

Christoph Schaefer
Die Zukunft Israels bei Lukas

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

Herausgegeben von

James D. G. Dunn · Carl R. Holladay
Hermann Lichtenberger · Jens Schröter
Gregory E. Sterling · Michael Wolter

Band 190

De Gruyter

Christoph Schaefer

Die Zukunft Israels bei Lukas

Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im
lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11

De Gruyter

ISBN 978-3-11-028776-9
e-ISBN 978-3-11-028901-5
ISSN 0171-6441

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2011 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen und für die Veröffentlichung geringfügig überarbeitet. Viele unterschiedliche Mitwirkende haben Anteil daran, dass ich mein Promotionsprojekt durchführen und zu einem erfolgreichen Abschluss bringen konnte. Ihnen möchte ich meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Dieser gilt zuallererst Herrn Prof. Dr. Michael Theobald, der die Arbeit von Anfang an äußerst wohlwollend und mit vielen hilfreichen Hinweisen begleitet hat. Ich schätze mich glücklich, als sein Assistent auch noch weiterhin von ihm lernen und in freundlicher Atmosphäre an seinem Lehrstuhl arbeiten zu können. Herrn Prof. Dr. Walter Groß danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens und seine wertvollen Anmerkungen. Aus der Tübinger Evangelisch-Theologischen Schwes-terfakultät habe ich vor allem dem inzwischen verstorbenen Prof. Dr. Martin Hengel zu danken, bei dem ich in seinen letzten Lebens- und Schaffensjahren als wissenschaftliche Hilfskraft arbeiten konnte (und der es sich nicht nehmen ließ, reges Interesse an der Arbeit des jungen katholischen Nachwuchsexegeten zu zeigen), sowie Frau Prof. Dr. Anna Maria Schwemer für manche Erkundung im historischen Umfeld des Neuen Testaments. Ein besonderer Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Wilfried Eisele (Münster) und Herrn Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann (Siegen), die mich als Kollegen im Oberseminar immer wieder ermutigt und sich über die Jahre als wichtige Weggefährten erwiesen haben.

Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat mich nicht nur während meines Studiums, sondern auch als Doktorand in erheblichem Umfang gefördert; ihre finanzielle und ideelle Unterstützung hat wesentlich dazu beigetragen, das Wagnis eines Promotionsprojekts überhaupt aufzunehmen. Ich bin sehr dankbar dafür.

Viele Freunde, Verwandte, Bekannte, Kommilitonen und Kollegen haben in den vergangenen Jahren Anteil an der Entstehung der Dissertation genommen, sei es eher allgemein interessiert, spezifisch theologisch nachfragend oder auch mental aufbauend. Ihnen allen ist für ihre Unterstützung zu danken; besonders dankbar nennen möchte ich meine Eltern, die auch Änderungen in der Lebensplanung immer vorbe-

haltlos unterstützt haben, sowie meine Frau Patricia, die – nachdem wir uns in der ersten Woche meines Promotionsstudiums in Tübingen erstmals kennengelernt haben – wie kein anderer die Entstehung der Dissertation begleitet hat.

Bei der Erstellung des Buchmanuskripts hat vor allem Herr Simon Menth dankenswerterweise die Mühen des Korrekturlesens auf sich genommen; auch unserer Lehrstuhlsekretärin Frau Waltraud Glock sei für die stete Hilfsbereitschaft in vielfacher Hinsicht herzlich gedankt.

Den Herausgebern der „Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“, insbesondere Herrn Prof. Dr. Hermann Lichtenberger und Herrn Prof. Dr. Michael Wolter, danke ich, dass sie meine Dissertation begutachtet, in die Reihe aufgenommen und wichtige Rückmeldungen für die Veröffentlichung gegeben haben. Im Verlag De Gruyter hat namentlich Frau Sabina Dabrowski die Erstellung der Druckvorlage kompetent, geduldig und freundlich begleitet, wofür ihr ein herzlicher Dank gebührt.

Ein eigenes Wort des Dankes sei schließlich an den Vorstand der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät gerichtet, der die Arbeit für den Dr. Leopold Lucas-Nachwuchswissenschaftler-Preis vorgeschlagen hat, und an die Vertreter der Evangelisch-Theologischen Fakultät bzw. der Universität Tübingen sowie insbesondere Herrn Dr. Frank Lucas (London) für die Verleihung des Preises im Mai 2012. Es berührt mich sehr, dass meine Dissertation, die in exegetischer Perspektive die enge Beziehung zwischen Christentum und Judentum herausstellt, durch diese an den Rabbiner Dr. Leopold Lucas erinnernde Würdigung nochmals einen ganz besonderen Akzent erhält.

Es trifft sich, dass ich dieses Vorwort am Gedenktag des Ignatius von Loyola, Gründer der Gesellschaft Jesu, fertigstelle. So schließt sich ein Kreis zu meinen Studienjahren an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Die Jesuiten, die dort leben und lehren, sind dafür verantwortlich, dass ich in Studium und Alltag die Stärken christlicher Theologie kennen und schätzen gelernt habe. So gilt mein letztes Dankeswort ihnen.

Tübingen, den 31.07.2012

Christoph Schaefer

Inhaltsverzeichnis

Hinführung	1
1. Fragestellung und Interesse	1
2. Aufbau der Untersuchung	8
1. Hinweise zu Methodik und Forschungsstand	11
1.1 Ausgangspunkt: Synopse Paulus – Lukas.....	11
1.2 Methodische Hinweise.....	16
1.2.1 Lk: Narrative Theologie und Unterscheidung von Textdimensionen	18
1.2.2 Paulus: Situationsgebundene Briefe und biographischer Index.....	22
1.3 Positionierung in der Forschungslandschaft	24
1.3.1 Die Zukunft Israels in lukanischer Sicht	24
1.3.2 Die Zukunft Israels in der Sicht des Paulus.....	26
1.3.3 Zum Verhältnis von lukanischer und paulinischer Konzeption.....	27
2. Biblisch-frühjüdische Grundkonzepte zur Zukunft Israels	33
2.1 Die „Zukunft Israels“ – Terminologische Klärungen	35
2.1.1 „Zukunft“	35
2.1.2 „Israel“	37
2.1.2.1 Die Erwählung Israels als „Volk JHWHs“	38
2.1.2.2 Der „Bund“ JHWHs mit Israel	39
2.1.3 Theologische Konzepte zur „Zukunft Israels“	42
2.2 Israels Zukunft in der deuteronomistischen Theologie.....	47
2.2.1 Zum Terminus „Deuteronomismus“	47

2.2.2 Grundzüge der deuteronomistischen Theologie	48
2.2.3 Das dtr Leitmotiv vom „Zorn“ Gottes.....	49
2.2.4 Der dtr Topos vom „gewaltsamen Geschick der Propheten“	54
2.2.5 Das Entwicklungspotential der deuteronomistischen Theologie	59
2.3 Israels Zukunft in der priester(schrift)lichen Theologie.....	60
2.3.1 Zum Terminus „Priesterschrift“.....	60
2.3.2 Grundzüge der priester(schrift)lichen Theologie	61
2.3.3 Das priester(schrift)liche Motiv vom „ewigen Bund“	63
2.3.4 Verknüpfung priester(schrift)licher Theologie mit dem dtr Denken..	69
2.4 Zukunftskonzepte in frühjüdischer Zeit.....	76
2.4.1 Frühjüdisch-apokalyptische Texte.....	76
2.4.2 Eine exemplarische Schrift: Die „Testamente der 12 Patriarchen“	80
2.4.2.1 Das Geschichtsbild und die Zukunftsansagen in den TestXII	84
2.4.2.2 Verhältnis zu den biblischen Zukunftskonzepten.....	93
2.4.3 Weitere Akzente und Motive aus frühjüdischen Texten	95
2.5 Ertrag.....	99
2.6 Zur Rezeption biblisch-frühjüdischer Erwartungen im NT.....	101
3. Israels Zukunft im lukanischen Doppelwerk.....	105
3.1 Hinführung.....	105
3.1.1 Zur Diskussion um den Verfasser	106
3.1.2 Orientierung in Lk-Apg.....	109
3.1.2.1 Der Zusammenhang beider Bücher.....	109
3.1.2.2 Zum Aufbau des Doppelwerks.....	111
3.1.3 Zur Auswahl der zu untersuchenden Texte.....	115
3.2 Lk 13,31–35: Das Geschick Jesu und die Jerusalem-Weissagung	117
3.2.1 Der Text	118
3.2.2 Einordnung in den Kontext	120
3.2.2.1 Der dritte Hauptteil des Evangeliums als „Reisebericht“	120
3.2.2.2 Lk 13,31–35 als Zentrum des dritten Hauptteils	130

3.2.3 Zur Struktur des Textes.....	133
3.2.4 Die Warnung vor Herodes und die Reaktion Jesu (V. 31–33).....	135
3.2.5 Das prophetische Wort Jesu über Jerusalem (V. 34f.).....	137
3.2.5.1 Zur Gliederung des Wortes	138
3.2.5.2 Das Drohwort über die Preisgabe des Hauses (V. 35).....	140
3.2.5.3 Die Weissagung über das begrenzte „Nicht-Sehen“ des Volkes	143
3.2.5.4 Synoptischer Vergleich mit Mt 23,37–39	146
3.2.6 Ertrag	150
3.3 Lk 19,28–48: Der Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem.....	151
3.3.1 Der Text	152
3.3.2 Einordnung in den Kontext	154
3.3.3 Zur Struktur des Textes.....	155
3.3.4 Der Lobruf der Jünger (V. 37f.).....	156
3.3.5 Das Wort Jesu über Jerusalem bei seinem Einzug (V. 40–44).....	161
3.3.6 Ertrag	164
3.4 Lk 21,20–24: Die Weissagung Jesu über die Zerstörung Jerusalems.....	165
3.4.1 Der Text	165
3.4.2 Einordnung in den Kontext	167
3.4.2.1 Zu Gliederung und Charakter der Endzeitrede.....	168
3.4.2.2 Die Adressaten der Rede.....	172
3.4.3 Zur Struktur des Textes.....	175
3.4.4 Die „Tage der Vergeltung“ und der „Zorn Gottes“ (V. 22f.).....	177
3.4.5 Die „Zeiten der Heiden“ (V. 24).....	179
3.4.6 Ertrag	183
3.5 Apg 1,6–8: Das letzte Wort des Auferstandenen.....	185
3.5.1 Der Text	185
3.5.2 Einordnung in den Kontext	186
3.5.3 Zur Struktur des Textes.....	191
3.5.4 Die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger (V. 8).....	191
3.5.5 Die „Himmelfahrt“ Jesu (V. 9–12).....	195

3.5.6 Die Lokalisierung der Szene auf dem Ölberg (V. 12)	198
3.5.7 Ertrag	204
3.6 Apg 3,19–21: Das Petruswort von der „Apokatastasis“	206
3.6.1 Der Text	207
3.6.2 Einordnung in den Kontext	208
3.6.3 Zur Struktur des Textes.....	212
3.6.4 Der Umkehrruf (V. 19).....	212
3.6.5 Die Rezeption apokalyptischer Motive (V. 20f.).....	215
3.6.6 Ertrag	218
3.7 Apg 13,44–47: Das Pauluswort von der Hinwendung zu den Heiden.....	219
3.7.1 Der Text	219
3.7.2 Einordnung in den Kontext	220
3.7.3 Zur Struktur des Textes.....	223
3.7.4 Die ablehnende Reaktion der Juden (V. 45).....	223
3.7.5 Die Wendung zu den Heiden (V. 46).....	228
3.7.6 Ertrag	233
3.8 Apg 15,13–21: Die Jakobusrede auf dem Apostelkonvent	234
3.8.1 Der Text	234
3.8.2 Einordnung in den Kontext	236
3.8.2.1 Zur lit. Gestaltung der Erzählung vom Apostelkonvent	237
3.8.2.2 Zur Bedeutung des Apostelkonvents bei Lukas	239
3.8.3 Zur Struktur des Textes.....	241
3.8.4 Die Anrede Συμεών (V. 14)	242
3.8.5 Der ἐξ ἑθνῶν λαός (V. 14).....	246
3.8.6 Das Amoszitat (V. 16–18)	247
3.8.7 Die Wiedererrichtung der verfallenen Hütte Davids (V. 16).....	252
3.8.8 Die „Jakobusklauseln“ (V. 20)	256
3.8.9 Ertrag	261

3.9 Thematische Untersuchungen zur lukanischen Sicht der Zukunft Israels .	263
3.9.1 Die Bedeutung des Volkes für Lukas	264
3.9.1.1 Zum lukanischen Gebrauch von λαός	264
3.9.1.2 Das Volk in der lukanischen Passionserzählung	268
3.9.1.3 Die Pharisäer bei Lukas.....	275
3.9.1.4 Ertrag	276
3.9.2 Umkehr und Sündenvergebung bei Lukas.....	278
3.9.2.1 Zum lukanischen Gebrauch von μετάνοια und ἄφεσις	278
3.9.2.2 Beispiele lukanischer „Umkehrtheologie“	281
3.9.2.3 Ertrag	289
3.9.3 Die Bedeutung Jerusalems und des Tempels für Lukas	291
3.9.3.1 Jerusalem im lukanischen Doppelwerk	292
3.9.3.2 Der Tempel im lukanischen Doppelwerk	296
3.9.3.3 Stephanus und die Tempelkritik.....	299
3.9.3.4 Ertrag	305
3.9.4 Die Wiederherstellung Israels bei Lukas	306
3.9.4.1 Die Vorgeschichten Lk 1–2.....	307
3.9.4.2 Simeon und Hanna (Lk 2,22–39)	316
3.9.4.3 Die Wiederherstellung Israels im Verlauf des Evangeliums.....	330
3.9.4.4 Der Beginn der Wiederherstellung Israels an Pfingsten	336
3.9.4.5 Ertrag	340
3.10 Apg 28,16–31: Der Abschluss der lukanischen Konzeption.....	342
3.10.1 Der Text	343
3.10.2 Einordnung in den Kontext	345
3.10.3 Zur Struktur des Textes.....	345
3.10.4 Die Auslegung der Verse als Abschluss des Doppelwerks	349
3.10.5 Das Jesaja-Zitat in Apg 28,26f.	359
3.10.6 Ertrag	362
3.11 Ergebnisse der Analyse lukanischer Texte.....	365
3.11.1 Ambivalenz: Divergierende Israel-Texte bei Lukas.....	365
3.11.2 Offenheit: Die Abweisung eindeutig negativer Aussagen	368
3.11.3 Harmonisierung: Integration verschiedener Richtungen	370
3.11.4 Kontinuität und Kongruenz	372

3.11.5 Biblische Vorgaben: Rezeption deuteronomistischer Elemente.....	375
3.11.6 Lukas als Gottesfürchtiger	379
4. Grundzüge des pln Zukunftskonzepts für Israel im Römerbrief.....	385
4.1 Hinführung.....	385
4.1.1 Paulus als Jude.....	386
4.1.1.1 Die Einsichten der „New Perspective on Paul“	387
4.1.1.2 Paulus und das Gesetz.....	390
4.1.1.3 Paulus und die Heilige Schrift Israels	392
4.1.2 Die Bedeutung der Lebenswende des Apostels.....	393
4.2 Die Zukunft Israels nach Röm 9–11	394
4.2.1 Zur Entstehungssituation des Römerbriefs	395
4.2.2 Zur literarischen Struktur des Briefes.....	396
4.2.3 Zur Kohärenz und Struktur von Röm 9–11	397
4.2.4 Röm 11,25–32: Das Mysterium von der Rettung ganz Israels	404
4.2.4.1 Zur Struktur von Röm 11	404
4.2.4.2 Zur Gliederung des Textes.....	406
4.2.4.3 Zum Terminus μυστήριον (V. 25)	408
4.2.4.4 Zum Bezug von καὶ οὕτως (V. 26).....	409
4.2.4.5 Zur Bedeutung von πᾶς Ἰσραήλ (V. 26).....	414
4.2.4.6 Die „Rettung“ Israels (V. 26f.)	418
4.2.4.7 Der „Bund“ mit Israel (V. 27).....	421
4.2.4.8 Der zweite Teil (V. 28–32)	422
4.3 Ertrag.....	423
5. Zusammenschau und Schlussbetrachtung.....	427
5.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Lukas und Paulus.....	427
5.1.1 Die Bedeutung von jüdischen Christen innerhalb der Kirche.....	429
5.1.2 Unterschiedliche Rezeption biblischer Gestalten.....	430
5.1.2.1 Zur Rezeption von Abraham und Mose bei Paulus	430
5.1.2.2 Zur Rezeption von Abraham und Mose bei Lukas.....	434
5.1.3 Der „Kanon von der Rechtfertigung“ bei Lukas und Paulus.....	437

5.1.4 Die Bedeutung Jerusalems	439
5.1.5 Der Jude Paulus	440
5.1.6 Zusammenfassende Reflexion	441
5.2 Ausblick	448
5.2.1 Perspektiven im Kontext der Diskussion um die „Judenmission“ ...	448
5.2.2 Perspektiven im Blick auf das Konzilsdokument „Nostra Aetate“ ...	450
5.2.3 Weitere Perspektiven	452
Literaturverzeichnis	456
1. Quellen	456
1.1 Bibelausgaben	456
1.2 Frühjüdisches Schrifttum	456
1.3 Frühchristliches Schrifttum	457
2. Hilfsmittel	458
3. Sekundärliteratur	460
3.1 Kommentare zu biblischen Schriften	460
3.2 Weitere Sekundärliteratur	462
Stellenregister	488
Autorenregister	507

Hinführung

1. Fragestellung und Interesse

Im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte haben sich in der neutestamentlichen Wissenschaft bei der Verhältnisbestimmung zwischen dem Judentum des 1. Jahrhunderts und dem sich parallel dazu entwickelnden frühesten Christentum viele neue, gelegentlich die früheren Anschauungen geradezu umkehrende Ansichten entwickelt. Im Zuge der Anerkennung des genuin jüdischen Charakters des frühesten Christentums – nicht nur vor der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr., sondern auch noch darüber hinaus bis mindestens ins 2. Jahrhundert hinein – erscheint auch die Exegese des Neuen Testaments in einem entsprechend neuen Licht. So sind die heute verbreiteten Lehrbücher von der Auffassung geprägt, dass „die Schriften des Neuen Testaments [...] sich als Teil der nachkanonischen religiösen Literatur des Judentums“¹ verstehen bzw. die Rede von „Christentum“ und „Judentum“ als zwei voneinander abgegrenzten Größen „für die Zeit des NT anachronistisch sein [dürfte]“².

Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass die Schriftensammlung des Neuen Testaments „ganz aus jüdischem Milieu hervorgegangen ist“³. Dies zeigt sich bereits im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums, das den neutestamentlichen Kanon eröffnet. Mit den Hinweisen auf Abraham und David in der Überschrift Mt 1,1 und mit dem Stammbaum Jesu (Mt 1,2–17), der nicht nur gleich in V. 2 auf die Patriarchen und die zwölf Stammväter Israels verweist, sondern wohl auch schon die messianische Sammlung des Gottesvolkes andeutet,⁴ stellt

1 Berger, Theologiegeschichte, 18; vgl. auch 17: „Altes Testament und Judentum sind in so hohem Maße generelles Fundament frühchristlicher Theologien, daß die Annahme an Wahrscheinlichkeit gewinnt, alle neutestamentlichen Autoren seien Judenchristen.“ Diese Annahme ist zu differenzieren, wie unsere Untersuchung zeigen wird.

2 Frankemölle, Frühjudentum, 28.

3 Hengel, Schrifttum, 241.

4 Vgl. dazu Sand, Mt, 43: „Die Interpretation ‚und seine Brüder‘ verweist auf die 12 Stämme Israels, die im messianischen Zeitalter wieder vereinigt werden sollen“ (vgl. auch 44f.); Konradt, Israel, 26.

diese Eröffnung sich selbst und alles Folgende ganz in die jüdische Geschichte und Weltsicht ein.⁵ Die jüdische Matrix der anderen Evangelien wurde inzwischen ebenso aufgewiesen⁶ wie diejenige der Schriften des ehemaligen Pharisäers Paulus.⁷ Schließlich speist sich die Johannesoffenbarung, das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons, nicht nur in „Sprache und [...] Bildwelt aus dem breiten Strom der atl und frühjüdischen Tradition“⁸ sondern endet auch mit dem Bild des himmlischen Jerusalems, auf dessen Toren die Namen der zwölf Stämme Israels geschrieben sind (Offb 21,12).

Neben diese durchgehende Rezeption jüdischer Vorstellungen tritt im Neuen Testament freilich eine ebenso stetige Gegenbewegung. So fällt im Matthäusevangelium die Distanz und Polemik Jesu gegenüber jüdischen Gruppierungen wie den Pharisäern auf (bes. Mt 23), die in unterschiedlicher Intensität und Form auch in den anderen Evangelien zu bemerken ist und sich im Vierten Evangelium zu einem auffallenden Konflikt mit „den Juden“ überhaupt auswächst.⁹ Auch Paulus spart nicht mit Polemik gegen „die Juden“ (vgl. nur 1 Thess 2,14–16); und in der Johannesoffenbarung wenden sich die Gemeindebriefe zu Beginn gegen Aktivitäten der „Synagoge des Satans“ (Offb 2,9; 3,9). Im Schlusskapitel treten schließlich neben die Stämme Israels, die auf die Tore des himmlischen Jerusalems geschrieben sind, die „zwölf Apostel des Lammes“, deren Namen die Grundsteine der Mauer, in die die Tore eingelassen sind, zieren (Offb 21,14).

So hinterlässt bereits dieser erste Blick auf das neutestamentliche Schriftencorpus einen ambivalenten Eindruck. Deutlich ist, dass sich das Neue Testament an einer Verhältnisbestimmung zwischen der christlichen ἐκκλησία und ihrer jüdischen Verwurzelung bzw. der Größe „Israel“ als solcher¹⁰ abarbeitet. Eine prägende Erfahrung der ersten Zeit des frühesten Christentums, auf die wohl alle der zumeist in

5 Vgl. zur Auslegung des Stammbaums Konradt, *Israel*, 26–29; Gnlika, *Mt I*, 4–14; außerdem zur Israelthematik bei Mt Fiedler, *Israel*, 49–73.

6 Vgl. Frankemölle, *Frühjudentum*, 296–315. Zu Mk vgl. u. a. Dahm, *Israel*; Kampling, *Israel*; zu Joh vgl. z. B. die Aufsätze bei Labahn (Hg.), *Israel*; Frey/Schnelle, *Kontexte*, 81–320; zu Lk vgl. die vielen im Verlauf der Arbeit genannten Studien.

7 Phil 3,5: Ἐβραῖος ἐξ Ἐβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος. Vgl. dazu z. B. Schnelle, *Paulus*, 49–56; Frey, *Judentum*, 16–35.

8 Schreiber, *Offenbarung*, 563.

9 Die tendenziell abgrenzend gemeinte Rede von „den Juden“ tritt in den synoptischen Evangelium noch ganz zurück (fast alle Vorkommen von Ἰουδαῖοι beziehen sich auf den Titel „König der Juden“; sonst nur noch Mt 28,15; Mk 7,3; Lk 7,3; 23,51). Zu „den Juden“ im Johannesevangelium vgl. Frey, *Bild*; Theobald, *Joh I*, 152–154.

10 Zur nicht unproblematischen Frage der Extension des Begriffs „Israel“ vgl. die Hinweise am Ende des Abschnitts.

der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts verfassten kanonisierten Schriften des Neuen Testaments zurückweisen, ist die ebenfalls ambivalente Reaktion des jüdischen Volkes auf die Christusverkündigung. Obwohl Jesus und seine Jünger bzw. die Apostel allesamt Juden waren und die Botschaft Jesu – trotz wichtiger Ansätze zur späteren universalen Ausrichtung¹¹ – an Israel gerichtet war,¹² ließen sich in der Folgezeit nur vergleichsweise wenige Juden im Land Israel und der Diaspora zum Bekenntnis an Jesus von Nazareth als dem verheißenen Messias sammeln, während nichtjüdische Sympathisanten, Gottesfürchtige und andere Menschen aus dem Umkreis der Synagogen und darüber hinaus für das Evangelium gewonnen werden konnten.¹³ Die Aufnahme von Nichtjuden in christliche Gemeinden rief wiederum Protest bei vielen jüdischen Christusanhängern hervor, die der Auffassung waren, dass jeder, der Jesus als Messias bzw. Christus bekenne, zuvor durch Beschneidung ein Jude werden müsse; auch nachdem sich die beschneidungsfreie Heidenmission durchgesetzt hatte, blieb das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen angespannt.

Das auffallende Nebeneinander von tiefer Verwurzelung der neutestamentlichen Schriften im antiken Judentum und gleichzeitiger Distanzierung von den nichtmessianischen Juden lässt sich erklären, wenn man berücksichtigt, dass sich die jüdische Gruppe der „Messiasleute“ in einem komplexen Prozess bereits im 1. Jahrhundert von anderen jüdischen Richtungen entfernte, die sich wiederum nach 70 n. Chr. auch in Abgrenzung von den Christen nach und nach zum relativ einheitlichen rabbinischen Judentum formten.¹⁴ Beide Größen erhoben den Anspruch, die Geschichte Israels mit seinem Gott in authentischer Weise fortzuführen. Im 2. Jahrhundert n. Chr. finden wir daher Zeugnisse,

11 Vgl. dazu Logien wie Mt 8,10f. sowie Theißen/Merz, *Jesus*, 246.

12 Zur strengen Verortung der Botschaft Jesu im zeitgenössischen Judentum vgl. etwa Hengel/Schwemer, *Jesus*, bes. 343–548.

13 Vgl. dazu Harnack, *Mission*, 39–79.

14 Dieses Themenfeld, oft als „Parting of the Ways“ bezeichnet, ist durch zahlreiche neuere Forschungen und eine lebendige Diskussion charakterisiert. Inzwischen wird immer deutlicher sichtbar, dass „das Modell der einen Schwesterreligion („Christentum“), die aus der anderen hervorgeht und sich fast gleichzeitig von ihr ablöst, um einen eigenen, unabhängigen Weg zu wählen, während die andere („Judentum“), bemerkenswert unbeeindruckt von diesem epochalen Ereignis, unbeirrt ihren Kurs weitersteuert“ (Schäfer, *Jesus*, 4), in die Irre führt. Die Interaktion beider Größen ist bis ins 3. Jh. weitaus größer als früher angenommen, wengleich starke Ungleichzeitigkeiten in der Entwicklung zu berücksichtigen sind. Dies alles hat Auswirkungen auf die Auslegung ntl. Texte, wie auch unsere Studie immer wieder zeigen wird. Vgl. dazu auch Wander, *Trennungsprozesse* (für die ersten Jahrzehnte) und die verschiedenen Beiträge in Becker/Reed (Hg.), *Ways*.

in denen die christliche Kirche – inzwischen zu größten Teilen aus Nichtjuden bestehend – als das „wahre Israel“ gesehen wird, das als „Volk des Erbes“ (Barn 14,4: λαὸς κληρονομίας) göttliches Heil erfährt, während den Juden dieser Heilszustand abgesprochen wird.¹⁵

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, nach den schrecklichen Erfahrungen der vorangegangenen großen Kriege und der weitgehenden Vernichtung der europäischen Juden, wurde in der westlichen Welt über das Zueinander von Juden und Christen in ganz neuer Weise nachgedacht. In der systematischen Theologie wie in den Bibelwissenschaften entstanden auf christlicher Seite zahlreiche fruchtbare Aufbrüche, so dass von einer neuen christlichen „Israel-Theologie“ nach dem Zweiten Weltkrieg gesprochen werden kann.¹⁶ Wie für die Alte Kirche spielt auch in dieser zeitgenössischen Israel-Theologie das Zeugnis der Schriften des Alten und Neuen Testaments eine zentrale Rolle, wenngleich diese nun in anderer Weise zur Sprache kommen. Ausgehend von den zahlreichen Studien, in denen nach der Methodik der historisch-kritischen Exegese die je eigenen Intentionen, Hintergründe und Ansichten der einzelnen biblischen Autoren herausgearbeitet und wechselseitig profiliert wurden, sind hinsichtlich der Israel-Thematik im Neuen Testament entscheidende Neuansätze entstanden, die schließlich auch wichtige Grundsatztexte der Kirchen geprägt haben.¹⁷ So gilt es inzwischen klar als „theologisch falsch und praktisch gefährlich“, wenn eine „Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Kirche [...] die bleibende religiöse Bedeutung des Judentums nicht ausdrücklich festhält“¹⁸. Während diese neue Sicht zweifellos auch von den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts geprägt ist, stellt sich für wissenschaftliche Schriftauslegung die Aufgabe, die biblischen Texte daraufhin zu untersuchen, welche Aussagen sie selbst machen und wie sie in ihrem geschichtlichen Entstehungskontext zu verstehen sind. Dies gilt umso mehr, als die Rezeptionsgeschichte neutestamentlicher Israel-Texte offenbar in verschiedene Richtungen weist.

Dieser Aufgabe ist auch die vorliegende Untersuchung verpflichtet. Sie tritt in die lebhafte und vermutlich niemals abzuschließende Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche in den Schriften des Neuen Testaments ein, indem sie noch einmal die Frage nach der Zukunft Israels im lukanischen Doppelwerk in Auseinander-

15 Vgl. weiter z. B. Justin, Dial 27,4 u. ö.; zum Ganzen vgl. auch Frankemölle, Frühjudentum, 337–359.

16 Vgl. dazu z. B. Mußner, Traktat (Neuaufgabe), 11–18: „Auschwitz als Impuls zum Umdenken“.

17 Vgl. dazu Mußner, Traktat (Neuaufgabe), 14f. (bes. Anm. 5 und 6).

18 Wiedenhofer, Ekklesiologie, 118.

setzung mit der paulinischen Konzeption des Römerbriefs stellt. Diese konkrete Herangehensweise erwächst aus der Beobachtung, dass die verschiedenen theologischen Disziplinen, die sich gegenwärtig um eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen den christlichen Kirchen und dem Judentum mühen, dazu als zentrale Ausgangsbasis biblischer Israeltheologie von christlicher Seite primär die Konzeption des Paulus im *Römerbrief* (Kap. 9–11) heranziehen.¹⁹ Ein Grund dafür ist der, dass die Frage nach der Zukunft der nicht an den Messias Jesus glaubenden Juden Paulus besonders umtrieb und er in Röm 9–11 darauf eine umfassende Antwort zu geben versuchte.²⁰ Während sich sein Entwurf zur Zukunft Israels einerseits für den heutigen Dialog mit der Synagoge als anschlussfähig erweist, wächst auf der anderen Seite der Eindruck, dass er im Neuen Testament selbst ziemlich isoliert dasteht.²¹ Dadurch werden bibeltheologische Fragen aufgeworfen, wie z. B. die, ob das Zeugnis des Paulus das Schweigen anderer neutestamentlicher Zeugen an dieser Stelle sachlich aufwiegen könne.²²

Wie es um dieses „Schweigen“ tatsächlich bestellt ist, soll daher in der vorliegenden Studie anhand des *lukanischen Doppelwerks*, eines wichtigen Zeugen aus späterer Zeit, der kaum weniger als Paulus im Römerbrief um das Thema „Israel“ gerungen hat, untersucht werden. Bezüglich der Intention des Doppelwerks hat die neuere Forschung herausgearbeitet, dass dessen Theologie zu einem ganz erstaunlichen Maß auf jüdischer Tradition fußt und „das Verhältnis zu Israel [...] als das zentrale Thema lukanischer Theologie [erscheint]“²³. Der Autor – traditionell „Lukas“ genannt – sucht die Frage zu beantworten, wie es dazu kommen konnte, dass schon wenige Jahrzehnte nach den Ereignissen um Jesus von Nazareth Synagoge und Kirche als zwei voneinander unterschiedene Größen existieren, obgleich die Kirche genuin

19 Kap. 11 kommt dabei ein gewisser Vorrang zu, vgl. z. B. die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“, Art. 4: Verweise auf Röm 11,17–24.28f. und schließlich 11,11–32 (nach Denzinger/Hünemann, *Kompendium*³⁹, Nr. 4198); vgl. weiter das Zitat Röm 11,18b als vorangestelltes Motto des Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ der Rheinischen Landeskirche vom 11.01.1980 (vgl. dazu Klappert/Starck [Hg.], *Umkehr*, 264).

20 Vgl. dazu Theobald, *Mit verbundenen Augen*, 391f.

21 Vgl. dazu Theobald, *Mit verbundenen Augen*; er regt an, „wichtige Bauelemente der pln. Konzeption auch in anderen neutestamentlichen Schriften“ zu entdecken, „so dass der Römerbrief angesichts der traditionsgeschichtlichen Verzweigung des Themas im Neuen Testament gar nicht so isoliert dastünde“ (392).

22 Auch über die Auslegung von Röm 11 herrscht keineswegs Einigkeit; vgl. dazu unten Kap. 4.

23 Schnelle, *Einleitung*, 301.

jüdische Verheißungen erfüllt sieht und daher ohne Bezug zu Israel ihr Fundament zu verlieren scheint. Können die jüdischen Verheißungen für eine solche Kirche überhaupt gelten? Indem das Doppelwerk erzählt, wie es zu dieser Trennung kam, will es erklären, inwiefern diese Frage bejaht werden kann; damit einher gehen entsprechend zahlreiche Aussagen zum Stellenwert und zur Zukunftsperspektive Israels aus der Sicht eines urchristlichen Autors.

Die überfließende Menge an Studien, Monographien und Aufsätzen zur umrissenen Fragestellung zeigt an, dass über die Auslegung der entsprechenden lukanischen Texte keineswegs Einigkeit herrscht. Insbesondere gehen die Meinungen darüber auseinander, ob der Autor am Ende der Apostelgeschichte ein von Gott für immer verworfenes Israel zeichnet, oder ob er an der Heilsperspektive dieses Volkes trotz dessen gegenwärtiger Ablehnung des Evangeliums festhält.²⁴ Die Verknüpfungen zu Röm 9–11 werden dabei durchaus immer wieder gesehen, jedoch unterschiedlich eingeschätzt und kaum systematisch untersucht.²⁵

In dieser unübersichtlichen Situation möchte die vorliegende Arbeit einen neuen Akzent setzen, indem sie zunächst auf die Parallelen in der Behandlung der Israel-Thematik bei beiden Autoren aufmerksam macht, um dann in einem eigenen Schritt alttestamentlich-biblische Vorgaben bezüglich der Heilshoffnung Israels vorzustellen, die Paulus wie Lukas vorausliegen. Da die Frage nach der Zukunft Israels in den Schriften des Alten Testaments und bereits in der Tora thematisiert wird, ist keine der beiden neutestamentlichen Konzeptionen ohne eine entsprechende Berücksichtigung ihres biblischen Erbes angemessen zu verstehen. Auf diesem Fundament wird dann eine Analyse der lukanischen Sicht auf den Status Israels bzw. dessen Zukunft den Hauptteil der Untersuchung bilden. Diese wird in einem weiteren Schritt im Blick auf die eingangs benannten Parallelen mit den paulinischen Aussagen im Römerbrief ins Gespräch gebracht, so dass am Ende eine Lösung der Frage steht, die in folgender *These* formuliert werden kann:

Für Lukas wie Paulus stellt die Frage nach dem Status und der Zukunft Israels als des erwählten Gottesvolkes ein wichtiges Thema dar. Dabei halten beide

24 Vgl. zur ersten Position z. B. Jervell, *Apg*, 628; tendenziell auch Pesch, *Apg II*, 310; Schneider, *Apg II*, 418; zur zweiten tendieren zuletzt zahlreiche Studien, vgl. Frankemölle, *Frühjudentum*, 309; Neubrand, *Israel*, 42 (vgl. Anm. 15 mit weiteren Beispielen); tendenziell auch bereits z. B. Bovon, *Schön hat der heilige Geist*, 230: „Lukas hat uns [...] nicht verboten, die Worte *καὶ ἰάσομαι αὐτούς* [...] positiv als Ausdruck einer letzten Hoffnung für Israel aufzufassen“.

25 Vgl. dazu die Hinweise unten in Kap. 1.3.3.

– in biblischer Tradition – an einer eschatologischen Hoffnung für Israel fest, rezipieren dabei jedoch Elemente (alttestamentlich-)biblischer Theologie in je spezifischer Weise.

Dabei spielt für Lukas eine heilsgeschichtliche Sicht, die vor allem in der Tradition deuteronomistischer Geschichtserzählungen steht, eine wesentliche Rolle, insofern diese immer schon mit dem Ungehorsam Israels sowie mit Zorn und Strafe Gottes rechnen, stets aber auch den Ruf zur Umkehr enthält, welcher die heilvolle Zuwendung Gottes wieder ermöglicht. Paulus hingegen zeigt in Röm 11 bezüglich der Zukunft Israels eine Sicht, die sich an der sog. „Gnaden-theologie“ priester(schrift)licher Tradition orientiert, insofern sie die bedingungslos gegebenen Verheißungen Gottes hervorhebt, der in seiner Allmacht die gegenwärtige Verstockung wie auch die eschatologische Annahme Israels verantwortet.

An diese Grundthese schließen sich weitere Aspekte an, die im Rahmen der Untersuchung noch näher zu entfalten sind. So lassen sich die unterschiedlichen Zugänge beider Autoren und ihre Stellung zum jüdischen Gesetz vor dem Hintergrund ihrer biographischen Situationen (Lukas als Gottesfürchtiger²⁶ bzw. Paulus als ehemaliger Pharisäer) sinnvoll verorten. Die Rezeption biblischer Traditionen korreliert dabei mit ihren jeweiligen Biographien. Für Paulus wird man das Damaskuserlebnis als Antithese zu seiner Vergangenheit als Pharisäer und „Eiferer für die Traditionen der Väter“ (vgl. Gal 1,15) in Rechnung stellen,²⁷ während sich für Lukas die Akzente, die ihn in die Nähe der deuteronomistischen Geschichtstheologie rücken, mit seinen eigenen Erfahrungen als Gottesfürchtiger verknüpfen lassen.²⁸ Beide Konzepte stehen und fallen zudem mit der lebendigen Existenz von Judenchristen bzw. Gliedern Israels in der Kirche, wenngleich sich auch hier verschiedene Akzente zeigen lassen.²⁹ Trotz bemerkenswerter Parallelen in den Werken der beiden Autoren sind die Ansätze und rezipierten Überlieferungen voneinander unterscheidbar, so dass sie ein je eigenes „Konzept“ zum Thema vorlegen.

Eigener Reflexion bedarf an dieser Stelle die bereits im Titel der Untersuchung und auf den ersten Seiten mehrfach wie selbstverständlich vorgenommene Verwendung des „Israel“-Begriffs. Im Kontext christlicher Theologie meint „Israel“ in aller Regel „das Judentum in Abgren-

26 Zur Begründung vgl. unten Kap. 3.11.6.

27 Vgl. dazu unten Kap. 4.1.2.

28 Vgl. dazu unten Kap. 3.11.6.

29 Vgl. dazu unten Kap. 5.1.1.

zung vom Christentum“³⁰, freilich unter besonderer Betonung dessen theologischer Identität als Volk JHWHs, des „Gottes Israels“ (vgl. z. B. Ps 41,14; 72,18; 106,48). Eine solche institutionell wie theologisch klar festzustellende Abgrenzung ist für die neutestamentlichen Schriften jedoch anachronistisch. Sie setzen diese Scheidung gerade noch nicht voraus, sondern führen mitten in das Ringen um ein angemessenes Verhältnis beider Größen, die sich zu nicht unwesentlichen Teilen überschneiden, hinein. Unter „Israel“ ist daher im Folgenden grundsätzlich die religiös definierte Gruppe des „Volkes JHWHs“ zu verstehen, ohne dass damit bereits eine klare Abgrenzung zur christlichen Ekklesia, die in neutestamentlicher Zeit aus Gliedern Israels wie aus Heiden besteht, gezogen wäre.

Es ist grundsätzlich festzuhalten, dass auch im Neuen Testament die Extension des Israel-Begriffs schwankt:³¹ Beim Blick in die Vergangenheit ist in der Regel einfach an das Volk der Juden gedacht (vgl. z. B. Apg 7,23.37); wenn Gegenwart oder Zukunft thematisiert werden, kann entweder das nichtchristliche Judentum gemeint sein (wie in Röm 9–11) oder diesem der Ehrenname „Israel“ auch abgesprochen werden (so wohl im Johannes-Evangelium). Gerade für Paulus und Lukas ist es von Bedeutung, dass Teile Israels zur Gruppe der an den Messias Jesus Glaubenden hinzugehören. Dass Paulus auch von „Israel“ sprechen kann, wenn er ausdrücklich nur das nichtchristliche Judentum meint (z.B. Röm 9,31; 10,19.21), zeigt bereits an, dass diese Gruppe ihren Ehrentitel in seinen Augen keineswegs verloren hat. Für Lukas bedeutet der Name „Israel“ die auch diachrone Identität (vgl. nur Lk 1,16.54.80; 4,25.27) des Gottesvolkes, die substantiell in der christlichen Gemeinde aus Juden und Heiden lebendig sein muss, primär jedoch dem jüdischen Volk eigen ist. Gleichwohl ist für das lukanische Doppelwerk eine klare definitiorische Abgrenzung schwierig – „Israel“ bezeichnet hier m. E. primär eine gewissermaßen „theologische“ Größe, die alle Juden verbindet, sowohl christliche wie nichtchristliche.

2. Aufbau der Untersuchung

Der schon angedeutete Weg der Untersuchung lässt sich folgendermaßen entfalten:

Ein einleitendes Kapitel stellt den Ausgangspunkt, die Beobachtung von parallelen Elementen zwischen Paulus und Lukas in Bezug

30 Wolter, Paulus, 412.

31 Vgl. dazu auch Theobald, Art. „Israel. Neues Testament“, 648–651.

auf die jeweilige Sicht der Zukunft Israels, anhand einer Synopse näher vor (1.1). Nach Hinweisen zur Methodik (1.2) ordnet der sich anschließende Blick in die Forschungslandschaft die vorliegende Untersuchung in die wissenschaftliche Diskussion des Themas ein (1.3).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit alttestamentlichen und frühjüdischen Konzepten zur Zukunft Israels. Diese sind deswegen von besonderer Bedeutung, weil die zu behandelnde Fragestellung nicht erst in den Schriften des Neuen Testaments beginnt, sondern eine längere Vorgeschichte hat (2.1). Aufgrund der beschriebenen Verwurzelung neutestamentlicher Theologie in der biblisch-jüdischen Gedankenwelt lassen sich die Ansätze von Paulus und Lukas ohne diesen Arbeitsschritt nicht angemessen verstehen. Da beide Autoren insbesondere Anliegen der deuteronomistischen (2.2) und der priester(schrift)lichen Theologie (2.3) rezipieren, werden die Grundlinien dieser beiden Strömungen zunächst in ihrem historischen Kontext dargestellt, bevor ein weiterer Abschnitt auf das Fortleben ihrer jeweiligen Intentionen im frühjüdischen Schrifttum bis in die Zeit des Neuen Testaments eingeht, das am Beispiel der „Testamente der Zwölf Patriarchen“ vorgestellt wird (2.4).

Das umfangreichste dritte Kapitel ist den lukanischen Schriften gewidmet.³² Nach einleitenden Bemerkungen (3.1), die vor allem auf die Struktur des Doppelwerks eingehen und so die Textauswahl begründen, werden die entsprechenden Perikopen, welche in spezifischer Weise der Frage nach der Zukunft Israels zuzuordnen sind, analysiert (3.2 bis 3.8). Die Behandlung einzelner Themen, die sich aufgrund der Analysen als bedeutsam erwiesen haben, dient einer weiteren Profilierung des zu erarbeitenden lukanischen Konzepts (3.9), das schließlich für die Auslegung der umstrittenen Schlusszene der Apostelgeschichte fruchtbar gemacht wird (3.10). Ein zusammenfassender Teil schließt das Kapitel ab (3.11).

Im knapp gehaltenen vierten Kapitel werden Grundzüge des paulinischen Zukunftskonzepts für Israel vorgestellt, indem nach einer Einleitung, die auf den eigenen Charakter der Schriften des Paulus

32 Die Vorordnung der nach 70 verfassten lukanischen Schriften vor die älteren Briefe des Paulus mag zunächst verwundern. Diese Entscheidung erklärt sich jedoch aus der Logik der Untersuchung, insofern sie primär an lukanischer Theologie und ihrer Beziehung zu den in Kap. 2 dargestellten biblischen Vorgaben interessiert ist. In einem weiteren Schritt wird diese durch den Dialog mit der in Kap. 4 erörterten paulinischen Konzeption, wie sie sich in Röm 11 niedergeschlagen hat, noch deutlicher. Das Vorgehen wird dadurch erleichtert, dass vermutlich keine traditionsgeschichtlichen bzw. literarischen Abhängigkeiten des Doppelwerks zum Römerbrief bestehen (vgl. dazu unten Kap. 1.1).

eingeht und den spezifischen Zugang zu ihnen begründet (4.1), seine Beschäftigung mit der Israelfrage im Römerbrief – insbesondere in Röm 11,25–32 – diskutiert wird (4.2). Eine Zusammenfassung (4.3) leitet zum abschließenden Kapitel über.

Das Schlusskapitel dient dazu, den paulinischen Ansatz mit dem erhobenen lukanischen Konzept ins Gespräch zu bringen; es werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede formuliert, die eine Verhältnisbestimmung der Ansätze beider Autoren ermöglichen und damit das Anliegen der Arbeit abschließend auf den Punkt bringen (5.1). In einem kurzen Ausblick werden einige Überlegungen zur Relevanz des Erarbeiteten für die heutige Diskussion über das Verhältnis der beiden Religionen Judentum und Christentum vorgestellt (5.2).

1. Hinweise zu Methodik und Forschungsstand

1.1 Ausgangspunkt: Synopse Paulus – Lukas

Der theologische Diskurs um den Status Israels wird auf christlicher Seite vor allem anhand der paulinischen Aussagen zum Thema (bes. Röm 9–11) geführt, obwohl die Frage nach dem Verhältnis von Israel und Kirche seit längerem als zentrales Thema auch des lukanischen Doppelwerks erkannt ist.¹ Diese Fokussierung verwundert umso mehr, als bereits ein flüchtiger Blick in die neutestamentlichen Texte erweist, dass mehrere Elemente aus Röm 9–11 auch im Lukasevangelium und vor allem der Apostelgeschichte zu finden sind, und zwar ebenfalls dort, wo die Texte auf die lukanische Sicht Israels hin transparent² werden. Dabei handelt es sich jedoch nicht zwingend um *literarische Abhängigkeiten*, so dass die Vermutung berechtigt wäre, Lukas habe den Römerbrief als Quellenschrift für sein Werk benutzt³; vielmehr liegen die Parallelen auf der *motivischen* Ebene, also dort, wo „Worte, Metaphern, Bilder, Handlungsmuster, Vorstellungen, Themen, die eine vor-

1 Deutlich wurde dies jüngst wieder z. B. in der Diskussion um die im Jahr 2008 von Papst Benedikt XVI. erneuerte Karfreitagsbitte „Pro Iudaeis“ für den sog. „außerordentlichen Ritus“ der röm.-kath. Liturgie. Die Bitte nimmt ausdrücklich auf das Mysterium der Rettung „ganz Israels“ (Röm 11,25f.) sowie auf das Gebet „für alle Menschen“ (1 Tim 2,4) Bezug, rezipiert also selbst primär (deutero-)paulinische Theologie (vgl. dazu Theobald, Paulus-Rezeption, 507–541). Auch die sich anschließenden Diskussionen rekurrierten entsprechend vor allem auf Paulus; vgl. dazu besonders die Aufsätze in Frankemölle (Hg.), Heil; K. Lehmann kommt in seinem Beitrag auf Röm 9–11 als „Schlüsseltext des christlich-jüdischen Gesprächs“ (Lehmann, Judenmission, 163) zu sprechen und erwähnt die Kapitel auch in seinen abschließenden Punkten (vgl. 166f., Punkt 7 und 8), geht jedoch nicht auf die lukanischen Schriften ein.

2 Diese vorsichtige Formulierung weist darauf hin, dass bei der Auslegung lukanischer Texte anders vorzugehen ist als bei den Briefen des Paulus. Während Paulus unmittelbar zu Einzelthemen Stellung nimmt – im Fall von Röm 9–11 eben zum Themenbereich der Zukunft Israels – müssen die Ansichten des Lukas aus erzählenden Texten indirekt erhoben werden; vgl. dazu unten Kap. 1.2.

3 Diese Auffassung ist selten, vgl. aber z. B. Plümacher, Rom, 154–158, der für Lukas von einer Kenntnis des Römerbriefs ausgeht und dies mit Übereinstimmungen zwischen Apg 28 und Röm 9–11 begründet.

gegebene, geprägte, spezielle (theologische) Bedeutung haben“⁴, auftauchen. Die Parallelen lassen so eher darauf schließen, dass hier lebendige Überlieferungen vorliegen, die sich bei Paulus und Lukas jeweils schriftlich niedergeschlagen haben. Solche gemeinsamen Traditionen beider Autoren sind schon in anderen Kontexten aufgewiesen worden, etwa bei der lukanisch-paulinischen Abendmahlsüberlieferung (Lk 22,19f.; 1 Kor 11,23b–25) oder im Zusammenhang mit der nur bei Lukas und Paulus erwähnten Protophanie des Auferstandenen vor Petrus (Lk 24,34; 1 Kor 15,5).⁵

Die nachfolgende Synopse stellt verschiedene Motive zusammen, die sowohl Lukas als auch Paulus für eine Bearbeitung der Israelthematik heranziehen. Dabei werden den entsprechenden Textpassagen aus dem Römerbrief jeweils lukanische Parallelen zugeordnet.

<i>Römerbrief</i>	<i>Lukanisches Doppelwerk</i>
Röm 1,16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστίν <u>εἰς σωτηρίαν</u> παντὶ τῷ πιστεύοντι,	[vgl. Apg 13,47]
<u>Ἰουδαίῳ τε πρῶτον</u> ⁶ καὶ Ἑλληνι. [vgl. Röm 11,27]	Apg 3,26: <u>ὑμῖν πρῶτον</u> ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς <u>ἐν τῷ ἀποστορέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.</u>
Röm 10,19: [...] ἐγὼ <u>παραζηλώσω</u> ὑμᾶς <u>ἐπ’ οὐκ ἔθνει</u> , ἐπ’ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.	Apg 13,44–47: (44) τῷ δὲ ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου. (45) <u>ιδόντες</u> δὲ οἱ Ἰουδαῖοι <u>τοὺς ὄχλους</u> <u>ἐπλήσθησαν ζήλου</u> καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες.
Röm 11,11: [...] ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ <u>σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν</u> εἰς τὸ <u>παραζηλώσαι</u> αὐτούς.	[vgl. Apg 13,47] [vgl. Apg 13,45]

4 Söding, Wege, 173; zur Problematik der begrifflichen Abgrenzung von „Motiven“ vgl. 175.

5 Vgl. dazu Klein, Lukasstudien, 13–16.

6 Vgl. auch das πρῶτον in Zusammenhang mit den Juden in Röm 2,9f.; 3,2.

<p>[vgl. Röm 1,16]</p> <p>Röm 11,13f.: [...] εἰμι ἐγὼ <u>ἔθνῶν ἀπόστολος</u>, τὴν διακονίαν μου δοσάζω, εἰ πως <u>παροαζηλώσω</u> μου τὴν σάρκα [vgl. Röm 1,16] καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.</p>	<p>(46) παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρναβᾶς εἶπαν· <u>ὑμῖν</u> ἦν ἀναγκαῖον <u>πρῶτον</u> λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἄξιους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ <u>στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη</u>. (47) οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς <u>φῶς ἐθνῶν</u> [vgl. Apg 13,45] τοῦ εἶναί σε <u>εἰς σωτηρίαν</u> ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.</p>
<p>Röm 11,25–27: (25) Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ μέρους τῶ Ἰσραὴλ γέγονεν <u>ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνῶν εἰσέληθ</u>. (26) καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· <u>ἦξει ἐκ Σιῶν ὁ ἠνθόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ</u>. (27) καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν <u>ἀφέλωμαι τὰς ἁμαστίας αὐτῶν</u>. [vgl. Röm 11,26?] [vgl. Röm 11,25]</p>	<p>Lk 21,24: καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, <u>ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν</u>. Lk 13,35: [...] οὐ μὴ ἰδητέ με <u>ἕως [ἦξει ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</u>. [vgl. Apg 3,19.26] Apg 3,19–21: (19) μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ <u>ἔξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαστίας</u>, (20) ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ <u>ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν</u>, (21) ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δεῖξασθαι <u>ἄχρι</u> χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.</p>
<p>Röm 15,18f.: [...] λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν <u>δυνάμει</u> σημεῖων καὶ τεράτων, <u>ἐν δυνάμει πνεύματος [θεοῦ]</u> ὥστε με <u>ἀπὸ Ἰερουσαλήμ καὶ κύκλω</u> μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.</p>	<p>Apg 1,8: ἀλλὰ λήμψεσθε <u>δύναμιν</u> ἐπελθόντος <u>τοῦ ἁγίου πνεύματος</u> ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες <u>ἐν τε Ἰερουσαλήμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ</u> καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.</p>

Die Übersicht bietet Verse aus dem Anfangs- und Schlussteil des Römerbriefes sowie aus den „Israel-Kapiteln“ Röm 9–11. Dabei zeigt sich auch, dass die Israelthematik im Römerbrief nicht auf die Kapitel 9–11

beschränkt ist,⁷ wenngleich insbesondere *Röm 11,25–27*, die abschließende Passage über das μυστήριον von der Rettung ganz Israels, die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Auf Seiten des lukanischen Doppelwerks sind sowohl Verbindungen zu verstreut gelegenen *Jesusworten* zu erkennen (Lk 13,35; 21,24; Apg 1,8), als auch zu zwei an Juden gerichtete *Reden von Petrus* (Apg 3,19–21.26) und *Paulus* (Apg 13,44–47). Mehrere sachliche Parallelen lassen sich festhalten:⁸

a) Das Motiv der Eifersucht Israels auf die Völker.

Wie Paulus im Römerbrief das Hervorrufen von „Eifer“ bei seinem Volk geradezu als Zweck seiner missionarischen Tätigkeit unter Nichtjuden bezeichnet (Röm 11,11, vgl. 10,19 und 11,13f.: παραζηλώω), so führt auch in der Apostelgeschichte die Annahme des Evangeliums durch Nichtjuden zur Erregung von „Eifer“ auf jüdischer Seite (Apg 13,45: ἐπλήσθησαν ζήλου).

b) Das Motiv des heilsgeschichtlichen Vorrangs Israels.

Die σωτηρία Gottes gilt nach Aussage beider Schriften *zuerst* (πρῶτον) dem erwählten Volk Israel, doch sind (abgesehen von Apg 3,26) in diesem Zusammenhang immer auch schon die anderen Völker (ἔθνη) – gewissermaßen als „Zweitadressaten“ – mit im Blick (Röm 1,16; 2,9f.; 3,2 – Apg 13,46).

c) Das Motiv einer Begrenzung der Unheilszeit für Israel.

Beide Schriften verbalisieren in einem Atemzug sowohl Unheilszeiten für Israel als auch deren Überwindung, die wiederum mit den ἔθνη in Verbindung steht. Nach Röm 11,25 findet die Zeit der „Verhärtung“ Israels (bzw. eines Teils: πάρωσις ἀπὸ μέρους τῶ Ἰσραὴλ γέγονεν) mit dem „Eingehen“ der „Fülle der Heiden(völker)“ (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη) ein Ende, während Lk 21,24 die „Zertretung“ Jerusalems (Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν) dadurch begrenzt sieht, dass „die Zeiten der Heiden(völker) sich erfüllen“ (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Entsprechend (aber noch ohne Ausblick auf die ἔθνη) kennt auch Lk 13,35 ein Ende der Zeit des „Nicht-Sehens“ Israels im Segensruf für den „Kommenden im Namen des Herrn“. Der Gedanke der Fülle (πλήρωμα bzw. πληρωθῶσιν) verweist bei Paulus wie Lukas auf einen eschatologischen Kontext, wie auch das damit zusammenhängende folgende Motiv (d) zeigt.

7 Vgl. Theobald, Römerbrief (EdF), 261–263.

8 Es handelt sich jeweils um erste Beobachtungen. Zur detaillierten Analyse der hier genannten Verse vgl. jeweils die entsprechenden Abschnitte unten in Kap. 3.

d) Das Motiv des kommenden Retters für Israel.

Wenn Röm 11,26 im Horizont einer zukünftigen Heilswende für Israel auf den kommenden „Retter aus Zion“ (ἥξει ἐκ Σιών ὁ ὑσόμενος) zu sprechen kommt, so handelt es sich ebenso wie bei dem „Kommenden im Namen des Herrn“ (Lk 13,35) um eine eschatologische Rettergestalt, die endgültige Erlösung bringen wird. In diese Richtung weist auch der Gedanke der „Wegnahme“ bzw. „Tilgung“ von Sünden, den Röm 11,27 wie Apg 3,19 (vgl. auch Apg 3,26) in unterschiedlicher Weise mit dem Kommen dieser Rettergestalt – nach Apg 3,20 ist es der für Israel „vorherbestimmte Messias Jesus“ (τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν) – verknüpfen: Während in Apg 3,19–21 die Sündenvergebung als Folge der Umkehr Israels der Sendung des Retters vorausgeht, folgt diese nach Röm 11,27 dem Kommen des Retters eher nach und hängt nicht am Handeln der Menschen.

e) Die besondere Bedeutung *Jerusalems*.

Bei beiden Autoren erfolgt die Verkündigung des Evangeliums durch die „Kraft des Geistes“ und geht grundsätzlich von der Stadt Jerusalem aus (vgl. die paulinische Mission in Röm 15,19 und die Worte Jesu an die Jünger Apg 1,8). Während die Apostelgeschichte entsprechend über mehrere Kapitel das Wirken der Apostel in Jerusalem erzählt (bes. Apg 2–5), erstaunt diese Notiz am Ende des Römerbriefs sehr, da Paulus zu Beginn seiner Verkündigung gerade nicht „sogleich nach Jerusalem“ (Gal 1,17) hinaufgezogen war, sondern sich in Arabien und Damaskus aufgehalten (vgl. Gal 1,17) und dann wohl von Antiochien aus mit seiner Mission begonnen hatte.

Die anhand der Synopse gezeigten Motivparallelen lassen vermuten, dass eine Verwandtschaft beider Konzepte besteht. Da die Motive jedoch in unterschiedlichen Kontexten auftreten und über das ganze lukanische Doppelwerk verteilt sind, wird man gegenüber der Annahme einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit vorsichtig sein, zumal für Lukas die Kenntnis des Römerbriefs bzw. einer Sammlung von Paulusbriefen bislang nicht wahrscheinlich gemacht werden konnte.⁹ Doch ist es plausibel, dass beide Autoren – im vorliegenden Fall im Kontext der Frage nach der Zukunft Israels – bei der Abfassung ihrer Schriften aus einem Grundbestand älterer Überlieferungen und allgemein bekannter Motive geschöpft haben. In je spezifischer Form sind

9 Vgl. dazu bereits Burchard, Zeuge, 155: „Lukas' Verhältnis zu den Paulusbriefen ist kompliziert. Daß die Apostelgeschichte sich mit dem Corpus Paulinum literarisch kaum berührt, ist evident. Als Grund gilt heute meist, daß Lukas keine Paulusbriefe kannte. Das ist richtig, soweit es bedeutet, daß Lukas nicht oder nicht näher wußte, was in ihnen steht.“

diese Motive dann in ihre Werke eingeflossen, wo sie auch bei den Lesern bzw. Hörern einen hohen Wiedererkennungseffekt hervorgerufen haben können. Es handelt sich um einen „Vergleich von Texten, die miteinander verwandt zu sein scheinen, ohne literarisch voneinander abhängig zu sein“¹⁰ und die daher „vor allem anhand der Feststellung semantisch gleichartiger Behandlung eines Themenbereichs“¹¹ zu untersuchen sind.

Die Synopse legt noch eine weitere wichtige inhaltliche Spur: Alle fünf genannten Motivparallelen verweisen strikt auf theologische Vorgaben aus der *alttestamentlichen Theologie*, insofern schon die wenigen aufgeführten Textausschnitte und Einzelverse eine unmittelbare Nachbarschaft der Motive zu Schriftziten zeigen.

So entnimmt Paulus das Motiv der *Eifersucht* beim ersten Vorkommen in Röm 10,19 aus einem Tora-Zitat (Dtn 32,21 [LXX]), um es in 11,11–14 dann zu aktualisieren. Apg 13,47 bietet ein Schriftzitat auf, um die Wendung zu den Heiden, die den „Eifer“ bei den Juden hervorgerufen hatte, mit biblischer Autorität zu versehen. Das Motiv des *heilsgeschichtlichen Vorrangs* für Israel entspringt weniger dem Faktum, dass das Evangelium zuerst in Israel Fuß gefasst hatte – Jesus und seine Jünger waren ja allesamt Juden –, sondern führt die biblische Grundidee der Erwählung Israels¹² weiter. Das Schriftzitat Röm 11,26f. erläutert durch die Einführung *καθὼς γέγραπται* nicht nur das vorangegangene Motiv der *Begrenzung der Unheilszeit* für Israel, sondern führt auch den *kommenden Retter für Israel* ein. Lukas zeigt den alttestamentlichen Hintergrund nicht nur durch das Zitat aus Ps 118,26 in Lk 13,35 an, sondern auch durch die zahlreichen biblischen Anspielungen und den Septuaginta-Stil in Lk 21,24, sowie durch den Verweis auf die Gottesrede „durch den Mund seiner heiligen Propheten“ in Apg 3,21. Die besondere Bedeutung *Jerusalems* schließlich durchzieht das Alte Testament wie ein roter Faden.

Die Berücksichtigung biblisch-frühjüdischer Theologie ist ganz offenkundig für die vorliegende Thematik weiterführend. Entsprechend wird sich ein eigener Teil dieser Untersuchung damit befassen.

1.2 Methodische Hinweise

Ein Vergleich zwischen dem lukanischen Werk und den Paulusbriefen – im vorliegenden Fall vor allem dem Römerbrief – ist schon aufgrund der unterschiedlichen literarischen Gattungen mit Problemen behaftet:

10 Berger, Formen und Gattungen, 46.

11 Ebd.

12 Vgl. dazu unten Kap. 2.1.2.

Ein narrativer Bericht, in dem Jesustraditionen, unterschiedliche Quellschriften und eine spezifische Intention des Autors zu einem Gesamtwerk verbunden wurden, steht einem situativ bestimmten Brief gegenüber, in dem der Autor immer wieder auf aktuelle Gemeindeprobleme Bezug nimmt. Entsprechend der exegetischen Einsicht, dass nicht eine bestimmte Methode die Richtung einer Textauslegung angeben kann, sondern umgekehrt die Texte selbst anzeigen müssen, welche Methodik ihnen angemessen ist,¹³ sind die texttheoretischen Ergebnisse neuerer Forschung dergestalt zu berücksichtigen, dass im Blick auf Paulus der situativ-biographische Kontext besondere Bedeutung erhält, während für das lukanische Doppelwerk eine narrativ orientierte Herangehensweise notwendig ist.¹⁴

Um die Anliegen der Autoren herausarbeiten zu können, ist für die Untersuchung eine primär synchrone Perspektive leitend. Einzelne diachrone Überlegungen sind dadurch freilich keineswegs ausgeschlossen; es wird sich durchgehend zeigen, wie die Aussagen des kanonisierten Endtextes auf früheren Texten und Motiven aufbauen.

Die folgenden Textanalysen werden außerdem erweisen, dass gerade für die Israel-Thematik ein synoptischer Vergleich des lukanischen Doppelwerks mit den anderen Evangelien ertragreich ist. Insofern die lukanische Sicht sich sowohl von seiner Markus-Vorlage unterscheidet, als auch gegenüber dem Matthäusevangelium ein eigenes Konzept bietet, dienen synoptische Vergleiche und redaktionelle Überlegungen der Profilierung lukanischer Theologie.

Von Bedeutung ist schließlich auch das historische Umfeld. Zwischen den Paulusbriefen und dem lukanischen Doppelwerk liegen nicht nur wichtige Jahre in der Geschichte des Urchristentums (und so wesentliche Ereignisse wie die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr.), beide Autoren verfolgen überdies je eigene Ziele und schreiben in verschiedenen kirchlichen Situationen (z. B. ist im Umfeld des Lukas die Kluft zwischen Synagoge und Kirche schon ausgeprägter als noch bei Paulus). Es ist ein naheliegender Gedanke, dass sich solche Faktoren je und je auch auf die Rezeption der verarbeiteten Motive auswirkten.

13 Vgl. dazu nur Söding/Münch, *Methodenlehre*, 29: „Welche Schritte der Analyse gemacht werden müssen und in welcher Reihenfolge, hängt von den Texten ab, die bearbeitet, und von den Fragen, die beantwortet werden“.

14 Zur synchronen Textauslegung sowie zu narrativ orientierten Methodenschritten vgl. Finfern, *Narratologie*, 23–246; Söding, *Wege*, 68–80; Powell, *Narrative Criticism*, Brooke/Kaestli (Hg.), *Narrativity*; vgl. außerdem die entsprechenden Abschnitte in ähnlich gelagerten Untersuchungen zum lukanischen Doppelwerk: Eisen, *Poetik*; Hoffmann, *Heil*; Löning, *Geschichtswerk*; Tannehill, *Narrative Unity*; Wasserberg, *Israels Mitte*.

Eine Besonderheit der vorliegenden Untersuchung besteht in der ausführlichen Beschäftigung mit biblisch-frühjüdischen Zukunftsvorstellungen. Deren Rezeption in lukanischen bzw. paulinischen Texten ist anhand der literarischen Eigenarten des jeweiligen Autors zu analysieren, die im Folgenden knapp zu entfalten sind.

1.2.1 Lukas: Narrative Theologie und Unterscheidung von Textdimensionen

Die beiden lukanischen Schriften stellen das mit Abstand ausführlichste Erzählwerk des Neuen Testaments dar.¹⁵ Als „episodische Erzählung“¹⁶ ist das dritte Evangelium stets unter narratologischen Gesichtspunkten auszulegen; zugleich verweist es als „erstes Buch“ (vgl. Apg 1,1) auf die Apostelgeschichte als dessen Nachfolgerin und bildet mit ihr zusammen das „lukanische Doppelwerk“.¹⁷

So bedarf es im Kontext der vorliegenden Fragestellung einer umfangreichen Erhebung des Stellenwertes von „Israel“ bei Lukas überhaupt, um einzelne Aussagen zur Zukunft Israels angemessen interpretieren zu können. In Anlehnung an die Methodik narratologisch orientierter Exegese, die das lukanische Doppelwerk zu Recht als einheitlich konzipiertes Gesamtwerk synchron auslegt,¹⁸ werden wir auf durchgängige Linien im Erzählverlauf zu achten haben, die für das lukanische Israelbild von zentraler Bedeutung sind. Anhand der Untersuchung von Einzelperikopen, die z. T. schon durch die obenstehende Synopse in den Blick geraten sind und sich aufgrund einer literarischen Analyse des Gesamtwerkes erheben lassen, ist so ein Profil des Doppelwerk bezüglich seiner Behandlung der Sicht Israels zu erarbeiten.¹⁹

Da Lukas in seinem Doppelwerk keine systematischen Reflexionen zu Einzelthemen bietet, sondern „mit großem erzählerischem Geschick

15 Vgl. Eisen, *Poetik*, 32: „Die Acta Apostolorum und das Lukasevangelium [...] machen zusammen fast ein Drittel des Neuen Testaments aus. Sie sind umfangreicher als die Paulusbriefe und die johanneische Literatur zusammengenommen. Ein solches Doppelwerk hat keine Analogie in der Literatur des frühen Christentums.“

16 Wolter, *Lk*, 16; vgl. die ausführliche Erläuterung der entsprechenden Methoden bei Finnern, *Narratologie*, 23–246; außerdem die Hinweise z.B. bei Eisen, *Poetik*, 13–31.

17 Vgl. dazu unten Kap. 3.1.2; zahlreiche Studien mit exemplarischen Vorgehensweisen liegen vor, vgl. etwa Eisen, *Poetik*; Wasserberg, *Israels Mitte*; vgl. dazu jedoch auch die Hinweise bei Finnern, *Narratologie*, 25f.

18 Vgl. besonders Tannehill, *Narrative Unity*; Verheyden (Hg.), *Unity*.

19 Vgl. dazu unten Kap. 3.1.3.

Theologie erzählt“²⁰, müssen seine Absichten und Intentionen jeweils im Spiegel dieser Erzählungen rekonstruiert werden. Als Erzähler bleibt der Autor selbst außerhalb des Geschehens und enthält sich expliziter Kommentare oder unmittelbarer Deutungen.²¹ Stattdessen lässt er eher die auftretenden Personen das Geschehen interpretieren, indem er ihnen deutende Sätze bzw. in der Apostelgeschichte umfangreiche Reden in den Mund legt. Entsprechend ist im Laufe des Werkes auf die Reden einzelner Personen zu achten, die die Frage nach der Zukunft Israels thematisieren. Dabei kann Lukas in den Reden der auftretenden Personen deutlichere Hinweise geben als in der – gewiss auch bewusst komponierten – Erzählung einzelner Begebenheiten.

Im lukanischen Doppelwerk ist die Erzählperspektive untrennbar mit einer geschichtlichen Dimension verknüpft.²² Als „erster christlicher Historiker“²³, wie Lukas gerne bezeichnet wird, ist er vor dem Hintergrund antiker Historiographie zu verstehen und das Element des „fiktionalen Erzählens“²⁴ zu berücksichtigen. Narrative Geschichtstheorie betont die Fiktionalisierung alles historischen Materials durch dessen narrative Ausformulierung. Geschichtsschreibung und Literatur kommen sich sehr nahe, insofern jegliche Geschichtsschreibung bzw. Aussage über Vergangenes als eine Konstruktion des Vergangenen anzusehen ist. Dabei handelt es sich jedoch nicht um freie, sondern um eine angesichts des Quellenmaterials überprüfbare Konstruktion. So wenig die Geschichtsschreibung die Ereignisse unmittelbar abbildet, so wenig ist sie auch eine undurchdringliche Trennlinie. Insofern kann man mit Gerd Häfner von „Rekonstruktion“ reden,²⁵ die sich durch ihre auf Quellen basierende Argumentation von einer freien Konstruktion unterscheidet. Antike Geschichtsschreibung „entdeckt nicht einen objektiven Zusammenhang der Ereignisse, sondern stellt ihn mit narrativen Artefakten her“²⁶.

Entsprechend ist das lukanische Doppelwerk zu lesen: „Lukas arrangiert sinnstiftendes Herkunftswissen, führt maßgebliches Gründungshandeln vor Augen“²⁷; insofern er sich „in jenem Imaginations-

20 Eisen, Poetik, 219.

21 Anders etwa Joh 2,11.21 u. ö.; vgl. auch Mk 7,19.

22 Vgl. dazu Schröter, Lukas als Historiograph.

23 Vgl. dazu z. B. die Apg-Studie von D. Marguerat mit dem entsprechenden Titel: „Lukas, der erste christliche Historiker“.

24 Vgl. Backhaus/Häfner, Historiographie, 67ff.; Marguerat, Lukas, 15–55; Schröter, Lukas als Historiograph, 247–250.

25 Backhaus/Häfner, Historiographie, 94f.

26 Backhaus/Häfner, Historiographie, 132.

27 Ebd.

rahmen, der der Zunft grundsätzlich zugestanden war [bewegt]²⁸, erweist er sich als exemplarischer „Historiograph“²⁹, der zu späterer Zeit Geschichte aus der Perspektive aktueller Anliegen (re-)konstruiert und damit zu einer „kreative[n] Aneignung der Vergangenheit“³⁰ verhilft. Dabei ist „mit der begrenzten, der sinngeliteten, der kontrollierten und zumutbaren Fiktion“³¹ zu rechnen. Mit Knut Backhaus kann man vielleicht sagen, „dass Lukas die historischen Sachverhalte eher beugt, füllt und neu gruppiert, dass er ihnen auf die literarischen Sprünge hilft, nicht aber, dass er sie im Plot von der Wurzel auf konstruiert“³². Die „kontrollierte Fiktion“ ist für Lukas – wie für die Historiographie des ersten Jahrhunderts – bestimmend. Während er z. B. Jesuslogien wohl recht zuverlässig darstellt,³³ kann besonders in theologischen Grundanliegen die prägende Kraft des Lukas stärker hervortreten.³⁴ Dies wird auch unsere Untersuchung bestätigen. Wenn Lukas auch die frühchristliche Geschichte in einer ganz seinem Anliegen entsprechenden Form darstellt, so geschieht dies doch stets in einem Rahmen, wie er durch den tatsächlichen Verlauf nahegelegt wird bzw. historisch plausibel erscheint.³⁵ In nichts anderem besteht seine Auffassung vom geschichtlich sich realisierenden Heilsplan Gottes. So wenig dieser immer schon im Vollzug deutlich werden muss, sondern erst im Rückblick verstehbar wird, so wenig vollzieht er sich jedoch unabhängig oder gar im Widerspruch zu den vorliegenden Ereignissen.

Lukas erweist sich so als ein Vertreter „narrativer Theologie“ im besten Sinne des Wortes. Weil für ihn Gott in den historischen Geschichtsverläufen handelt, ist Theologie stets auf die Geschichte verwiesen und kann niemals „neben“ dem historischen Zusammenhang als etwas davon Unterschiedenes gesehen werden, „etwa in Form einer vom Erzählverlauf selbst unabhängigen Gotteslehre, Pneumatologie,

28 Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 133.

29 Vgl. dazu Schröter, *Lukas als Historiograph*.

30 Schröter, *Lukas als Historiograph*, 248.

31 Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 133.

32 Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 39.

33 Vgl. zur Diskussion um die jesuanischen Formulierungen Jeremias, *Sprache*, 9: „Alles, was zum Rahmen gehört, insbesondere die Ein- und Ausleitungen der Perikopen, hat Lukas tiefgreifend stilistisch überarbeitet. Um so eindrucksvoller ist mir im Vergleich damit die Zurückhaltung des Lukas mit redaktionellen Eingriffen bei Worten Jesu.“

34 Vgl. Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 40.

35 Zur „Plausibilisierung“ historischer Zusammenhänge bei Lukas vgl. etwa die Passionserzählung (Lk 22,7–20: Ausgestaltung des letzten Mahls als Paschamah!; 22,66: Versammlung des Hohen Rates erst am Morgen; 23,6–12: Verhör vor dem Landesherren Herodes).

Ekklesiologie usw.“³⁶. Sie ist nicht anders zu haben, als eben im Erzählvorgang selbst. Das hat Auswirkungen für beide Seiten: Es ist weder eine vom Erzählvorgang isolierte Theologie zu erheben, noch bietet Lukas breit „ungedeutete“ historische Fakten, die man aus seinem Werk extrahieren könnte. Die Erzählung bietet als solche seine Theologie. Die Apostelgeschichte ist als Gründungswerk des Christentums zu lesen, in der „dessen Anfänge vereinheitlicht, teleologisiert, sakralisiert und theologisch geprägt sind.“³⁷

Dabei ist der Bezug zu der vor dieser Gründung liegenden Epoche hoch zu veranschlagen. Es ist keine Gründung auf Neuland, sondern sie entspringt wesentlich einer schon vorrangigen Gründung, nämlich dem Judentum, was in der Rede von der „Herkunftsmemoria“ ausgedrückt wird.³⁸

Konkrete Beispiele für diese spezielle Darstellungsform bieten die für Lukas typischen Harmonisierungen und vereinheitlichenden Erzähltechniken: Voranzeigen, Summarien, Geschichtsüberblicke in Redeform, die eine verbindliche Vergangenheit bis in die Gegenwart ausziehen. Die Grundeinheit ist freilich Gott selbst bzw. sein Heiliger Geist als Subjekt der Geschichte. Diskontinuitäten haben hier wenig Raum, wenngleich es auch Lukas nicht ganz gelingt, alle Spannungen zu tilgen. Diese Widerständigkeiten zeigen, dass er bei aller Bemühung um eine runde Darstellung den ihm und seinen Lesern bekannten Verlauf der Geschehnisse keineswegs außer Acht gelassen hat – gilt es doch, gerade in schwer verständlichen Ereignissen den göttlichen Plan zu entdecken. Zu diesen herausfordernden Geschehnissen gehören für Lukas wohl vor allem der Kreuzestod Jesu, die Nichtannahme der Botschaft durch die Mehrheit Israels, die Zerstörung Jerusalems und die drohende Spaltung der Kirche durch die Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen. Die Untersuchung wird verfolgt, wie es Lukas gelingt, gerade anhand der widerständigen Ereignisse ein Bild zu entwerfen, das durch Rezeption biblischer Paradigmen auch die Zeit der Kirche deuten kann. Lukas kann dabei auf Periodisierungen der Geschichte zurückgreifen, die schon jüdischer Tradition entstammen.³⁹ Die Anwendung solcher Schemata auf die Geschichte des Urchristentums und deren Verknüpfung mit den Vorgaben hellenistischer Geschichtsschreibung ist seine Leistung, die diese Art von Geschichtsdeutung auch den Christen aller Zeiten ins Stammbuch schreibt.

Die narrative Struktur des Doppelwerkes bedingt es schließlich, dass Aussagen über die *Zukunft*, wie sie uns interessieren, nur unter besonderen Bedingungen formuliert werden können, die sich vor allem in

36 Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 42.

37 Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 43.

38 Vgl. Backhaus/Häfner, *Historiographie*, 43f.

39 Vgl. dazu insbesondere Jeska, *Geschichte*.

prophetischen Worten verschiedener auftretender Personen konkretisieren. Von seiner Grundausrichtung her erzählt das Werk eine Geschichte aus der Vergangenheit. Insofern sie aus einem spezifischen Interesse für die Gegenwart verfasst wurde, lässt der Autor jedoch immer wieder Aktualisierungen einfließen, wie es bereits in den Proömien beider Bücher in prominenter Weise geschieht. Doch vor allem in den Reden öffnet der Autor „Fenster“ in die Zukunft, die sich so im erzählenden Stil seines Werkes sonst nicht unterbringen ließen. Die Textanalyse wird daher insbesondere Passagen aus den wörtlichen Reden, die große Teile des Doppelwerks ausmachen, betreffen.

1.2.2 Paulus: Situationsgebundene Briefe und biographischer Index

Für die Untersuchung des Römerbriefs ist vor allem der biographische Index paulinischer Texte zu berücksichtigen. Gegenüber einer Exegese, die versucht hat, den Briefen des Apostels eine systematische Theologie zu entnehmen, wird inzwischen häufiger darauf hingewiesen, dass die Theologie des Paulus nicht unabhängig von seiner Existenz zu verstehen ist. Die Ausführungen in den Briefen sind in fundamentaler Weise an die eigenen Erfahrungen des Apostels, bei denen das sog. „Damaskuserlebnis“ eine Schlüsselrolle einnimmt, zurückgebunden: „Biographie und Theologie bzw. Autobiographie und apostolisches Selbstverständnis einerseits und Christologie andererseits bilden einen gemeinsamen Deutungshorizont.“⁴⁰ Es handelt sich bei ihm gewissermaßen um eine „biographische Theologie“, die stets erfahrungsgesättigt ist.⁴¹ Das „Ineinander von Biographie und Theologie“⁴² wird insbesondere in den Texten deutlich, die das Verhältnis des Paulus zu Israel thematisieren.

Dies zeigt schon die Tatsache, dass er überhaupt Briefe schreibt. Denn „die Gestalt von Briefen kann nicht jede Theologie annehmen“⁴³. Sie hat dadurch einen dialogischen Charakter, da jeder Brief in stärkerer Form als etwa das Buch einen bestimmten Adressaten (oder mehrere) hat und daher keine Aussagen trifft, die von dieser Kommunikationssituation isoliert sind. Damit sind auch die Israel-Kapitel des Paulus

40 Becker, Autobiographisches, 86; vgl. dazu auch dies., Person, 111f.

41 Dabei misst er seiner eigenen Biographie keineswegs exklusive Bedeutsamkeit zu: „Sein Interesse gilt stets der Gegenwart und seinen Gemeinden, nicht der Vergangenheit und seiner eigenen Person. [...] Er argumentiert lediglich mit seiner Person“ (Wischmeyer, Paulus als Ich-Erzähler, 104).

42 Schnelle, Theologie, 326; zu Röm vgl. auch 328–330.

43 Weder, Hermeneutik, 318.

keine systematische Abhandlung, die ohne Anstoß von Erlebnissen des Paulus entstanden wäre, sondern erwachsen aus mehreren biographisch zu verankernden Dimensionen. Diese sind zunächst die Vita des Apostels selbst, seine jüdische Verwurzelung wie seine Berufung zum Heidenapostel vor Damaskus, weiter seine Erfahrungen mit seinem eigenen Volk Israel, insofern sein Verhältnis zur Jerusalemer Urgemeinde wie zum Judentum insgesamt von Spannungen geprägt sind, und schließlich die unmittelbare Situation während der Abfassung des Römerbriefes, die ihn das Israelthema noch einmal neu – und daher selbstverständlich anders akzentuiert als etwa im Galaterbrief – durchdenken lässt.⁴⁴

Bei aller Eigenart der einzelnen Briefe gibt es freilich auch wichtige Grundlinien, die für Paulus insgesamt charakteristisch sind. Sie liegen in „einem beharrlich durchgehaltenen Ansatz theologischen Denkens“⁴⁵, der sich grundlegend aus dem „Damaskuserlebnis“ speist,⁴⁶ dieses aber auf die „Erfahrung, wie sie durch das Wirken des Evangeliums auf dem weltweiten Missionsfeld von den Gemeinden und ihm gemacht wird“⁴⁷, ausweitet. Immer geht es um die geistgewirkte Neuheit, die in der urchristlichen Erfahrung mit dem Evangelium zusammenhängt.

Diese grundlegende Erfahrungsdimension paulinischer Theologie lässt sich an den Texten der Paulusbriefe selbst ablesen. Schon im frühesten Brief (1 Thess) geht Paulus von der „Ursprungserfahrung mit dem Evangelium“⁴⁸ aus und fasst in den ersten drei Kapiteln die zurückliegenden Begebenheiten zusammen, die die junge Gemeinde und ihr Verhältnis zum Apostel geprägt haben (1 Thess 1–3), um anschließend Folgerungen daraus zu ziehen (1 Thess 4f.). Auch die Kreuzestheologie im Eingangsbereich des 1. Korintherbriefes lässt sich als Beispiel anführen. Paulus belässt es nicht beim einfachen Rückgriff auf bereits

44 Vgl. dazu Wick, Paulus, 62–64 („Leben und Denken aus der Praxis und für die Praxis der Gemeinden“).

45 Becker, Paulus, 395.

46 Vgl. dazu z. B. Wolter, Paulus, 23–30; er entfaltet das Geschehen vor Damaskus (25: „ein visionäres Erlebnis, bei dem er Jesus sah“) als in spezifischem Sinn verstandene „Bekehrung“ und „Berufung“ gleichermaßen, das als „Paradigmenwechsel“ (29) Auswirkungen auf alle Bereiche des paulinischen Denken hat; vgl. auch Becker, Paulus, 395: „Paulus redet aus der Erfahrung seiner Berufung“; Schnelle, Paulus, 92: „Die überwältigende Erfahrung des auferstandenen Jesus Christus prägt von nun an umfassend das Leben des Apostels, ohne auf theologische Lehrsätze reduziert werden zu können. [...] Damaskus ist eine externe Transzendenzenerfahrung, die eine neue Identität begründet.“ Vgl. dazu auch unten Kap. 4.1.2.

47 Becker, Paulus, 395.

48 Becker, Paulus, 396.

geprägte christologische Formeln, sondern verknüpft die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu unmittelbar mit der Gemeindeerfahrung (vgl. 1 Kor 1,26; 2,1–5). Auch in 1 Kor 15 mündet der Bekenntnissatz von der Auferstehung in anthropologische Reflexionen. Ähnlich beginnt schließlich auch der Galaterbrief mit einem umfangreichen Rückblick auf die Ereignisse im Leben des Paulus selbst (Gal 1f.), bevor daraus dann weitere theologische Optionen entwickelt werden. Nicht zufällig beginnt auch die eigentliche „Argumentatio“ des Briefes in Gal 3,1–15 mit einem „Appell an die Geisterfahrungen der Galater“⁴⁹.

Alle kerygmatischen Formeln, die Paulus in seinen Briefen bietet, stehen so nicht für sich, sondern erhalten ihre Relevanz insgesamt durch Entsprechungen mit der Erfahrung der Gemeinden. Dieser „Erfahrungsindex“ wird auch im Blick auf die Israelfrage in Röm 9–11 zu berücksichtigen sein.

1.3 Positionierung in der Forschungslandschaft

Angesichts der überfließenden Literatur zur vorgestellten Fragestellung erscheint es wenig hilfreich, bisherige Arbeiten im Rahmen einer „Forschungsgeschichte“ zu referieren. Sinnvoll aber ist es, auf grundlegende Positionen einzugehen, die bezüglich der vorliegenden Fragestellung entwickelt worden sind. So werden das Umfeld und die Diskussionslage, in der sich die Arbeit verorten lässt, sichtbar. Die Auseinandersetzung mit einzelnen Thesen geschieht dann in den Auslegungen der lukianischen Texte in Kapitel 3. Entsprechend der Aufgabenstellung sind zunächst die Positionen bezüglich der lukianischen und paulinischen Sicht der Zukunft Israels anzusprechen (1.3.1 und 1.3.2), bevor auf die Sicht der Forschung auf das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander eingegangen wird (1.3.3).

1.3.1 Die Zukunft Israels in lukianischer Sicht

Die bereits erwähnte Einschätzung von Udo Schnelle, dass „das Verhältnis zu Israel vielen Exegeten als das zentrale Thema lukianischer Theologie“⁵⁰ erscheint, findet ihre Bestätigung in der Vielzahl der seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienenen Studien zum

49 Theobald, Galaterbrief, 347.

50 Schnelle, Einleitung, 301.

Thema.⁵¹ Sie zeigen, dass die eingangs angesprochene Ambivalenz des Neuen Testaments gegenüber der Größe „Israel“ im lukanischen Doppelwerk wie in einem Brennglas sichtbar wird: Das Evangelium wie die Apostelgeschichte führen tief in das Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. hinein, bieten jedoch sowohl äußerst positive wie auch negative Aussagen bezüglich „der Juden“ bzw. des „Judentums“. Diese stehen im lukanischen Doppelwerk in der Tat nebeneinander, so dass die Position des Verfassers „entweder als ‚projüdisch‘ oder als ‚antijüdisch‘ eingestuft“⁵² wird.

Entsprechend wird die Sicht des Lukas auf das Geschick der nicht an Christus glaubenden Juden kontrovers beurteilt. Den Fluchtpunkt aller mit der Thematik befassten Untersuchungen stellt die Schlusszene der Apostelgeschichte dar, in der Paulus die römischen Juden in seine Wohnung lädt und diesen, nachdem sie uneins wieder aufgebrochen sind, das bekannte „Verstockungszitat“ aus Jes 6 hinterherruft (Apg 28,26f.). Diejenigen Auslegungen nun, die die negativen Urteile des Lukas über die Juden betonen, vertreten – in verschiedenen Modifikationen – die Ansicht, dass die nicht an Christus glaubenden Juden „endgültig verstockt und ‚verworfen‘“⁵³ sind. Dabei ist von nicht unerheblicher Bedeutung, ob nach der Szene in Apg 28 noch mit der Bekehrung einzelner Juden gerechnet wird⁵⁴ oder nicht. Gemeinsam ist dieser Auslegungsrichtung freilich, dass Israel als kollektive Größe, insofern es Christus nicht nachfolgt, seine Privilegien und Verheißungen verloren hat, welche nach Meinung mancher Ausleger⁵⁵ nun auf die Christen übergegangen sind.

Auf der anderen Seite stehen die Positionen, nach denen „auch nach lukanischer Sicht Gottes Heilsangebot in Jesus Christus weiterhin dem ganzen Volk Israel gilt und die Heilsperspektive für ‚Israel‘ und seine Zukunft keineswegs beendet ist“⁵⁶. Zahlreiche Exegeten verwei-

51 Vgl. dazu den Literaturbericht von Schröter, *Actaforschung*; außerdem die Übersicht bei Neubrand, *Israel*, 39–79.

52 Neubrand, *Israel*, 40. Sie verweist für die erste Position vor allem auf die Arbeiten von J. Jervell, für die zweite auf diejenigen von J. T. Sanders.

53 Neubrand, *Israel*, 41. Als exemplarische Vertreter wäre zu verweisen auf Sanders, *Jews*; Jervell, *Apg*, 628f.; Lohfink, *Sammlung*, 62; Rese, *Jews*, 199–201; Haenchen, *Judentum*, 338–374.

54 Diese Vermutung ist auch dann noch verbreitet, wenn ein Ende der systematischen Judenmission festgehalten wird; vgl. z. B. Conzelmann, *Mitte der Zeit*⁵, 152; Eltester, *Israel*, 124f.; Gnlika, *Verstockung*, 143.149; Schneider, *Apg II*, 419.

55 Ein aussagekräftiges Beispiel dafür ist die Biblische Theologie von H. Hübner, der hier eine klare „Substitution“ Israels durch die Kirche sieht (vgl. z. B. Hübner, *Theologie III*, 138); vgl. dazu auch unten Kap. 3.10.

56 Neubrand, *Israel*, 42.

sen darauf, dass die Verstockung Israels keineswegs endgültig sein müsse.⁵⁷ Greifbar wird diese Auslegung für viele in der expliziten Bezugnahme auf die Indikativformulierung καὶ ἰάσομαι αὐτούς (Apg 28,27) am Ende der Schlusszene als Indiz einer positiven Wendung, insofern sie die „eine klare Zukunftsperspektive für das gesamte Gottesvolk Israel – und nicht nur für Einzelne, die sich ‚individuell‘ bekehren – aufzeigt“⁵⁸.

Letztlich lassen sich die zahlreichen Äußerungen – unbeschadet der diversen, in zahlreichen Details voneinander unterschiedenen Herangehensweisen – auf diese beiden Grundoptionen in der „Israelfrage“ zurückführen. Die hier vorgelegte Untersuchung schließt sich der zweiten Option an, wie die bereits vorgestellte These⁵⁹ erkennen lässt. Nachdem es scheint, als wäre allein aus einer Beschäftigung mit den beiden Büchern des Doppelwerks die Frage nicht zu entscheiden,⁶⁰ versucht sie dies im Rückgriff auf biblische Geschichtsbilder zu begründen.

1.3.2 Die Zukunft Israels in der Sicht des Paulus

Für die Forschung zu Paulus und seiner Sicht der Zukunft Israels ergibt sich ein etwas anders gelagertes Bild. Parallel zur Forschung am lukanischen Werk wird man hier jedoch auch ein neuerliches Interesse an der Israelthematik bei Paulus feststellen können, insofern die jüdische Verwurzelung des Paulus in den letzten Jahren wieder neu entdeckt wurde. Die Diskussion um die „New Perspective on Paul“⁶¹ hat bewirkt, dass man „seine jüdische Existenz“ als den „Grund, auf den auch das Denken des Apostels bleibend bezogen ist“⁶², neu in Rechnung stellt.

In der konkreten Auslegung der Briefe ist man sich auch vor diesem Hintergrund überwiegend einig, dass sich der Spitzensatz in Röm 11,26 von der „Rettung ganz Israels“ durchaus auf die Größe „Israel“ im Unterschied zur christlichen Kirche bezieht und damit eine Heilsperspektive für das jüdische Volk formuliert ist, doch sind die weiteren

57 Vgl. z. B. Haacker, Bekenntnis; Marguerat, Juden und Christen; Karrer, Verstockungsmotiv; Deutschmann, Synagoge, 200–213.257–260; Neubrand, Israel 42.

58 Neubrand, Israel, 42; vgl. dazu auch die Auslegung unten Kap. 3.10.

59 Vgl. dazu oben die Hinführung, Punkt 1.

60 J. Schröter hat daher z. B. versucht, anhand christologischer Überlegungen einer belastbaren Antwort näher zu kommen, vgl. Schröter, Heil, 250–267.

61 Vgl. dazu unten Kap. 4.1.1.1.

62 Frey, Judentum, 5.

Elemente dieser Vorstellung umstritten. Anfragen bezüglich der Konsistenz paulinischer Auffassungen überhaupt bzw. im Blick auf sachliche Spannungen der Israel-Kapitel des Römerbriefes⁶³ sowie der Hinweis auf konkurrierende Aussagen in anderen Paulusbriefen⁶⁴ konnten den besonderen Stellenwert der Verse als richtungweisend für die paulinische Sicht der Israelfrage in seinem letzten großen Brief⁶⁵ jedoch nicht grundsätzlich relativieren. So dreht sich die Diskussion vor allem um die Frage, wie sich Paulus die Rettung Israels genau vorstellt.

Eine spezifische Auslegung findet sich in diesem Zusammenhang in der Hypothese vom „Sonderweg“ Israels,⁶⁶ die im Text eine Rettung Israels in Zusammenhang mit der Parusie Christi und „auf einem Weg abseits der Evangeliumsverkündigung der Kirche“⁶⁷ angekündigt sieht. Insofern sie die Rettung Israels zwar nicht von Christus, aber doch vom Glaubensweg der christlichen Kirche absetzt, hat sie Widerspruch erfahren.⁶⁸

1.3.3 Zum Verhältnis von lukanischer und paulinischer Konzeption

Dass es auffällige Gemeinsamkeiten im Blick auf das Israelthema zwischen Lukas und Paulus gibt, ist ein Konsens der Forschung. Eine genauere Bestimmung dieses Befundes wird jedoch kaum gegeben. Wie oben dargelegt wurde, kann man jedoch grundsätzlich festhalten, dass sich für Paulus die Auffassung, nach der am Ende von Röm 11 eine deutliche Heilsperspektive für Israel ausgesprochen wird, mehrheitlich durchgesetzt hat,⁶⁹ während die Forschung bei Lukas und seinem Doppelwerk eher skeptisch bleibt, wenngleich sich zuletzt die Stimmen gemehrt haben, die einer hoffnungsvollen Deutung der Schlusszene der Apostelgeschichte den Vorzug geben.⁷⁰

63 Vgl. z. B. Müller, Last kanonischer Erinnerung, der „drei völlig divergierende Antworten“ (245) bezüglich der Israelthematik attestiert.

64 Vgl. dazu besonders 1 Thess 2,14 und Gal 4,21–31.

65 Aufgrund der schon besprochenen Bedeutung von Biographie und Erfahrung wird man gerade für Paulus eine „Entwicklung“ seiner einzelnen Ansichten nicht ausschließen; das in Röm 11 vorgestellte „Mysterium“ muss daher keineswegs auch schon im Hintergrund der früheren Briefe stehen.

66 Siehe dazu ausführlich Keller, Gottes Treue.

67 Theobald, Römerbrief (EdF), 278.

68 Vgl. nur Fitzmyer, Röm, 620; vgl. dazu auch unten Kap. 4.2.4.8.

69 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Theobald, Römerbrief (EdF), 276–282.

70 Vgl. dazu oben Kap. 1.3.1.

Diese neue Sicht hängt auch damit zusammen, dass eine lange Phase, in der die deutschsprachige Exegese einen Graben zwischen Lukas und Paulus zu entdecken meinte und die lukanischen Schriften als weit von Paulus entfernt ansah, sich dem Ende zuneigt.

Klassisch ist in diesem Zusammenhang die „Verteidigung“ des Lukas durch Werner Georg Kümmel gegen die „Anklage in der heutigen Theologie“ aus dem Jahr 1982 geworden.⁷¹ Nach dem Abflauen von Kampfbegriffen wie „Frühkatholizismus“ und „Parusieverzögerung“, mit denen Lukas eine Entfernung von der Theologie des Paulus vorgeworfen wurde – mit ihr wurde das Doppelwerk, wohl wegen der wichtigen Rolle, die die Gestalt des Paulus in der Apostelgeschichte spielt, stets verglichen –,⁷² ist der dritte Evangelist in der deutschsprachigen Forschung⁷³ inzwischen weitgehend rehabilitiert und kann sich wieder unvoreingenommen etwa an den Forschungen zur „Reception of Paulinism in Acts“⁷⁴ beteiligen, die in differenzierter Weise Verbindungen und Transformationen aufzeigen.

Seit dem Literaturbericht von Eckhard Plümacher aus dem Jahr 1983, der auf den Gedanken der „Kontinuität mit der Vergangenheit“⁷⁵ aufmerksam machte, wurden „die Begriffe ‚Kontinuität‘, ‚Legitimität und Identität‘“⁷⁶ richtungweisend für die Auslegung des lukanischen Doppelwerks. In diesem Zusammenhang entwickelte sich auch die Diskussion um die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu Israel bzw. zum Judentum in der Sicht des Lukas. Mehrere Studien nahmen sich des Themas von verschiedenen Seiten an. So behandelten z. B. Dietrich Rusam, Joachim Jeska und Heiner Ganser-Kerperin die Rezeption der Schrift bzw. die Institutionen Israels im Doppelwerk, Anton Deutschmann und Günter Wasserberg unterzogen das Verhältnis des Lukas zu Israel einer Neubewertung, und Maria Neubrand weitete den

71 Vgl. dazu Kümmel, Lukas in der Anklage, 420–433, der die Kritikpunkte zunächst darstellt und anschließend überzeugend widerlegt bzw. relativiert.

72 Vgl. dazu z. B. Vielhauer, Paulinismus; W.G. Kümmel mahnt daher dazu, die lukanischen Texte „in ihrer Eigenständigkeit gelten zu lassen“ (Kümmel, Lukas in der Anklage, 425).

73 Der englische Sprachraum hat diese Lukas-Kritik in der Form niemals übernommen, vgl. dazu Schröter, Paulus als Modell, 53–80.

74 So der Titel des von D. Marguerat herausgegebenen Sammelbandes aus dem Jahr 2009.

75 Plümacher, Acta-Forschung, 45f.

76 Schröter, Heil, 247.

Blick auf die „nichtjüdische Christusanhängerschaft“⁷⁷, deren Status von Lukas besonders reflektiert wird.⁷⁸

Eine Neuorientierung aus dem historischen Bereich lässt sich hier anschließen. So zeigen die jüngsten deutschsprachigen Kommentare zum Lukasevangelium, dass gegenwärtig die altkirchliche Tradition, nach der das Doppelwerk vom Paulusbegleiter Lukas verfasst sei, wieder an Zutrauen gewinnt. Wenn Wilfried Eckey in seinem Kommentar von 2004 meint, dass es „alles in allem genug Argumente [gibt], bei der frühchristlichen Tradition, dass der zeitweilige Paulusbegleiter und Arzt Lukas das Evangelium und die Apostelgeschichte verfasst hat, zu bleiben“⁷⁹, befindet er sich keineswegs in einer Außenseiterstellung.⁸⁰ Entsprechend werden die Gegenstimmen zurückhaltender vorgetragen, als dies früher gelegentlich der Fall war. Hervorgehoben wird heute von vielen der Status des Lukas als „Gottesfürchtiger“⁸¹, der sich auch für unsere Untersuchung als fruchtbar erweisen wird, ohne dass diese Zuordnung freilich eine Identifizierung mit dem Paulusbegleiter Lukas bedeuten muss.⁸²

Durch die kritische Hinterfragung der radikalen Skepsis gegenüber Lukas änderte sich auch der Blick auf das Verhältnis zwischen Lukas und Paulus. Schon 1974 (in der Überarbeitung eines bereits 1966 erschienen Aufsatzes) stellte Ulrich Wilckens gegen die damals noch verbreitete Auffassung von Lukas und Paulus als „gegensätzlichen

77 Neubrand, Israel, 11 u. ö.

78 Vgl. Rusam, Das Alte Testament bei Lukas; Jeska, Geschichte; Ganser-Kerperin, Das Zeugnis des Tempels; Deutschmann, Synagoge; Wasserberg, Israels Mitte; Neubrand, Israel.

79 Eckey, Lk I, 49.

80 Auch Jervell, Apg, 79–86 vertritt diese Auffassung; vgl. außerdem die Arbeiten z. B. von M. Hengel und A. M. Schwemer.

81 Vgl. dazu unten Kap. 3.11.6.

82 Mit der neuen Sicht verschiebt sich auch die vermutete Abfassungszeit des Doppelwerks wieder deutlich ins 1. Jh. und damit in eine frühere Epoche, als sie bis vor wenigen Jahren – im Rahmen der Spätdatierung in der Tradition von R. Bultmann, E. Haenchen und H. Conzelmann – verbreitet angenommen wurde. Eine Entstehung beider Schriften in den 70er und 80er Jahren des 1. Jhs erscheint durchaus plausibel; vgl. die Beobachtungen zum historischen Kontext des Doppelwerkes bei Hengel, Vier Evangelien, 320–350. Versuche, das Doppelwerk noch vor dem neuralgischen Datum des Jahres 70 n. Chr. anzusetzen, können nicht überzeugen, vgl. etwa Mittelstaedt, Lukas als Historiker, der die Apg noch vor der nderonischen Verfolgung 64 n. Chr., vermutlich „nicht allzu lange nach Prozessende [sc. des Prozesses gegen Paulus], also im Lauf des Jahres 62“ (255) als abgeschlossen ansieht, während das Material für das Evangelium „am ehesten 57–59 in Caesarea gesammelt worden“ (254) sei. Auch unsere Untersuchung wird – wie viele andere vor ihr – erweisen, dass diese Datierung in die Irre führt. Jervell, Apg, 86, datiert das Evangelium „um oder kurz nach 70“, die Apg in den „Zeitraum 80–90“.

Polen“⁸³ eine „grundsätzliche Übereinstimmung“⁸⁴ beider Autoren in der beiden gemeinsamen Benutzung eines „heilsgeschichtliche[n] Rahmen[s]“⁸⁵ fest – gegen die lange vorherrschende existenziale Interpretation paulinischer Theologie –, der für die Interpretation beider Theologen eine hohe Bedeutung habe, da sie „in dem alttestamentlichen Glauben, nach dem Gott sein Heil in geschichtlichen Ereignissen realisiert“⁸⁶, übereinstimmten. Im selben Jahr erwähnte auch Paul Zingg in seiner Dissertation lukanisch-paulinische Parallelen im Blick auf Israel und wies im Blick auf das Signalwort $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ insbesondere auf die beiden gemeinsame „heilsgeschichtliche Vorrangstellung der Juden bei der Evangeliumsverkündigung“⁸⁷ hin.⁸⁸

Karl Löning, der sich 1981 in einem Aufsatz auf Zingg bezog, betonte bei der Erwähnung der Gemeinsamkeiten über Zingg hinaus das Motiv der Eifersucht.⁸⁹ Mit dem Hinweis auf Unterschiede meinte er, dass Lukas „die Eifersucht als Verstockungsmechanismus ansieht, während sie nach Paulus eine der schließlichen Rettung Ganz-Israels dienende Provokation ist (Röm 11,26). Daß die Verstockung eines Teils der Juden ein heilsgeschichtliches Interim zur Rettung der Heiden darstellt, wird bei Lukas [...] prinzipiell aufgegeben.“⁹⁰ Im Anschluss daran stellte Michael Wolter 1997 ebenfalls Gemeinsamkeiten wie etwa das Motiv der Verstockung fest, verwies jedoch auf eine „qualitative Differenz“ aufgrund der historisch ganz unterschiedlichen Standorte von Lukas und Paulus, wodurch ein Vergleich der jeweiligen Aussagen zur Zukunft Israels faktisch unmöglich werde.⁹¹

In einem Aufsatz von 2009 machte Jens Schröter schließlich auf die neuen Akzente der Paulusforschung im Blick auf die Apostelgeschichte bzw. auf das lukanische Paulusbild aufmerksam.⁹² Er betonte noch einmal, dass die sich im deutschen Sprachraum durchschlagende These

83 Wilckens, Rechtfertigung, 10.

84 Wilckens, Lukas und Paulus, 199.

85 Ebd.

86 Wilckens, Lukas und Paulus, 202.

87 Zingg, Das Wachsen der Kirche, 247.

88 Vgl. dazu oben die Synopse. Die spezifische Bedeutung des $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ist freilich schon seit frühester Zeit erkannt worden; bereits Marcion hat das Signalwort aus Röm 1,16 gestrichen, da er dieses Privileg Israels nicht hinnehmen konnte (vgl. Fitzmyer, Röm, 257).

89 Röm 10,19; 11,11.14 sowie Apg 13,45; 17,5; vgl. auch 1 Thess 2,16 und Apg 22,22f.

90 Löning, Paulinismus, 219 Anm. 44. Das Verstockungsmotiv selbst, das in der Apg klar mit Paulus verknüpft ist, hat Lukas nach Löning über paulinische Traditionen empfangen.

91 Vgl. Wolter, Israels Zukunft, bes. 418f.

92 Vgl. Schröter, Paulus als Modell, 53–80.

von unüberbrückbaren Differenzen beider Autoren, ausgehend von Philipp Vielhauer und anderen, im angelsächsischen Raum nie durchschlagend wurde, während inzwischen auch in Deutschland wieder eine größere theologische aber auch historische Nähe zwischen Lukas und Paulus festgestellt werde. Bemerkenswert ist, dass Schröter als Beispiel von gemeinsamen theologischen Auffassungen zuerst „die Rolle Israels im Geschichtsplan Gottes“⁹³ nennt. Wenn er dann allerdings weiter meint, dass Lukas nicht christliches Allgemeingut weiterführe, sondern spezifisch Paulus weitertradiere, bleibt zu fragen – was Schröter auch selbst andeutet –, inwieweit Lukas nicht doch auch gerade eigene Themen bringt, und ob nicht vielmehr Lukas den Theologen Paulus in eine umfassendere gedankliche Landschaft des frühen Christentums am Ende des 1. Jahrhunderts einbaut.

Wenn in neuesten Studien wie etwa von Hubert Frankemölle zu lesen ist, „vor allem im Römerbrief, aber auch im MtEv entdeckten Christen die unaufgekündigte und bleibende Treue JHWHs zu seinem mit dem Volk Israel geschlossenen Bund, aber auch die bleibenden Verheißungen an Abraham und seinen Bund mit Noach und Abraham.“⁹⁴, so zeigt sich, dass eine weitere Säule dieser Theologie, wie sie im Werk des Lukas überliefert ist, noch nicht genügend ins Bewusstsein der Theologen getreten ist.⁹⁵ Bereits der wegweisende „Traktat über die Juden“ von Franz Mußner hat darauf hingewiesen, dass „auch Lukas die endzeitliche Rettung Israels kennt, wenn er sie auch in anderer Terminologie als etwa Paulus ausspricht“⁹⁶. Seine knappen Erörterungen zu Apg 1,6–8 und 3,19–21 sind als Skizzen anzusehen, deren Entfaltung noch immer lohnenswert erscheint.

Viele der in den letzten Jahren entstandenen Monographien zur lukanischen Eschatologie⁹⁷ und Israeltheologie⁹⁸ schließen daran an, ge-

93 Schröter, Paulus als Modell, 57.

94 Frankemölle, Jesus als Immanuel, 259.

95 Die vorliegende Studie wird zudem im Rahmen diverser synoptischer Vergleiche zeigen, dass gerade bei Mt Indizien zu finden sind, die den heilsgeschichtlichen Status keineswegs so eindeutig positiv erscheinen lassen, wie H. Frankemölle mit seinem Statement suggeriert. Im Übrigen zeigen sich auch erste Ansätze einer ausdrücklichen Berücksichtigung des Doppelwerks. So wird etwa die im Jahr 2009 eröffnete „Edition Israelogie“, deren Ort ausdrücklich als „Teilbereich der christlichen Dogmatik“ (Schwarz/Stadelmann [Hg.], Christen, Juden und die Zukunft Israels, IX) bezeichnet wird, mit Beiträgen aus der Exegese eröffnet, wobei vor dem fast schon obligatorischen Beitrag zu Röm 11,26 ein Aufsatz zum lukanischen Doppelwerk steht (Bauckham, Wiederherstellung), so dass eine Auseinandersetzung mit dem dritten Evangelisten die gesamte „Edition Israelogie“ eröffnet.

96 Mußner, Traktat (Neuaufgabe), 67.

97 So etwa Hagene, Zeiten der Wiederherstellung; Ravens, Restoration.

hen einem Vergleich mit paulinischen Aussagen jedoch nicht ausdrücklich nach. Ein gewisses Interesse lässt Maria Neubrand erkennen, die ihre Studie zur Verhältnisbestimmung von Israel und den Völkern in der Kirche mit den Worten beendet: „Zu den Ergebnissen der Untersuchung gehört auch, dass die lukanische und die paulinische Konzeption unter vielerlei Rücksicht Berührungspunkte aufweisen und theologisch weniger weit voneinander entfernt sind als es häufig in der Forschung dargestellt wird. Dies noch detaillierter herauszuarbeiten ist ein Desiderat für weitere Forschungen zum lukanischen Doppelwerk und zu seinen Berührungen mit paulinischer Theologie.“⁹⁹ Dieses Desiderat soll in der vorliegenden Untersuchung aufgenommen werden.

98 Z. B. Wasserberg, *Israels Mitte*.

99 Neubrand, *Israel*, 253.

2. Biblisch-frühjüdische Grundkonzepte zur Zukunft Israels

Die Frage nach der Zukunft Israels beschäftigt nicht nur die neutestamentlichen Autoren, sondern ist bereits in vielen Teilen des Alten Testaments von zentraler Bedeutung. Schon die fünf Bücher der Tora (Gen bis Dtn), die als Grunddokument Israels die „Anfänge“ Israels in ätiologischer und paradigmatischer Absicht¹ erzählen und in ihrer langen Entstehungszeit theologische Vorstellungen und Anliegen vieler Generationen in sich aufgenommen haben,² bieten – durchaus verschiedene – Zukunftsauffassungen. Dies hängt damit zusammen, dass die Tora – wie auch die sogenannten „Bücher der Geschichte“³ – ihre entscheidende literarische Gestaltung in Zeiten erhalten hat, in denen Israel sich in Krisensituationen befand, die die Zukunft des Volkes teils fundamental in Frage stellten. So verwundert es nicht, dass in diesen nur auf den ersten Blick in die Vergangenheit weisenden Schriften wichtige Vorstellungen zur Zukunft Israels zu finden sind.

Bevor diese Überlegungen vertieft werden, ist zunächst ein Reflexionsschritt bezüglich der Terminologie einzufügen, da es nicht nur keine biblische Vokabel gibt, die mit dem deutschen Substantiv „Zukunft“ semantisch deckungsgleich wäre,⁴ sondern auch die hier selbstverständlich

1 Zenger, *Eigenart*, 188; daraus erhellt, dass diese Bücher nicht über Vergangenes informieren wollen, sondern im Spiegel der Ursprungserzählungen jeweils auf die Gegenwart der Autoren transparent werden und auch deren Zukunftshoffnungen ausdrücken.

2 Zur Entstehung des Pentateuch vgl. Zenger, *Einleitung*, 74–187.

3 Diese Bezeichnung gilt, wie die Einheitsübersetzung zeigt, für alle Bücher des AT von Jos bis 2 Makk; die meisten dieser „Bücher der Geschichte“ [haben] ihre entscheidende literarische (End-)Gestalt in der Auseinandersetzung mit geschichtlichen Krisenerfahrungen erhalten (Untergang des Nordreichs 722 v. Chr.; Exilerfahrung des 6.Jh.s; hellenistische Erschütterungen im 3.Jh.; Makkabäerzeit 2.Jh.)“ (Zenger, *Eigenart*, 190); die Benennung ist missverständlich, da es sich nicht um „Geschichtsbücher“ im herkömmlichen Sinn handelt; vgl. dazu Zenger, *Eigenart*; der hebr. Kanon zeugt von einem anderen Verständnis, wenn er Jos bis 2 Kön (die „Vorderen Propheten“) als erste Auslegung der Tora begreift.

4 Das hebräische *אֲחֵרִית* geht in seiner Bedeutungsbreite weit darüber hinaus, und auch im Griechischen haben die zum Wortfeld *λοιπός* („übrig“/„weiter“) gehörenden Termini keineswegs nur einen auf die Zukunft ausgerichteten Akzent, so dass diese

gebrauchte Rede von der „Zukunft Israels“ keine biblische Formulierung ist und bereits eine Interpretationskategorie darstellt (Kap. 2.1). Im Anschluss werden zwei in der Tora grundlegende Hauptstränge biblischer Zukunftskonzeption für Israel vorgestellt, indem ihre Entstehungssituation sowie ihre charakteristischen Kennzeichen skizziert werden. Dabei ist zunächst auf die wirkungsgeschichtlich mächtige deuteronomistische Geschichtsauffassung und Theologie einzugehen (Kap. 2.2), von welcher sich dann die Konzeptionen der priester(schrift)lichen Texte abheben lassen, die schon in alttestamentlicher Zeit als Gegenentwurf zum deuteronomistischen Konzept gestaltet wurden und neue Akzente setzen, wenngleich sich schon bald Vermischungen nachweisen lassen (Kap. 2.3). Ein weiteres Kapitel untersucht exemplarisch, wie sich die vorgestellten Zukunftskonzepte in frühjüdischen Texten weiterentwickeln (Kap. 2.4). Sie leiten damit zu den neutestamentlichen Untersuchungen über.

Die Beschränkung auf die Darstellung der deuteronomistischen bzw. priester(schrift)lichen Konzeption erklärt sich daraus, dass beide Ansätze in einer gegenseitigen Spannung zueinander stehen, die auch in späteren Texten immer wieder sichtbar wird. Als Grundkonzepte, die sich im Kontext des Exils in einer entscheidenden Entstehungsphase des Judentums entwickelt und in den kanonisierten Texten der Tora ihren Platz gefunden haben, sind sie so über Jahrhunderte hinweg wirkmächtig geworden, haben sich dabei freilich auch weiterentwickelt. Wie noch zu zeigen ist, sind sie auch für das Verständnis der lukanischen und paulinischen Sicht der Zukunft Israels wesentlich.

Alttestamentliche Texte werden in den folgenden Kapiteln gelegentlich zur Verdeutlichung herangezogen, ohne dass damit ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben würde. Das Anliegen besteht vielmehr darin, für die Grundrichtungen und deren Korrelation mit den jeweiligen historischen Kontexten, sowie für die schon bald nachzuweisenden Verknüpfungen beider Konzepte sensibel zu werden. Da die Konzepte, wie sie im biblischen Kanon vereint sind, tatsächlich nebeneinander stehen und in manchem widersprüchlich bleiben,⁵ ist eine einlinige Rezeption der „biblischen Theologie“ durch die neutestamentlichen Autoren unmöglich. Da diese jedoch ihre Ansichten in enger Beziehung zu den Schriften Israels entwickeln, gibt es bestimmte

Vokabeln bezüglich der mit dem deutschen Wort „Zukunft“ verbundenen Inhalte nur begrenzt aussagekräftig sind.

5 Der geschichtliche Kontext, in dem sich Israel jeweils vorfand, hat stets Rückwirkungen auf die Texte gehabt, so dass sich insgesamt ein facettenreiches Bild ergibt; vgl. dazu auch die Diskussionen um die Möglichkeiten, Schwierigkeiten und Grenzen bei der Erfassung einer übergreifenden „Theologie des AT“, zuletzt bei Janowski, *Theologie*, 87–102; Jeremias, *Entwürfe*, 125–158; Steinberg, *Dimensionen*.

Elemente, die jeweils – sicher teils unbewusst⁶ – aus den autoritativen Schriften aufgenommen und für eigene Anliegen fruchtbar gemacht werden. Die Aufdeckung dieser Vorgänge verhilft zu einem besseren Verständnis der neutestamentlichen Schriften selbst.

2.1 Die „Zukunft Israels“ – Terminologische Klärungen

Weder die Schriften des Alten noch die des Neuen Testaments sprechen unmittelbar von der „Zukunft Israels“. Das mit diesem Syntagma Gemeinte ist daher zunächst einer terminologischen Vorklärung zu unterziehen.

2.1.1 „Zukunft“

Das im Deutschen selbstverständlich gebrauchte Wort „Zukunft“ hat keine unmittelbare Entsprechung in den biblischen Sprachen. Dies zeigt sich etwa bei einem Vergleich der deutschen Bibelübersetzungen. Während die „Einheitsübersetzung“ 46-mal von „Zukunft“ oder „zukünftig“ spricht, sind es in der „Elberfelder Übersetzung“ 36, in der „Lutherbibel“ nur 23 Vorkommen. Die „Gute Nachricht“ hingegen bietet 138 Belegstellen.⁷ Dieser Tatbestand deutet darauf hin, dass mit der Rede von „Zukunft“ eine Kategorie herangezogen wird, die der biblischen Sprache eher fern steht und primär zeitgenössischen Herangehensweisen an die biblischen Texte geschuldet ist.

In der Regel lässt sich die Übersetzung „Zukunft“ in deutschsprachigen Bibelübersetzungen auf das Hebräische Substantiv אַחֲרַיִת zurückführen. Es handelt sich um ein Abstraktnomen, das von der Präposition אַחֲרַיִת („später“ bzw. „danach“) abgeleitet ist und „am besten neutral mit ‚das Danach‘ übersetzt“⁸ wird. Es kann je nach Kontext ein zeitliches oder logisches Danach, aber auch die Nachkommenschaft oder eben „Zukunft“, teils sogar „Endzeit“ meinen. Die einzelnen Bedeutungen lassen sich nicht exakt voneinander abgrenzen, sondern fließen in ein-

6 Da alle Autoren des NT die Schrift Israels als einheitliches Corpus lasen, ist die Aussage, dass Lukas das deuteronomistische Konzept bzw. Paulus dasjenige der Priesterschrift aufgreifen würde, insofern anachronistisch, als sie traditionsgeschichtliche Differenzierungen historisch-kritischer Exegese voraussetzt. Tatsächlich lässt sich aber zeigen, dass Grundideen dieser Vorstellungen in unterschiedlicher Gewichtung auch bei den ntl. Autoren sichtbar sind.

7 Gemäß der Suchfunktion der SESB.

8 Seebaß, Art. אַחֲרַיִת, 224.

zelen Belegstellen ineinander. So ergibt sich etwa eine Beziehung zwischen der konkret bestimmaren Nachkommenschaft, die als Voraussetzung eines eher abstrakten Zukunftsbegriffs anzusehen ist. Diese Zukunft im Kontext eines zeitlichen „Danach“ kann schließlich auch auf das Ende der Zeit hinweisen. Es gilt freilich zu beachten, dass keineswegs alle Belegstellen des Substantivs *אַתְרֵיָא* die mit dem Begriff „Zukunft“ verbundenen Implikationen haben, so dass es sich um ein spezifisches Bedeutungspotential handeln würde. In den griechischen Übersetzungen der biblischen Bücher zeigen sich die Differenzierungen der Belegstellen, die sich mit „Zukunft“ übersetzen lassen, noch deutlicher, wie sich anhand einiger Beispiele veranschaulichen lässt:⁹

	MT / LXX	Elberfelder Übersetzung / Septuaginta deutsch
Ps 37,37f.	<p>שְׁמֵר־תָּם וְרָאֵה יְשָׁר׃ כִּי־אַתְרֵיָתִי לְאִישׁ שְׁלוֹם׃ וּפְשָׁעִים נִשְׁמְדוּ יִתְדוּ׃ אַתְרֵיָתִי רְשָׁעִים נִקְרָתָה׃</p>	<p>Achte auf den Rechtschaffenen und sieh auf den Redlichen; denn die <i>Zukunft</i> für einen (solchen) ist Frieden; die (von Gott) Abgefallenen aber werden allesamt vertilgt, die <i>Zukunft</i> der Gottlosen wird abgeschnitten.</p>
Ps 36,37f. (LXX)	<p>φύλασσε ἀκακίαν καὶ ἰδὲ εὐθύτητα, ὅτι ἔστιν ἐγκατάλειμμα ἀνθρώπῳ εἰρηνικῶν οἱ δὲ παράνομοι ἐξολεθρευθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτό, τὰ ἐγκαταλείμματα τῶν ἀσεβῶν ἐξολεθρευθήσονται.</p>	<p>Bewahre die Unschuld und erblicke die Aufrichtigkeit, denn ein <i>Rest</i> bleibt dem friedlichen Menschen. Die Gesetzesbrecher aber werden miteinander vernichtet werden, die <i>Reste</i> der Gottlosen werden vernichtet werden.</p>
Spr 19,20	<p>שְׁמַע עֲצָה וְקַבֵּל מוֹסֵר׃ לְמַעַן תִּהְיֶה לְךָ אֶתְרֵיָתִי׃</p>	<p>Höre auf (guten) Rat und nimm Zucht an, damit du für die <i>Zukunft</i> weise wirst!</p>
Spr 19,20 (LXX)	<p>ἄκουε, υἱέ, παιδείαν πατρὸς σου, ἵνα σοφὸς γένηῃ ἐπ' ἐσχάτων σου.</p>	<p>Höre, Sohn, auf die Mahnungen deines Vaters, damit du weise bist in deinen <i>letzten</i> (<i>Tagen</i>).</p>

9 Ein griechisches Äquivalent zum deutschen Substantiv ist dabei nicht zu erkennen und lässt sich auch für das biblische Griechisch nicht aufweisen. Zum Wortfeld λοιπός („übrig“/„weiter“) vgl. oben Anm. 4.

Spr 24,14	בְּיָוֹם הַהוּא תִּבְרָא לְנַפְשְׁךָ אֶת־אַחֲרֵיתֶיךָ וְלֹא־תִכְרַת־הָאֵלֶּיךָ הַתְּקִיָּה לְאֵת־תְּקִיָּתְךָ	Ebenso suche die Weisheit für deine Seele! Wenn du sie gefunden hast, so gibt es <i>Zukunft</i> , und deine Hoffnung wird nicht vernichtet.
Spr 24,14 (LXX)	οὕτως αἰσθήσῃ σοφίαν τῇ σῇ ψυχῇ· ἐὰν γὰρ εὕρησῃ, ἔσται καλὴ ἡ τελευτὴ σου, καὶ ἐλπίς σε οὐκ ἐγκαταλείψει.	ebenso wirst du Weisheit in deiner Seele verkosten; denn wenn du (sie) findest, wird dein <i>Ende</i> schön sein und die Hoffnung wird dich nicht verlas- sen.
Spr 24,20	כִּי לֹא־תִהְיֶה לְרָע אֶת־אֲחֵרֵיהֶם נֵר־לְאֵשׁ־עֵימָם	Denn für den Bösen gibt es keine <i>Zukunft</i> , die Leuchte der Gottlosen erlischt.
Spr 24,20 (LXX)	οὐ γὰρ μὴ γένηται ἔκγονα πονηρῶν, λαμπτήρ δὲ ἀσεβῶν σβεσθήσεται.	Denn <i>Nachkommen</i> der Üblen werden nicht entstehen, die Lampe der Gottlosen wird ausgelöscht werden.

Es ist deutlich, dass in der Septuaginta das Substantiv אַחֲרֵיתֶיךָ durch vier unterschiedliche Nomina wiedergegeben wird. Ps 37(36),37f. und Spr 24,20 weisen darauf hin, dass die Existenz einer „Zukunft“ keineswegs selbstverständlich ist, sondern von den Taten abhängt („Für den Bösen gibt es keine Zukunft“), welche konkret eben in den sichtbaren Nachkommen bestehen, wie aus Spr 24,20 (LXX) zu entnehmen ist. Damit kann die Frage, ob es überhaupt „eine Zukunft gibt“, als wichtiger Aspekt für die Thematik festgehalten werden. Ein weiterer Gesichtspunkt kommt hinzu: Wenn von der „Zukunft Israels“ gehandelt wird, so ist nicht eine individuelle Einzelperson, sondern eine kollektive Größe im Blick. Inwiefern diese durch die Bezeichnung „Israel“ einen spezifischen Inhalt erfährt, ist in einem weiteren Schritt zu entfalten.

2.1.2 „Israel“

Mit der Bezeichnung „Israel“ verbinden sich zahlreiche Implikationen. Anhand der Motive der „Erwählung“ Israels wie der Vorstellung vom „Bund“ Gottes mit Israel, die „eine der wichtigsten alttestamentlichen Kategorien“¹⁰ darstellt, lassen sich diese veranschaulichen.¹¹

10 Steinberg, Dimensionen, 24.

11 Vgl. Mußner, Traktat (Neuaufgabe), der seine Darstellung mit der „Erwählung Israels“ zum „Volk, Eigentum und Erbteil Gottes“ (22) beginnt, bevor er auch auf den „Bund“ zu sprechen kommt (35f.).

2.1.2.1 Die Erwählung Israels als „Volk JHWHs“

Dass sich Israel von anderen Völkern unterscheidet, lässt sich im Motiv von der „Erwählung“ Israels¹² durch seinen Gott JHWH veranschaulichen. Im Zuge der Entfaltung des alttestamentlichen Gottesglaubens entstanden, hat es im Frühjudentum und auch in der Entwicklung christlicher Theologie eine zentrale Rolle gespielt.

Die Grundlegung dieser besonderen Beziehung zwischen Israel und dem Gott JHWH zeigt sich in der biblischen Selbstbezeichnung Israels als אֱמִתּוֹתֵינוּ, „Volk JHWHs“.¹³ Dabei ist bereits die Wahl der hebräischen Vokabel אֱמִ (‘am) zur Bezeichnung des Volkes auffallend, wie überhaupt „außerhalb Israels im Alten Orient die Konzeption ‚Volk‘ völlig fehlt“¹⁴. Die Vokabel bezeichnet ursprünglich engste Verwandtschaftskreise.¹⁵ Das daneben verwendete Wort für Volk גֵּי (gôj), das in der Regel für andere Völker verwendet, aber nicht selten auch auf Israel bezogen wird, taucht in der Verbindung mit dem Gottesnamen JHWH nie auf.

In den Texten des Alten Testaments wird dieses Motiv vielfach entwickelt. Israel – und nur Israel – steht dabei mit seinem Gott in einem geradezu verwandtschaftlichen Verhältnis. Dabei handelt es sich keineswegs um die Vorstellung einer physisch-biologischen Rückführung Israels auf JHWH, sondern einer geschichtlichen. Israel ist insofern Gottes Volk, als dieser es sich aus den Völkern „erwählt“ und zu seinem „Eigentum“ gemacht hat (vgl. z. B. Dtn 7,6). Sein Eingreifen bei der Rettung aus Ägypten ist das Urdatum dieser Beziehung. Insofern JHWH die Initiative ergriffen und Israel „mit starker Hand herausgeführt“ hat (Dtn 7,8), gleicht er einem Verwandten, der sich der Seinen annimmt. Dies begründet ein Verhältnis, das wesentlich auch rechtliche Implikationen enthält. Daraus ergibt sich für alle Glieder Israels ein spezifischer Verpflichtungs- und Berechtigungszusammenhang, wie er in der Tora schriftlich vorliegt. Auch die „Vater“-Metapher ist so stets in einem nicht-physischen Sinn gemeint: JHWH ist Vater Israels, weil er das Volk im Exodusgeschehen erst „geformt und hingestellt“ (Dtn 32,6) hat. Die Analogie wird hier im Bereich des Schöpferischen deutlich. Ein anderer, eher auf den rechtlichen Bereich abzielender Akzent wird gesetzt, wenn davon die Rede ist, dass JHWH sich das Volk „erworben“ hat (Ex 15,16 u. ö.). Dies geschah eben durch sein Rettungs-

12 Vgl. zum Folgenden Schreiner, *Theologie*, 17–33; außerdem Ben-Chorin, *Erwählung*; Mußner, *Traktat* (Neuaufgabe), 18–21; Wildberger, *Art.* בָּחַר, 275–300.

13 Vgl. dazu Lipiński, *Art.* אֱמִ, 177–194.

14 Lipiński, *Art.* אֱמִ, 189.

15 Vgl. Schreiner, *Theologie*, 18: Die Vokabel „meint zunächst wohl den Bruder des Vaters, dann die väterlichen Verwandten und erfährt schließlich eine Ausweitung auf alle, die mit ihnen in verwandtschaftlichen Beziehungen stehen.“

handeln. Seitdem ist Israel mit JHWH untrennbar verknüpft, in einer Beziehung, die kein anderes Volk von sich behaupten kann.

So ergibt sich, dass eine doppelte Akzentuierung in der Rede von der Erwählung Israels sichtbar wird: Neben das Sprachspiel vom Vater, welches schöpfungstheologische und verwandtschaftliche Aspekte aufruft, tritt das rechtliche Verhältnis, das nicht zuletzt im Gedanken der „Erwerbung“ Israels durch JHWH artikuliert wird. Die biblische Vorstellung, dass „Israel“ als Gesamtheit schon am Berg Sinai versammelt war – ein historischer Anachronismus, der zugleich impliziert, dass jeder Israelit späterer Zeit genauso vor dem Berg steht wie seine Vorfahren –, entfaltet das Gemeinte in diachroner Perspektive. Die Relevanz der überlieferten Tradition für die Gegenwart wird ins Bewusstsein gebracht und der Gedanke der Erwählung bis in die Gegenwart gezogen.¹⁶

Mit Differenzierungen wird man so sagen können, dass in den biblischen Schriften „das, was der Begriff ‚Erwählung‘ verdichtete, einfachhin zentral“¹⁷ ist. Um dies im Blick auf unsere Fragestellung nach der „Zukunft Israels“ zu präzisieren, ist dem Motiv der Erwählung die Vorstellung des „Bundes“¹⁸ (hebr. בְּרִית, *brit*, LXX: διαθήκη) zuzuordnen: Die uns interessierenden Zukunftskonzepte lassen sich im Umfeld der Rede vom „Bund“ verorten, deren Implikationen sich in verschiedenen Phasen der Geschichte Israels voneinander unterscheiden lassen und so einzelnen Zukunftsvorstellungen auch historisches Profil geben, wie im Folgenden zu zeigen ist.¹⁹

2.1.2.2 Der „Bund“ JHWHs mit Israel

Wenn das Alte Testament das Verhältnis Israels zu seinem Gott unter die Kategorie des „Bundes“ fasst, dann ist damit keine Gegenseitigkeit zwischen „Bundespartnern“ gemeint. Stattdessen hat allein JHWH in Analogie zu einem altorientalischen König Handlungsbefugnis. Er

16 Vgl. Schreiner, *Theologie*, 29f., der zeigt, wie die Bezeichnung Israel letztlich über das Nordreich, das allein diesen Namen trug, auf die Gründungserzählungen am Sinai zurückprojiziert und später auch mit Jerusalem verknüpft wurde. Das Dtn (vgl. nur 1,1) legt Wert darauf, dass „ganz Israel“ am Horeb (= Sinai) versammelt war. So wird sichergestellt, dass das Wort Gottes von damals als autoritativ für das vorfindliche Israel späterer Zeit angesehen werden kann.

17 Lohfink, *Braucht Gott*, 58.

18 Vgl. zur Frage der angemessenen Übersetzung Neef, *Aspekte*, 1–23, der einzelne „Stationen“ der Bundesthematik im AT entfaltet (vgl. 5–20).

19 Vgl. dazu und zum Folgenden Groß, *Zukunft*.