere als selbstverständlich ist. Er ist aus der Passionsgeschichte heraus-geboren, deren Pointe in der Auf-erstehung offenbar ist: im ‚Friede euch‘ des Auferstandenen ist das Leben des Irdischen eingeholt und also das ganze, ungeteilte Leben Jesu, für das der Friede geradezu ein Synonym wird, versammelt. Im Friedensgruß des Auferstandenen spricht sich eine neue, eschatologi sche Selbstverständlichkeit aus.“

lysieren (vgl. Bourdieu 1978). Die Anwendung dieser modernen Konzepte auf antike Texte erfolgt unter der Prämisse, dass Herrschafts- und Gewaltstrukturen epochenübergreifende Phänomene darstellen, die jedoch kontextspezifisch analysiert werden müssen. Diese multidimensionale Herangehensweise führt zu einem differenzierteren und sozial sensiblen Verständnis der neutestamentlichen Friedenskonzepte, das sowohl historisch fundiert als auch hermeneutisch ertragreich ist.

Das lukanische Friedenkonzept entsteht in der besonderen Konstellation nach dem Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.). Wie Stefan Schreiber herausstellt, relativiert „die Verehrung Jhwhs [...] jede andere Herrschaft“; diese Beobachtung „gilt speziell für die römische, die zeitgeschichtlich die ganze οἰκουμένη umgreift“ (Schreiber 2019, 160). In dieser Situation, wo die flavische Friedensproklamation explizit die Wiedereingliederung der aufständischen Juden propagierte, entwickelt Lukas seine differenzierte Strategie der kulturellen Interaktion mit dem römischen Imperium. Auf diesem Hintergrund werden die lukanischen Ausführungen zur Feindesliebe gelesen.

Eine differenzierte Strategie der kulturellen Interaktion mit dem römischen Imperium

Das Gebot der Feindesliebe, eine der außergewöhnlichsten und herausforderndsten Lehren Jesu, nutzt Lukas, um die Spitzenvorderung Jesu zum Zentrum seiner ersten Rede zu machen. Aufgebaut ist die Rede in einem Dreischritt: Als Einleitung fungieren die Seligpreisungen und die Weherufe (Lk 6,20–26), den Hauptteil bildet die Botschaft von der Feindesliebe (Lk 6,27–45), und als Abschluss folgt eine Ermunterung zum Handeln (Lk 6,46–49). Man sieht also, dass die Feindesliebe im Zentrum der lukanischen Feldrede steht, die ihr Pendant in der Bergpredigt des Matthäus hat, aber deutlich kürzer ist.

Der zentrale Inhalt der Feldrede

Die zentrale Mahnung Jesu zur Feindesliebe lässt sich in der Fassung des Lukas in zwei Teile gliedern. Der erste Teil behandelt und konkretisiert das Gebot der Feindesliebe (V 27–31), der zweite Teil legt die Motivation dar (V 32–35) (vgl. dazu Pichler 2025).

Lk 6,27–30: Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen

Zu Recht wird die Feindesliebe als eine Spaltenforderung Jesu angesehen. Wenn aber zu lesen ist, dass diese Spaltenforderung über die alttestamentlichen Texte hinausgeht, so wird übersehen, dass das AT in Lev 19,18 das Gebot der Nächstenliebe formuliert. Nun kann man natürlich fragen, wer denn der Nächste ist. Hier ist zunächst zu sagen, dass das Gebot der Nächstenliebe in eine Konfliktsituation hinein gesprochen wird.

„Der zu liebende Nächste ist einer, den der Adressat des Nächstenliebegebots nicht hassen, sondern den er zurechtweisen (Lev 19,17), an dem er sich nicht rächen und dem er nicht nachtragen soll (Lev 19,18a), was impliziert, dass dieser dem Angesprochenen Leid zugefügt hat. Der zu liebende Nächste ist damit der (nahestehende [israelitische], nicht nationale!) Feind, das Nächstenliebegebot ein implizites Feindesliebegebot.“ (Moenikes 2012)

In Lev 19,34 und Dtn 10,19 wird gefordert, den Fremden zu lieben wie sich selbst. Zugleich wird auf die eigene Fremdheitserfahrung in Ägypten verwiesen. Jesus greift dieses Wissen auf und verdeutlicht mit der Forderung der Feindesliebe, worauf das Gebot immer schon abzielt. So kann Thomas Söding sagen: „Feindesliebe (27a) ist konsequente Nächstenliebe.“ (Söding 2023, 156)

Der Blick richtet sich auf Situationen der Ablehnung.

Es folgen drei weitere Imperative, die konkretisieren, was mit Feindesliebe in Lk 6,27–28 gemeint ist: „Tut Gutes denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; bittet für die, die euch misshandeln“ (oder: „die schlecht über euch reden“). Der Blick richtet sich nicht auf die, die im Heer marschieren, sondern auf Situationen der Ablehnung. Der letzte Imperativ muss nicht mit physischer Gewalt verbunden sein, sondern kann auch „schlecht über jemanden reden“ bedeuten. 1 Petr 3,16 verwendet das Verbum, um Marginalisierungserfahrungen auszudrücken. Martin Ebner deutet die Ablehnungssituationen unter Verweis auf die Parallele in Mt 5,11–12 (Q) als Ablehnung der religiösen Botschaft der Evangeliumsboten: „Das ablehnende und sich abweisend verhaltende Publikum, das sind die Feinde.“ (Ebner 2000, 137) Diese Erklärung würde es erlauben, die Botschaft der Feindesliebe mit Lk 9,54–56, der Ablehnung Jesu in Samaria, zu verbinden:

„Als die Jünger Jakobus und Johannes das sahen, sprachen sie: Herr, willst du, dass wir befehlen, dass Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet? Er wandte sich um und tadelte sie. Und sie gingen in ein anderes Dorf.“

Der Bezug auf Lk 9 ist insofern interessant, als erstens diese Stelle kaum mit der Feindesliebe in Verbindung gebracht wird. Zweitens macht Lukas deutlich, dass es offenbar einige Zeit braucht, bis die Botschaft von der Feindesliebe auch in der Elite des Jüngerkreises praktiziert wird. Der Verweis auf Lk 9 ist freilich auch erklärend bedürftig, denn zu einen handelt es sich bei den „Feinden“ um eine Glaubensgruppe, die sich in einem Abgrenzungs- und Aushandlungsprozess mit den anderen Teilen Israels befand (vgl. Peetz 2024). Zum anderen wollen Jesus und sein Jüngerkreis nur durch Samarien ziehen, von einer expliziten Verkündigung ist nicht die Rede.

Das Konzept der Feindesliebe ist bei Lukas aber weiter gefasst, denn es folgen weitere Mahnungen, die über die verbale Ablehnung hinausgehen. Wie Matthäus verbindet auch Lukas in 6,29–30 die Feindesliebe mit Gewaltverzicht:

„Dem, der dich auf eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd. Jedem dich Bittenden gib, und jenem, der das Deine wegnimmt, fordere es nicht zurück. Was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, tut auch ihnen.“

Die Forderungen Jesu sind vielfältig. Sie reichen vom Gewaltverzicht bei einem Schlag auf die Wange bis zum Raub, von der Bitte um Hilfe bis zum Diebstahl.

Gewaltverzicht in eine Situation der Unterdrückten und Schwachen hinein gesprochen

Luise Schottroff hat darauf hingewiesen, dass Feindesliebe und Gewaltverzicht erst dann zu greifen beginnen, wenn sie in eine konkrete Situation hinein gesprochen werden, in eine Situation der Unterdrückten und Schwachen gegenüber den Mächtigen, in eine Situation, in der Israel unter der Weltmacht Rom leidet. In diese Situation des Widerstandes, des sich nicht Abfindens mit den Verhältnissen, sind diese Worte hingegesprochen. Mit dieser Beobachtung geht einher, dass sich das Gebot der Feindesliebe nicht mehr ausschließlich auf einer individualethischen Verständnislinie erschließt.

„Es kann keinen Zweifel geben, dass zur Nachfolge Jesu der Weg des gewaltfreien Widerstandes gehört. Aber das Ja zur Gewaltlosigkeit ist nur glaubwürdig, wo es im Zusammenhang einer Widerstandspraxis steht und wo es ein kämpferisches und missionarisches Mittel ist auf dem Weg zu einem Heil für alle“ (Schottroff 1975, 201).

Wo solche gesellschaftlichen Differenzierungen nicht hinreichend berücksichtigt werden, droht der Aufruf zur Gewaltlosigkeit oder zum Gegenteil an der Sache Jesu vorbeizugehen. Damit wird aber auch deutlich, dass es nicht nur um den Aufruf zu individuellem Handeln geht, sondern um die Frage struktureller Gewalt, die auf der individuellen Ebene allein niemals gelöst werden kann. Denn die Definition von Feinden in der Außenwelt ist ein weit verbreitetes Phänomen, das verschiedene Ursachen hat. Faktoren wie die Neigung, in Schablonen zu denken, die Suche nach Sündenböcken oder der Wunsch, unfassbare Gefahren zu konkretisieren, nähren dieses Phänomen. Zu nennen sind auch die Projektion eigener Emotionen, die man nur verdeckt zulassen möchte, sowie die Entlastung von eigenen Schuldgefühlen, die häufig im Zusammenhang mit der Diskriminierung von Menschen aus anderen Kulturreihen auftritt. Auch wenn diese Aufzählung bei weitem nicht vollständig ist, lässt sie doch die Rede von der Feindesliebe in einem anderen Licht erscheinen.

Lk 6,31–35: Feindesliebe als Überwindung reziproken Handelns

Der zweite Abschnitt veranschaulicht das Anliegen der Feindesliebe durch Erfahrungen, die gut in den antiken städtischen Alltag passen (Wohltaten und Leihgeschäfte). Lukas greift dabei auf zwei aus dem Hellenismus bekannte Muster zurück: das Prinzip der Gegenseitigkeit und die damit verbundene Konkurrenz um die Ehre.

Antike Schreibübungen von Kindern deuten darauf hin, dass die Erziehung zum Prinzip der Gegenseitigkeit schon früh begann. So steht es in einem antiken Schulheft aus Papyrus: „Wenn du empfängst, gib wieder zurück, damit du empfängst, wenn du (es) möchtest.“ (Ziebarth 1910, 18 Nr. 11; vgl. Adrian 2019) Auf diese Weise wird das gängige Konzept bereits in der Kindheit eingeübt. Wenn die Erziehung im Sinne des Reziprozitätsprinzips bereits bei den Schulkindern beginnt, drückt dieses Prinzip einen wichtigen Faktor akzeptierten und gewünschten Sozialverhaltens aus, denn es gehört zu den guten Sitten, einen Gefallen zu erwidern. Dieses Gegenseitigkeitsprinzip konnte in wohltätigen Kreisen mit einem Wettbewerb um Ehre und öffentliche Auszeichnungen verbunden wer-

den. Der Text des Lukas spielt mit Gefälligkeiten und Belohnungen, eine Diktion, die sich auch in der hellenistischen Literatur findet (vgl. Becker 2020, 374–388), insbesondere dann, wenn die öffentliche Ehrung nicht den Vorstellungen des Wohltäters entsprach. Das Gebot der Feindesliebe geht jedoch über das eben beschriebene reziproke Handeln hinaus.

Das Gebot der Feindesliebe und seine herrschaftskritische Spitze

Lukas stellt das Gebot der Feindesliebe und die Aufforderung zum Gewaltverzicht in einen engen Zusammenhang und befindet sich damit in bester Gesellschaft mit Matthäus. Nimmt man, weil Gewalt meist männlich ist, das Konzept der hegemonialen Männlichkeit als Analyseinstrument im Blick auf die Feindesliebe, so eröffnet sich ein neuer Zugang, der in der aktuellen Exegese kaum beachtet wird. Dieser Zugang setzt voraus, dass jeder Mensch – insbesondere Männer – Teil der sozialen Prozesse ist, in denen hegemoniale Männlichkeit konstruiert, bestätigt oder infrage gestellt wird. Der Vorteil dieses Zugangs liegt darin, dass hegemoniale Männlichkeit in den konkreten Lebenszusammenhängen jeweils ausgehandelt wird und man sich aus diesen Aushandlungsprozessen nicht herausnehmen kann (vgl. Connell 2015; Conway 2008). Man ist immer schon darin verstrickt, unabhängig davon, ob man die Situation analytisch im Blick hat oder nicht. Das macht zumindest ein Blick auf Pierre Bourdieu deutlich, der in seinem Buch *Die männliche Herrschaft* am Ende auf die Liebe zu sprechen kommt (vgl. Bourdieu 2021). Zugegeben, seine Ausführungen sind kurz und unsystematisch, aber sie überschneiden sich mit denen des Lukas von der Feindesliebe.

Die Liebe als Ausweg aus der männlichen Herrschaft?

Für Pierre Bourdieu nimmt die Liebe eine Schlüsselstellung ein, wenn es darum geht, einen Ausweg aus der männlichen Herrschaft zu finden. Er fragt:

„Ist die Liebe eine Ausnahme vom Gesetz der männlichen Herrschaft, die einzige, aber äußerst bedeutsame, eine Aufhebung der symbolischen Gewalt, oder ist sie die höchste, weil subtilste und unsichtbarste Form dieser Gewalt?“ (Bourdieu 2021, 187)

Auch wenn Bourdieu diese Frage nicht erschöpfend beantwortet, so weist er doch darauf hin, dass die Liebe einen Bruch mit der gewohnten Ord-

nung, ja sogar das Ende aller Herrschaftsstrategien bedeutet. Fragt man nun, wie eine solche Liebe aussieht, so wird deutlich, dass sie sich durch Gewaltlosigkeit, Reziprozität und gegenseitige Anerkennung auszeichnet. Mehr noch: Im Zusammenhang mit den Eigenschaften der Liebe spricht er von „Wundern“, denn die Liebe ist eine

„Welt, in der sich Wunder an Wunder reiht: das Wunder der Gewaltlosigkeit, das durch die Herstellung von Beziehungen ermöglicht wird, die auf völliger Reziprozität beruhen und Hingabe und Selbstüberantwortung erlauben, das der gegenseitigen Anerkennung, die es gestattet, sich, wie Sartre sagt, ‚in seinem Dasein gerechtfertigt‘, gerade in seinen kontingen testen oder negativsten Besonderheiten angenommen zu fühlen, in und durch eine Art willkürlicher Verabsolutierung des Willkürlichen einer Begegnung (‘weil er/sie es war, weil ich es war’): das der Uneigennützigkeit, welche von Instrumentalisieren freie Beziehungen ermöglicht, die auf dem Glück basieren, Glück zu schenken.“ (Bourdieu 2021, 189)

Möchte man die methodischen Anleihen bei Bourdieu für die Exe gese fruchtbar machen, lässt sich der Ertrag zunächst im Verständnis der Feindesliebe verorten. Bourdieus Rede von den „Wundern“ der Liebe und dem „Wunder der Gewaltlosigkeit“ verweist auf soziale Praktiken, die bestehende Machtverhältnisse irritieren – allerdings innerhalb eines Rahmens von Gegenseitigkeit, wie sie in sozialen Feldern ausgehandelt wird. Die lukanische Feindesliebe hingegen sprengt diesen Rahmen: Sie fordert eine Liebe, die nicht auf Erwiderung zielt, sondern gerade dort ansetzt, wo Gegenseitigkeit verweigert wird. In der radikalen Ablehnung von Gegengewalt und der Zuwendung zum Feind wird ein Raum eröffnet, in dem Frieden als ein Heilsereignis Gestalt gewinnt – nicht als stabilisierende Ordnung, sondern als Kraft, die hegemoniale Strukturen durchbricht. Diese Dynamik entspricht der lukanischen Vision eines umfassenden Heils, das nicht durch propagandistische Friedensrhetorik oder institutionalisierte Einheitsformen gestiftet wird, sondern durch die konsequente Unterbrechung der Gewaltlogik.

4.3 Querverbindungen zwischen Frieden und Feindesliebe

Zwischen der Friedenskonzeption des Lukas und seiner Sicht der Feindesliebe gibt es einige wichtige Querverbindungen. Der erste Teil der Ausführungen zu den Vorkommen des Begriffs „Friede“ verdeutlicht inhaltlich, dass Friede bei Lukas nicht lediglich als politische Idee betrach-

tet wird, sondern als umfassende Vision des Heils – vom Moment der Geburt Jesu bis zur Auferstehung zieht sich das Thema des Friedens durch das gesamte Evangelium. Der zweite Teil, die Feindesliebe, konkretisiert, wie dieser Friede praktisch verwirklicht wird: durch die radikale Fordeung der Feindesliebe, die im Zentrum der lukanischen Feldrede steht. In struktureller Hinsicht betonen beide Stränge den prozesshaften Charakter des Friedens: Der Friede erfordert „kleine Schritte“ und die Bereitwilligkeit „sich immer wieder auf den Weg des Friedens aufzumachen“ ($\piορεύου εις ειρήνην$). Auch die Feindesliebe ist keine einmalige Handlung, sondern eine kontinuierliche Praxis. Außerdem sind sowohl die lukanische Friedenskonzeption als auch die Feindesliebe dadurch ausgewiesen, dass sie in Opposition zu herrschenden Ordnungen stehen. Der lukanische Friede wird subtil mit der Idee der Pax Romana verknüpft, die Feindesliebe hingegen durchbricht die hegemoniale Männlichkeit und Gewaltstrukturen. In sozialer Sicht braucht es zum Frieden die Integration sozial Stigmatisierter, die Feindesliebe hingegen überwindet Feindbildkonstruktionen und Gewaltzyklen. Und schließlich kann auch christologisch mit Fug und Recht behauptet werden: Jesus ist sowohl Bringer des Friedens als auch Verkünder der Feindesliebe – beides aber sind Aspekte derselben messianischen Mission.

Die Überwindung von Feindbildkonstruktionen und Gewaltzyklen

Die in der lukanischen Theologie gewonnenen Einsichten zur Verschränkung von Friedenskonzeption und Feindesliebe eröffnen nun den Blick für eine komparative Betrachtung mit dem Epheserbrief, der seinerseits eine eigenständige Friedenstheologie entfaltet. Während Lukas den Frieden primär als prozessuale Praxis der Nachfolge und konkrete Verwirklichung der Feindesliebe konzipiert, entwickelt der Epheserbrief eine stärker soteriologisch und ekklesiologisch fundierte Vision des Friedens, die neue Perspektiven auf die neutestamentliche Friedensbotschaft eröffnet.

5 Vergleichende Gegenüberstellung der Friedenskonzepte im Epheserbrief und Lukasevangelium

Die komparative Untersuchung von Epheserbrief und Lukasevangelium zeigt, dass beide Schriften keine pauschale Ablehnung der Pax Romana formulieren. Vielmehr entwickeln sie eigenständige Formen kultureller

¹⁵ Vgl. Myers 2021, 67: „Luke's depiction of Jesus's compassion for marginalized people, combined with the negative characterizations of the rich and powerful, make it a perfect text to combine with a closer look at aspects of identity in the Roman world such as class, gender, ethnicity, and disabilities. Like contemporary Western society, Romans had a hierarchy of these traits that reinforced the status of those in power. Luke's Gospel, however, both uses and subverts this hierarchy in its story of Jesus. While God's Kingdom is still a kingdom in Luke, its subjects are not the rich who have always occupied positions of power, but the outcasts, who accept God's reign while the elite reject it (14:15–24).“

¹⁶ Martin Ebner (2010, 440) kommt in seiner Untersuchung zum Ergebnis: „In den vier vergessenen Beispielgeschichten nimmt Jesus typische Strukturen des römischen Herrschaftssystems wahr und lässt Einzelne (im Vertrauen auf die Gottesherrschaft) dagegen ankämpfen bzw. sich (auf Grund kluger Überlegung) dagegen entscheiden. Insofern erscheint Jesus weder als Sozialrevolutionär, der gegen die Römerherrschaft kämpft, noch als einsamer Kämpfer gegen das Reich des Satans und für das Reich Gottes. Von der wirkmächtigen Durchsetzung der Gottesherrschaft im Himmel überzeugt, erzählt er von Einzelnen, die die Vision einer von Solidarität und generalisierter Reziprozität geformten Gesellschaft zu leben versuchen bzw. das vorliegende Herrschaftssystem boykottieren.“

Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs, wobei sie verschiedene theologische und narrative Strategien verfolgen, die sich komplementär ergänzen (vgl. Schreiber 2011).

Der Epheserbrief entwirft eine soteriologisch fundierte, ekklesiologisch ausgerichtete Friedensvision, in der Christus als kosmischer Friedensstifter erscheint. Diese Vision entsteht durch die Transformation römischer Herrschaftssemantik in eine christologisch geprägte Sprache: Nicht gewaltiger Blutverlust, sondern das Blut eines Einzelnen genügt, um Frieden für alle zu schaffen. Der damit verbundene Gewaltverzicht stellt eine bewusste Inversion der imperialen Logik des Blutvergießens dar. Die „Leib Christi“-Metaphorik positioniert die Kirche als universales Gegenmodell zum Imperium und ermöglicht eine inklusive Neubestimmung von Identität durch die Einheit von Juden und Heiden im „neuen Menschen“ (Eph 2,15; vgl. 2,14–18).

Das Lukasevangelium hingegen gestaltet Frieden als prozessuale Praxis der Nachfolge und betont konkret-ethische Handlungsperspektiven. Es schärft eine radikale Ethik des Gewaltverzichts (Lk 22,49–51), der Inklusion Marginalisierter (Lk 14,12–24)¹⁵ sowie der Feindesliebe (Lk 6,27–36) ein. Diese Narrative entfalten Frieden nicht als statische Ordnung, sondern als alltägliche, soziale Umkehr und prophetische Praxis, welche bestehende Gewaltzyklen und Feindbildkonstruktionen durchbricht (vgl. Lk 6,27–36; 22,49–51). Die Reichtumskritik Jesu (vgl. Lk 6,24–25; 16,19–31) ergänzt die sozialethische Perspektive durch die Forderung nach struktureller Umverteilung (vgl. Ebner 2010).¹⁶

In der Zusammenschau zeigen sich zwei unterschiedliche Strategien der friedensethischen Kommunikation: Der Epheserbrief gestaltet die imperiale Semantik in eine kosmologisch fundierte Heilssymbolik um, während Lukas narrative Kontraste und ethische Radikalität als Mittel prophetischer Kritik nutzt. Beide Schriften stehen somit exemplarisch für frühe Formen kultureller Interaktion mit einer dominanten Ordnungskultur, ohne sich auf reine Ablehnung oder auch auf Opposition zu beschränken. Das Vorgehen, das die beiden Schriften wählen, unterscheidet sich: Während der Epheserbrief auf einen hymnischen Stil und eine kosmische Christologie setzt und damit das Kirchenbild begründet, verwendet Lukas narrative, prophetische und soziale Provokationen. Beide Ansätze verfolgen unterschiedliche Strategien und ergänzen sich in einem gewissen Sinn – als Vision und Weg.

Literatur

Adrian, Matthias (2019), *Mutuum date nihil desperantes* (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas, Göttingen (NTOA 119).

Becker, Matthias (2020), Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, Leiden (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3).

Bertschmann, Dorothee (2017), Hosting Jesus. Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7,36–50) as a Tale of Two Hosts, *Journal for the Study of the New Testament* 40, 1, 30–50. DOI: 10.1177/0142064X17723476.

(Hermann Strack) / Paul Billerbeck (1922–1928), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I–IV, München.

Bormann, Lukas (2010), Der Politikbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland, in: Reinmuth, E. (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt, 28–49.

Bourdieu, Pierre (1978), Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.

Bourdieu, Pierre (2021), Die männliche Herrschaft, Frankfurt a. M., 6. Aufl.

Bovon, François (1998), Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50), Düsseldorf/Zürich (EKK II/3).

Christiansen, Ellen J. (2009), Sinner According to Words of the Law, Righteous by Works of Love. Boundary Challenges in Relation to the Woman Who Anoints Jesus (Luke 7:36–50), in: Oropesa, B. J. / Robertson, C. K. / Mohrmann, D. C. (Hg.), *Jesus and Paul. Global Perspectives in Honor of James D.G. Dunn for his 70th Birthday*, London, 35–45.

Connell, Raewyn (2015), Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit, Wiesbaden, 4. Aufl.

Conway, Colleen W. (2008), Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity, Oxford.

Cornwell, Hannah (2017), *Pax and the Politics of Peace. Republic to Principate*, Oxford (Oxford Classical Monographs).

Cosgrove, Charles H. (2005), A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7: 36–50, *Journal of Biblical Literature* 124, 4, 675–692.

Ebel, Eva (2004), Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, Tübingen (WUNT II/178).

Eberhardt, Barbara (2005), Wer dient wem? Die Darstellung des flavischen Triumphzuges auf dem Titusbogen und bei Josephus, in: Sievers, J. / Lembi, G. (Hg.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden (JSJ.S 104), 257–277.

Ebner, Martin (2000), Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen, in: Ásgeirsson, J. M. / De Troyer, K. / Meyer, M. W. (Hg.), *From Quest to Q. Festschrift J. M. Robinson*, Leuven (BEThL 146), 119–142.

- Ebner, Martin (2010), Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, *Early Christianity* 1, 406–440.
- Ebner, Martin (2011), Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums“, *Bibel und Kirche* 66, 64–69.
- Ebner, Martin (2020), Das Markusevangelium, in: ders. / Schreiber, S. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart (KStTh 6), 3. Aufl., 175–178.
- Eisen, Ute E. (2020), Mitleid (*splagchnizomai*) in den synoptischen Evangelien, in: dies. / Mader, H. E. (Hg.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. Festschrift für Peter Lampe, Göttingen (NTOA 120/1), 425–450.
- Faust, Eberhard (1993), *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Göttingen (NTOA 24).
- Gradl, Hans-Georg (2006), Eine Miniatur des Evangeliums: der Lobgesang des Zacharias, Erbe und Auftrag 82, 195–198.
- Häfner, Gerd / Pettinger, Diana / Witetschek, Stephan J. (2004), Die Salbung Jesu durch Maria (Joh 12,1–8). Zwei Rätsel und drei Lösungen, *Biblische Notizen* 122, 81–104.
- Heil, Christoph (2013), Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q, in: Eisele, W. / Schaefer, C. / Weidemann, H.-U. (Hg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*. Festschrift für Michael Theobald, Freiburg i. Br. (HBS 74), 25–55.
- Heininger, Bernhard (2010), „Politische Theologie“ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: ders., *Die Inkulturation des Christentums*, Tübingen (WUNT 255), 181–204.
- Heusler, Erika (2000), Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse, Münster (NA 38).
- Horn, Friedrich Wilhelm (2001), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin.
- Horsley, Richard A. (1997), Introduction to Paul's Counter Imperial Gospel, in: ders. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, 142–143.
- James, Simon (2013), Rom und das Schwert. Wie Krieger und Waffen die römische Geschichte prägten, Darmstadt.
- Kilgallen, John J. (2005), Faith and Forgiveness: Luke 7,36–50, *Revue Biblique* 112, 3, 372–384.
- Kitzberger, Ingrid R. (1994), Love and Footwashing. John 13:1–20 and Luke 7:36–50 Read Intertextually, *Biblical Interpretation* 2, 190–206.
- Kohler, Herbert (1987), Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegethisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, Zürich (AThANT 72).
- Krauter, Stefan (2025), Wall, Law and Peace. Ancient Contexts of Ephesians 2,14–18, in: Weissenrieder, A. / Gründeken, M. (Hg.), *Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context*, Tübingen (WUNT I/535), 254–274.

- Kyrychenko, Alexander (2014), *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The Role of the Centurion in Luke–Acts*, Berlin/Boston (BZNW 203).
- Leinhäupl, Andreas (2007), Zu Gast bei Lukas. Einblick in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36–50, in: Ebner, M. (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg i. Br. (QD 221), 91–120.
- Lohfink, Gerhard (2023), *Die vierzig Gleichnisse Jesu*, Freiburg i. Br., 7. Aufl.
- MacDonald, Margaret Y. (2004), The Politics of Identity in Ephesians, *Journal for the Study of the New Testament* 26, 419–444.
- Maier, Harry O. (2013), *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, London.
- Mehring, Hanna-Maria (2024), Erzähltes Heil. Eine intersektionale Analyse der Figurensynopse Maria – Elisabet – Hanna – Simeon in Lk 2, in: dies. / Rölver, O. / Schumacher, T. (Hg.), *Intersektionalität und die Pluralisierung von Identitäten. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum in Antike und Gegenwart*, Stuttgart (JuChr 32), 155–187.
- Merklein, Helmut (1973), *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München (StANT 33).
- Meyer, Marion (2013), Krieg und Frieden in der Antike, in: Bader, E. (Hg.), *Krieg oder Frieden. Interdisziplinäre Zugänge*, Wien/Berlin, 18–45.
- Meyer, Marion (2019), Friede in der Bilderwelt der Griechen, in: Althoff, G. / Krems, E.-B. / Meier, Ch. / Thamer, H.-U. (Hg.), *Frieden. Theorien, Bilder, Strategien: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Dresden, 58–85.
- Moenikes, Ansgar (2012), Liebe/Liebesgebot (AT), WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24991/> [23.02.2025].
- Myers, Alicia D. (2021), *An Introduction to the Gospels and Acts*, Oxford.
- Oberlinner, Lorenz (2003), Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: Gielen, M. (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stuttgart, 253–278.
- Peetz, Melanie (2024), Vielfalt, Identität und Abgrenzung im frühen Judentum, Welt und Umwelt der Bibel, H. 2, 54–59.
- Pichler, Josef (2015), Friede als Weihnachtsgabe. Die Geburtserzählung im Lukasevan gelium, *Geist und Leben* 88, 394–401.
- Pichler, Josef (2025), Feindesliebe bei Lukas, in: ders. / Winkler, M. (Hg.), *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*, Stuttgart, 264–270.
- Prostmeier, Ferdinand R. (2008), Symposion – Begegnung – Rettung. Lukas und seine narrative Theologie, in: Hauser, L. (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 95–121.
- Reid, Barbara E. (2002), ‘Do You See This Woman?’ A Liberative Look at Luke 7,36–50 and Strategies for Reading Other Lukan Stories Against the Grain, in: Levine, A.-J. (Hg.), *A Feminist Companion to Luke*, London (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Literature 3), 106–120.

- Reinmuth, Eckart (2006), *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen.
- Reinmuth, Eckart (2010), Politische Horizonte des Neuen Testaments. Perspektiven einer neuen Fragestellung, in: ders. (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt, 9–27.
- Rosin, Ulrike (2019), Klassisches Griechisch. Schlüssel zum tieferen Verständnis neutestamentlicher Texte, in: Korsch, D. / Schilling, J. (Hg.), *Heilige Sprachen? Zur Debatte um die Sprachen der Bibel im Studium der Theologie*, Leipzig, 83–94.
- Schnelle, Udo (2007), *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen.
- Schottroff, Luise (1975), Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus-tradition, in: Strecker, G. (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 197–221.
- Schreiber, Stefan (2009), Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen (NTOA 82).
- Schreiber, Stefan (2011), Die theologische Relevanz der römischen Macht im Neuen Testament, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche)* 102, 1–22.
- Schreiber, Stefan (2019), Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukani-schen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, *Zeitschrift für die neutestament-liche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche)* 110, 146–185. DOI: 10.1515/znw-2019-0011.
- Schumacher, Thomas (2025a), Der reife und handlungsfähige Mann als Ideal (Eph 4,13 und Eph 6,11–17). Oder: Was haben Geschlecht und Entwicklung miteinander zu tun?, in: Pichler, J. / Winkler, M. (Hg.), *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*, Stuttgart, 238–247.
- Schumacher, Thomas (2025b), Die Ekklesiologie des Epheserbriefs auf dem Prüfstand. Israeltheologische Perspektiven und die Ämterfrage in den Deuteropaulinen, in: Pich-ler, J. / Ebenbauer, P. (Hg.), *Partizipation und Leitung in der frühen Kirche*, Freiburg i. Br. (*Quaestiones disputatae* 345), 177–211.
- Schwindt, Rainer (2002), Das Weltbild des Epheserbriefes, Tübingen (WUNT 148).
- Sellin, Gerhard (2008), Der Brief an die Epheser, Göttingen (KEK 8).
- Seneca, L. Annaeus (2017), *De Clementia / Über die Güte*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart.
- Seo, Pyung S. (2015), Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke, Eugene 2015.
- Söding, Thomas (2023), Das Evangelium nach Lukas, Teilband 1: Lk 1,1–13,21, Göttin-gen (Die Botschaft des Neuen Testaments).
- Stare, Mira (2013), Im Stress Wunder wirken (Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jaïrus) – Lk 8,40–56, in: Zimmermann, R. (Hg.), Kom-pendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh, 583–592.
- Sutter Rehmann, Luzia (2013), Olivenöl als Zündstoff. Die vier Salbungsgeschichten der Evangelien im Kontext des Judentums des zweiten Tempels, *Lectio Difficilior* 1, 1–25.

- Taschl-Erber, Andrea (2013), Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentradi-
tionen, Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 38, 97–145.
- Taschl-Erber, Andrea (2025), Making ‘the Two’ into One Body. De- and Recategoriza-
tion of (Un-)Circumcision, in: Weissenrieder, A. / Grundeken, M. (Hg.), Reconsidering
the Letter to the Ephesians in Ancient Context, Tübingen (WUNT I/535), 113–251.
- Theobald, Michael (2020), Epheserbrief, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.), Einleitung
in das Neue Testament, Stuttgart (KStTh 6), 3. Aufl., 413.
- Theobald, Michael (2022), Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passions-
erzählungen, Tübingen (WUNT 486).
- Trummer, Peter (1991), Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Frei-
burg i. Br.
- Walton, Steve (2017), The State They Were In: Luke’s View of the Roman Empire (2002),
in: Barreto, E. D. / Skinner, M. L. / Walton, S. (Hg.), Reading Acts in the Discourses of
Masculinity and Politics, London (LNTS 559), 75–106.
- Weissenrieder, Annette (2002), Die Plage der Unreinheit? Das antike Krankheitskon-
strukt „Blutfluss“ in Lk 8,43–48, in: Stegemann, W. / Malina, B. J. / Theißen, G. (Hg.),
Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart, 75–85.
- Weissenrieder, Annette (2020), Materiale Gegenwärtigkeit und das Prinzip der Ver-
mittlung. Die Mauerfrage in Eph 2:14, in: Eisen, U. E. / Mader, H. E. (Hg.), Talking God
in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts. Festschrift für
Peter Lampe, Göttingen (NTOA 120/1), 713–732.
- Wengst, Klaus (1986), Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahr-
nehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
- Wiefel, Wolfgang (1988), Das Evangelium nach Lukas, Berlin (ThHK).
- Wolter, Michael (2008), Das Lukasevangelium, Tübingen (HNT 5).
- Wypadlo, Adrian (2013), Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu
einer christologischen Legitimationserzählung, Tübingen (WUNT 308).
- Yoder, Joshua (2014), Representatives of Roman Rule. Roman Provincial Governors in
Luke-Acts, Berlin (BZNW 209), 5–41.
- Yoder, Keith L. (2016), Mimesis. Foot Washing from Luke to John, Ephemerides theo-
logicae Lovanienses 92, 4, 655–670. DOI: 10.2143/ETL.92.4.3183465.
- Zanker, Paul (1987), Augustus und die Macht der Bilder, München.
- Ziebarth, Erich (Hg.) (1910), Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf
Papyrus, Holztafeln, Ostraka, Bonn. DOI: 10.1515/9783111354422.
- Zugmann, Michael (2013), Changing the Perspective: Jesus and a ‘Sinful’ / ‘Loving’
Woman (Lk 7, 36–50), Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 38, 189–209.