

Günter Wasserberg
Aus Israels Mitte –
Heil für die Welt



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 92

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1998

Günter Wasserberg

Aus Israels Mitte –
Heil für die Welt

Eine narrativ-exegetische Studie
zur Theologie des Lukas

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊕ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter
Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Bd. 92. Wasserberg, Günter: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. – 1998

Wasserberg, Günter:

Aus Israels Mitte – Heil für die Welt : eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas / Günter Wasserberg. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 92)

Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 1996/97

ISBN 3-11-015864-7

ISSN 0171-6441

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Datenkonvertierung: OLD-Satz digital, Neckarsteinach

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Studie zur Theologie des Lukas wurde im Wintersemester 1996/97 als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität in Kiel angenommen. Die mir bis zum Herbst 1996 zugängliche Fachliteratur konnte berücksichtigt werden. Daß diese Fachliteratur nur in Auswahl auch zitiert worden ist, versteht sich angesichts der Fülle des Materials von selbst. Gleichwohl möchte ich betonen, wie sehr ich mich beim Studium der Fachlektüre zum lukanischen Doppelwerk stets auch als ein Lernender begriffen habe. Wer eine Arbeit zur Theologie des Lukas in Angriff nimmt, kann dies nur in dankbarer Anerkennung all derer tun, die sich schon zuvor geäußert haben. Gerade aus Thesen, denen ich mich letztendlich nicht anschließen konnte, habe ich gelernt, die eigene Position zu überprüfen und weiter zu profilieren. Solcher Lernprozeß kann und will mit der Fertigstellung und Drucklegung dieser Arbeit nicht abgeschlossen sein. Die vorliegende Studie markiert meinen gegenwärtigen Standort im wissenschaftlichen Diskurs sowohl zur Theologie des Lukas als auch darüber hinaus im christlich-jüdischen Dialog. Letzterer ist das mich seit dem Beginn meines Theologiestudiums prägende Anliegen. Wie ist es heutzutage möglich, eine christliche Theologie zu formulieren, die dem Zeugnis der urchristlichen Schriften gerecht wird, ohne zugleich antijüdisch zu wirken? Ich habe mich bemüht, das lukanische Doppelwerk möglichst unbefangen zu lesen, selbst wenn es mitunter Positionen vertritt, die im heutigen christlich-jüdischen Dialog schmerzen. Die Wahrheit der eigenen religiösen Position kann nicht im Kompromiß gefunden werden; um sie muß im Diskurs gerungen werden.

Zu danken habe ich in erster Linie Herrn Prof. Dr. Jürgen Becker, der mich über die Jahre hinweg stets in meiner theologischen Suche ermutigt und gefördert hat. Von ihm habe ich viel gelernt. Er hat diese Studie angeregt und mir all den Freiraum eingeräumt, den ich nach dem Jahrzehnt in der Gemeindearbeit brauchte, um wieder wissenschaftlich mit biblischen Texten umzugehen und mir schließlich eine eigenständige methodische wie theologische Position zu erarbeiten. Daß die Gemeindeerfahrung meine Herangehensweise an Lukas mitgeprägt hat, dürfte die Lektüre erweisen.

Zu danken habe ich auch Herrn Prof. Dr. Peter Lampe für die Anregung, im *narrative criticism* ein angemessenes methodisches Instrumenta-

rium gerade zur Interpretation des lukanischen Doppelwerkes zu entdecken, sowie für die Erstellung des Koreferats.

Danken möchte ich den Freunden, die mich über die mitunter mühsame Wegstrecke verständnisvoll begleitet und ermutigt haben. Darunter ist in erster Linie Ralf Jenett (Halstenbek) zu nennen, der mir ein äußerst kompetenter Gesprächspartner und Ratgeber war, sowie Klaus Schmidt (Viöl). Beide haben das mühselige Geschäft des Korrekturlesens übernommen. Vielfältige Anregungen habe ich durch das Gespräch im Arbeitskreis Judaica-Neotestamentica unter der Leitung von Dr. Chana Safrai (Utrecht/Jerusalem) und Prof. Dr. Klaus Wengst (Bochum) erfahren. Dafür sei ihnen wie den übrigen Mitgliedern mein herzlicher Dank ausgesprochen. Schließlich möchte ich Herrn Prof. Dr. Erich Gräber für die Aufnahme der Studie in die Reihe der »Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche« (BZNW) danken.

Kiel/Waterloo, ON im Januar 1998

G. Wasserberg

Inhalt

Erster Hauptteil: Grundlegung

<i>I. Einführung zum Gang der Untersuchung</i>	3
<i>II. Zur Themenstellung</i>	13
1. Lk-Act – weiterhin »a storm center in contemporary scholarship«.....	13
2. Antijudaismus vor und nach Auschwitz – der hermeneutische Rahmen in dieser Untersuchung.....	16
3. Zur Rede von Antisemitismus, Antijudaismus und Polemik	19
3.1. Antisemitismus.....	21
3.2. Antijudaismus.....	23
3.3. »Innerjüdische Polemik« versus Antijudaismus	26
3.3.1. Zum Begriff »innerjüdisch«	26
3.3.2. Identität durch Abgrenzung.....	27
3.3.3. Unterscheidung von Polemik und Antijudaismus.....	29
3.4. Ergebnis.....	30
<i>III. Zur Methodik</i>	
1. Die erzählte Welt des Lukas.....	31
1.1. Lk-Act als ein einheitlich konzipiertes Erzählcorpus.....	31
1.2. Zur narrativ-synchronen Interpretationsweise	32
1.3. Zur Aufnahme diachroner Methodik	34
2. Konkretionen narrativer Lukas-Interpretation.....	35
2.1. J.D. Kingsbury: »Conflict in Luke« – Plot als Erzählkonstante	35
2.2. R.C. Tannehill: »The Narrative Unity of Luke-Acts« – theologische Tendenz.....	37
2.3. J.B. Tyson: »Images of Judaism in Luke-Acts« – impliziter Leserkreis	41
2.3.1. Begriffsklärung: Was ist ein impliziter Leser?.....	41
2.3.2. Zu Tyson: »Die Gottesfürchtigen« als impliziter Leserkreis	42

3.	Im Gefolge Tysons – erneute Bestimmung des impliziten Leserkreises.....	44
3.1.	Wen bezeichnet Lukas als »Gottesfürchtige«?	44
3.1.1.	Zur Historizität »der Gottesfürchtigen«.....	45
3.1.2.	Der terminologische Befund in Lk-Act	48
3.1.3.	Zur Crux interpretum: οἱ σεβόμενοι προσήλυτοι (Act 13,43)	48
3.1.4.	»Gott fürchtend« – und doch kein Proselyt (Act 13,50)	51
3.1.5.	Ergebnis.....	52
3.2.	Wer sind die Hellenen in Act?.....	54
3.2.1.	Die Vorkommen.....	54
3.2.2.	Die Hellenen als gottesfürchtige Sympathisanten der Synagoge	55
3.2.3.	Die Hellenen als Oberbegriff auch für ἔθνη.....	56
3.2.4.	Ergebnis.....	57
3.3.	Völkerchristen als impliziter Leserkreis.....	58
3.3.1.	Die Bekehrung der ἔθνη zu φοβούμενοι τὸν θεόν	58
3.3.2.	Cornelius als paradigmatischer »Gott Fürchtender«.....	59
3.3.3.	Zum sozialen Status der nichtjüdischen »Gott Fürchtenden« – die Funktion der auffälligen Rom-Freundlichkeit.....	60
3.4.	Theophilus als literarischer Adressat	63
3.5.	Judenchristen als impliziter Leserkreis.....	64
3.6.	Ergebnisse.....	66

Zweiter Hauptteil: Textanalyse

	<i>IV. Am Anfang das Ende – die Schlußperikope Act 28,16-31 als hermeneutischer Schlüssel zum Gesamtverständnis von Lk-Act....</i>	71
1.	Der Erzählschluß aus der Leserperspektive – Enttäuschung der Lesererwartung	73
2.	Die erste Begegnungsszene Act 28, (16) 17-22	76
2.1.	Die Verteidigung des lk Paulus (V. 17b-20): »Um der Hoffnung Israels willen trage ich diese Kette«....	78
2.2.	Was versteht Lukas unter ἡ ἐλπίς τοῦ Ἰσραήλ?	84
2.3.	Die Entgegnung der stadtrömischen Juden (V. 21f).....	86
3.	Die zweite Begegnungsszene Act 28,23-28	87
3.1.	Ein letzter Versuch – die Verkündigung an die stadtrömischen Juden (V. 23b).....	88

3.2.	Die geteilte Reaktion der stadtrömischen Juden (V. 24) – eine Zwischenbilanz mit Folgen.	91
3.3.	Die Antwort des Iak Paulus und das »asymphonische« Gesprächsende (V. 25-28)	92
3.3.1.	Wann gehen die stadtrömischen Juden (V. 25a)?	92
3.3.2.	Wen meint der Iak Paulus mit dem Verstockungswort (V. 25b-28)?	94
	Exkurs: Der Ansatz <i>Jacob Jervells</i>	95
3.3.3.	Zur Einleitung des Jesaja-Zitats (V. 25b)	98
3.3.4.	Die lukanische Rezeption von Jes 6,9f in Act 28,26f	100
3.3.4.1.	Methodische Voraussetzung	100
3.3.4.2.	Das jes Verstockungswort ist Selbstaussage des Iak Paulus.	101
	Exkurs: Die Vorgeschichte – das Verstockungsmotiv in Lk 8,10	103
	1. Das Gleichnis von der vierfachen Aussaat (Lk 8,4-8)	103
	2. Die Funktion des Gleichnisses (Lk 8,9f)	105
3.3.4.3.	Die jüdische Heilsverweigerung ist gottgewollt.	108
3.3.5.	Jüdische Verstockung korreliert mit »Hörbereitschaft« der ἑθνη (V. 28)	109
4.	Der Epilog (V. 30f)	112
5.	Zusammenfassung und Ertrag	114
<i>V. Wie alles beginnt – der Anbruch des Heils (Lk 1f)</i>		116
1.	Lk 1f gleicht einem Introitus in das Iak Gesamtwerk	116
2.	Das Iak Erzählscenario – aus Israels Mitte kommt das Heil	119
2.1.	Zur Bedeutung des Jerusalemer Tempels in Lk-Act	121
2.2.	Wen bezeichnet Lukas mit λαός?	124
2.2.1.	Der statistische Befund	124
2.2.2.	Der jüdische λαός als die fromme Gemeinde Gottes	125
3.	Die beiden Hauptfiguren des Heilsgeschehens	126
3.1.	Der Täufer als Wegbereiter des Heils.	126
3.2.	Der Interpretationsrahmen für die Iak Erzählfigur Jesus	127
3.2.1.	Gottessohnschaft vor Davidssohnschaft	128
3.2.2.	Jesus als Israels σωτήρ	131
4.	Zusammenfassung und Ertrag	132

<i>VI. Ein dunkler Schatten – die Weissagung des Simeon (Lk 2,29-35)</i>	134
1. Einführung.....	134
1.1. Simeon als der paradigmatisch fromme Jude	135
1.2. Zur narrativen Funktion des Heiligen Geistes	135
2. Die erste Weissagungshälfte Lk 2,29-32	136
2.1. Jesus ist τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (V. 30).....	138
2.2. Das Heilsgeschehen ist universal und israelorientiert (V. 31f).....	139
2.2.1. Wen bezeichnet Lukas mit πάντες οἱ λαοί (V. 31)?	139
2.2.2. Jesus ist ein Licht für die Völker zur Ehre Israels (V. 32)... ..	140
3. Das Erstaunen der ›Eltern‹ Jesu (Lk 2,33)	141
4. Die zweite Weissagungshälfte Lk 2,34b-35.....	142
4.1. Jesus – gesetzt zum »Fall und Aufstehen vieler in Israel« (V. 34bα)	144
4.2. Jesus – gesetzt zum »Zeichen, dem widersprochen wird« (V. 34bβ).....	146
5. Zusammenfassung und Ertrag.....	147
 <i>VII. Konfrontation und Ablehnung – Jesu Verkündigung in Nazaret (Lk 4,16-30)</i>	 148
1. Aufbau und Struktur der Perikope	150
2. Ein guter Ruf eilt Jesus voraus – zur Funktion der summarischen Notiz (Lk 4,14f)	153
3. Jesu Auftritt in der Synagoge zu Nazaret – erste Szene (V. 16-22)	153
3.1. Die Lesung und Selbstproklamation Jesu (V. 18-21)	153
3.2. Zustimmung und doch kein Verstehen – die Reaktion der Zuhörer (V. 22).....	155
4. Jesu zweite Rede und das dramatische Ende – zweite Szene (V. 23-30)	157
4.1. Die implizite Forderung der Synagogenzuhörer: ›Bekümmere dich um uns!‹ (V. 23)	157
4.2. Die Regel vom Geschick des Propheten in seiner Heimatstadt (V. 24)	159
4.3. Elia-Elisa als Beleg für die Prophetenregel (V. 25-27).....	161

5.	Die feindselige Reaktion der Zuhörer (V. 28-30).....	162
6.	Zusammenfassung und Ertrag.....	163
<i>VIII. Das Haus muß voll werden – die Perikope vom großen Gastmahl (Lk 14,16-24)</i>		164
1.	Hinführung	164
2.	Der szenische Rahmen (Lk 14,1-24).....	166
3.	Das große Gastmahl (V. 16-24)	170
3.1.	Der Skopus der Perikope	170
3.2.	Die erste Maxime – das Fest muß gefeiert werden (V. 16-21)	171
3.3.	Die zweite Maxime – das Haus muß voll werden (V. 22f) ..	174
3.3.1.	Exkurs zur Unverzichtbarkeit der Völker im Heilsvolk	175
3.4.	Die Konsequenz – der Selbstausschluß der Ersteingeladenen (V. 24).....	176
4.	Zusammenfassung und Ertrag.....	177
<i>IX. Nähe und Distanz – das narrative Bild der Pharisäer in Lk-Act</i>		179
1.	Die Pharisäer als typisierte Vertreter der jüdischen Führung	180
2.	Die Tür geöffnet, aber nicht das Herz – die Einstellung der Pharisäer zu Jesus	182
3.	Die Pharisäerdarstellung in der Apostelgeschichte – Brücke zum Judentum?.....	185
3.1.	Gamaliel – ein gottesgläubiger Pharisäer.....	187
3.2.	Paulus – der vorbildliche Pharisäerchrist	188
3.3.	Die Zurechtweisung anderer christlicher Pharisäer (Act 15,5ff)	189
4.	Zusammenfassung und Ertrag.....	189
<i>X. Die Verheißung von Israel- und Völkermission – der Schluß des Evangeliums (Lk 24)</i>		191
1.	Aufbau und Struktur der Perikope.....	192
2.	Das göttliche δει von Kreuz und Auferstehung Jesu – das leere Grab (V. 1-12)	193

3.	Die Auferstehung Jesu ist die Hoffnung Israels – die narrative Funktion der Emmausperikope (V. 13-35)	194
4.	Die Universalisierung der Hoffnung Israels (V. 36ff)	198
4.1.	Wen bezeichnet Lukas mit εἰς πάντα τὰ ἔθνη (V. 47)?	200
5.	Die Zeugen im Wartestand – das Ende von Lk 24 im Vergleich zu Mt 28	206
6.	Zusammenfassung und Ertrag	208
<i>XI. Wie es weitergeht – Bilanz und Ausblick</i>		209
1.	Rekapitulation – Stand der Dinge am Beginn der Apostelgeschichte	209
2.	Die Doppelung des Himmelfahrtsgeschehens als Lesehilfe (Act 1,1ff)	211
<i>XII. Ein jüdischer »Frühling« der Kirche – der Beginn christlicher Verkündigung an Israel (Act 1,1-6,7)</i>		213
1.	Die Funktion der erfolgreichen Israelverkündigung (Act 1-5)	213
2.	Noch einmal: Heil allein für Israel? (Act 1,6-8)	215
3.	Die Bekräftigung: Heil für Israel meint Heil auch für die Welt – Pfingsten und die Ausgießung des Geistes (Act 2) . .	218
4.	Hoffnung auf die (endzeitliche) Umkehr Israels? – zum Verständnis von χρόνοι ἀποκαταστάσεως (Act 3,21) . .	222
4.1.	Der Bezug zu Act 1,6-8	224
4.2.	Der Erzählrahmen und der Skopus der zweiten Petrusrede Act 3,12-26	225
4.3.	Erstes Junktum: Die Buße Israels beschleunigt die Parusie (V. 19f)	226
4.4.	Zweites Junktum: erst die Apokatastasis, dann die Parusie (V. 21ff)	227
5.	Zusammenfassung und Ertrag	231
<i>XIII. Dunkle Wolken – Stephanus und die Folgen seines gewaltsamen Todes (Act 6f)</i>		233
1.	Kontinuität und Differenz – Heranführung an die Stephanuserzählung	233

2.	Anmerkungen zur Historizität der Stephanuserzählung – Differenz zwischen erzählter und historischer Welt	235
3.	Die Erzählfigur Stephanus – als Christusanhänger treu dem Tempel und dem Gesetz verbunden	237
3.1.	Der Ausgangspunkt: Falsche Anklagen gegen Stephanus – eine Intrige von Diasporajuden (Act 6,8-12).	239
3.2.	Das Verhör vor dem Synedrion (Act 6,13-7,60)	241
3.2.1.	Das Tempellogion Act 6,14	241
3.2.2.	Die Verteidigung – die Rede des Stephanus (Act 7,2-53)	244
3.2.2.1.	Einführung	244
3.2.2.2.	Wer sind die Adressaten der Rede?	245
3.2.2.3.	Was Gott Abraham verheißt: Land – Exodus – Tempel (V. 2-8)	245
3.2.2.4.	Wie Israel antwortet: Abfall und Ungehorsam (V. 9-43)	246
3.2.2.5.	Die Bedeutung des Gesetzes	247
3.2.2.6.	Das Schicksal des Tempels (V. 44-50)	248
3.2.2.7.	Aus Anklägern werden Angeklagte – das Urteil des Stephanus über das »halsstarrige« Israel (Act 7,51-53)	251
4.	Die Folgen der Rede: Tod und Vertreibung (V. 54ff)	252
5.	Zusammenfassung und Ertrag	254
 <i>XIV. Weichenstellungen – die Jesusverkündigung vor den Toren der Völkerwelt (Act 8f)</i>		 256
1.	Die Vertreibung aus Jerusalem (Act 8,1b-3; 11,19).	256
2.	Vom Zentrum an die Peripherie Israels – die Missionstätigkeit des Philippus (Act 8,4-40)	258
3.	Vom Verfolger zum Verfolgten – die Bekehrung des Paulus (Act 9,1-31)	261
3.1.	Die Bekehrung (Act 9,1-19a)	262
3.2.	Paulus – vorrangig Völkermissionar (Act 9,15f)	265
3.2.1.	Act 9,15f: Missio und Confessio	265
3.2.2.	Die programmatische Funktion von Act 9,15f	267
3.2.3.	Paulus und die zwölf Apostel – die lukanische Sichtweise	268
3.3.	Jüdische Feindschaft – der verfolgte Paulus (Act 9,19b-31)	271
4.	Zusammenfassung und Ertrag	271

<i>XV. Der Durchbruch – die Bekehrung des Petrus zur Tischgemeinschaft mit den ἔθνη (Act 10f;15)</i>	273
1. Einführung.....	273
2. Rollentausch – Petrus wird zum Anwalt der Völkermission	275
3. Von Gott erhört – die Vision des Cornelius (Act 10,1-8) ...	276
4. Neuland – der schwierige Lernprozeß des Petrus.....	278
4.1. Nah und doch so fern – Petrus kommt nach Joppe (Act 9,43).....	278
4.2. Erschrecken und Abscheu – die Vision des Petrus (Act 10,9-16).....	281
4.3. Wegweisung – der ratlose Petrus und der Heilige Geist (V. 17-23a).....	282
4.4. Ein Tabu wird preisgegeben – Petrus trifft Cornelius (V. 23b-33).....	284
4.5. Premiere – auch Nichtjuden kann jetzt das Heil verkündigt werden (V. 34-43).....	287
4.6. Das ›zweite Pfingsten‹ – die Geistausgießung auf ἔθνη (V. 44-48).....	290
4.7. Wer wollte Gott wehren? – die Bestätigung der Tischgemeinschaft in Jerusalem (Act 11,1-18).....	292
5. Der Weg der Mission bis zur Apostelversammlung (Act 11,19-14,28).....	296
6. Das Aposteldekret – ein Modus vivendi (Act 15).....	297
7. Zusammenfassung und Ertrag.....	303
<i>XVI. Paulus – der scheiternde ›Judenmissionar‹</i>	306
1. Einführung.....	306
2. Die erste Missionsreise (Act 13,1-14,28).....	308
2.1. Der erste Missionserfolg: ein römischer Prokonsul (Act 13,4-12).....	308
2.2. Der Testfall – Paulus im pisidischen Antiochien (Act 13,13-52).....	310
2.2.1. Heil und Warnung – der Skopus der Synagogenrede (V. 16b-41).....	310

2.2.2.	Zustimmung und Interesse – die jüdische Reaktion auf die Paulusrede (V. 42f)	313
2.2.3.	Widerspruch aus Neid – Jesusheil auch für die Völker (V. 44-52)	314
2.3.	Der Weg bis hin zur Steinigung (Act 14,1-28)	318
3.	Die zweite und dritte Missionsreise (Act 15,36-21,14)	320
3.1.	Der jüdisch fromme Paulus und seine Beschneidung des Timotheus (Act 16,1-5)	321
3.2.	Zwischen Synagoge und römischer Obrigkeit – die Widrigkeiten der Paulusmission	321
3.2.1.	Christen werden für Juden gehalten – Paulus in Philippi (Act 16,12-40)	322
3.2.2.	Sind Christen Staatsfeinde Roms? – Paulus in Thessaloniki (Act 17,1-9)	325
3.2.3.	Erstmals Selbsttrennung von der Synagoge – Paulus in Korinth (Act 18,1-18a)	326
3.2.4.	Ein schwieriges Missionsfeld – Paulus in Ephesus (Act 18,19-19,40)	329
3.2.5.	Gefahr von innen und außen – die Abschiedsrede in Milet (Act 20,17-38)	335
4.	Am Ende seiner Mission – der angeklagte Paulus (Act 21-26)	338
4.1.	Klarstellung – Paulus lebt wie ein Jude (Act 21,17-25)	338
4.2.	Die Verleumdung im Tempel: Paulus sei antijüdisch (Act 21,26ff)	340
4.3.	Ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος Ἰουδαῖος – Paulus verteidigt sein Judesein (Act 22,1-21)	341
4.4.	Περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν [ἐγὼ] κρῖνομαι – Paulus bekennt seine jüdische Glaubenshoffnung (Act 22,30-23,11)	344
4.5.	Frommer Jude und loyaler Staatsbürger – Paulus vor Felix (Act 24,1-21)	346
4.6.	Zum letzten Mal: Verteidigung und Zeugnis – Paulus vor Agrippa und Festus (Act 26)	348
4.7.	Paulus in Rom (Act 28,16-31)	352
5.	Zusammenfassung und Ertrag	355

Bilanz

<i>XVII. Zur Frage: Ist Lk-Act antijüdisch?</i>	361
Literaturverzeichnis	367
Stellenregister	407
Personenregister	413
Sachregister	417

**Erster Hauptteil:
Grundlegung**

I. Einführung zum Gang der Untersuchung

Wer auf dem Hintergrund der Frage nach christlichem Antijudaismus im Neuen Testament die Stellung des lukanischen Doppelwerkes zum Judentum untersuchen will, fragt nach der Theologie des ›Lukas‹¹. Das erste Problem der speziellen Frage aber ist hierbei die terminologische Klärung nicht nur von Antijudaismus (Kap. II. 2. u. 3.), sondern überhaupt der Größe Judentum. Das Judentum des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ist wie das sich ausbildende Christentum weder eine einheitliche Größe, noch kann das Verhältnis beider zueinander als das zweier unabhängiger Religionsgemeinschaften beschrieben werden². Wenn Lukas christliche Heilsgeschichte entfaltet, so kann und will er dies nicht unter völliger Absehung von jüdischem Heilsverständnis tun. Schon der narrative Einsatz seines Erzählwerkes im Jerusalemer Tempel Lk 1,5ff veranschaulicht das lk Heilsverständnis, das christliches Heilsgeschehen als die Erfüllung lang gehegter Israelhoffnung begreift (s. u.a. die Simeonweissagung Lk 2,29-32). Daß dieses σωτήριον τοῦ θεοῦ (Lk 2,30; Act 28,28) zugleich *universal* gefaßt wird, kann Lukas aus jüdischer Schrift und Verheißung herleiten: ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (Lk 3,6 = Jes 40,5 LXX). Die eigene Textanalyse wird ergeben, daß Lukas das christliche Heilsgeschehen als die universale Erfüllung jüdischer Heilsverheißung auslegt. Insofern ist der von Lukas dargestellte Entwurf christlicher Heilsgeschichte eine Interpretation von Judentum. Bei der Lektüre seines zweibändigen Erzählwerkes wird ersichtlich, daß Lukas von seinem christlichen Selbstverständnis her diese Interpretation von Judentum dezidiert als die einzig vertretbare begreift. Zwar weiß er durchaus von nicht christusgläubigen Juden zu berichten. Die Frage ihres Nicht-Christseins erklärt sogar, so wird diese Untersuchung zeigen, ein zentrales Anliegen des lk Erzählwerkes (s. Act 28,26f). Aber die Meinung, neben dem christlichen gebe es noch ein gleichermaßen legitimes

1 Lukas ist ein Kunstwort, da der historische Verfasser unbekannt ist. Zu dieser Frage s. Kap. III. 2.3.1.

2 Ein gute Einführung in diese Problematik liefern die Thesen von D. Flusser, Thesen, sowie die Entgegnung auf Flusser von G. Theißen, Entstehung. Grundlegend u.a. J.D.G. Dunn, Parting; J.T. Sanders, Schismatics; E.W. Stegemann / W. Stegemann, Sozialgeschichte. Für Lukas selbst sei besonders auf W. Stegemann, Synagoge, verwiesen.

jüdisches Heilsverständnis, geht an Lukas vorbei und entspricht eher dem Selbstverständnis mancher Christen nach Auschwitz. Diese Differenz gilt es zu wahren, nicht um Lukas von begründeter Sachkritik auszunehmen, sondern um die Vision eines einträchtigen Miteinanders von Israel und Kirche nicht in die lukanischen Schriften hineinzutragen. Das tolerante Schema zweier Wege zum Heil war ihm fremd.

Damit ist die Frage des methodischen Zugangs berührt. Wer nach der Theologie des Lukas fragt, kann dies methodisch unterschiedlich tun. So kann versucht werden, unter Anwendung des Instrumentariums historisch-kritischer Exegese den vorliegenden Text in seinem Entstehungsprozeß zu rekonstruieren, um so der gestaltenden Hand des Endredaktors Lukas auf die Spur zu kommen. Die programmatische Anwendung dieser redaktionskritischen Methode ist untrennbar mit dem Namen Hans Conzelmann und seiner klassischen Monographie »Die Mitte der Zeit«³ verbunden. Dieser epochale Entwurf einer Theologie des Lukas ist bis heute prägend geblieben⁴. Wer sich mit Lukas befaßt, muß sich auch mit H. Conzelmanns Lukaskonzeption auseinandersetzen.

Zugleich gibt H. Conzelmanns Entwurf zu erkennen, wie schwierig, ja unmöglich es ist, vorurteilsfrei an einen Text heranzugehen (s.u. Kap. II. 1.). Interpretation geschieht nicht ohne ein bestimmtes Vorverständnis. Das gilt insbesondere für die jetzt nach Auschwitz zu stellende Frage von Antijudaismus bei Lukas (Kap. II. 2. u. 3.). Um sich Lukas nicht eigener Meinung genehm zu machen, muß man sich um ein methodisches Instrumentarium bemühen, das darauf zielt, Lukas – trotz der Begrenztheit der Interpreten – möglichst unbefangen selbst zur Sprache zu bringen.

Lukas *erzählt* Theologie. Deshalb besteht der primäre Akt ihrer Aneignung im wiederholten Lesen seines Erzählwerkes. Wer das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte – quantitativ immerhin ein Viertel des NT – als eine fortlaufende Erzählung mehrfach von Anfang bis Ende durchliest, dem erschließen sich schon im sukzessiven Lesevorgang die ersten Konturen der lk Konzeption von Heilsgeschichte⁵. Vor allem kann dieses Sich-Einlesen auch dazu beitragen, eigene vorgefaßte Bilder von

3 1977 in 6. Auflage erschienen.

4 Bei aller Wertschätzung der Leistung Conzelmanns ist aus heutiger Sicht erstaunlich, wie ein einzelner Vers, nämlich Lk 16,16 (par Mt 11,12f aus Q), dessen Bedeutung schon in der Abfolge des näheren Erzählkontextes in Lk 16 schwierig zu fassen ist, zum Dreh- und Angelpunkt einer theologischen Gesamtkonzeption werden konnte. Näheres zu Conzelmanns Entwurf u.a. Kap. II. 1. u. V. 1.

5 N. Frye, *Great Code*, S. xii: »The critical operation begins with reading a work straight through, as many times as may be necessary to possess it in totality«.

Lukas und Ik Theologie in Frage zu stellen und gegebenenfalls zu revidieren⁶. Nach diesem Lesevorgang, der sich im Laufe der Beschäftigung mit dem Ik Erzählwerk unzählige Male wiederholt und im Grunde kaum je abgeschlossen genannt werden kann, drängt sich die Frage der Auslegungsmethodik auf. Benötigt wird ein hermeneutisches Instrumentarium, das dem Erzählcharakter des Ik Doppelwerkes gerecht wird. Das ist mit der Methodik des narrative criticism gegeben (Kap. III. 1.), die J.D. Kingsbury in »Conflict in Luke« (Kap III. 2.1.) und R.C. Tannehill in »The Narrative Unity of Luke-Acts« (Kap. III. 2.2.) anwenden.

Lukas ist ein *narrativer* Theologe, was nicht nur an seinem prägenden Einfluß auf den christlichen Festkalender, sondern auch an nur von ihm überlieferten Erzählungen, wie vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,30ff) und vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11ff), abzulesen ist. Er schreibt weniger argumentativ über ein Wesen christlicher Heilsgeschichte, vielmehr möchte er durch zuverlässige Erzählung zur Vergewisserung im christlichen Glauben beitragen (ἀσφάλεια), wie er eingangs seines Theophilus⁷ gewidmeten Werkes formuliert (Lk 1,1-4).

Daraus folgt, daß Lukas auf eine bestimmte Hörer- bzw. Lesersituation hin so, wie *er* sie verstand, sein Werk verfaßt hat. Deshalb ist es erhellend, die intendierten Rezipienten des Ik Erzählwerkes zu erschließen. Dafür eignet sich besonders der reader-response criticism, den J.B. Tyson in seiner Untersuchung »Images of Judaism in Luke-Acts« fruchtbar macht (Kap. III. 2.3. u. III. 3.). Im Unterschied zu Tyson, der in den »Gottesfürchtigen« die primären Adressaten des Ik Erzählwerkes sieht, weist die folgende Bestimmung des von Lukas intendierten Leserkreises jedoch prinzipiell alle *christlich Orientierten* als »implizite Leser«⁸ aus (Kap. III. 3.); eine Zuspitzung auf spezielle christliche Zielgruppen, etwa jüdischer oder nichtjüdischer Herkunft, widerspricht dem Ik Erzählduktus.

Ist so im ersten Hauptteil der methodische Rahmen umrissen, widmet sich der zweite mit den Kapiteln IV-XVI der ausführlicheren Textanalyse. Dabei mag der Einstieg am Ende des Ik Erzählwerkes, mit Act 28,16-31 (s. Kap. IV.), überraschen. Er legt sich aus zweierlei Gründen nahe:

6 Den Lesevorgang als hermeneutische Aufgabe zur Korrektur vorgefaßter Meinungen betont Beverly R. Gaventa, *Theology*, S. 146, für die Apostelgeschichte; er ließe sich aber ohne weiteres auf das Ik Gesamtwerk übertragen: »To see in Acts only the triumphalist theology of a God who overruns all opposition is to miss the equally strong emphasis in this narrative on the rejection of the gospel and the persecution of its apostles; both are needed if Acts' theology is to be correctly understood«.

7 Näheres zu dieser Lesefigur Kap. III. 3.4.

8 Zur Definition s. Kap. III. 2.3.1.

Erstens enthält diese Schlußperikope mit dem jes Verstockungswort (Act 28,26f = Jes 6,9f LXX) eine markante Aussage über das sich Jesus verweigernde jüdische Volk (Wer wollte heute noch Juden Verstockung unterstellen? Äußert sich hier lk Antijudaismus?), und zweitens entspricht dieser Textestieg der methodischen Vorgabe, das lk Erzählwerk aus der Leserperspektive narrativ zu deuten. Am Ende scheint Lukas seine Leser zu enttäuschen, erzählt er doch nicht, worauf er sie in ausführlicher Vorbereitung gespannt werden ließ: den Prozeß ›seines‹ Paulus vor dem Kaiser (vgl. Act 25,10-12.21.25; 26,32; s. Kap. IV. 1.). Diese Enttäuschung der Lesererwartung am Ende bedarf der Klärung. Die christliche Gemeinde Roms bleibt auf eine Statistenrolle beschränkt (Act 28,14f). Um so auffallender ist, daß vom lk Paulus zwei längere Zusammenkünfte mit den stadtrömischen Juden erzählt werden (V. 17-22.23-28). Das legt nahe, in der Verhältnisbestimmung der christlichen ἐκκλησία zur Synagoge ein letztes, wesentliches Anliegen der lk Erzählung zu sehen. Ist demnach diese Frage als grundlegend erkannt, so sticht um so mehr ins Auge, daß Lukas sein zweibändiges Werk mit dem Verstockungswort aus Jes 6,9f LXX beendet (Act 28,26f). Der lk Paulus deutet jüdische Christusverweigerung als letztlich gottgewollte Verstockung. Zwar ist dieses Verstockungswort vordergründig nur an die sich christlicher Verkündigung verweigernden Juden *Roms* adressiert. Sein Rang als Schriftzitat und seine pointierte Stellung verleihen dieser Aussage jedoch Grundsätzlichkeit. Ist sie als Schlußpunkt womöglich das Ziel der lk Erzählung? Kann das lk Doppelwerk vielleicht insgesamt als eine breit angelegte Hinführung auf diese Verstockungsaussage gelesen werden? Ebenfalls auffällig ist, was der lk Paulus seinen jüdischen Zuhörern als allerletztes Wort zuruft, bevor diese ihn dann verlassen: Jüdische Verstockung steht in Wechselbeziehung mit der Hörwilligkeit der ἔθνη-Völker (V. 28). Das ist die gottgewollte Konsequenz aus jüdischer Verstockung: Den Völkern (ergo nicht dem *jesusungläubigen* Israel) ist das σωτήριον τοῦ θεοῦ von Gott gesandt (V. 28: ἀπεστάλη Passivum divinum). Das schließt, wie der Epilog zeigt, Juden zwar nicht prinzipiell von der Einladung zum Christusheil aus (πάντες V. 30); angesichts der vorangegangenen Bilanz des lk Paulus (V. 25-27) scheint es gleichwohl mehr als fraglich, den Schluß des lk Erzählwerkes als hoffnungsvoll auszulegen.

Wie ist nun dieser dramatische Schluß mit dem Anfang des lk Erzählwerkes zu vereinbaren (Lk 2,20-32; 3,6)? Verhalten sich Anfang und Ende wie Verheißung und Erfüllung? Zur Klärung dieser Frage muß das lk Erzählwerk von Anfang bis Ende durchschritten werden, um Daten für die Erfassung der lk Konzeption der Heilsvermittlung zu gewinnen

(Kap. V-XVI). Was erzählt Lukas, und inwiefern läuft seine Erzählung auf das Ende in Act 28 zu? In der narrativen Analyse des Lukasevangeliums weicht die vorliegende Arbeit von R.C. Tannehills und J.D. Kingsburys Darstellungskonzept ab. Während diese Autoren eine funktionale Einteilung in »major roles« (Tannehill)⁹ vornehmen – Kingsburys Buchtitel verrät schon seine Dreiteilung: »Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples« –, stellt die eigene Untersuchung einzelne thematisch bedeutende Perikopen in den Mittelpunkt. So sollen möglichst alle Daten erfaßt werden, die für die Beschreibung der 1k Konzeption der Heilsvermittlung maßgeblich sind. Hingegen ist das Grundmuster »conflict«, das Kingsbury als Interpretationsparameter an das Lukasevangelium anlegt, wenig hilfreich, da es sich ebenso wie die Rollenunterteilung in »Jesus, Authorities, Disciples« ohne weiteres auch auf die anderen drei Evangelien anwenden läßt. Aber das Spezifikum des *Lukanischen* soll doch deutlich werden – für den ersten Teil der Lukas-Erzählung, das Evangelium, durch einen diachronen Vergleich mit dem markinischen Evangelium. Wer außer acht läßt, daß Lukas bei aller Eigenständigkeit traditionsgebunden ist¹⁰, verkennt einen wesentlichen, aus Lk 1,1-4 entnehmbaren Impuls, der zur Schaffung des Lukasevangeliums geführt haben dürfte (vgl. Kap. V. 1.): Lukas weiß offensichtlich um die ›Kanonizität‹ des Markusevangeliums und kennt viele andere Jesuslogien (u.a. Q). Daß er nicht nur die Apostelgeschichte, sondern zuvor als ersten Teil das Lukasevangelium geschrieben hat, zeigt sein Anliegen, eigene Akzente zu setzen, ohne jedoch den prägenden Rahmen seiner Markusvorlage zu sprengen. Da die intendierten Lukasleser wohl auch das Markusevangelium kannten (indirekt aus Lk 1,1-4 zu erschließen), muß das lukanische Evangelium, auch in leserorientierter Auslegung, auf dem Hintergrund seiner Markusvorlage gelesen werden.

Diese 1k Traditionsgebundenheit erklärt auch die narrativen Schwächen und teilweisen Widersprüche in der 1k Erzählführung. So widerspricht Lukas sich selbst, wenn er in Lk 2,33 von Jesu leiblichem Vater spricht (ὁ πατήρ αὐτοῦ; vgl. ὁ πατήρ σου V. 48; οἱ γονεῖς V. 27.41.43), obwohl für den Leser klar ist, daß Jesus nur als Sohn Gottes der σωτήρ Israels sein kann (υἱὸς θεοῦ Lk 1,35 vgl. V. 32). Diesen ›Fehler‹ korrigiert Lukas wenig später wieder mit dem Stammbaum Jesu, der Jesu Herkunft

9 R.C. Tannehill, Narrative Unity I, S. 1: »A complete literary analysis of Luke-Acts would involve much that I have ignored. I have chosen to focus on major roles in the narrative, understood in the context of the comprehensive purpose which is being realized throughout the narrative.«

10 Dazu u.a. Kap. III. 1. u. Kap. V. 1.

bis auf Gott und nur vermeintlich auf Josef zurückführt (Lk 3,23.38). Solche Brüche und Spannungen lassen sich an mehreren Stellen aufzeigen, so daß für eine narrative Analyse des Lukasevangeliums auch der Vergleich mit Markus (und Q / Matthäus) unverzichtbar ist. Dieses Beispiel zeigt somit zugleich auch die Grenzen eines nur synchronen Lesens auf. Lukas ist nicht völlig frei in der Gestaltung seines Erzählstoffes.

Viel klarer wird die thematische Erzählführung in der Apostelgeschichte. Trotz fehlender zweifelsfreier Nachweise von Quellen und Vorlagen darf auch hier keine völlige Traditionsungebundenheit vorausgesetzt werden¹¹. In der Apostelgeschichte *verwirklicht* Lukas die großen Linien seines theologischen Programms, das er mit der Simeonweissagung in Lk 2,30-32 bereits zu Beginn *formuliert* hat. Im Evangelium kommen die ἔθνη-Völker als von Jesus angededete Heilsadressaten noch nicht vor (s. die große Auslassung von Mk 6,45-8,26 im Lukasevangelium)¹². Lediglich im Kontext des Aufweises von jüdischer Jesusverweigerung werden sie warnend als Ersatzadressaten (andeutend) erwähnt (u.a. Lk 4,25-27; Lk 13,29f aus Q; Lk 14,16-24 z.T. Q)¹³. Auch die Erzählführung in den Anfangskapiteln der Apostelgeschichte konzentriert sich, obgleich schon auf die Heilsuniversalität angespielt wird (πᾶσα σὰρξ Act 2,17; vgl. V. 21.39; 3,25), noch auf den Umkehrruf an Israel (Act 5,31)¹⁴. Erst in Act 10f wird mit der Taufe der Corneliuschar die Einbeziehung von ἔθνη-Völkern in das bislang judenchristliche Heilsvolk mit der Taufe des Cornelius programmatisch verwirklicht.

Das sind gewichtige Beobachtungen, die das lk Erzählwerk als ein absichtsvoll durchkomponiertes Erzählganzes verstehen lassen. Lukas ist mehr als ein Sammler und Redaktor; er ist auch ein begabter theologischer Schriftsteller. Zwar können sowohl Evangelium als auch Apostelgeschichte in gewisser Hinsicht auch je für sich interpretiert werden, aber die Annahme, Lukas habe beide Teile seines Werkes unabhängig voneinander geschaffen, erscheint angesichts der beide Teile verbindenden Erzählkohärenz äußerst unwahrscheinlich. Die immer noch verbreitete Annahme einer deutlichen zeitlichen Trennung der Entstehungsgeschichte von Evangelium einerseits und Apostelgeschichte andererseits¹⁵ ist abzulehnen, da aufgrund der vorliegenden Textfassung zwingend davon aus-

11 Vgl. hierzu die Kommentare zur Apostelgeschichte und methodisch v.a. F.W. Horn, Glaube und Handeln.

12 Hierzu Kap. VIII. 1.

13 Zu Lk 4 s. Kap. VII; zu Lk 14 s. Kap. VIII.

14 Ausführlich Kap. XII.

15 So u.a. U. Schnelle, Einleitung, S. 303; A. Weiser, Theologie, S. 119.

zugehen ist, daß Lukas sein Werk als *ein* einheitliches Corpus, wenn auch in zwei Teilen, verfaßt hat. Vermutlich nötigte die durch Markus vorgegebene Gattung Evangelium ihn zu dieser Zweiteilung. Die Einheitlichkeit des I^k Erzählwerkes wäre auch nicht ernsthaft in Frage gestellt, wenn dieses Erzählwerk nie als *ein* Buch in Umlauf gewesen ist¹⁶. Die enge Dependenz beider Erzählteile wird in dieser Arbeit deshalb mit der dem englischen »Luke-Acts«¹⁷ analogen Bezeichnung Lk-Act verdeutlicht.

In der Apostelgeschichte vollzieht sich die Hinwendung der christlichen Heilsverkündigung zu den ἔθνη-Völkern nicht plötzlich und unmotiviert, sondern sie dringt von Jerusalem aus über Samaria und schließlich mit der Taufe des Kämmerers der Kandake immer stärker in die für einen frommen Juden (einschließlich des I^k Petrus) tabuisierten Randzonen Israels vor (Act 8f; s. Kap. XIV.). Auffallend ist, daß die christliche Heilsverkündigung kaum aus eigenem Antrieb aus Jerusalem zu den ἔθνη-Völkern vordringt. Was mit Act 1,8 programmatisch angekündigt ist, wird vielmehr erst durch den Tod des Stephanus und die gewaltsame Vertreibung der Christusverkündiger (Act 7,54ff) in Gang gesetzt. Daraus ist grundlegend zu folgern: Zwar gehören die ἔθνη-Völker von Anfang an göttlicherseits zum christlichen Heilsvolk dazu (Lk 2,30-32), aber der *Modus* ihrer Eingliederung verläuft in der erzählten Welt des Lukas über die jüdische Heilsverweigerung – wenn auch nicht grundsätzlich (s. zur Corneliusperikope Kap. XV.), so doch faktisch immer wieder. Insbesondere trifft dies auf die Heilsverkündigung des I^k Paulus zu: In dem Maße, in dem sich Israel verweigert, kommt das σωτήριον τοῦ θεοῦ zu den Völkern (Act 13,46f; 18,6; 28,26-28). Das erklärt die enge Korrelation von jüdischer Verstockung und der Heilszuweisung an die ἔθνη-Völker in Act 28,26-28.

Jüdische Jesusverweigerung ist ein Schicksal, das in der erzählten Welt des Lukas schließlich vor allem Paulus erleidet. In dieser Hinsicht kann

16 Dies ist u.a. eines der Argumente von M.C. Parsons / R.I. Pervo, *Rethinking*, die Einheitlichkeit von Lk-Act neu zu überdenken. Ausführlich hierzu Kap. III. 1. Vgl. hingegen Chr. Burchard in der Einführung zu H.-S. Kim, *Geisttaufe*, S. 11: »Man muß mehr als bisher damit rechnen, daß Lukas das Evangelium und die Apostelgeschichte von vornherein als Gesamtdarstellung plante«, was zu dem Desiderat führt, »daß man beide Teile in einem Band kommentiert statt wie heute üblich getrennt«. Schon aus diesem Grund ist R.C. Tannehill's zweibändiges Werk »The Narrative Unity of Luke-Acts« ein Meilenstein.

17 Dieser Terminus wird von Parsons / Pervo, a.a.O., S. 3, auf H.J. Cadbury zurückgeführt. Parsons / Pervo, a.a.O., S. 127, schlagen stattdessen am Ende ihrer Untersuchung vor: »We propose that Cadbury's long-suffered hyphen be awarded some times of refreshment and be spelled, at least now and then, by a far from superfluous ›and‹«.

von ihm als scheiterndem Judenmissionar gesprochen werden (Kap. XVI.). Daß diese Bezeichnung¹⁸ in der heutigen Zeit mißverständlich wirkt, sei zugestanden. Daß diese Arbeit dennoch diesen Terminus verwendet, leitet sich allein aus dem Inhalt der Iκ Erzählung ab. Lukas berichtet nicht nur von seiner Erzählfigur Paulus, sondern auch von Petrus und den übrigen Christusverkündigern, daß diese sich primär um Israeliten bemühen. Sie alle betreiben im wahrsten Sinne des Wortes Judenmission. Dabei ist die Pointe der Iκ Heilskonzeption: Die Auferstehung Jesu ist die Erfüllung alter *Israelhoffnung*! Das verkündigt der Iκ Petrus wiederholt den Jerusalemern (Act 2-5), und darauf heben auch die Verteidigungsreden des von Lukas erzählten Paulus ab (Act 21-26.28)¹⁹. Um so unverständlicher ist es auf der von Lukas erzählten Ebene, daß ausgerechnet Israeliten sich zunehmend dieser (christlichen) Heilsbotschaft verweigern.

Ein weiteres Charakteristikum der von Lukas erzählten Heilsgeschichte ist die herausgehobene Stellung, die Paulus in ihrer Iκ Darstellung einnimmt. Folglich ist nicht allein »die Apostelgeschichte als Paulusgeschichte mit ausführlicher Einleitung«²⁰, sondern Lκ-Act *insgesamt* als eine Apologie des Paulus zu lesen, was schon die enge thematische Verzahnung des Erzählanfangs (Simeonweissagung Lκ 2,30-32.34f) mit dem Erzählende (Act 28,26-28) aufzeigt.

Daß Lukas »seinen« Paulus so auffallend jüdisch porträtiert, muß weniger Unkenntnis paulinischer Theologie als lukanische Erzählabsicht widerspiegeln, die apologetisch sein dürfte. In der Gemeinde, für die Lukas schreibt, scheinen Lehre und Wirken des Paulus umstritten gewesen zu sein, so daß Lukas – anders als die Deuteropaulinen, die für sich bewußt die Autorität des historischen Paulus in Anspruch nehmen – Paulus absichtsvoll jüdisch zeichnet. Der Iκ Paulus lebt als Christ wie ein Jude. Zwar hat auch für ihn als einen Christen die Tora keine *soteriologische* Bedeutung mehr, aber als Grundlage jüdischen Zusammenlebens hat sie für ihn weiterhin praktische Bedeutung, wie insbesondere sein Verhalten nach der Apostelversammlung (Beschneidung des Timotheus Act 16,3) und später in Jerusalem zeigt (Nasiräat Act 21,23ff). Darin nur eine taktische Anpassungsmaßnahme zu sehen, die dem Iκ Paulus eigentlich widerspreche, ginge an der Iκ Erzählführung vorbei. Vielmehr deutet die Iκ Paulusdeutung darauf hin, daß Lukas in seiner Lesergemeinde bewußt

18 Zum Begriff »Judenmission« und seiner Geschichte P.G. Aring, Art. Judenmission.

19 Zum Topos der Auferstehung als Hoffnung Israels s. v.a. Kap. IV. 2.1. u. 2.

20 P. Lampe / U. Luz, Nachpaulinisches Christentum, S. 186.

auf judenchristliche Empfindungen Rücksicht nehmen will. Das spricht dafür, den judenchristlichen Anteil, auch wenn er quantitativ nicht zu fassen ist, in seinem theologischen Einfluß auf das lukianische Gemeindeleben nicht zu gering einzuschätzen. Auch geographisch scheint diese Gemeinde lokalisierbar. Die lk Erzählperspektive weist in den Raum der Ägäis hinein (s. Kap. XVI. 3.2.4. u. 5.), wenngleich betont werden muß, daß eine letzte Sicherheit in dieser Frage aus narrativer Sicht jedenfalls nicht zu erreichen ist. Vielleicht deutet die Miletrede (Act 20,17ff) aber darauf hin, daß die lk Gemeinde in Milet und nicht mehr in Ephesus ansässig war.

Als weiteres lk Erzählmoment überrascht nicht nur die jüdische Zeichnung des Paulus, sondern auch das Bild, das Lukas von Petrus präsentiert (Kap. XV.). Dem heutigen Leser, der das Corpus Paulinum studiert, drängt sich beim Vergleich beider Corpora der Eindruck auf, daß Lukas hier bewußt die Rollen vertauscht²¹. Petrus und nicht Paulus wird nicht nur zum Erstling (Corneliusperikope Act 10f), sondern auch zum Garanten der Völkermission. Während sich der lk Paulus auf der einberufenen Apostelversammlung in Jerusalem auffällig im Hintergrund hält (Act 15,12), wird Petrus zum ersten Anwalt der beschneidungsfreien Völkermission und begründet diese mit Worten, die der pln Rechtfertigungslehre nahestehen (Act 15,7-11). Zwar ist auch für Lukas Paulus der wichtigste (durch den himmlischen Kyrios beauftragte) Völkermissionar (Act 9,15), aber alle aus solcher Mission erwachsenden Konflikte, zumal des Zusammenlebens von Christen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft, läßt Lukas geschickterweise in erster Linie Petrus beilegen. Der lk Petrus soll den Weg bereiten, damit Paulus diesen in extenso beschreiten kann. Kaum ist diese Aufgabe der Sanktionierung der Völkermission mit dem Beschluß der Apostelversammlung erfolgreich gelöst (sog. Jakobusklauseln Act 15,20.29; 21,25), verschwindet Petrus spurlos von der lk Erzähl-

21 So schon F.C. Baur, *Christenthum*, S. 128, der die Apostelgeschichte als den »Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag eines Pauliners« versteht, »welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen« wolle. »Den nächsten Zweck der Apostelgeschichte« sieht Baur, a.a.O., S. 127, in »eine[r] Parallelisierung der beiden Apostel ..., in welcher auf der einen Seite Petrus ebenso paulinisch als auf der andern Paulus petrinisch erscheinen soll. Schon in Ansehung der Thaten und Schicksale findet auf beiden Seiten eine solche Übereinstimmung statt, dass es im ersten Theil der Apostelgeschichte keine Art petrinischer Wunderwirkung gibt, welche nicht ihr entsprechendes Gegenstück im zweiten hätte. Noch auffallender ist, wie beide Theile in ihren Lehrvorträgen und ihrer apostolischen Handlungsweise nicht nur mit einander übereinstimmen, sondern sogar geradezu die Rollen miteinander vertauscht zu haben scheinen.«

bühne. Lukas benötigt ihn offensichtlich nicht mehr. Seine Darstellung Petri erscheint zweckbestimmt und verstärkt den Leseindruck einer lk Paulusapologie. Offensichtlich ist für Lukas die Autorität eines Petrus vonnöten, um Paulus' Rechtmäßigkeit zu sichern.

Abschließend sei auf eine entscheidende Bruchstelle zwischen der von Lukas dargestellten christlichen Heilskonzeption und jüdischem Heilsverständnis vorausverwiesen, die beim Lesen der Corneliusperikope Act 10f (s. Kap. XV.) sichtbar wird. Nicht die Universalität des göttlichen Heilsgeschehens markiert hier die Trennlinie, denn für sie kann Lukas dezidiert auf die Schrift verweisen (u.a. Lk 3,6 = Jes 40,5; Act 2,17 = Joel 3,1). Dafür aber, wie diese Einbeziehung der ἔθνη-Völker in das christliche Heilsvolk durch Petrus vollzogen wird, nämlich durch die Aufhebung der Reinheitstora (s. Kap. XV. 4.), dafür kann Lukas offenbar kein Schriftzitat beibringen. Petrus – nicht Cornelius – muß daher »bekehrt« werden. Lukas versteht es, einen folgenreichen Loyalitätskonflikt eindrucksvoll darzustellen: Welchem Gotteswort soll Petrus Glauben schenken, dem der Schrift – dann dürfte er keine Tischgemeinschaft mit dem Goi Cornelius eingehen – oder dem des Heiligen Geistes, der ihn fortlaufend drängt, die bislang geglaubte Reinheitstora als Grenze zwischen Israel und Völkerwelt zu überschreiten? Dieser Aspekt der universalen Heilskonzeption des Lukas führt über die Aufhebung der Reinheitstora schließlich zum Verlust der Heilsbedeutung der Tora insgesamt (s. Act 15,7-11), zum Verlust eines für Juden bis heute wesentlichen Grundpfeilers ihres Glaubenslebens. Wenn oben Lk-Act als eine Interpretation von Judentum vorgestellt worden ist, so muß dies jetzt zumindest dahingehend ergänzt und korrigiert werden, daß mit Lk-Act eine höchst partielle und darum auch strittige Aufnahme von Judentum vorliegt. Um so dringlicher muß am Ende dieser Arbeit auch die Frage, ob Lk-Act antijüdisch ist, beantwortet werden (Kap. XVII.).

II. Zur Themenstellung

1. Lk-Act – weiterhin »a storm center in contemporary scholarship«

Die Formulierung W.C. van Unniks aus den 60er Jahren, Lk-Act sei »a storm center in contemporary scholarship«¹, avancierte zu einem geflügelten Wort und kennzeichnet die damals dogmatisch geleitete Frage nach der Bewertung von »Lukas als Theologe(n) der Heilsgeschichte«². Daß das Ergebnis in der deutschsprachigen Theologie zumeist negativ ausfiel, beruhte auf dem Ansatz, Lukas aus paulinischer Perspektive (Corpus Paulinum) zu lesen. Ein Beispiel unter vielen für solch einen paulinischen Interpretationsansatz ist die Äußerung E. Käsemanns, der zum heilsgeschichtlichen Entwurf des Lukas feststellt: »Jesu Kreuz ist hier nicht mehr Skandalon, sondern ein Mißverständnis der Juden ... Theologia gloriae verdrängt ... die theologia crucis«³.

Aus diesem »storm center« ausgenommen aber blieb die Frage nach dem Verhältnis des Lk Doppelwerkes zum Judentum. Zwar war ihre zentrale Bedeutung durchaus erkannt, aber sie war im Grunde kein *kontrovers* diskutiertes Thema. Allenfalls in Nuancen unterschieden sich diesbezüglich die Entwürfe. Grob skizziert lassen sich diese auf die Formel bringen: Kontinuität mit dem Israel der Vergangenheit (Verheißung – Erfüllung), aber Diskontinuität mit der Synagoge zur Zeit des Lukas. Das von Lukas dargestellte Christentum beanspruche, selbst Israel zu sein. Die Kirche befinde sich »in ungebrochener Kontinuität mit Israel«, sie brauchte nicht von Jesus gegründet zu werden, »weil sie Israel geblieben ist«⁴. Die Kirche aus Juden und Heiden sei nicht das »neue« Israel, weil dies indirekt Diskontinuität implizieren könnte, sondern das »wahre« Is-

1 W.C. van Unnik, Storm Center.

2 So der Titel eines Aufsatzes von E. Lohse, S. 256-275, abgedruckt in: G. Braumann (Hg.), Das Lukas-Evangelium: Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung. Dieser Sammelband gibt einen Überblick über die damals geführte exegetische Debatte. Vgl. dort insbesondere W.G. Kümmel, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, S. 416-436. Darüber hinaus aufschlußreich sind die Forschungsberichte von E. Gräßer, ThR 26 (1960), S. 93-167; ThR 41 (1976), S. 141-194; 259-290; ThR 42 (1977), S. 1-68, sowie E. Plümacher, ThR 48 (1983), S. 1-56; ThR 49 (1984), 105-169.

3 E. Käsemann, Amt und Gemeinde, S. 133.

4 G. Lohfink, Sammlung Israels, S. 31.

rael. Denn, so G. Lohfink, »das wahre Israel ist erst dann erreicht, wenn die Heiden in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingebracht worden sind«⁵.

Als durchaus typisch für die damals geltende Sicht kann auch die Formulierung H. Conzelmanns gelten, der als das Spezifikum des heilsgeschichtlichen Entwurfes bei Lukas das Nebeneinander der Aussagen ansieht, »a) daß sich Juden und Christen faktisch nicht unterscheiden; b) daß sie sich scharf gegenüberstehen ... Beide Sätze sind Funktion der Anschauung, daß die Kirche die Kontinuität der Heilsgeschichte repräsentiert, insofern ›Israel‹ ist.«⁶ Daß eine solche Redeweise von zweierlei Israel problematisch sein könnte, war bei ihm nicht im Blickfeld. Vielmehr stellt Conzelmann im selben Kontext fest, daß durch die Parallelität der Identitäts- und Diskrepanzaussage »die Vermeidung des summarischen christlichen Antisemitismus möglich«⁷ werde. Im Klartext: Zu sich selber als einem ›Israel‹ könne es keinen Antisemitismus geben. Antisemitismus wäre demnach auch gegen die Kirche selbst gerichtet. Daß die Kirche, so gesehen, mit dem Israel der Juden konkurriert, wird nicht als Gefahr erkannt und ist insofern kennzeichnend für die Forschungssituation damaliger Zeit, als das historische und gegenwärtige Judentum mit seinem Anspruch, selbst, und zwar allein Israel zu sein, nicht als in Spannung zum christlichen Israel-Anspruch stehend wahrgenommen wird.

E. Haenchen kommt in seinem Aufsatz »Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte«⁸ faktisch sogar einer Verstoßungslehre Israels nahe: »Wenn man das so gesehene [d.h. Christus-gläubige] Judentum für das wahre hält, dann muß man freilich – wie es Lukas tut – das wirkliche Judentum für eine Verirrung halten, und das ›Nein!‹ des wirklichen Judentums zu Christus als ein Zeichen der Verstockung deuten.«⁹ Mit der Verstockungsaussage in der Schlußperikope der Apostelgeschichte Act 28,26f sei ein Schlußpunkt erreicht, den Haenchen in einem englischsprachigen Aufsatz mit den Worten charakterisiert: »Luke has written the

5 G. Lohfink, a.a.O., S. 60 (im Original kursiv). Einen Sonderweg in dieser Frage geht lediglich J. Jervell, Das gespaltene Israel, der zwar grundsätzlich das Kontinuität-Diskontinuität-Paradigma bejaht, aber lediglich in dem judenchristlichen Teil der Kirche Israel sieht. Die Heidenchristen seien diesem Israel zugeordnet, ohne selbst Israel zu werden.

6 H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, S. 136.

7 Ebd.

8 ZNW 54 (1963), S. 155-187, zitiert nach: ders., *Die Bibel und wir*, S. 338-374.

9 E. Haenchen, a.a.O., S. 350. Dieser Logik zufolge ist »wahr« ungleich »wirklich«. Somit wäre das Christentum ein un-wirkliches, aber wahres Judentum!

Jews off.«¹⁰ Inwieweit eine solche Aussage, sofern sie überhaupt lukanisch ist, nach Auschwitz problematisch sein könnte, wird auch von ihm nicht gesehen. Das entspricht einer Grundhaltung nicht nur der Exegese der Nachkriegszeit. Die durch den Holocaust provozierte Frage nach einem möglichen Antijudaismus im Neuen Testament ist (noch) kein zu behandelnder Topos.

Erst Anfang der 70er Jahre – bezeichnenderweise aus den USA kommend – setzt diesbezüglich ein Paradigmenwechsel ein. Als wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist hier vor allem Rosemary Radford Ruethers »Faith and Fratricide« aus dem Jahre 1974 einzustufen (deutsch 1978 unter dem Titel »Nächstenliebe und Brudermord« erschienen). Ihr Buch hat das gezielte Fragen nach neutestamentlichem Antijudaismus entscheidend in Gang gesetzt. Dieser Paradigmenwechsel beschränkt sich aber nicht auf christliche Theolog(inn)en allein, sondern wird verstärkt auch von jüdischer Seite aufgegriffen. Wegweisend ist in dieser Hinsicht S. Sandmels »Anti-Semitism in the New Testament?« geworden. Der deutschsprachigen Diskussion wird dann u.a. durch Charlotte Kleins »Theologie und Anti-Judaismus« (1975) der Weg gebnet.

Aber es sollten noch einmal etwa zehn Jahre vergehen, ehe – wiederum maßgeblich durch englischsprachige Literatur – auch das lukanische Doppelwerk der Frage unterzogen wurde, inwiefern es antijüdisch sei. Provozierend hat in dieser Hinsicht J.T. Sanders' »The Jews in Luke-Acts« aus dem Jahre 1987 gewirkt. Formulierte Sandmel seine These noch als Frage (»Anti-Semitism in the New Testament?«), so wähnt sich Sanders sicher, durch seine Untersuchung Lukas des Antisemitismus überführt zu haben. Seitdem wird diese Frage in der Lukas-Forschung lebhaft und äußerst kontrovers diskutiert, so daß Lk-Act erneut als »storm-center in contemporary scholarship« gelten kann.

In Kürze: Die Textbeobachtungen am lukanischen Doppelwerk sind – wie zu erwarten – die gleichen geblieben, aber die *Bewertung* des Textbe-

10 E. Haenchen, *Source Material*, S. 278. Der gleiche Satz findet sich deutsch wieder in: ders., *Apostelgeschichte*, in der 14. Aufl. (1965) S. 680, in der 16. Aufl. (1977) S. 135: »Für Lukas sind die Juden ›abgeschrieben‹.« Die englische Version dieses Satzes wird von J.T. Sanders, *Jewish People*, S. 54; 61; 66, mehrfach aufgegriffen und bei ihm programmatisch ausgebaut zur These einer Judenfeindschaft des Lukas. Vgl. ders., *Jews in Luke-Acts*. Im deutlichen Unterschied zu Haenchen nämlich sieht er im Antijudaismus des Lukas ein fundamentales Problem, denn bei Lukas werde aus der Ablehnung der Juden gegenüber der Christus-Botschaft eine Gegnerschaft, mehr noch: eine Feindschaft. Lukas sei somit ein Antisemit. Kennzeichnend für diese Sehweise von J.T. Sanders ist der Schlußsatz seines Aufsatzes, *Jewish People*, S. 75: »The Jews« are the villains, not the victims.« Weiteres zur Position von J.T. Sanders siehe unten.

fundes hat sich in den letzten Jahren deutlich verändert. Im Gefolge der Formulierung einer Theologie nach Auschwitz wird die Frage nach einem Antijudaismus bei Lukas gestellt.

*2. Antijudaismus vor und nach Auschwitz –
der hermeneutische Rahmen in dieser Untersuchung*

Die Frage, inwiefern Lk-Act antijüdisch sei, ist nicht neu. Schon F. Overbeck erkennt in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (1870), daß in der Darstellung der »Verstocktheit des jüdischen Volkes ... in der That ... etwas schroff Antijudaistisches«¹¹ liege; insgesamt sei für die Apostelgeschichte »charakteristisch, dass sie connivent ist gegen das Judentum als Lehre und feindselig gegen die Juden als Nation«¹². Der positiven Wertung vom Judentum *als Lehre* stehe »der *nationale Antijudaismus* der AG., ihr Antagonismus gegen die Juden als Nation«¹³ gegenüber. Solche Unterscheidung von Judentum als Lehre und Juden als Volk und Nation ist der Sache nach auch von A. von Harnack vorgenommen worden. »Der Antisemitismus (Antijudaismus) der alten Heidenchristen«¹⁴ habe sich in fünf Stufen ausgeprägt: »Die erste Stufe bezeichnet Lukas; denn Paulus ist nie Antijudaist gewesen¹⁵ ... Schon Lukas hat von Paulus die Verstockungstheorie übernommen ohne Röm 11,25ff.; aber er betrachtet die alttestamentliche Religion und Frömmigkeit mit der höchsten Devotion, freut sich noch über jeden Juden, der gläubig wird, und läßt die Einzelnen überhaupt nicht unter der Theorie leiden.«¹⁶ Diese doch relativ freundlichen Töne gegenüber der »alttestamentlichen Religion und Frömmigkeit« stünden aber in einem Gegensatz zur Schilderung des tatsächlichen jüdischen Verhaltens in der Apostelgeschichte: »Der Jude ist der Gegenspieler in dieser dramatischen Geschichte ..., der wirkliche Jude in seinen mannigfaltigen Schattierungen als Pharisäer, Sadduzäer, obrigkeitliche Person, palästinischer und Diaspora-Jude.«¹⁷

Daß Overbeck wie von Harnack in Lk-Act das Judentum positiv bewertet finden, liegt daran, daß sie unter diesem Judentum je das Jüdische

11 F. Overbeck, Erklärung der Apostelgeschichte, S. 210, Anm.

12 Ebd.

13 F. Overbeck, a.a.O., S. XXX.

14 A. von Harnack, Die Apostelgeschichte, S. 9, Anm. 1.

15 Daraus dürfte folgen, daß für von Harnack Lukas schon ein Antijudaist war.

16 A. von Harnack, a.a.O., S. 9, Anm. 1.

17 A. von Harnack, a.a.O., S. 8.

am Christlichen verstehen, sei es »Lehre« (Overbeck) oder »Religion und Frömmigkeit« (von Harnack). In diesem Sinne könnte die Gleichung aufgestellt werden: Das Judentum ist ein Wesenselement des Christentums. Der »wirkliche Jude« (von Harnack) und »die Juden als Nation« (Overbeck) aber wären in Lk-Act als Widersacher gegen die Christus-Verkündigung ausgewiesen. Solche Charakterisierungen müssen auch auf dem Hintergrund des gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkeimenden Antisemitismus gesehen werden¹⁸; denn abgesehen von der Frage, inwieweit Lukas tatsächlich Antijudaismus attestiert werden muß, bleibt festzuhalten, daß weder Overbeck noch von Harnack in der Konstatierung von (nationalem) Antijudaismus bzw. Antisemitismus bei Lukas ein Problem gesehen haben.

In dieser Hinsicht stehen wir nach dem Holocaust an einem anderen theologiegeschichtlichen Ort, der auch m.E. deutlich zu markieren ist. Heutzutage Antijudaismus im Neuen Testament, im Schriftkanon festzustellen, sollte eine gänzlich andere Bewertung zur Folge haben, als sie zu Zeiten Overbecks und von Harnacks im Blick sein konnte.¹⁹ Antijudaismus im Christentum wird seit Auschwitz als ein die Fundamente christlicher Theologie zentral berührendes Problem zunehmend bewußt. Inwiefern »Auschwitz eine eigene theologische Dimension«²⁰ hat oder letztlich doch nicht »Wendepunkt der Theologie« sein kann, da der Holocaust

18 Vgl. hierzu E. Weinzierl, Art. Antisemitismus S. 159. Besonders aufschlußreich für den damaligen Zeitgeist sind die von J.C.G. Röhl, Wilhelm II, zugänglich gemachten Äußerungen über die Sympathien von Kaiser Wilhelm II mit antisemitischen Kreisen, mit denen er sich seit seiner Jugendzeit umgab. Seine antisemitische Grundhaltung gipfelte in dem Satz Wilhelms II aus dem Jahre 1929 zur »Judenfrage«: »Ich glaube, das Beste wäre Gas.« Zum gegenaufklärerischen Moment der Bismarckzeit siehe E.W. Stegmann, Wurzeln des Judenhasses, S. 484.

19 Hier liegt eine Schwäche in der sonst aufschlußreichen Analyse von M. Rese, »Die Juden«. Rese kritisiert zu Recht, daß sich manche der vermeintlich neueren Beobachtungen zur Frage eines Antijudaismus bei Lukas u.a. schon bei Overbeck nachweisen lassen. Allerdings wäre zu wünschen gewesen, daß nun Rese seinerseits deutlicher die Frage nach der *Bewertung* der Overbeckschen Thesen stellt. Zeugt nicht der Standpunkt Overbecks – nach heutigem Verständnis – mehr von einem zeitbedingten Antijudaismus des Autors selbst als von dem des Lukas? Eine ähnliche Kritik ist auch an H. Merkel, Israel, zu richten. In seinem forschungsgeschichtlichen Abschnitt (S. 372-382) unterbleibt die Frage nach der Bewertung der Aussagen der jeweiligen Autoren zum Thema Antijudaismus. Aber reicht es angesichts der Bedeutung der Problematik aus, jeweils Antijudaismus zu notieren, ohne zugleich eine kritische Bewertung vorzunehmen?

20 F.-W. Marquardt, Prolegomena, S. 77.

»Konkretion des Bösen [ist], von dem wir als Christen schon immer wissen«²¹, wird systematisch-theologisch kontrovers diskutiert.

Eine exegetische Untersuchung aber, welche die Frage der Stellung des I k Erzählwerkes zum Judentum heute als Thema hat, kann dies m.E. unter Absehung auf den massenmörderischen Antisemitismus dieses Jahrhunderts nicht tun. Da der Holocaust im Kulturraum christlich-abendländischen Denkens geschehen ist, muß sich auch das Christentum der selbstkritischen Frage unterziehen, ob und welche Anteile es an der Entstehung von Antijudaismus gehabt hat. Da aber Grundlage christlichen Glaubens und Bekennens das Neue Testament bleibt, muß auch die neutestamentliche Botschaft hinterfragt werden, insoweit sie selbst anti-jüdisch ist. Daraus leitet sich die Absicht der vorliegenden Arbeit ab, sich ihres theologiegeschichtlichen Ortes nach Auschwitz bewußt zu sein; denn am Beispiel G. Kittels, der meinte, seine Stellungnahme zur »Judenfrage« (1933) sei wissenschaftlich fundiert²², zeigt sich, daß vermeintlich »wertfreie« Wissenschaft durchaus ideologisch befangen urteilen kann.

Darum soll hier um so deutlicher werden, welches eigene – auch handlungsleitende – Vorverständnis diese Arbeit prägt: Die christliche Botschaft von der Liebe Gottes in Jesus Christus bedingt zugleich – wie im Judentum – die Achtung vor dem Nächsten als einem Geschöpf Gottes. Dieses Selbstverständnis christlich gebotener Nächstenliebe muß Grundsatz im Verhältnis zum Judentum sein. Es besteht aber eine Gefahr auch der Exegeten, sich nicht hinreichend dessen bewußt zu sein, daß in der Formulierung christlicher Positionen oftmals zugleich abwertende Aussagen über das Judentum gemacht werden. Dieses Dilemma forschungsgeschichtlich an der »deutschen theologischen Literatur der Gegenwart« vor Augen geführt zu haben, ist ein Verdienst der Studie von Charlotte Klein²³. Ein seiner Verantwortung bewußtes Christentum sollte m.E. eine christliche Theologie zu formulieren suchen, die nicht anti-jüdisch ist. Das schließt keineswegs einen Dissens gegenüber jüdischen Positionen aus. Vielmehr ist ein Diskurs zu erstreben, der unterschiedliche Standpunkte von Juden und Christen aushalten kann²⁴. Unter Christen ist also jeder

21 G. Strecker lt. Protokollauszug der Sitzung der Hannoverschen Landessynode vom 8.5.1992, abgedruckt in: S. Falke, »... Eine Last, die uns als Deutsche belastet«, S. 12.

22 G. Kittel, Die Judenfrage. Vgl. hierzu G. Wasserberg, Theologie nach Auschwitz, S. 18-21.

23 Zitat aus dem Untertitel von Charlotte Klein, Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart.

24 Gegen W. Nicholls, Christian Antisemitism, der die Glaubwürdigkeit des Christentums einzig in seiner Rückführung ins Judentum gewahrt sieht. Das Christentum sei durch

Herabwürdigung von Juden, jeder Blindheit gegen – auch nur mögliche – antijüdische Tendenzen zu wehren. Das sollte spätestens seit Auschwitz eine *Conditio sine qua non* christlichen Denkens und Bekennens sein.

3. Zur Rede von Antisemitismus, Antijudaismus und Polemik

Im Zusammenhang der Frage nach einem möglichen Antijudaismus oder gar Antisemitismus (nicht nur) von Lk-Act muß zunächst eine terminologische Klarstellung erfolgen. Welches Verständnis liegt jeweils zugrunde? Was ist als Polemik, was als Antijudaismus zu bezeichnen, und wo verläuft die Grenzziehung zwischen beiden? Wie ist Antijudaismus von Antisemitismus zu unterscheiden? Ein Blick selbst in die jüngere Forschungsgeschichte weist diese Fragen als ein ungelöstes Problem aus. So fehlt in H. Merkels Aufsatz »Israel im lukanischen Werk« eine Diskussion der von ihm verwendeten Begriffe, wenn er einleitend fragt: »Hat Lukas ... Israel abgeschrieben und durch die Auffassung der Kirche als neues Israel enterbt? Läßt Lukas antijüdische oder gar antisemitische Regungen erkennen, kann man bei ihm Haß gegen das Judentum spüren?«²⁵ Das eigene

Auschwitz einer doppelten Krise ausgesetzt. Zum einen müsse es sich seines christlichen Antisemitismus bewußt werden und zum anderen erkennen, daß das paulinisch geprägte Christentum die Botschaft des historischen Jesus entstellt, ja verfälscht habe, denn Jesus sei in Wirklichkeit ein toratreuer Jude gewesen. Deshalb gebe es für Christen eigentlich nur einen legitimen Ausweg: »They must choose between the Gentile religion of Paul and Jesus the Jew. Going back just one step behind Paul would presumably mean attempting to revive Jewish Christianity in some form. It would mean establishing once more a sect (however large) of observant Jews believing in Jesus the Messiah.« (a.a.O., S. 430). Die These vom angeblichen Antagonismus zwischen dem historischen Jesus und der Lehre des Paulus ist weder originell noch exegetisch stichhaltig. Vgl. hierzu J. Becker, Jesus; ders., Urchristentum. Zudem ist zu fragen, ob Juden sich solcherlei neue judenchristliche Nachbarn überhaupt wünschen. Selbst Nicholls, a.a.O., S. 433, weiß darauf keine überzeugende Antwort: »If we could imagine the Church, like the prodigal son, now setting forth on the long journey back to the Father's house, repenting the sin of antisemitism, and leaving the husk of fundamentalism and liberation theology, we can be sure that it would receive the Father's welcome. But if it were to knock on the door of the synagogue and ask for admittance, what would it find within?« Dieses Buch markiert für den christlich-jüdischen Dialog keinen Fortschritt.

- 25 H. Merkel, Israel, S. 371. Allein die Semantik erweist den Topos der Enterbung als problematisch. Weder Lukas noch »die Kirche« können Subjekt der Enterbung sein, sondern Gott allein könnte das Israel der Synagoge enterben. Ist das aber die Meinung des Lukas? Wenn Lukas am Ende seines Doppelwerkes die *Verstockung* Israels konstatiert (Act 28,26f), so muß das nicht gleichbedeutend mit *Enterbung* sein. Auch das in diesem Zusammenhang genannte Wort »Enterbung« ist gefährlich. P. Zingg, Wachsen, S. 294, stellt die These auf: »Die Kirche ist die einzig legitime Erbin Israels (nicht neues

Verständnis der verwendeten Terminologie wird bei ihm nicht näher definiert, sondern stillschweigend vorausgesetzt. Und selbst wo eine Klärung der Begriffe – wie bei S. Sandmel – thematisiert wird, bleibt es bei einer als unkorrekt erkannten Terminologie. Sandmel zieht in »Anti-Semitism in the New Testament?« aus einer philologischen Beobachtung keine terminologischen Konsequenzen: »The nineteenth- and twentieth-century word *anti-Semitism* is a completely wrong term when transferred to the first and second Christian centuries. Yet wrong as it is, it has been and continues to be used in connection with Christian hostility to Jews. Scholars have proposed other terms: *Anti-Jewish* or *Anti-Judaism*. These terms are better because they are correct; they simply have not caught on. In this book we use ›anti-Semitism‹ consciously, aware of how wrong the term is.«²⁶ Aber kann eine bislang ausgebliebene Durchsetzung korrekter Terminologie die Aufrechterhaltung einer als »falsch« definierten legitimieren?²⁷ Zwar reicht der Hinweis Sandmels, die Verwendung von »Antisemitismus« sei terminologisch ein Anachronismus, allein zur Begründung einer zu ändernden Wortwahl nicht aus. Denn der *Sache* nach könnte »Antisemitismus« doch genau das bezeichnen, was im Neuen Testament an Antijudaismen schon zu beobachten ist. Die These u.a. von J.T. Sanders, »the New Testament contains the seeds of anti-semitism«²⁸ könnte also sachlich berechtigt sein. Deshalb muß eine Kritik an der Verwendung von »Antisemitismus« nicht an der Terminologie, sondern zunächst am geistesgeschichtlichen Horizont seiner Prägung ansetzen.

Israel)«. Solche Redeweise von der Kirche hat Israels Tod zur Voraussetzung. Das kann doch wohl nicht intendiert sein. Außerdem könnte, darauf macht u.a. E. Gräßer, *Acta-Forschung*, ThR 42, S. 53, zu Recht aufmerksam, der Begriff von der Kirche als Erbin Israels zur Folge haben, in der Völkermission lediglich den »Ersatz für eine unmöglich gewordene Judenmission [zu sehen] ... Gerade das ist nicht die Meinung des Lukas ... Nicht der Bruch, sondern die Kontinuität ist sein Thema.« An dem Topos der Enterbung wird die Schwierigkeit deutlich, das Verhältnis der Kirche zu Israel adäquat zu beschreiben, ohne antijüdisch zu werden. Was als Binnenbeschreibung gedacht ist, erweist sich als um so problematischer im Gegenüber von Kirche und Judentum. Das scheint bei Zingg und anderen nicht hinreichend bedacht.

26 S. Sandmel, *Antisemitism in the New Testament?*, S. XXI.

27 Vgl. hierzu N.R.M. de Lange / C. Thoma, *Art. Antisemitismus I*, S. 113-119. Sie rechtfertigen die synonyme Verwendung von »Antisemitismus, Antijudaismus, Judenhaß, Judenfeindschaft u.ä.«, wiewohl sie »teilweise irreführend« seien, mit der Norm des Faktischen: »Da sich vor allem der Begriff Antisemitismus nicht mehr ausbürgern läßt, sind alle angeführten Begriffe weiterhin nebeneinander zu verwenden.« (a.a.O., S. 114).

28 J.T. Sanders, *Jews in Luke-Acts*, S. XVI.

3.1. Antisemitismus

Der Begriff Antisemitismus ist erst im ausgehenden 19. Jahrhundert in *antijüdischen* deutschen Kreisen um den Publizisten W. Marr entstanden²⁹. Ziel war es, »die Judenfeindschaft mit der Zugehörigkeit der Juden zur semitischen Rasse und Völkerfamilie zu begründen und ihr das Gepräge einer auf letzte Ursachen zurückgehenden wissenschaftlichen Lehre zu geben.«³⁰ Schon terminologisch »verdeckt diese Wortprägung eher die beabsichtigte Bedeutung, denn der geschichtliche Antisemitismus richtete sich nie gegen ›Semiten‹ (zu denen z.B. auch die Araber gehören) allgemein, sondern ausschließlich gegen Juden«³¹. Antisemitismus ist also von seinem Ursprung her ein rassistischer Begriff, der nicht zur Kritik an Judenverfolgungen dienen sollte, sondern diese im Gegenteil pseudo-wissenschaftlich zu legitimieren suchte. Diese ideologische, antijüdische Intention sollte folglich beim Gebrauch des Begriffes Antisemitismus heutzutage kritisch mitbedacht werden.

Antisemitismus bezeichnet mithin eine rassistisch verstandene Judenfeindschaft. Er kennzeichnet einen »Kollektivhaß gegen das jüdische Volk. Oder: Er ist eine pauschale Feindschaft gegen Juden als solche, insofern sie Juden sind«³². Von einer derartig rassistischen Judenfeindschaft kann in der Antike nicht die Rede sein. Gab es Ausschreitungen und Verfolgungen gegen Juden, so waren diese primär machtpolitisch, weniger religiös, geschweige denn rassistisch begründet³³.

Solch eine *Judenfeindschaft* aber glaubt J.T. Sanders dem Verfasser des Ikk Erzählwerkes nachweisen zu können. Zwar räumt er in »The Jews in Luke-Acts« eingangs ein: »It may be that Luke's hostility toward Jews was not exactly racial in the way in which we think of racial hatred today, but it was something very close to it.«³⁴ Aber letztendlich kommt er doch zu dem Ergebnis, Lukas sei antisemitisch, denn: »Luke finds Jews who

29 Die Frage, ob das Wort Antisemitismus erstmals von Wilhelm Marr selbst oder aber »im Frühherbst 1879 im Berliner Umkreis Wilhelm Marrs geprägt« (E. Weinzierl, Art. Antisemitismus, Sp. 159) worden ist, ist für den Gang unserer Untersuchung nebensächlich.

30 E. Jacob, Art. Antisemitismus I, Sp. 956.

31 M. Stöhr, Antisemitismus, in: Arbeitsbuch Christen und Juden, S. 224.

32 N.R.M. de Lange / C. Thoma, Art. Antisemitismus I, S. 114.

33 Vgl. hierzu R.M. Errington, Juden im Zeitalter des Hellenismus, S. 1-13. Für ihn ist selbst das Motiv für das jüdische Religionsverbot unter Antiochus IV »in der Staatsraison zu suchen: Vom Gesichtspunkt des Königs hatten die Juden ihre Autonomie mißbraucht, und dafür mußten sie bestraft werden.« (a.a.O., S. 6).

34 J.T. Sanders, Jews in Luke-Acts, S. XVI.

are not converted to Christianity just as guilty of the sentence of death as those other Jews who supposedly killed Jesus (Acts 18,6³⁵), or that he calls down the sentence, »Slaughter them!« on those Jews who refuse to accept Christ as their ruler (Luke 19,27³⁶), I do not know what to call that hostility if not antisemitism.«³⁷ Sind zum einen Sanders' exegetische Befunderhebungen z.T. fehlerhaft³⁸, so ist darüber hinaus zu fragen: Ist in Lk-Act eine derartig pauschale negative, ja böartige Grundhaltung gegenüber Jüdischem überhaupt erkennbar? Kann von einer nahezu rassistischen Judenfeindschaft des Lukas die Rede sein?

Sanders sieht den tieferen Grund solch vermeintlicher Judenfeindschaft in der lk Erzählintention. In Anlehnung an Trocmé vertritt er die These, Lukas wolle gegenüber Judenchristen die Legitimation der Völkermission unter Schriftbeweis stellen. Vor diesem Hintergrund sei die Schärfe der lk Argumentation einzuordnen: »Luke fires, as we Americans would say, shotgun blasts at his opponents and hits a rather wide target. In this counter-attack all the Jews are attacked«³⁹. Ist aber nicht genau dieser Vorwurf gegen Sanders selbst zu richten, nämlich daß er nicht genügend zwischen einer möglichen polemischen Zuspitzung, vielleicht sogar Überspitzung und einer von ihm vermuteten antisemitischen Grundhaltung bei Lukas differenziert? Ohne einer abschließenden Bewertung des lk Materials vorgreifen zu wollen, sei schon an dieser Stelle kritisch zu Sanders angemerkt, daß er die positive Zeichnung jüdischer Frömmigkeit vor allem im Evangelium, aber auch in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte viel zu wenig berücksichtigt. Vielmehr entnimmt er Lk-Act einzelne polemische Zuspitzungen, um daraus ein Gesamtbild zu formen. Das Bild, das Lukas in seinem Erzählwerk von jüdischer und judenchristlicher Frömmigkeit entfaltet, ist aber sehr viel positiver und facettenreicher, als Sanders es wahrhaben möchte. Schon aus diesem Grunde ist es unangemessen, in Lukas einen Judenfeind, einen Antisemiten zu sehen. Lukas ist kein Rassist.

Ergebnis: Sowohl aus formalen wie auch inhaltlichen Gründen scheidet der Terminus Antisemitismus zur Charakterisierung der Stellung des lk Erzählwerkes zum Judentum aus. In welchen Kategorien ist aber dann

35 Hier liegt eine unzulässige Parallelisierung mit Mt 27,24 vor.

36 Hier wird sachlich unterschlagen, daß Lk 19,27 sich auf das Endgericht bezieht. Das macht die Aussage Lk 19,27 keineswegs angenehmer.

37 J.T. Sanders, *Jews in Luke-Acts*, S. XVII.

38 Vgl. die obigen Anmerkungen zu Act 18,6 und Lk 19,27.

39 J.T. Sanders, a.a.O., S. 315f.

sein Verhältnis zu jüdischer Frömmigkeit zu fassen? Ist Lukas etwa anti-jüdisch eingestellt?

3.2. Antijudaismus

D.R.A. Hare nimmt in seinem 1979 veröffentlichten Aufsatz »The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts« die These Rosemary R. Ruethers, der christliche Antijudaismus sei gleichsam die logische Kehrseite christologischer Hermeneutik⁴⁰, zum Ausgangspunkt seiner eigenen Definition von frühchristlichem Antijudaismus. Er unterscheidet drei Arten:

1) Die Verkündigung Jesu als »prophetischer Antijudaismus«⁴¹: »The presupposition of Jesus' preaching was that God was not pleased with Israel, and that individuals must respond in faith and practice in order to »enter the kingdom of God«. This prophetic anti-Judaism was, of course, a hallowed tradition in Israel ... The basic assumption, however, is that God has not and will not finally abandon Israel to her sin, but will open up a way of reconciliation, even if only for a remnant.«⁴²

2) Die nachösterliche Deutung des Geschicks Jesu führe dann vom »prophetischen« auf die Ebene des »judenchristlichen Antijudaismus«: »It takes up both sides of the prophetic anti-Judaism described above, but adds a new element: Israel manifests its apostasy not only by failing to repent and return to God in ways prescribed by the prophet Jesus, but also by refusing to acknowledge the crucial importance for salvation history of the crucified and risen Jesus. Despite the addition of this important motif, Jewish-Christian anti-Judaism retained the basic assumption of prophetic anti-Judaism that repentance was possible because God had not rejected his people.«⁴³ Gegen Ruether sieht Hare⁴⁴ m.E. richtig, daß nicht das christologische Bekenntnis zu Jesus per se als antijüdisch zu kennzeichnen ist. Vielmehr markiert erst die aus diesem Bekenntnis folgende Haltung zur Tora die entscheidende Trennungslinie zwischen Juden und Judenchristen: »By subordinating all the primary symbols of Jewish identity – Torah, temple, circumcision, food laws – to a rank below

40 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 27, zitiert: R.R. Ruether, Faith and Fratricide, S. 64 [deutsch: Nächstenliebe und Brudermord, S. 66].

41 Vgl. hierzu die grundlegende Monographie von O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten; M.C. Callaway, Prophetic Critique in the Hebrew Bible.

42 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 29.

43 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 29f.

44 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 30-32.

the central Christian symbol of the crucified and risen Jesus, Christian Jews challenged ethnic solidarity too severely to be tolerated. By accepting gentiles as brothers and sisters in the faith apart from circumcision and Torah, these Jews appeared to the majority as apostates who were breaching the dike that had been so painstakingly erected against gentilization and assimilation.«⁴⁵

3) Der »heidnisierende Antijudaismus« betone demgegenüber insgesamt die Verwerfung des Jesus-ungläubigen Israels: »Gentilizing anti-Judaism takes over prophetic and Jewish-Christian forms of anti-Judaism, but adds thereto the conviction that Israel's apostasy is incurable and that God has finally and irrevocably rejected his people«⁴⁶. Einzig das Matthäusevangelium weise diesbezüglich eine gewisse Nähe zu dieser dritten Form von Antijudaismus aus⁴⁷. Lukas hingegen gehöre in die erste und zweite Kategorie. Lediglich in seinem stellenweise abwertenden Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι komme Lk-Act dem heidnisierenden Antijudaismus nahe⁴⁸.

Kritisch anzufragen an Hares Definition ist weniger der von ihm dargestellte Sachverhalt, als vielmehr die Verwendung des Terminus Anti-Judaismus in allen drei Klassifizierungen. Da Hare selbst zu Recht weder Jesu Verkündigung noch das christologische Bekenntnis zu Jesus als anti-jüdisch bezeichnet, sollte eine solche Kennzeichnung auch terminologisch unterbleiben.

In eine ähnliche Richtung weisen auch die Überlegungen J.G. Gagers in seiner Untersuchung »The Origins of Anti-Semitism«. Anstelle der von Hare vorgenommenen Einteilung »prophetischer Antijudaismus« verwendet er den Terminus »innerjüdische Polemik«: »The term ›prophetic antijudaism‹ is misleading in that it implies a negative attitude toward Judaism as such, although the meaning and control of the central symbols – Temple, Torah, ritual commandments – are in dispute, the symbols themselves are not. Therefore I shall substitute the phrase ›intra-Jewish polemic‹.«⁴⁹ Wäre dann aber nicht auch die zweite Kategorie unter dem Begriff innerjüdische Polemik angemessener zu fassen? Was kennzeichnet überhaupt – bezogen auf das *Neue Testament* – eine Polemik als »innerjüdisch«? Diese Frage bedarf noch der weiteren Erörterung (s.u.).

45 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 31f.

46 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 29f.

47 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 38ff.

48 D.R.A. Hare, a.a.O., S. 35-38.

49 J.G. Gager, a.a.O., S. 9.

Antijudaismus wird in dieser Arbeit als eine pauschale, abwehrende Grundeinstellung gegenüber Juden und jüdischem Leben verstanden. Im Unterschied zum Antisemitismus betont der Antijudaismus zwar nicht einen vermeintlich rassistischen Differenzpunkt, doch bezeichnet das Präfix Anti- auch im Antijudaismus eine Jüdischem gegenüber negative Grundhaltung. Antijudaismus ist demnach nicht gleichzusetzen mit Antisemitismus, stellt aber schon eine Vorstufe zum rassistischen Antisemitismus dar.

Wer kann nun ein Antijudaist sein? Den Versuch, Antijudaismus ethnisch zu verstehen, unternimmt C.A. Evans. In »Faith and Polemic: The New Testament and First-Century Judaism« vertritt er die These, es sei »unlogisch«⁵⁰, Paulus Antijudaismus zu unterstellen, weil er selbst Jude gewesen ist. Ein Jude kann dieser Logik zufolge kein Antijudaist sein. Dann ergäbe sich aber daraus für Lk-Act die abstruse Schlußfolgerung, diese Frage sei allein an der ethnischen Herkunft des Verfassers zu entscheiden. Folglich auch könnte die Behauptung des Paulus, *die* Juden seien allen Menschen feind (I Thess 2,14f), kein Antijudaismus sein, weil Paulus unbestreitbar ein Jude gewesen ist.⁵¹ Was also bei Paulus noch Polemik sei, wandle sich somit erst im Munde eines Nichtjuden zu Antijudaismus. Solche Einteilung kann aber nicht ernstlich überzeugen. Wenn Paulus von »den Juden« als der Menschen Feinde spricht, dann meint das auf den ersten Blick – im wörtlichen Sinne – *alle* Juden. Aber es ist doch ganz offensichtlich, daß Paulus sich hier selbst nicht mit unter »die Juden« rechnet, also nicht *alle* Juden gemeint sein können, sondern allein der Jesus-ungläubige Teil so bezeichnet wird. Der Terminus »die Juden« ist hier nicht als eine ethnische, sondern abqualifizierend als eine religiöse Größe aufgefaßt. Er kennzeichnet das in Gegnerschaft wahrgenommene synagogale Judentum. Insofern ist dieser Ausdruck der *Intention* nach zwar eine (innerjüdische) Polemik. Aber zugleich wird daraus *faktisch* ein Antijudaismus (siehe unten 3.3.), weil das Kriterium einer negativen Grundhaltung gegenüber »den Juden«, hier dem synagogalen Judentum, gegeben ist: Jeder Jude – der nicht Jesus-gläubig ist – wird von Paulus

50 C.A. Evans, Faith and Polemic, S. 15: »... the illogical position that finds Paul himself as anti-Judaic«.

51 Ähnlich auch P.-G. Müller, Judenbeschimpfung, S. 64f, der zu I Thess 2,14-16 anmerkt: »Paulus gebraucht die Motive im Rahmen und Sinn der innerjüdischen Polemik und angedrohten Selbstverfluchung. Die Aussage kann daher von ihrer historischen Sprachintention nicht im Sinn antijüdischer oder antisemitischer Äußerung gedeutet werden.« Müller ist insoweit zuzustimmen, als Paulus aufgrund seiner jüdischen Herkunft schwerlich ein Antisemit genannt werden kann.

pauschal als der Menschen Feind gebrandmarkt. Es zeigt sich, wie problematisch es ist, die Volkskategorie »die Juden« überhaupt einer – dazu innerjüdischen – Bekenntnisgemeinschaft vorzubehalten. So werden nämlich Volkszugehörigkeit und Bekenntnisstand in eins gesetzt. Wird aber die bei Paulus gegebene Unterscheidung von Herkunfts- und Glaubensjuden nicht gesehen – wie in der gegenaufklärerischen, antisemitischen Bewegung Ende des letzten Jahrhunderts –, ist dieser religiös gemeinte Terminus rassistischem Mißbrauch um so leichter verfügbar.

3.3. »Innerjüdische Polemik« versus Antijudaismus

3.3.1. Zum Begriff »innerjüdisch«

Die Frage, ob und inwiefern das NT antijüdisch oder das als Antijudaismus Wahrgenommene in Wirklichkeit eine »innerjüdische« Polemik sei, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. C.A. Evans sieht in den Auseinandersetzungen, die sich im NT zwischen Christengemeinden und Jesus-ungläubigen Juden ereignen, das Gepräge eines primär innerjüdischen Streites, denn: »Early Christians did not view themselves as belonging to a religion that was distinct from Judaism. New Testament Christianity was Judaism – that is, what was believed to be the true expression of Judaism«⁵². Dieses Selbstverständnis urchristlicher Gemeinschaften als einer jüdisch-messianischen Heilsbewegung erweise das Etikett »antijüdisch« als »anachronistisch«⁵³. Vielmehr müsse der Charakter der Auseinandersetzung zwischen Christen und Jesus-ungläubigen Juden als Ausdruck einer *innerjüdischen* Polemik begriffen werden.

Was aber qualifiziert eine Polemik als »innerjüdisch«? Wörtlich und unbezweifelt bezeichnet »innerjüdisch«, auf ein Kommunikationsverhältnis bezogen, ein solches unter Juden, und zwar Juden, die dies durch Geburt oder Übertritt sind. *Solches* Judesein – nicht ein möglicherweise kontroverses »Jüdischsein« – jeweils *aller* (maßgeblichen) Kommunikationsteilnehmer ist mithin die unabdingbare Voraussetzung der unstrittigen Kennzeichnung als »innerjüdisch«. Diese ist gewissermaßen ethnisch-soziologisch zu verstehen. Für sie ist nicht entscheidend, ob und inwiefern der verhandelte Gegenstand jüdisch ist, sondern allein, wer zu wem redet.

Folglich ist auf der 1k Erzählebene⁵⁴ die Pfingstpredigt des Petrus in Jerusalem (Act 2,14ff) ein innerjüdisches Verkündigungsgeschehen, weil

52 C.A. Evans, a.a.O., S. 11.

53 C.A. Evans, a.a.O., S. 12.