

Christfried Böttrich

Das lukanische Doppelwerk im Kontext frühjüdischer Literatur

Abstract: Among Jewish scholars, Leo Baeck was the first to refer (in 1938) to the Gospels in general as “a Jewish book among Jewish books.” This statement has some plausibility for Matthew or Mark. But could it also be true for Luke, long regarded as the hero of “Gentile Christian” theology? This paper explores this question beginning first with some problems mainly concerning terminology: Does Luke have “anti-Jewish” tendencies (as postulated by many scholars)? Of what relevance is the “parting of the ways” paradigm in recent discussion? And finally, what bearing does Christology have on the “Jewishness” of the Lukan text? A second section explores motifs common to Luke and the Jewish literature of his time, such as the form of biographical narration, the validity and function of the Torah, religious institutions and geographical constellations. The final portion of the paper attempts to locate Luke anew in his world. I argue in particular that there are good reasons to see him as a diaspora Jew present somewhere in Greece, whose Jewish tradition is inherited, but whose Hellenistic education is acquired. His writing thus reflects a form of religious literature much more complex and nuanced than simple labels can attest.

DOI 10.1515/znw-2015-0011

1938 veröffentlichte Leo Baeck im Berliner Schocken Verlag eine kleine Schrift mit dem Titel: „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“,¹ in der er als ein jüdischer Gelehrter die kanonischen Überlieferungen um Jesus von Nazaret in den „Kosmos der Heiligen Schrift“ einzuordnen versuchte: „In dieses eigentümliche geistige Leben und in die Art und Weise dieser jüdischen Tradition gehört die alte Evangeliumsüberlieferung hinein. Sie hat an all diesem Cha-

¹ L. Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (Bücherei des Schocken-Verlags 87), Berlin 1938; Nachdr. in: *Leo Baeck Werke* 4, hg. v. A.H. Friedlander, B. Klappert und W. Licharz, Gütersloh 2000, 401–487. Die folgenden Zitate entstammen der Werkausgabe.

rakteristischen ihren vollen Anteil, sie ist nichts anderes als ein Stück davon.“² Bewusst spricht Baeck dabei immer wieder von dem „alten Evangelium“, das er von den vorliegenden kanonischen Texten noch einmal unterscheidet. Namentlich die Ereignisse des Jahres 70 markieren für ihn den maßgeblichen Einschnitt, der alle Überlieferungen in ein neues Licht rückt. Die Texte, die in den Gemeinden entstehen, gleichen deshalb „Palimpsesten“; um Zugang zu dem „alten Evangelium“ zu gewinnen, bedarf es eines „Ausgrabungswerkes“. Wenn das aber geleistet ist, „dann wird das Evangelium, dieses jüdische, welches es ursprünglich war, zu einem Buche, einem nicht geringen, im jüdischen Schrifttum. Es wird dazu nicht oder nicht nur, weil in ihm Sätze stehen, wie sie uns gleich oder ähnlich in den jüdischen Überlieferungen jener Zeit begegnen. Es wird dazu auch nicht, und noch viel weniger, weil aus der griechischen Übersetzung in Wortgebilden und Satzformen immer wieder das Hebräische oder Aramäische hervordringt. Es ist ein jüdisches Buch vielmehr deshalb, durchaus und ganz deshalb, weil die reine Luft, die es erfüllt und in der es atmet, die der Heiligen Schrift ist, weil jüdischer Geist, und nur er, in ihm waltet, weil jüdischer Glaube und jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung, sie allein, es durchklingen – ein jüdisches Buch inmitten der jüdischen Bücher.“³

Solche Worte blieben 1938 ungehört. Kaum erschienen, wurde die kleine Schrift sofort wieder beschlagnahmt und eingestampft. Erst 1961 konnte sie in einem unveränderten Nachdruck gemeinsam mit Baecks Schrift über den Glauben des Paulus und über die Pharisäer im Ner-Tamid-Verlag (Frankfurt am Main) von neuem erscheinen.⁴ 1938 gehörte die Bühne noch anderen – wie Walter Grundmann,⁵ der den „arischen Jesus“ propagierte und in seinem Eisenacher Institut an einem „Volkstestament“ arbeitete, das alles Jüdische in der Evangelienüberlieferung zu eliminieren unternahm.⁶ Ein „arisches Evangelium“ – das

² Baeck, *Evangelium* (s. Anm. 1), 419.

³ Baeck, *Evangelium* (s. Anm. 1), 447; dem folgt später P. Lapedes, *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung* (GTBS 1400), Gütersloh 1980; ⁸2004, 12–20.

⁴ L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, hg. v. H. Lamm, Frankfurt 1961, hier 99–196.

⁵ P. von der Osten-Sacken (Hg.), *Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen* (SKI 20), Berlin 2002; R. Deines/V. Leppin/K.-W. Niebuhr (Hg.), *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich* (AKThG 21), Leipzig 2007; B. Schaller, *Programm „Entjudung“*. *Walter Grundmann – NS-Theologe und Mann der Kirche 1922–1945 und 1945–1976*, *Leqach* 11 (2013) 31–66.

⁶ Die Botschaft Gottes, Eisenach 1940. Dieses kurz als „Volkstestament der Deutschen“ bezeichnete Machwerk stellt eine Art Evangelienharmonie dar, in der die Grundsätze des Eisenacher Instituts zur „Entjudung“ umgesetzt waren; das Buch erschien immerhin in einer Auflage von 250 000 Exemplaren.

war genau die Position, der Leo Baeck seinen Entwurf entgegenstellte. Doch auch nach der Shoa brauchte es dann noch einmal wenigstens 20 Jahre, bis man sich jener jüdischen Stimmen wieder erinnerte, die einst gegen einen übermächtigen Trend in der christlichen Theologie Jesus als jüdischen Rabbi zu würdigen versucht hatten. Nun erst trat in den Blick, was man fortan mit der Formel einer „Heimholung Jesu ins Judentum“⁷ bezeichnete – ein Diskurs, der im Besonderen um die Gestalt des Nazareners selbst kreiste und sich im Wesentlichen noch der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jhs. verdankte.⁸ Leo Baeck war hier einer der Wenigen, die auch „das Evangelium“ – wenngleich mehr nach seinem Inhalt als nach seiner konkreten literarischen Gestalt – in diese „Heimholung“ einbezogen.

Über den „jüdischen Jesus“ besteht heute längst ein breiter Konsens.⁹ Ganz anders verhält es sich indessen mit einer Wahrnehmung der Evangelien als Teil der jüdischen Literatur- und Theologiegeschichte.¹⁰ Zu stark verstellt hier eine jahrhundertelange Rezeptionsgeschichte, die stets das Trennende betont hatte, den Blick. Zu einflussreich wirkt auch jene Sicht auf die neutestamentlichen Schriften als christliche „Urliteratur“ nach,¹¹ die sich auf das Originelle und Identitätsstiftende konzentriert. Zu markant erscheint schließlich nach wie vor die „antijüdische“ Polemik der Evangelien, die in der Retrospektive das Bild gegen-

7 Die Formel stammt von Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; ¹³1999; ebenso ders., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Schalom Ben-Chorin Werke Bd. 4), hg. und eingeleitet v. V. Lenzen, unter Mitwirkung von Avital Ben-Chorin, Gütersloh 2005; von einer „Heimholung“ spricht Ben-Chorin dezidiert am Schluss des Nachwortes zur 10. Auflage 1987.

8 Vgl. E.L. Ehrlich, *Die Evangelien in jüdischer Sicht*, *FrRu* 22 (1970) 61–68; Nachdr. in: H. Heinz/H.H. Henrix (Hg.), *„Was uns trennt, ist die Geschichte“*. Ernst Ludwig Ehrlich – Vermittler zwischen Juden und Christen, München u. a. 2008, 161–178; ausführlich W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (AKG[W] 11), Weimar 1988. P. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Stuttgart/München 1976; Gütersloh 1983; ⁵1999, behandelt die Gestalt Jesu in der hebräischen Belletristik sowie in israelischen Schulbüchern. Ein Vorläufer von christlicher Seite ist G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (AMNSU 8), Leipzig 1938; Nachdr. Darmstadt 1973, der vor allem den Schwerpunkt auf zeitgeschichtliche Forschungen legt.

9 Dieser Konsens ist vor allem das Verdienst der Rückfrage nach dem historischen Jesus im Kontext des „third quest“. Eine wichtige Zwischenbilanz markiert hier z. B. J.H. Charlesworth (Hg.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, New York 1991; die Literatur zum Thema lässt sich seither kaum noch überschauen.

10 Eher betrachtet man die Evangelien als das Ergebnis einer Entfremdung von Jesus, den man eher hinter ihrem Text erahnen als in ihrem Text auffinden könne.

11 Sie geht zurück auf F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, Basel 1882. Inzwischen sieht man wieder sehr viel stärker die Einbettung von Evangelium, Apostelbrief und Apokalypse in den Literaturbetrieb ihrer Zeit.

sätzlicher Größen suggeriert. Vor allem aber stellt sich die Christologie als entscheidendes Abgrenzungsmerkmal einer solchen Wahrnehmung entgegen.¹²

Erst in jüngster Zeit deutet sich hier ein Umschwung an. Die Welt des frühen Judentums als Matrix der Jesusbewegung wie der frühen Christenheit ist mittlerweile sehr viel besser erforscht als noch vor 50 Jahren. Zu allen maßgeblichen Quellenbereichen wie der Septuaginta, den Qumrantexten, den sogenannten Pseudepigraphen oder den Rabbinica liegen inzwischen neue Editionen sowie umfangreiche Forschungen vor, mit deren Hilfe sich die literarische Landschaft noch einmal völlig neu vermessen lässt. Im Blick auf die Trennungsprozesse zwischen Christusgläubigen und Synagogengemeinde rechnet man heute mit einer sehr viel längeren Übergangszeit, die mit dem Begriff eines „Auseinandergehens der Wege“ zudem nur höchst unzureichend beschrieben ist. Selbst die Christologie erscheint dabei weit weniger innovativ als bislang angenommen. Am weitesten wagt sich in dieser Hinsicht Daniel Boyarin vor.¹³ Nicht nur Jesus aus Nazaret ist (selbstverständlich) ein Jude – auch der Christus, der göttliche Messias, lässt sich für ihn ganz im Kontext jüdischer Theologumena begreifen! Die Christologie hat ihren Ursprung demnach in einem innerjüdischen Diskurs, und die Evangelien sind durch und durch „Jewish Gospels“.¹⁴ Um eine solche Aussage treffen zu können, muss man auch nicht erst ein „Ausgrabungswerk“ in Angriff nehmen. Vielmehr zeigen die Evangelien gerade in ihrem charakteristischsten Element, in der Christologie, eine überraschende und auffällige Traditionsbindung. Es lohnt also, die Stellung der Evangelien im Kontext frühjüdischer Literatur noch einmal neu in den Blick zu nehmen.

Konkret ist dieser Kontext zunächst im Blick auf das Matthäusevangelium untersucht worden, dessen tiefe Verwurzelung in jüdischer Tradition kaum eines Nachweises bedarf.¹⁵ Dass hier auch die Polemik am schärfsten ist, bestätigt ledig-

¹² Klassisch formuliert in dieser Hinsicht Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus (s. Anm. 7), 5: „Der Glaube an Jesus einigt uns [...] aber der Glaube an Christus trennt uns.“ Ähnlich heißt es schon bei Lindeskog, Jesusfrage (s. Anm. 8), 91: „Die Grenze ist die Christologie, die nach jüdischer Überzeugung keineswegs mit der Lehre Jesu identisch oder aus ihr herzuleiten ist.“

¹³ D. Boyarin, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (ANTZ 10/Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt 1), Berlin/Dortmund 2009 (= ders., Border lines. The partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004).

¹⁴ D. Boyarin, The Jewish Gospels. The story of the Jewish Christ, New York 2012; vgl. dazu die kritische Replik von P. Schäfer, Zum Buch von Daniel Boyarin: The Jewish Gospels. The story of the Jewish Christ, KuI 27 (2012) 100–109.

¹⁵ So z. B. D.C. Sim, The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community (The History of the New Testament and Its World), Edinburgh 1998; M. Konradt, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007 – dazu die Rez. von U. Luz, Spaltung in Israel. Ein Gespräch mit Matthias Konradt, in:

lich ein Axiom der modernen Konfliktforschung: Je größer die Nähe, desto unerbittlicher die Kontroverse.¹⁶ Nicht weniger deutlich stellt sich dieser Sachverhalt aber auch bei Markus, dem ältesten Evangelisten, dar.¹⁷ Seine „frohe Botschaft“ lässt sich nicht losgelöst von der Katastrophe Jerusalems begreifen, mit der sie selbst auf den Prüfstand gerät.¹⁸ Markus berichtet gerade nicht vom Triumph derer, die auf der „richtigen“ Seite stehen, sondern von der abgründigen Verunsicherung, die das Ende Jerusalems und seines Tempels auch für die Gemeinde der Christusgläubigen bedeutet. Allein der Evangelist Lukas scheint hier außen vor zu bleiben. Seit gut 200 Jahren gilt er als der exemplarische Repräsentant eines rasant anwachsenden „Heidenchristentums“ und als Protagonist jenes Weges, der über die Grenzen Israels hinaus in die Völkerwelt führt.¹⁹ Deshalb hat man ihn lange Zeit vorzugsweise oder gar ausschließlich im Kontext des hellenistisch-römischen Literaturbetriebes interpretiert.²⁰ Es gibt jedoch gute Gründe, auch das literarische Werk des Lukas auf seinen jüdischen Kontext hin zu befragen. Denn in der Exegese der letzten Jahrzehnte sieht man Lukas inzwischen wieder sehr viel stärker in jüdischem Denken und Leben beheimatet – freilich auf ganz andere Weise und nach anderen Mustern als bei seinen Evangelistenkollegen.

Im Folgenden sollen zunächst jene Problemfelder benannt werden, die einer Betrachtung des lukanischen Werkes im Kontext frühjüdischer Literatur im Wege stehen. Sodann geht es um Wechselwirkungen, die einen möglichen Beitrag des Lukas zu unserer Kenntnis des frühen Judentums sichtbar machen könnten. Abschließend wird noch einmal eine Ortsbestimmung vorgenommen werden, die

Evangelium Ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche. FS C. Kähler, hg. v. C. Böttrich, H.-P. Hübner, K. Voigt und D. Wiegand, Frankfurt/M. 2009, 285–301; diese Perspektive ist auch maßgebend für den Kommentar von P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006, 19–24.

16 Vgl. L.A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte* (Soziologische Texte 30/SgLu 58), Neuwied/Berlin 1972, 78–84.

17 Das war das Thema der Internationalen Sommerakademie „Das Markusevangelium als jüdischer Text“ vom 2.–6. August 2010 im Alfred-Krupp-Wissenschaftskolleg Greifswald mit Beiträgen von Albert Baumgarten, Andreas Bedenbender (als Organisator), Reinhard von Bendemann, Gudrun Guttenberger und Joel Marcus.

18 Diese These vertritt A. Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der jüdische Krieg* (SKI Neue Folge 5), Leipzig 2013.

19 Einleitungen und Kommentare zum lukanischen Doppelwerk haben einen solchen Konsens über lange Zeit etabliert und tradiert.

20 Vgl. z. B. E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (StUNT 9), Göttingen 1972; auch Boyarin, *Gospels* (s. Anm. 14), 22, merkt an, dass Lukas für gewöhnlich als „the least Jewish“ unter den Evangelien betrachtet werde. Einen guten Forschungsüberblick bietet K. Backhaus, *Die Apostelgeschichte im Kontext der hellenistisch-römischen Literatur*, ThLZ 137 (2012) 887–900.

der bleibenden Zugehörigkeit des lukianischen Werkes zur Literatur des frühen Judentums auch einen historischen Rahmen gibt.

1 Problemfelder

Seit den 1980er-Jahren hat sich in der Lukasforschung ein bemerkenswerter Perspektivenwechsel vollzogen. Stand bis dahin vor allem die lukianische Konstruktion von Zeit und Geschichte im Mittelpunkt des Interesses,²¹ so konzentriert sich die Diskussion seither vor allem auf die Rolle Israels im Gegenüber zur christusgläubigen Gemeinde und ihren missionarischen Aktivitäten. Im Hintergrund dieses Perspektivenwechsels stehen Diskurse, welche die Lukasforschung erst mit einer gewissen Zeitverzögerung erreicht haben.²²

1.1 Antijudaismus bei Lukas?

1950 formulierte die EKD auf ihrer Synode in Berlin-Weißensee eine klare und konsequente Absage an jede Form von Antisemitismus.²³ Damit war die Aufgabe gestellt, die eigene Geschichte kritisch aufzuarbeiten und nach den Wurzeln des Antisemitismus auch in der christlichen Überlieferung zu fragen. Schon bald stellte sich heraus, dass antijüdische Positionen nicht allein ein Problem der theologischen Fachsprache²⁴ oder der Auslegungsgeschichte,²⁵ sondern auch der neutestamentlichen Texte selbst darstellen.²⁶ Die Debatte, die daraufhin über

²¹ Diesen Diskurs skizziert C. Böttrich, *Die Zeichen der Zeit. Zeitvorstellungen im lukianischen Doppelwerk*, JBTh 28 (2014) 67–101.

²² Zuerst ist die Israelperspektive des Lukas dabei im Kontext der Apostelgeschichte diskutiert worden, bevor dann auch das Evangelium in den Blick geriet.

²³ Vgl. R. Rendtorff/H.H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. 1. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988; ²2001, 548–549; in der EKD-Studie „Christen und Juden II“ von 1991 wird diese Absage dann noch einmal als Kern des bisher erreichten Konsenses festgeschrieben.

²⁴ C. Klein, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart* (ACJD 6), München 1975.

²⁵ Die Auslegungsgeschichte entfernt sich über Jahrhunderte hin immer weiter von den Texten weg und instrumentalisiert sie für immer neue politische Anliegen; markante Anfänge finden sich im Barnabasbrief oder bei Meliton von Sardes; einen späten Höhepunkt erreicht diese Entwicklung bei den Deutschen Christen in der Mitte des 20. Jahrhunderts.

²⁶ R. Kampling, *Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus*, rhs 40 (1997) 110–120.

den „Antijudaismus im Neuen Testament“ begann,²⁷ konzentrierte sich zunächst auf eine Reihe konkreter Textstellen bei Paulus, Matthäus und Johannes,²⁸ nahm aber zunehmend auch die Christologie als solche grundsätzlich ins Visier.²⁹

Angesichts dieser Debatte bedarf es zunächst einer präzisen Definition des Begriffes „Antijudaismus“. Anders als der Begriff „Antisemitismus“, der ein Spezifikum des neuzeitlichen Rassismus darstellt,³⁰ beschreibt „Antijudaismus“ ganz allgemein eine Opposition, die das Judentum als religiöse Größe abwertet und auf Unterscheidung statt auf Dialog oder Verständigung ausgerichtet ist. Diese Opposition beruht vor allem auf der Konkurrenz religiöser Überzeugungen und setzt eine wechselseitige Beziehung voraus, in der das eigene Profil in der Abgrenzung von „den anderen“ definiert wird. Gruppenbeziehungen wie diese aber sind immer geschichtlich bedingt und lassen sich nur im Kontext konkreter Situationen verstehen. Mit einer solchen geschichtlichen Distanzierung³¹ wird man indessen die Implikationen nicht los, die in den polemischen Aussagen neutestamentlicher Autoren gegenüber „den Juden“ ihrer Zeit enthalten sind.³² Von ihnen führt eine lange, wirkungsgeschichtlich vermittelte Traditionslinie bis in die Neuzeit hinein, wo sie dem rassistisch begründeten Antisemitismus den Boden bereiten. Die historische Rückfrage darf die Texte zwar nicht anachronistisch für diese Wirkungsgeschichte haftbar machen; eine verantwortliche Hermeneutik aber kann sie bei der heutigen Lektüre auch nicht einfach ausblenden. Ebenso wenig entkommt man dem Problem dadurch, dass man antijüdische Aussagen

27 Einen instruktiven Überblick bietet: P. Fredriksen/A. Reinhartz (Hg.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust*, Louisville 2002.

28 Zentral geht es um Stellen wie: 1Thess 2,13–16; Eph 2,11–22; Mk 12,1–12/Mt 21,33–46/Lk 20,9–19; Mt 23; Mt 27,25; Joh 8,44; Offb 2,9; 3,9; hinzu kommt die Darstellung „der Juden“ bei Johannes im Ganzen oder die Bundestheologie im Hebräerbrief.

29 R.R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (ACJD 7), München 1978 (engl. 1974). Eine kritische Aufarbeitung der gesamten Debatte bietet D. Sängler, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994, bes. 36–79; sein Fazit lautet, dass es sich hierbei um Rückprojektionen aus der späteren Auslegungstradition, nicht aber um Charakteristika der neutestamentlichen Texte selbst handelt.

30 Vgl. z. B. G.I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley u. a. 1990; J. Heil, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“ – Begriffe als Bedeutungsträger, *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997) 92–114.

31 G. Klein, „Christlicher Antijudaismus“. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch, *ZThK* 79 (1982) 411–450, hier 412, formuliert prägnant, dies sei kein Ursprungs-, sondern ein Degenerationsphänomen.

32 Vgl. dazu G. Theißen, *Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments*, in: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, hg. v. E. Blum, C. Macholz und E.W. Stegemann, *Neukirchen-Vluyn* 1990, 535–553.

generell in den Kontext antiker Xenophobie einordnet oder den frühchristlichen Antijudaismus als Erbe eines älteren, antiken Antijudaismus betrachtet. Gegenüber solchen unbestreitbaren Zusammenhängen gewinnen die betreffenden Aussagen im Neuen Testament noch einmal eine neue Qualität dadurch, dass sie den Gegensatz zwischen der eigenen Glaubensgemeinschaft und „den anderen“ in den Horizont der Gottesbeziehung rücken und auf diese Weise transzendieren.³³

Der Begriff des „Antijudaismus“ bietet jedoch noch eine andere Schwierigkeit. Denn die Größe „Judentum“ als maßgebliches Gegenüber lässt sich im 1./2. Jh. noch gar nicht sicher bestimmen. Vom „Judaismus / Ἰουδαϊσμός“ ist erstmals in den Makkabäerbüchern die Rede, wo der Begriff eine Haltung der Loyalität gegenüber den „väterlichen Überlieferungen“, konkret der Tora, beschreibt.³⁴ Auch Paulus nimmt diese Haltung offensiv für sich in Anspruch.³⁵ Der Gegenbegriff eines „Christianismus / Χριστιανισμός“ aber taucht dann erst bei Ignatius zu Beginn des 2. Jhs. auf und beschreibt auch hier ganz analog die Grundhaltung des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus.³⁶ Damit wäre für beide Seiten der jeweils kleinste gemeinsame Nenner gefunden, ohne dass damit aber schon eine scharfe Trennlinie gezogen würde. Auch „Christianer / Χριστιανοί“ berufen sich auf die Tora; auch „Judaioi / Ἰουδαῖοι“ pflegen und entfalten die Heilshoffnungen des prophetischen Erbes. Im 1. Jh. n. Chr. ist „das Judentum“ jedenfalls noch eine vielgestaltige Größe, die nicht als ein geschlossener Block „dem Christentum“ gegenübergestellt werden könnte. Antihaltungen sind demnach Ausdruck begrenzter Gruppenkonflikte, die nicht auf zwei hypothetische Größen wie Judentum und Christentum hochgerechnet werden können. „Antijudaismus“ hat dabei vor allem den Charakter von Polemik, die noch innerhalb eines gemeinsamen religiösen Systems erfolgt – also kurz von „Familienkonflikten“.³⁷ Dennoch bleibt auch in dieser Perspektive das grundsätzliche Problem bestehen: die Schärfe der Polemik lässt den künftigen Bruch schon ahnen; sie zielt weniger auf Verständigung als auf die Durchsetzung der eigenen Position und gewinnt damit Einfluss auf die späteren Trennungsprozesse, in denen ursprünglich begrenzte Konflikte

³³ So E.W. Stegemann, *Judenfeindschaft. Zwischen Xenophobie und Antisemitismus*, KuI 10 (1995) 152–166, hier 155: „Christliche Judenfeindschaft hat quasi ‚metaphysische Qualität‘“.

³⁴ Vgl. 2Makk 8,1; 14,37; 4Makk 4,26; dazu zwei Inschriften; zum Ganzen D.R. Schwartz, *2 Maccabees* (CEJL), Berlin/New York 2008.

³⁵ Gal 1,13–14; dem korrespondiert der wiederholte Verweis auf seine jüdische Identität 2Kor 11,22; Phil 3,5; Röm 9,3–5; 11,1.

³⁶ Vgl. dazu K.-W. Niebuhr, „Judentum“ und „Christentum“ bei Paulus und Ignatius von Antiochien, ZNW 85 (1994) 218–233; D. Boyarin, *Semantic Differences; or, „Judaism“/„Christianity“*, in: *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hg. v. A.H. Becker und A. Yoshiko-Reed (TSAJ 95), Tübingen 2003, 65–85, bes. 67–74.

³⁷ Diesen Begriff favorisiert U. Luz, *Jesus und die Pharisäer*, *Judaica* 38 (1982) 229–246.

verallgemeinert werden. Der Glaube an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Bezug auf Tora und Propheten oder der große geschichtliche Zusammenhang des „Gottesvolkes“ beschreiben zwar einen gemeinsamen Raum, in dem sich die Kontrahenten bewegen. Gerade diese Gemeinsamkeiten tragen aber auch zur Verschärfung des Konfliktes bei, wenn beide den alleinigen Anspruch auf das Erbe dieser Geschichte erheben. Dass die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der neutestamentlichen Texte solche Konflikte weiter entwickelt und manifestiert hat, liegt auf der Hand. In dem Maße, wie sich Judentum und Christentum zunehmend als eigenständige „Religionsgemeinschaften“ zu etablieren beginnen, wird auch die Lesart der neutestamentlichen Konfliktgeschichten fixiert. Namentlich die Evangelien fungieren nun zunehmend als „Urkunden der *christlichen* Glaubensgeschichte“ und begründen in erster Linie die Differenz gegenüber einem Judentum, das Jesus nicht als Messias anerkennt.

Das lukanische Doppelwerk geriet erst auf den Prüfstand der Antijudaismusdebatte, nachdem bereits die wichtigsten methodischen Fragestellungen entwickelt und erprobt waren.³⁸ Dafür erfolgte seine kritische Analyse nun jedoch mit besonderer Vehemenz. Schärfer als bei den anderen Evangelisten tritt bei Lukas eine auffällige Ambivalenz in den Blick – ein Phänomen, das L. Gaston prägnant formuliert hat: „In any case the paradoxon remains that Luke-Acts is one of the most pro-Jewish and one of the most anti-Jewish writings in the New Testament.“³⁹ An dieser Ambivalenz hat sich die Lukasforschung der letzten Jahre abgearbeitet. Je nachdem, welche Aussagenreihen oder welche Konzepte man dabei zum Ansatzpunkt der Interpretation macht, fällt auch das Urteil aus: Entweder prägt „Antijudaismus“ maßgeblich die Grundhaltung des Lukas gegenüber Israel⁴⁰ – oder er wird von der Einbettung des Lukas in jüdischer Glaubens-

38 Über die Debatte informieren detailliert M. Rese, Die „Juden“ im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere“ Diskussion, in: Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. FS G. Schneider, hg. v. C. Bussmann und W. Radl, Freiburg 1991, 61–80; H. Merkel, Israel im lukanischen Werk, NTS 40 (1994) 371–398; J.B. Tyson, Jews and Judaism in Luke-Acts. Reading as a God Fearer, NTS 41 (1995) 19–38; D. Marguerat, Juden und Christen im lukanischen Doppelwerk, EvTh 54 (1994) 241–265; G. Wasserberg, Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92), Berlin/New York 1998; M. Blum, Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus, in: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. R. Kampling, Paderborn 1999, 107–149.

39 L. Gaston, Anti-Judaism in the Passion Narrative in Luke and Acts, in: Anti-Judaism in Early Christianity. 1: Paul and the Gospels, hg. v. P. Richardson und D. Granskou (SCJud 2), Waterloo (Ont.) 1986, 127–153, hier 153.

40 So z. B. E. Haenchen, Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte, in: ders., Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze 2, Tübingen 1968, 338–374; S. Sandmel, Anti-Semitism in the

tradition eben gerade ausgeschlossen.⁴¹ Schlüsselfunktion kommt dabei vor allem dem Verständnis von Apg 28,16–31 zu: Endet Lukas mit der Perspektive einer Verwerfung oder einer Rettung Israels? Ist die Rede des lukanischen Paulus an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinde in Rom, in der er das Verhärtemotiv aus Jes 6 aufgreift, ein endgültiges oder ein vorläufiges Wort? Wird das Nein Israels etwa zur Voraussetzung für die Zuwendung zu den Völkern? Andere Aussagen kommen hinzu: Bereits in Lk 2,29–35 sagen die prophetischen Worte des greisen Simeon „Fall und Aufstehen vieler in Israel“ voraus; in Lk 4,16–30 werden im Rahmen der „Antrittspredigt Jesu“ in Nazaret Zustimmung und Ablehnung programmatisch inszeniert; Rede und Geschick des Stephanus in Apg 6–7 deuten Trennungsprozesse an, die sich in den Repressalien von Apg 8–9 fortsetzen. Kontrovers werden auch einige erzählstrategische Konzepte diskutiert: die pauschalisierende Rede von „den Juden“⁴² erweckt den Eindruck, als wollten sich Lukas und seine Adressaten von dieser Größe absetzen; dasselbe signalisiert die Rede von „ihren Synagogen“;⁴³ drei Mal bringt der lukanische Paulus die Ablehnung, die er bei seinen jüdischen Glaubensgenossen erfährt, mit der Zuwendung zu den Völkern in Verbindung;⁴⁴ facettenreich und ambivalent ist sein Bild der Pharisäer;⁴⁵ in der Passionsgeschichte baut Lukas die Tendenz zur Entlastung der

New Testament?, Philadelphia 1978; R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Göttingen 1982; J.T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London 1987; M.J. Cook, *The Mission to the Jews in Acts. Unraveling Luke's „Myth of Myriads“*, in: *Luke-Acts and the Jewish People. Eight critical perspectives*, hg. v. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, 102–123.152–158; H. Räisänen, *The Redemption of Israel. A Salvation-Historical Problem in Luke-Acts*, in: *Luke-Acts. Scandinavian Perspectives*, hg. v. P. Luomanen (SES) 54, Helsinki/Göttingen 1991, 94–114; die Vorgeschichte im 19. Jh. referiert ausführlich Merkel, *Israel* (s. Anm. 38), 374–377.

⁴¹ So z. B. J. Jervell, *Luke and the people of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972; ders., *The Church of Jews and Godfearers*, in: *Luke-Acts and the Jewish People. Eight critical perspectives*, hg. v. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, 11–20; R.L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews. Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33), Atlanta 1987; C.A. Evans, *Is Luke's View of the Rejection of Jesus Anti-Semitic?*, in: *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, hg. v. D.D. Sylva (BBB 73), Frankfurt 1990, 29–56.174–183; T.L. Tiede, „Glory to Thy People“. *Luke-Acts and the Jews*, in: *Luke-Acts and the Jewish People. Eight critical perspectives*, hg. v. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, 21–34; D.P. Moessner, *The „Leaven of the Pharisees“ and „This Generation“: Israel's Rejection of Jesus according to Luke*, JSNT 34 (1988) 21–46; R.C. Tannehill, *Israel in Luke-Acts. A Tragic Story*, JBL 104 (1985) 69–85; Blum, *Antijudaismus* (s. Anm. 38).

⁴² Im Evangelium spielt diese pauschalisierende Formulierung eine untergeordnete Rolle (Lk 7,3; 23,3.37.38; 23,51); in der Apostelgeschichte jedoch begegnet sie insgesamt 79x.

⁴³ So allerdings nur Lk 4,15; vgl. indessen Mk 1,39/Mt 4,23; Mt 9,35; 10,17.

⁴⁴ Apg 13,45–47 (Paulus in Antiochien in Pisidien); 18,6 (Paulus in Korinth); 28,27–28 (Paulus in Rom).

⁴⁵ D.B. Gowler, *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (ESEC 2), New York/Bern 1991.

Römer deutlich aus, wenngleich er die Hauptverantwortung auf die Autoritäten des jüdischen Volkes begrenzt.⁴⁶ Die Deutung des Todes Jesu, die der lukanische Petrus in Form eines „Kontrastschemas“ entwirft, behaftet die Adressaten bei ihrer Schuld – freilich nur, um sie dabei „abzuholen“ und ihnen Gottes Heilstat zu verkünden.⁴⁷ Dass Lukas die christusgläubige Gemeinde aus der Sammlung des Gottesvolkes hervorgewachsen sieht, impliziert den Gedanken des „wahren Israel“ und wirft die Frage auf, wie sich das Gottesvolk aus Juden und Nichtjuden zu dem Gottesvolk, das den Messias Jesus nicht anerkennt, verhält.⁴⁸ Schließlich wird auch bei Lukas immer wieder das Gericht über Israel thematisiert.⁴⁹

Dem allen steht gegenüber, dass gerade Lukas die Verwurzelung Jesu in der Glaubens- und Hoffnungsgeschichte Israels betont: Die Erzählung beginnt im Rahmen einer Tempelliturgie (Lk 1,8–23); der Tempel bleibt durchgängig und bis zur Verhaftung des Paulus ein Ort der Heilsoffenbarung Gottes;⁵⁰ eine Reihe markanter Erzählfiguren werden als fromme Israeliten geschildert;⁵¹ außer den „Sündern“, denen die Umkehrpredigt des Täufers sowie Jesu und seiner Schüler gilt, gibt es selbstredend auch „Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen“;⁵² die „Schriften“ bleiben jener „Wahrheitsraum“, in dem sich die christusgläubige Gemeinde bewegt;⁵³ die Epoche der werdenden „Kirche“ erscheint als ein Teil der Geschichte Israels; Israel bleibt die erste Adresse der Heilsbotschaft, an der kein Weg zu den Völkern vorbeiführt.⁵⁴

46 E. Heusler, Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse (NTA 38), Münster 2000.

47 So in fünf Petrus-Predigten: Apg 2,14–36 (Pfingstpredigt); 3,12–26 (Tempelpredigt); 4,8–12 (Predigt vor den Obersten des Volkes); 5,29–32 (Predigt vor dem Synedrium); 10,34–43 (Predigt im Haus des Kornelius). Allein in der letzten Predigt erfolgt der Verweis situationsbedingt nicht in der 2., sondern in der 3. Person.

48 Vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, vertritt die These, dass für Lukas nun die Kirche das „wahre Israel“ sei.

49 Vgl. Lk 2,34; 4,24–27; 12,49–13,9; 13,22–35; 14,15–24; 19,11–27,41–44; 20,9–19; 21,5–6; 23,37–41.

50 H. Ganser-Kerperin, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA 36), Münster 2000.

51 Vgl. z. B. Lk 1,6 (Elisabeth und Zacharias); 2,25 (Simeon); 23,50 (Josef von Arimatäa); vgl. auch Lk 15,29: „niemals habe ich dein Gebot übertreten“.

52 Lk 15,7; dem korrespondiert die Aufforderung zur Mitfreude an den Bruder des verlorenen Sohnes in 15,31–32. Vgl. ferner Lk 5,31–32 (die Gesunden bedürfen des Arztes nicht); Lk 14,14 („Auferstehung der Gerechten“).

53 C. Böttrich, Das Alte im Herzen des Neuen. Beobachtungen zur Einheit beider Testamente am Beispiel des Evangelisten Lukas, in: Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. FS R. Lux, hg. v. A. Berlejung und R. Heckl (ABIG 39), Leipzig 2012, 623–646.

54 Eine Abkürzung gibt es hier für Lukas auch bei wiederholter Ablehnung nicht. Die Sorgfalt, mit der er diese Reihen- und Schrittfolge konzipiert, bleibt im gesamten NT ohne Analogie.

Eine solche Ambivalenz schreit geradezu nach Interpretation, für die es jedoch verschiedene Ansatzpunkte gibt. Entweder fragt man nach den Proportionen, um das Übergewicht der einen Aussagenreihe gegenüber der anderen zu ermitteln – oder man fragt nach den strukturellen Zuordnungen, aus denen sich dann auch ein sachlicher Vorrang ableiten ließe. Sind die israelkritischen Aussagen in ihrem ursprünglichem Kontext notwendig antijüdisch zu verstehen?⁵⁵ Gibt es einen Sinnüberschuss im Text, der auf diese Rezeptionsgeschichte hindrängt, oder bedarf es dazu erst eines bestimmten Rezeptionsinteresses, das von außen an den Text herangetragen wird? Hier kommt man freilich nicht über die bekannten Alternativen hinaus. Deshalb liegt es näher, die lukanische Ambivalenz als solche fruchtbar zu machen und darin die unklare, offene Situation einer Übergangszeit zu erkennen, die eine eindeutige Positionierung eben gerade nicht gestattet. Auch Lukas und sein Adressatenkreis ringen noch um Orientierung. Ihr Ort innerhalb eines vielgestaltigen „Judentums“ lässt sich noch nicht endgültig fixieren. Seine Bestimmung hat Momente der Kontinuität zu dem geschichtlichen Israel wie Momente der Diskontinuität gegenüber dem zeitgenössischen „Judentum“.⁵⁶ Zuordnungen und Abgrenzungen gehen noch ineinander über. Ohne die bisherige Debatte zu simplifizieren, wird man sagen können: „Antijudaismus“ kann Lukas nicht unterstellt werden. Die auffällige Ambivalenz seiner Aussagen verdankt sich allein der Situation einer Umbruchszeit: manche Weichen sind schon gestellt – aber das letzte Wort ist noch nicht gesprochen. Die kritischen bis polemischen Töne sind jedenfalls kein Hindernis, die Jesus-Christus-Geschichte⁵⁷ des Lukas im Kontext frühjüdischer Literatur zu lesen.

55 U. Mittmann, Polemik im eschatologischen Kontext. Israel und die Heiden im lukanischen Doppelwerk, in: Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte, hg. v. O. Wischmeyer und L. Scornaienchi (BZNW 170), Berlin/New York 2011, 517–542, erklärt die Spannung aus der Tradition atl. Verhärtungsaussagen (Jes 6,9–10) und sieht in dieser Perspektive den Heilsvorrang Israels durchgängig gewahrt.

56 So Gaston, Anti-Judaism (s. Anm. 39), 152–153, der deshalb von einer Legitimationskrise der lukanischen Gemeinde spricht; vgl. auch R. von Bendemann, Paulus und Israel in der Apostelgeschichte des Lukas, in: Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage. FS W. Schrage, hg. v. K. Wengst und G. Saß, Neukirchen-Vluyn 1998, 291–303, hier 302: Die christliche Gemeinde ist für Lukas zwar nicht „Israel“, aber eben doch „Volk“ Gottes.

57 Zur „Jesus-Christus-Geschichte“ vgl. E. Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments (UTB 2310), Göttingen 2002, 11–38.

1.2 Gabelungen auf dem Weg des Heils?

Für die Unterscheidung zwischen christlicher und jüdischer Literatur haben die Ablösungs- oder Trennungsprozesse der frühen christusgläubigen Gemeinden vom Synagogenverband grundlegende Bedeutung. Ohne Frage stellt dabei das Jahr 70 n. Chr. eine wichtige Zäsur dar. Israel verliert mit seiner kultischen Mitte auch sein „Mutterland“ und muss sich theologisch wie gesellschaftlich neu orientieren. Die christusgläubigen Gemeinden treten nun ebenfalls aus einem geschützten Bereich heraus und geraten erstmals als eine eigenständige Größe in das Blickfeld der römischen Öffentlichkeit.

Dennoch markiert diese Zäsur keinen scharfen Schnitt. Sie macht lediglich eine neue Konstellation sowie neue Faktoren sichtbar, die auf die weitere Entwicklung der bisherigen innerjüdischen Differenzierungsprozesse einwirken. Dem trägt die behutsame Rede vom „Auseinandergehen der Wege“⁵⁸ Rechnung, die im Bild einer Weggabelung sowohl an der zurückliegenden gemeinsamen Wegstrecke als auch an der – zumindest noch kurzzeitig – gemeinsamen Richtung festhält; sie impliziert jedoch auch, dass sich diese Wege nicht wieder berühren oder kreuzen werden. Die entsprechende „master narrative“, die ein solches „parting of the ways“ mit den Ereignissen um die Wende zum 2. Jh. n. Chr. abgleicht, fungiert in der exegetischen Literatur seither als eine Art „ecumenical etiology“ für die geschichtlich gewordenen Größen Judentum und Christentum, wie wir sie heute erleben.⁵⁹ Die historische Situation aber dürfte deutlich vielschichtiger gewesen sein.⁶⁰ Nachweislich berühren und schneiden sich die getrennten Wege noch für längere Zeit, bevor man dann frühestens im 4. Jh. n. Chr. von eigenständigen, theologisch und organisatorisch klar strukturierten Religionsgemeinschaften sprechen kann. Was die bisherigen Weggefährten nun an neuer Selbstdefinition und Selbstorganisation vornehmen, hat zunächst den Charakter von Weichenstellungen. Die Gegenformel von den „ways that never parted“⁶¹ lässt

58 Dieser Begriff wird z. B. in der EKD-Studie „Christen und Juden I“ von 1975 zentral zur Beschreibung der geschichtlichen Situation verwendet; er beherrscht auch einen großen Teil der exegetischen Literatur.

59 So lautet die kritische Analyse von A. Yoshiko-Reed und A.H. Becker, Introduction: Traditional Models and New Directions, in: *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hg. v. A.H. Becker und A. Yoshiko-Reed (TSAJ 95), Tübingen 2003, 1–33, hier 1.4–6.

60 Vgl. z. B. B. Wander, Auseinandersetzungen, Ablösungsvorgänge und „Trennungsprozesse“ zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. d.Z., *Kul* 10 (1995) 167–179.

61 So formuliert es der suggestive Buchtitel von 2003 (s. Anm. 59).

freilich das Pendel sehr weit nach der anderen Seite ausschlagen.⁶² Auch wenn es eine bleibende Beziehung gibt, stellt sich deren geschichtliche Wirklichkeit doch zunehmend als die getrennter, bestenfalls paralleler Wege dar, die einen gemeinsamen Ausgangspunkt und – das wäre die Hoffnung – auch einst einen gemeinsamen Zielpunkt haben. Ohne Frage umspannen die Trennungsprozesse einen längeren Zeitraum, doch irgendwann manifestieren sie sich dann spürbar in der jeweiligen Selbst- und Fremdwahrnehmung.

Der Entwurf von Daniel Boyarin bemisst die Zeit der gemeinsamen Wege bis zum 5./6. Jh. – und liefert auch für die gegenseitigen Abgrenzungen eine originelle Erklärung.⁶³ In dem breitgefächerten Spektrum jüdischer Glaubensstraditionen kommt es nach seiner Auffassung in der Spätantike zur Ausprägung von verschiedenen „Dialektformen“, die miteinander noch in einem regen Austausch stehen. Dauerhafte Abgrenzungen entstehen erst da, wo es in verschiedenen „Dialektballungen“ zur Erfindung der „Häresie“ bzw. der „minut“ kommt.⁶⁴ Erst die Beschreibung des „Anderen“ ermöglicht die Beschreibung des „Eigenen“ und forciert somit die Verfestigung von „Dialektgruppen“ zu eigenen „Sprachen“. Die Grenzen aber, die nun gezogen werden, sind im Wesentlichen das, was Grenzen schon immer waren – nämlich Kontaktzonen für den Personenverkehr und für den kontrollierten wie heimlichen Austausch von (in diesem Falle geistigen) Gütern.

Wenn man solche Wechselbeziehungen lediglich als Ausnahmen von einer längst definierten Regel betrachtet, dann muss man die Trennungsprozesse seit der Wende zum 2. Jh. n. Chr. mit Hilfe des herkömmlichen „Separierungsmodells“ beschreiben; der Gegenentwurf aber wäre der eines „Kontinuumsmodells“, in dem der Akzent auf den bleibenden, auch bei zunehmend markierten Grenzlinien weiterhin bestehenden Gemeinsamkeiten liegt.⁶⁵

Ein solches Kontinuumsmodell bietet Raum, die Evangelien als Schriften eines großen, vielfach vernetzten Literaturbereichs zu verstehen. Das gilt auch für die zweizügige lukanische Erzählung. Gerade Lukas stellt die Zeit Jesu wie die Zeit der Kirche als einzelne Kapitel einer zusammengehörigen Geschichte dar, die mit den

⁶² Auf wechselseitige Beziehungen statt strikte Abgrenzung noch weit bis in das hohe Mittelalter hinein verweist I.J. Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmungen von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007.

⁶³ Boyarin, *Abgrenzungen* (s. Anm. 13).

⁶⁴ Auf christlicher Seite sieht Boyarin dabei Justin als ersten Impulsgeber; auf jüdischer Seite korrespondiert diesen Versuchen die nähere Bestimmung der „minut“.

⁶⁵ Beide Begriffe prägt A. Bedenbender, Einleitung, in: *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, hg. v. A. Bedenbender, Paderborn/Leipzig 2012, 7–12.

Verheißungen an die Väter Israels beginnt und ihr Ziel erst in der Parusie Christi findet.⁶⁶ Der Weg des Heils, dessen Metaphorik die Struktur der lukanischen Erzählung literarisch und theologisch prägt, kennt keine Gabelungen oder Sackgassen. Wohl gibt es auch Irrwege. Doch dafür besteht jederzeit die Möglichkeit zur Umkehr. Den Vorwurf der Apostasie, den die Jerusalemer Gegner der christlichen Gemeinde erheben (Apg 21,21), weist der lukanische Paulus entschieden zurück. Die Verkündigung des Evangeliums stellt für Lukas keine religiöse Innovation dar – vielmehr ist sie ganz ausdrücklich ein Erfüllungsgeschehen (Lk 1,1).

Mit einer solchen neuen Sicht auf die Trennungs- oder Differenzierungsprozesse, die zur Entstehung von Judentum und Christentum führen, verliert das lukanische Doppelwerk vor allem die ihm lange Zeit anhaftende Aura „frühkatholischer Theologie“.⁶⁷ Natürlich wirkt auch dieser Text identitätsstiftend. Doch die Gruppen, die sich auf ihn berufen, verstehen sich noch nicht als Religion in einem definierten, umgrenzten Sinn. Sie leben mit anderen Gruppen – christusgläubigen wie nicht-christusgläubigen – aus dem Erbe des Gottesvolkes Israel.⁶⁸ Ihr gemeinsames Gegenüber ist die Völkerwelt, die den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Vater Jesu Christi ist, nicht kennt oder negiert.⁶⁹ Sie sprechen die gleiche Sprache, auch wenn sich die Dialekte unterscheiden mögen. Die Evangelien entstehen nach diesem Modell noch zu einer Zeit, in der die Kontinuitäten dominieren und die Abgrenzungen den Charakter einer internen, „innerjüdischen“ Profilbildung haben. Die Datierung des Lukasevangeliums gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. liefert demnach noch kein Argument gegen seine Wahrnehmung im Kontext frühjüdischer Literatur.

1.3 Christologische Provokationen?

Das entscheidende Kennzeichen der christusgläubigen jüdischen Gemeinden besteht von Anfang an in ihrem Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Messias, der gestorben und auferstanden ist; als Kyrios befindet er sich mit Gott in gleicher

⁶⁶ M. Wolter, Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS E. Plümacher, hg. v. C. Breitenbach und J. Schröter (AGJU 57), Leiden 2004, 253–284.

⁶⁷ Lange Zeit war dieser Begriff im Sinne einer Verfallstheorie negativ konnotiert; vgl. dazu F. Hahn, Das Problem des Frühkatholizismus, *EvTh* 38 (1978) 340–357. Bei einer positiven Füllung bringt er den Übergang zu dauerhafteren kirchlichen Strukturen zum Ausdruck.

⁶⁸ Das gilt auch dann, wenn sie sich gegenüber den Anfängen der ersten Generation inzwischen schon auf längere Zeiträume und überregionale Zusammenhänge einzustellen beginnen.

⁶⁹ Wolter, Epochengeschichte (s. Anm. 66), 277–278, formuliert: Sie sitzen nach wie vor „in ein und demselben Boot“.

Macht und Herrlichkeit. Diese „hohe Christologie“ prägt sich in ihren Grundzügen schon in den 40er Jahren aus.⁷⁰ Sie bedarf dazu nicht erst – wie lange Zeit angenommen – einer Begegnung zwischen christlicher Theologie und hellenistischer Philosophie.⁷¹ Sind damit bereits die Brücken zur jüdischen Glaubens-tradition abgebrochen? Ist die Christologie tatsächlich, so wie es Rosemary Ruether behauptet hatte,⁷² der Wurzelboden für Antijudaismus bzw. sind Christologie und Antijudaismus nur die beiden Seiten ein und derselben Medaille?

Dieser Eindruck könnte sich zunächst auch bei der Lektüre des lukanischen Doppelwerkes einstellen. Das Bekenntnis zu dem Messias Jesus wird dezidiert gegenüber einem jüdischen Publikum vertreten: In Lk 9,18–20 formuliert Petrus sein Messiasbekenntnis noch als Spitzenerkenntnis im engsten Schülerkreis, doch schon während des Verhörs Jesu vor dem Synedrion werden der Anspruch, „Messias“ oder „Sohn Gottes“ zu sein, zum entscheidenden Anklagepunkt (Lk 22,66–71) vor einem jüdischen Forum;⁷³ unmittelbar nach seiner Bekehrung treibt Saulus „die Juden“ in Damaskus „in die Enge“, indem er ihnen beweist, „dass Jesus der Christus sei“ (Apg 9,22); in Korinth verfährt er ähnlich (Apg 18,5); Apollos folgt diesem Beispiel in Ephesus (Apg 18,28). Auf der Erzählebene des Evangeliums ist es stets das Auftreten Jesu in göttlicher Vollmacht, das zum „Widerspruch“ vieler in Israel (Lk 2,34) provoziert; auch in den Missionsepisoden der Apostelgeschichte scheiden sich die Geister stets an der Verkündigung Jesu als des Christus.⁷⁴

Dennoch täuscht der Eindruck, als hätten allein die Anhängerinnen und Anhänger Jesu von Nazaret ihrem Lehrer göttliche Hoheit zuerkannt, während das gesamte zeitgenössische Judentum *en bloc* die Einzigkeit Gottes in einer strengen, gleichsam puristischen Weise vertreten habe. Hier stellt sich inzwischen das

70 So M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975; ²1977.

71 Eine Kritik dieser „Hellenisierungsthese“ bietet C. Marksches, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (ThLZ.F 25), Leipzig 2012.

72 Ruether, *Nächstenliebe* (s. Anm. 29).

73 Gegenüber Pilatus wird dann der politisch und taktisch viel besser zu verkaufende (unterstellte) Anspruch auf die Königswürde thematisiert. Wie schwierig die Sache selbst ist, zeigt D.L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61–64* (WUNT 2/106), Tübingen 1998.

74 Exemplarisch kommt das in drei Episoden zur Darstellung, in denen der lukanische Paulus die Zuwendung zu den Nichtjuden mit der Ablehnung in der Synagoge begründet (Apg 13,45–47; 18,6; 28,27–28); vgl. dazu T.C. Tannehill, *Rejection by Jews and Turning to Gentiles. The Pattern of Paul's Mission in Acts*, in: *Luke-Acts and the Jewish People. Eight critical perspectives*, hg. v. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, 83–101.

Bild frühjüdischer Theologie dank einer besseren Quellenkenntnis deutlich differenzierter dar. Im Kontext apokalyptischen Denkens wie unter dem Einfluss philosophischer Traditionen bildet sich etwa seit dem 2. Jh. v. Chr. das Modell einer „divine agency“ aus, in dem die Sophia, der Logos, zu Gott erhobene Fromme wie Henoch oder Mose, Engel oder andere Figuren aus Gottes Hofstaat wie der Menschensohn, zu obersten Repräsentanten Gottes gegenüber der Menschheit avancieren.⁷⁵ Bis in die frühe rabbinische Literatur hinein ist dieses Modell präsent, wobei nun aber zunehmend die Gefahren einer solchen Vorstellung von „zwei Mächten im Himmel“ reflektiert werden.⁷⁶ Namentlich die Logos-theologie wird schließlich zum zentralen Streitpunkt zwischen der werdenden christlichen und der werdenden rabbinischen Theologie.⁷⁷ Unbestreitbar aber lässt sich dieses „binitarische Gottesbild“ als die wichtigste Bezugsgröße für die Entstehung der Christologie verstehen.⁷⁸ Vor diesem Horizont konnten die christusgläubigen Gruppen der Anfangszeit ihre zunächst noch so irritierenden Erfahrungen von Karfreitag und Ostern bewältigen. Jesus der Christus, der Sohn Gottes und Kyrios, der göttliche Logos und Menschensohn, wird nun als „divine agent“ bzw. oberster Repräsentant Gottes verstanden. Damit treten diejenigen, „die den Namen des Herrn (Jesus) anrufen“ (Apg 9,14.21 – nach Joel 3,5),⁷⁹ noch nicht grundsätzlich aus dem Rahmen jenes Diskurses heraus, der in verschiedenen jüdischen Gruppierungen um die Zeitenwende intensiv und kontrovers geführt wird. Sie besetzen in diesem Diskurs lediglich eine sehr klar fixierte, profilierte Position.

Die lukanische Christologie bewegt sich noch innerhalb eines solchen jüdischen Diskurses. Ihre Substruktur besteht in der Wahrnehmung Jesu als eines Propheten,⁸⁰ der nach dem Modell der Erzählkränze um Elia und Elischa gezeichnet ist. In den prophetischen Zügen Jesu kommt die Erwartungshaltung und Hoffnung Israels, wie sie im Volk bei allen Gruppierungen auf einen breiten Konsens rechnen kann, anschaulich zur Darstellung. Darauf baut die Christus-Messias-

⁷⁵ Vgl. L. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988; A. Chester, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen 2007.

⁷⁶ A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Leiden 1977.

⁷⁷ Die Logos-theologie spielt in Boyarins Entwurf insgesamt die entscheidende Rolle – sowohl hinsichtlich von Gemeinsamkeiten wie auch von Abgrenzungen.

⁷⁸ Von diesem Ansatz aus ist die Christologie umfassend entworfen bei L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge 2003.

⁷⁹ Schon im Evangelium rufen verschiedene Erzählfiguren Jesus mit dem Kyriosnamen an (Lk 5,1.12; 6,46; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23.25; 17,37; 18,41; 19,8; 22,33.38.49), der hier jedoch noch zwischen sozialer und göttlicher Konnotation changiert.

⁸⁰ G. Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas* (BWANT 127), Stuttgart 1989.

Perspektive auf. Sie bedarf, wie schon bei Markus, einer Neufassung im Lichte des Leidens, die nun von Lukas auch weiter ausgestaltet wird.⁸¹ Die „Erinnerung“ an diese Interpretation macht er am Ostermorgen zum Ausgangspunkt christlicher Theologie überhaupt (Lk 24,5–8). Auf den apokalyptischen Menschensohn bezieht er das Auftreten Jesu im Kontext einer Bekenntnissituation (Lk 12,8–9), wobei diese ursprüngliche Unterscheidung zwischen Jesus und dem Menschensohn-Richter im Hofstaat Gottes immer mehr verschwimmt. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes aber thematisiert Lukas schon einleitend mit seiner Erzählung vom Ursprung Jesu im schöpferischen Gottesgeist (Lk 1–2), die gleich einem Vorzeichen vor das gesamte Doppelwerk gesetzt ist; in den Szenen von Taufe (Lk 3,21–22) und Verklärung (Lk 9,28–36) wird die Gottessohnschaft noch einmal durch die Stimme Gottes selbst proklamiert. Nichts an diesem Bild tritt aus dem jüdischen Traditionszusammenhang heraus. Vielmehr bleibt die lukianische Christologie in ein volkstümliches und eher behutsam binitarisches Gottesbild eingebunden.⁸²

Die Christologie steht demnach einer *lectio judaica* des lukianischen Werkes nicht notwendigerweise im Wege. Das gilt zumindest für die titulare Identität, die Jesus von Nazaret hier zugeschrieben wird. Allein die Ansätze zu einer gottesdienstlichen Verehrung bzw. Anbetung des Auferstandenen führen in einen Grenzbereich, der neuen Konfliktstoff enthält – auch wenn diese „devotion“ letztlich noch immer auf Gott selbst ausgerichtet bleibt.⁸³

2 Gemeinsamkeiten

Wenn es also keine unüberwindlichen Hindernisse gibt, das lukianische Doppelwerk als einen Teil jüdischer Literatur zu verstehen, dann lässt sich auch die Frage nach seinem Beitrag für unsere Kenntnis des frühen Judentums gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. stellen. Dieses Judentum wird von Lukas nicht etwa als ein feindliches Gegenüber, sondern vielmehr als der angestammte Kontext seiner eigenen

⁸¹ Zu den drei von Markus übernommenen Leidensankündigungen (Lk 9,22.44; 18,32–33) fügt Lk 17,25 eine weitere Anspielung hinzu; vgl. zudem Lk 24,6–7.26.44–46 und Apg 3,18; 17,2–3; 26,22–23.

⁸² Sie kommt damit deutlich weniger offensiv daher als etwa die Logoschristologie des Johannes.

⁸³ G. Lohfink, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in: ders., Studien zum Neuen Testament (SBAB 5 Neues Testament), Stuttgart 1989, 245–265. Immerhin begrenzt Lukas die Proskynese vor Jesus streng auf die nachösterliche Situation; vgl. exemplarisch Lk 24,52.

theologischen Arbeit verstanden. Lukas schreibt als ein Insider – was sein Werk zu einer Quelle auch für die Geschichte und Theologie des frühen Judentums macht. Dieser Sachverhalt soll im Folgenden an einigen Beispielen belegt werden.

2.1 Textsorte „Evangelium“

Die ersten christusgläubigen Gemeinden beginnen ihre theologische Arbeit damit, dass sie Tod und Auferstehung Jesu im Lichte der „Schriften“ zu deuten versuchen.⁸⁴ Lukas ist der einzige, der diesen Vorgang nicht nur am Beispiel zahlreicher Schriftbezüge konkret vorführt, sondern auch erzählerisch darstellt: Der Auferstandene selbst erklärt auf dem Weg nach Emmaus, was in „allen Schriften“ über den Christus gesagt sei, „beginnend bei Mose und allen Propheten“ (Lk 24,27); wenig später setzt er diese „Anschubexegese“ im Schülerkreis noch einmal fort (Lk 24,44–45; Apg 1,3). Noch sind die „Schriften“ eine offene Größe, in der sich die Gliederung nach Tora, Propheten und Ketubim erst andeutet (Lk 24,44). Aber sie fungieren ganz selbstverständlich als der nächstliegende Bezugsrahmen, um die eigenen Erfahrungen zu reflektieren. Lukas versteht diesen Prozess als eine Form von Schriftauslegung, der bereits eine kleine Traditionsgeschichte aufweisen kann: Jesus, der Lehrer, legt die messianischen Hoffnungen neu aus, indem er sie mit dem Leidensaspekt verbindet; Jesus, der Auferstandene, erinnert seine Anhängerinnen und Anhänger an genau diese Worte und stellt sie nun in den erweiterten Horizont „der Schriften“ überhaupt. Dieser „Wahrheitsraum“,⁸⁵ in dem er sich dabei bewegt, enthält aber nicht nur die später kanonisch werdenden Bücher unseres heutigen „Alten Testaments“. Darin sind auch jene frühjüdischen Schriften angesiedelt, die in vergleichbarer Weise Auslegung betreiben und um ein angemessenes Verständnis der prophetischen Verheißungen ringen.⁸⁶ Die auffälligen Bezüge zwischen Lukas und der Henochliteratur etwa lassen sich kaum anders begreifen, als dass es hier ein gemeinsames Reservoir an Auslegungstraditionen gab.⁸⁷ Nicht weniger auffällig sind die Korre-

⁸⁴ Vgl. Böttrich, *Das Alte im Herzen des Neuen* (s. Anm. 53).

⁸⁵ Diese glückliche Metapher prägt F. Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011.

⁸⁶ Vgl. C. Böttrich, *Der Raum zwischen den Testamenten*, in: *Beyond Biblical Theologies*, hg. v. H. Assel, S. Beyerle und C. Böttrich (WUNT 295), Tübingen 2012, 53–74.

⁸⁷ Vgl. etwa S. Aalen, *St. Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, NTS 13 (1966) 1–13; G.W.E. Nickelsburg, *Riches, the rich, and God's judgement in 1 Enoch 92–105 and the gospel according to Luke*, NTS 25 (1979) 324–344; ders., *Revisiting the rich and the poor in 1 Enoch 92–105 and the gospel according to Luke*, in: *G.W.E. Nickelsburg in perspective. An ongoing dialogue of learning*, vol. 2, hg. v. J. Neusner und A.J. Avery-Peck (JSJ.S 80/2), Leiden/Boston 2003, 547–571;

spondenzen, die zwischen dem lukanischen Werk und dem frühjüdischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* bestehen.⁸⁸ In diesem Literaturbereich ist Lukas beheimatet. Was er dann immer wieder einmal an Belesenheit in der paganen Literatur aufblitzen lässt,⁸⁹ dient nicht der theologischen Grundlagenarbeit, sondern zielt allein auf deren Vermittlung.

Auch in formaler Hinsicht lässt Lukas deutlich erkennen, welchen Vorbildern er sich verpflichtet fühlt. Zunächst signalisiert er zwar mit seinem gediegenen Vorwort (Lk 1,1–4) das Genre hellenistischer Historiographie,⁹⁰ dem er dann vor allem in der Apostelgeschichte auch immer wieder gerecht zu werden versucht. Von Lk 1,5 an aber gestaltet er seine Erzählung im besten LXX-Duktus und fügt sich damit stilistisch vertrauter alttestamentlich-jüdischer Erzählweise ein. Lukas kann hier übernehmen, was er bei Markus schon vorfindet. Doch er baut diese Züge – von verschiedenen sprachlichen Glättungen abgesehen – weiter aus und sorgt dafür, dass sein Lesepublikum diesen literarischen Kontext auch wahrnehmen kann. Mit Händen zu greifen sind etwa die zahlreichen Anspielungen auf die Elia-Elischa-Erzählungen⁹¹ sowie auf Motive aus der Exodustradition⁹²

L. Kreitzer, Luke 16:19–31 and 1 Enoch 22, ET 103 (1992) 139–142; G.S. Oegema, *The Pseudepigrapha and the Narratives in Luke-Acts*, in: *The Pseudepigrapha and Christian Origins. Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas*, hg. v. G.S. Oegema und J.H. Charlesworth (*Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies* 4), New York/London 2008, 151–166; C. Böttrich, *Menschenwürde – Menschenpflichten. Perspektiven universaler Ethik in den Henochschriften und im lukanischen Doppelwerk*, in: *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT)*, 17.–20. Mai 2012, Heidelberg, hg. v. M. Konrad und E. Schlöpfer (WUNT 322), Tübingen 2014, 23–75.

88 E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerkes* (WUNT 74), Tübingen 1994.

89 Vgl. etwa die Areopagrede in Apg 17 oder die Rede des Tertullus in Apg 24,2–4, das Euripideszitat in Apg 26,14 oder das Thukydideszitat Apg 20,35. Dass Lukas auch den antiken Roman kennt, zeigt J. Börstinghaus, *Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6* (WUNT 274), Tübingen 2010.

90 L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel. Literary convention and social context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78), Cambridge 1993.

91 Das ist die Kernthese von T.L. Brodie, *The Birthing of the New Testament. The Intertextual Development of the New Testament Writings* (New Testament Monographs 1), Sheffield 2004, die auf zutreffender Beobachtung beruht – auch wenn Brodie den Bogen überspannt und schließlich eine neue Protolukas-Hypothese daraus ableitet.

92 K. Schiffner, *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172), Stuttgart 2008.

oder der deuteronomistischen Geschichtstheologie⁹³. Der Gleichniserzähler Jesus beweist zwar in der Wahl seiner Stoffe eine unübersehbare Originalität, doch das reichhaltigste Vergleichsmaterial bieten auch in dieser Hinsicht noch immer die rabbinischen Gleichniserzählungen.⁹⁴ Als Lehrer sammelt Jesus einen Schülerkreis, wobei das Berufungsgeschehen, die Symbolzahl Zwölf und die konkrete Art der Lebensgemeinschaft sehr viel mehr an das Modell einer Prophetenschule als an die Akademie der zahlreichen philosophischen Richtungen erinnert.⁹⁵ In seinen wiederholten Summarien der Geschichte Israels nimmt Lukas nicht nur einen bestimmten historischen Rahmen in Anspruch, sondern orientiert sich auch formal an diesem in der alttestamentlich-jüdischen Literatur längst schon entwickelten Schema.⁹⁶

Bei der Frage nach dem Charakter des Genres „Evangelium“ spielt dieser Kontext eine wesentlich größere Rolle, als man lange Zeit angenommen hat. Biographisches Erzählen findet nicht nur im hellenistisch-römischen Bios Vorbilder⁹⁷ – auch in der jüdischen Erzählkultur sind dafür ausreichend Beispiele vorhanden. Denkt man im Besonderen an die Geburtsgeschichten bei Lukas, dann liegt im Falle der Kinder Johannes und Jesus das Schema der alttestamentlichen Erzählungen von der Geburt Isaaks, Simsons und Samuels weitaus näher als alles, was die pagane Literatur aufzubieten hat;⁹⁸ das gilt auch für eine Geschichte wie die von der wunderbaren Geburt Melchisedeks in 2Hen 71–72 oder die Deutung

93 C.F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel*, in: *Studies in the Gospels*. FS R.H. Lightfoot, hg. v. D.E. Nineham, Oxford 1955, 37–53; D.P. Moessner, *Luke 9:1–50. Luke's Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy*, *JBL* 102 (1983) 575–605; ders., *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis 1989; 21998.

94 Vgl. am besten D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*. I: *Das Wesen der Gleichnisse* (JudChr 4), Bern u. a. 1981.

95 Vgl. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968.

96 J. Jeska, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas*. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195), Göttingen 2001.

97 Vgl. etwa D. Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263), Darmstadt 1989; ders., *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993; R.A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992; T. Schmeller (Hg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA/StUNT 69), Göttingen 2009.

98 D. Zeller, *Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1 f., Lk 1 f.*, in: *Studien und Texte zur Formgeschichte*, hg. v. K. Berger, F. Vouga, M. Wolter und D. Zeller (TANZ 7), Tübingen/Basel 1992, 59–134; W. Radl, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2* (HBS 7), Freiburg u. a. 1996.

der Patriarchenfrauen bei Philo (Cher 40–52).⁹⁹ Zahlreiche Anregungen bieten vor allem die Erzählungen von Patriarchen oder Gottesmännern.¹⁰⁰ Am nächsten aber kommen dem Charakter der Evangelien insgesamt die Prophetenlegenden, die Herkunft, Lehre und gewaltsames Geschick ihrer Helden entfalten.¹⁰¹ Im Blick auf das Markusevangelium schreibt Hubert Cancik deshalb pointiert: „Jesus war auch ein Prophet. Markus ist auch ein Prophetenbuch. [...] Das Evangelium – und entsprechend das Neue Testament insgesamt – ist literargeschichtlich ein Buch zwischen zwei Welten. Es ist einerseits Höhepunkt – und Ende! – der griechisch-jüdischen Literatur, andererseits Grundlage und Anfang der christlichen Literatur.“¹⁰² Die Eigenart des Lukas ist damit nicht weniger getroffen. Seine starke prophetische Einfärbung des Jesusbildes signalisiert die Beheimatung in frühjüdischer Literatur ebenso wie den Versuch, neue Ausdrucksformen zu finden.

Das Lukasevangelium erscheint damit als Teil einer literarischen Szene, die von der Auseinandersetzung mit den „Schriften“ Israels bestimmt ist. Diese Szene hat längst schon zahlreiche Einflüsse aus ihrer hellenistischen Umwelt aufgenommen, wird dort aber wohl bestenfalls marginal zur Kenntnis genommen. Eine christliche Literaturszene gibt es noch nicht; sie entsteht erst ab der Mitte des 2. Jhs. und braucht noch wenigstens 200 Jahre, um sich als eigenständige Größe zu etablieren.

99 C. Böttrich, Die vergessene Geburtsgeschichte. Mt 1–2 / Lk 1–2 und die wunderbare Geburt des Melchisedek in sHn 71–72, in: Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext, hg. v. H. Lichtenberger und G.S. Oegema (JSRZ Studien 1), Gütersloh 2002, 222–249.

100 Hierher gehören auch die Erzählungen von jüdischen Weisen und Wunderrabbis in der späteren rabbinischen Literatur. Angesichts dieses Materials geht J. Neusner, *Why no gospels in Talmudic Judaism?*, Atlanta 1988, der Frage nach, warum es in der jüdischen Überlieferung nicht ebenfalls zur Entstehung von Evangelien gekommen sei. Die entscheidende Differenz zwischen dem Typos des Weisen und Heiligen sieht er im jeweiligen Vorbild: hier Mose, der Lehrer, dort Jesus, der gekreuzigte und auferstandene Christus.

101 Vgl. A.M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum 1/2* (TSAJ 49/50), Tübingen 1995/1996.

102 H. Cancik, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, in: *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, hg. v. H. Cancik (WUNT 33), Tübingen 1984, 85–113, hier 98 f.

2.2 Geltung und Funktion der Tora

Der wiederholte, strukturbildende Schriftbezug der lukanischen Erzählung hat unter anderem den Effekt, dass die Tora als Referenzwerk stets präsent ist. Das schlägt sich auch in der narrativen Strategie des Evangelisten vielfach nieder.

Verschiedene Erzählfiguren werden als beispielhafte Fromme präsentiert, die selbstredend die Vorschriften der Tora befolgen: Elisabeth und Zacharias leben untadelig „in allen Geboten und Weisungen des Herrn“ (Lk 1,6); Simeon (Lk 2,25) und Hannah (Lk 2,37–38) sind exemplarische Gerechte; die Eltern Jesu befolgen nach der Geburt ihres Kindes das „Gesetz des Mose“ (Lk 2,22–24) und gehen regelmäßig zum Passafest nach Jerusalem (Lk 2,41); Josef von Arimatäa ist „ein guter und gerechter Mann“ (Lk 23,50). Jesus selbst geht am Sabbat in die Synagoge „nach seiner Gewohnheit“ (Lk 4,16). Es bleibt „seine“ Synagoge, so wie auch die späteren Missionare die Synagoge nicht primär aus taktischen Gründen aufsuchen, sondern weil sie dort ohnehin zu Hause sind.

Eine aufschlussreiche Szene liefert die Episode vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41–52). Die Auslegungsgeschichte,¹⁰³ namentlich aber die christliche Ikonographie,¹⁰⁴ hat darin das Kind stets als eine Art Juniorprofessor verstanden, das in altkluger Weise den ratlosen, hoffnungslos gestrigen Schriftgelehrten doziert. Das ist die Perspektive einer Religion, die sich bereits als die überlegene sieht und diesen Anspruch auf eine Ursprungssituation zurückprojiziert. Nichts dergleichen steht jedoch im Text! Lukas zeichnet das Kind vielmehr „sitzend inmitten der Lehrer und auf sie hörend und sie fragend“ (Lk 2,46); Erstaunen wecken „seine Einsicht und seine Antworten“. Auf diese Weise fügt sich bereits der jugendliche Jesus in den Diskurs der Lehrer Israels ein. Er sucht sie und hört ihnen zu; er lernt von ihnen, indem er fragt und sich fragen lässt. Hier bildet Lukas schon das Modell der späteren „Streitgespräche“ vor, die zwar der Form nach viel mit den kynischen Chrien zu tun haben, der Sache nach aber nichts anderes sind als das Ringen der Schriftgelehrten um ein angemessenes, alltagstaugliches Verständnis der Tora.

Anders als die Bergpredigt des Matthäus stellt die Feldrede des Lukas diesen Diskurs nicht in Form „antithetischer“ Formulierungen dar. Doch ebenso hält auch Lukas fest, dass eher Himmel und Erde vergehen, „als dass ein einziger

103 Crüsemann, Wahrheitsraum (s. Anm. 85), 15–19, macht die Rezeptionsgeschichte von Lk 2,41–52 zum Ausgangspunkt seiner kritischen Aufarbeitung der Beziehung zwischen den beiden Testamenten überhaupt.

104 A. Stock, Junglehrer und Musterknabe – Zur Bildgeschichte des zwölfjährigen Jesus, in: Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. R. Lux, Leipzig 2002, 118–140.

Strich vom Gesetz hinfällig wird“ (Lk 16,17). Die Konzentration der Feldrede auf das Gebot der Feindesliebe korrespondiert jenem Streitgespräch, das nach dem Hauptgebot der Tora fragt (Lk 10,25–28): Der lukanische Jesus lässt den Gesetzeslehrer selbst die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe formulieren und bestätigt schlicht, dass er richtig geantwortet habe. Er verzichtet darauf, diese Doppelung als Quintessenz von Tora und Propheten zu bezeichnen, steht deshalb aber nicht weniger in jener urjüdischen Tradition, die Tora auf ihr zentrales Anliegen hin zuzuspitzen.¹⁰⁵ Lukas sieht das Liebesgebot – wie die Fortsetzung des Streitgespräches zeigt – vor allem unter dem Aspekt seiner praktischen Anwendung und ordnet es der Thematik sozialgerechten Handelns zu.

Für Lukas ist das Liebesgebot in der Tora vollgültig ausgesprochen und lässt sich dort auch ohne zusätzliche Hinweise wahrnehmen. In der Erzählung vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31) lautet die Auskunft an den Reichen, der sich im Hades um seine zurückgelassenen Brüder sorgt, schlicht und einfach: „Sie haben Mose und die Propheten! Auf die sollen sie hören!“ Mehr brauchen sie an Orientierung nicht. Der Ansatz christlicher Ethik bei der „Agape“ hat lediglich den Charakter einer Ausführungsbestimmung zur Tora. Diese Hochschätzung äußert sich letztlich auch in der lukanischen Pharisäerpolemik (11,37–54): Was man diesen Frommen vorwerfen kann, ist nicht ein „zu viel“ als vielmehr ein „zu wenig“ an Toratreue: sie halten sich bei Nebensächlichkeiten auf; sie befolgen nicht, was sie anderen predigen; sie instrumentalisieren die Tora zum eigenen Vorteil. Das ist ein Plädoyer für Torافرömmigkeit, das weit davon entfernt ist, „gesetzesfreie“ Strategien zu propagieren.¹⁰⁶ Natürlich weiß auch Lukas, dass der Torainterpret Jesus eigene Akzente setzt. Das macht etwa der Stürmerspruch (Lk 16,16) deutlich. Die Rede Jesu über Reinheit und Unrein-

105 Es gibt verschiedene Versuche, die Tora zusammenzufassen: in der Furcht Gottes (vgl. z. B. Hi 28,28; Ps 111,10; Prov 1,7; 9,10; Koh 12,13); in der „goldenen Regel“ (Mt 7,12/Lk 6,31; Arist 207; Tob 4,15; hebrTestNaph 1,6; Sir 31/34,15; aramAchik B 53; Ps-Men 39–40; 2Hen 61,2; bSchab 31a; ARN B 26.29; jKet 31a; TargJon I u. ö.); in der Enthaltung von Unzucht und Habgier (vgl. E. Reinmuth, Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese [ThA 44], Berlin 1985), oder eben im „Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe“ als Verbindung von Dtn 6,5 und Lev 19,18 (Mt 22,34–40/Mk 12,28–31/Lk 10,25–28; Gal 5,14; Röm 13,8–10; vgl. dazu Jub 36,7–8; TestDan 5,3; TestIss 5,2; TestIss 7,6; Philo, Spec Leg II 63; mAv 6,1). Vgl. zum Ganzen K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Bd. 1: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

106 Dieses hochproblematische Stichwort beherrscht nach wie vor die exegetische Literatur. An keiner Stelle geht es indessen um Freiheit von der Tora als solcher, sondern lediglich um Freiheit von der Anklage, die sie erhebt. Um die Suspendierung von einzelnen Vorschriften wie der Beschneidungsforderung oder den Speisevorschriften wird im Einzelnen gerungen, ohne jedoch die Tora im Ganzen in Frage zu stellen.

heit (Mk 7,1–23/Mt 15,1–20) fehlt bei Lukas möglicherweise nicht ganz zufällig. Doch ein Ringen um die bleibende Geltung und Reichweite der Tora, wie es sich bei Paulus beobachten lässt, ist Lukas fremd. Die Tora bleibt ganz einfach und unangefochten die Basis eines Lebens in Gerechtigkeit.

Diese Sicht wird jedoch an einem Punkt durchbrochen, der für Lukas existentielle Bedeutung hat: Der Zugang von Nichtjuden zum Gottesvolk darf nicht durch spezifische Vorschriften der Tora verhindert werden. Souverän wird deshalb die gesamte Reinheitstora mittels einer göttlichen Offenbarung ausgehebelt: Die Vision des Petrus in Apg 10,9–17 – im Blick auf die Halacha eine Katastrophe – wird wenig später auf die Formel gebracht: „Was Gott rein gemacht hat, das halte du nicht für gemein!“ Nur in diesem ganz spezifischen Sinne vermag Petrus dann in Apg 15,10 auch von der Tora als von einem „Joch“ zu reden, das den Nichtjuden nicht aufgelegt werden solle.¹⁰⁷ Wenn er allerdings hinzufügt, noch nicht einmal „unsere Väter und wir selbst“ hätten dieses Joch tragen können, dann schießt er weit über das hinaus, was Lukas der Tora ansonsten zugesteht.¹⁰⁸

Lukas sieht sich als Theologe jedenfalls nicht im Gegensatz zu einer Frömmigkeit, in deren Zentrum die Tora steht. Vielmehr nimmt sein Werk an der Torauslegung seiner Zeit im Sinne eines innerjüdischen Prozesses teil und macht sie für das konkrete Verkündigungsanliegen fruchtbar.

2.3 Religiöse Institutionen

Unübersehbar spielt der Tempel in Jerusalem für die lukanische Erzählung eine tragende Rolle.¹⁰⁹ Die Erzählung setzt während eines abendlichen Tamidopfers ein (Lk 1,8–23), wobei Lukas die Lokalitäten, den Ablauf, die beteiligten Funktionsträger oder die priesterlichen Dienstklassen präzise zu benennen versteht.¹¹⁰ Er liefert damit eine anschauliche Beschreibung, die das Bild des täglichen Opferkultes mit Farbe versieht. Zur Auslösung der Erstgeburt und zum Reinigungsoffer liefert er ein Fallbeispiel (Lk 2,22–24), beschreibt das Geschehen einer Familienwallfahrt (Lk 2,41–52), weiß um die Funktion des Tempels als Ort des Gebetes und

¹⁰⁷ Vgl. dazu vor allem die gründliche Studie von M. Neubrand, *Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15* (SBB 55), Stuttgart 2006.

¹⁰⁸ An dieser Stelle argumentiert der lukanische Petrus geradezu paulinisch!

¹⁰⁹ Ganser-Kerperin, *Das Zeugnis des Tempels* (s. Anm. 50).

¹¹⁰ Besonderes Interesse verdient z. B. die Erwartung des Volkes, Zacharias werde etwas sagen (Lk 1,22) – also Tora erteilen oder den Segen sprechen. Dass Priester und Leviten als Angehörige bestimmter Dienstklassen außerhalb Jerusalems wohnen, wird auch in Lk 10,29–37 vorausgesetzt.

der Lehre (Lk 18,9–14; 19,41–48), vermag seine Schönheit zu rühmen und seine Zerstörung zu beklagen (Lk 19,43; 21,5–6.20–24), beschreibt das Personal (Lk 22,52) und erwähnt den Vorhang (Lk 23,45). Diese Sachkenntnis setzt sich auch in der Apostelgeschichte fort: die „schöne Pforte“ wird zum Schauplatz einer Heilung (Apg 3,2); die Szene von der Verhaftung des Paulus, die mit seiner Beteiligung an der Auslösung von Nasiräern beginnt (Apg 21,23–27; vgl. bereits Apg 18,18), liefert genaue topographische Angaben des Tempelareals bis hin zur Erwähnung der Tore, die in Konfliktfällen geschlossen werden (Apg 21,26–40). Lukas hat den Ort sehr genau vor Augen, von dem er schreibt – auch wenn Jerusalem bereits seit 20 Jahren in Schutt und Asche liegt.¹¹¹ Das wird vollends dann deutlich, wenn man einen Text wie das Protevangelium Jakobi mit dem lukanischen Werk vergleicht: Der Autor dieses apokryphen Evangeliums, das nach der Mitte des 2. Jhs. entsteht, hat nicht mehr die leiseste Ahnung von Jerusalem und entwickelt voller Phantasie die krudesten Vorstellungen von dem, was er für Tempel und Tempelkult hält.¹¹² Hier sind noch nicht einmal die literarischen Quellen benutzt, die aus der biblischen Überlieferung zur Verfügung gestanden hätten.

Noch wertvoller sind die Informationen, die Lukas über die Institution der Synagoge bietet. Reichlich fließen die Quellen hier erst in rabbinischer Zeit,¹¹³ für die Zeit vor 70 aber gibt es nur wenige, sporadische Anhaltspunkte.¹¹⁴ Über den Gottesdienst und seinen Ablauf weiß man so gut wie gar nichts.¹¹⁵ Allein schon die Auflistung von Orten, an denen sich Synagogen befinden, hat deshalb hohen Quellenwert.¹¹⁶ Vor allem aber sind es zwei kurze Schlaglichter auf den Synago-

111 Hinsichtlich Palästinas sind die lukanischen Angaben eher ungenau (so P. Pilhofer, Lukas als „ἀνήρ Μακεδών“. Zur Herkunft des Evangelisten aus Makedonien, in: ders., Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001 [WUNT 145], Tübingen 2002, 106–112). Doch auf Jerusalem trifft das nicht zu. Wenn Lukas aus der Diaspora stammte, wäre das gut verständlich: Es liegt nahe, dass Festpilger dem Zielort ihrer langen Reise eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenken.

112 C. Marksches/J. Schröter, in Verbindung mit A. Heiser (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I/2: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012, 903–929.

113 L.I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven/London 2000.

114 D.D. Binder, *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (SBLDS 169), Atlanta 1999; C. Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002.

115 Die Praxis in rabbinischer Zeit präsentieren I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913; P. Billerbeck, *Der altjüdische Synagogengottesdienst* (Bill. IV/1: Exkurse), München 1928, 153–188. Trotz gegenteiliger Darstellung lassen sich diese Quellensammlungen nicht für die Zeit vor 70 in Anspruch nehmen.

116 Nazaret (Lk 4,16); Kafarnaum (Lk 4,33; 7,5); Judäa allgemein (Lk 4,44); Jerusalem (Apg 6,9); Damaskus (Apg 9,2.20); Salamis (Apg 13,5); Antiochien in Pisidien (Apg 13,14); Ikonion (Apg 14,1); Thessaloniki (Apg 17,1); Beröa (Apg 17,10); Athen (Apg 17,17); Korinth (Apg 18,4); Ephe-

gengottesdienst, die in der zeitgenössischen jüdischen Literatur ihresgleichen suchen. In Lk 4,16–30 findet sich eine Szene, die das Geschehen am Sabbat schildert: Der religionsmündige Mann erhebt sich zur Lesung, „findet“ eine Stelle in einer Prophetenrolle,¹¹⁷ liest und setzt sich zur Auslegung nieder; gereicht wird ihm die Rolle vom Synagogendiener. Ähnlich gestaltet sich die Szene in Apg 13,14–42: Paulus und Barnabas besuchen die Synagoge im pisidischen Antiochien; nach der Verlesung der Tora werden sie von den Synagogenvorstehern um eine Predigt als ein „Wort der Ermahnung / λόγος παρακλήσεως“¹¹⁸ gebeten; Paulus spricht stehend, was an einem größeren Raum liegen könnte; zusätzlich zur Tora kommen auch die Worte der Propheten an jedem Sabbat zur Verlesung (Apg 13,27; 15,21); ausdrücklich spricht Paulus gerade hier, in der Diaspora, die Gottesfürchtigen an;¹¹⁹ die Predigt hat zunächst die Geschichte Israels zum Thema, bevor sie daraus dann das Christusergebnis ableitet. Die zeitliche Bindung des Gottesdienstes an den Sabbat setzt Lukas voraus; die Praxis des Gebetes klingt immerhin in Apg 16,13 an.¹²⁰

Lange Zeit hat man die Sabbatkonflikte Jesu als Ausdruck einer Opposition gegen „das Judentum“ und damit als den Anfang einer Entwicklung betrachtet, die schließlich zur christlichen Preisgabe der Sabbatobservanz führt. Gerade Lukas zeigt indessen, dass Jesus als jüdischer Lehrer am Diskurs um die Sabbathalacha teilnimmt – und damit die Heiligung dieses Tages grundsätzlich akzeptiert.¹²¹ Bezeichnend sind dabei die Nuancen, die er einbringt und die sich auch mit anderen, frühjüdischen wie rabbinischen Äußerungen zum Thema decken.

sus (Apg 18,19; 19,8); zudem wird immer wieder ohne konkrete Ortsangabe von Synagogen im Allgemeinen gesprochen.

117 Die Formulierung lässt leider offen, ob es schon eine feste Leseordnung gab oder ob die Wahl der Perikope den Lesenden überlassen war.

118 Derselbe Begriff in Hebr 13,22 legt nahe, dass es sich hierbei um einen *terminus technicus* zur Bezeichnung der Synagogenpredigt handeln könnte.

119 Insgesamt steuert Lukas neben den Werken des Josephus die meisten Informationen über diese besondere Gruppe im Umfeld der Synagoge bei; vgl. zum Ganzen B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen (WUNT 104), Tübingen 1998.

120 Dass es überhaupt eine Gebetspraxis gab, ist in der jüngeren Diskussion in Frage gestellt worden – so z. B. von H.A. McKay, Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism (RGRW 122), Leiden u. a. 1994; vgl. indessen die noch immer gültigen Beobachtungen bei M. Hengel, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. Kuhn, hg. v. G. Jeremias, H.-W. Kuhn und H. Stegemann, Göttingen 1971, 157–184.

121 Vgl. umfassend L. Doering, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (TSAJ 78), Tübingen 1999.

Allein der Vollmachtsanspruch, „Herr über den Sabbat“ zu sein (Lk 6,5), rückt ihn wieder in eine unüberbietbare Nähe zu Gott und bezeichnet somit den Kern aller Konflikte.

Auch wenn die Konfliktgeschichten des lukanischen Doppelwerkes schon zweifelsfrei die Eigenständigkeit christusgläubiger Gruppen erkennen lassen, gibt es offensichtlich noch immer zahlreiche Überschneidungen mit den Lebensvollzügen der Synagogengemeinden. Zumindest verfügt der Erzähler hier über intime Kenntnisse, die er mit seinem Lesepublikum teilt. Dazu gehören auch der Tempelkult und der damit verbundene Festkreis, die ein gemeinsames liturgisches Reservoir bilden. Hier sind bei Lukas manche Details aufbewahrt, für die es ansonsten kaum noch Quellen gibt.

2.4 Geographische Konstellationen

Markus als erster hat seine Jesus-Christus-Geschichte in einen geographischen Rahmen eingespannt, der von den beiden Polen Galiläa und Jerusalem lebt.¹²² Darin spiegelt sich nicht nur Lokaltradition wider, die dem Evangelisten schlicht vorgegeben war, sondern auch eine theologische Konzeption:¹²³ Galiläa bleibt den programmatischen Episoden der Erzählung vorbehalten, während in Jerusalem die Konfliktszenen platziert sind; der Weg aber ist als Weg zur Passion gestaltet. Beide Pole stehen dabei für Kernbereiche jüdischen Lebens,¹²⁴ denen lediglich unterschiedliche Themen zugeordnet sind.

Lukas hat diese Konzeption grundsätzlich übernommen. Doch schon seine überdimensionale Ausdehnung der Wegphase bricht das Schema wieder auf und verbindet den „Weg“ nun in metaphorischer Weise mit der Ausbreitung des

122 C. Böttrich, Was kann aus Nazaret Gutes kommen? Galiläa im Spiegel der Jesusüberlieferung und bei Josephus, in: Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 25.–28. Mai 2006, Greifswald, hg. v. C. Böttrich und J. Herzer (WUNT 209), Tübingen 2007, 295–333.

123 Eigenwillig ist der Entwurf von E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (FRLANT 52), Göttingen 1936, der Galiläa vor allem als Ort der frühen Christenheit betrachtet und sich dabei auf die Osterüberlieferung stützt.

124 Das ist aufgrund von Mt 4,15/Jes 8,23 („das heidnische Galiläa“) immer wieder in Frage gestellt worden; zur jüdischen Bevölkerung und jüdischen Kultur Galiläas vgl. indessen grundlegend M.A. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee* (MSSNTS 118), Cambridge 2002; ähnlich bereits E.M. Meyers, *Jesus and his Galilean Context*, in: *Archeology and the Galilee. Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods*, hg. v. D.R. Edwards und C.Th. McCollough (SFSHJ 143), Atlanta 1997, 57–66.

Evangeliums sowie mit der Klärung von Gemeindeproblemen.¹²⁵ Dieser Weg findet auch in Jerusalem nur ein vorläufiges Ziel, weil der Ort der Konflikte jetzt zum Ausgangspunkt eines neuen Programms und eines neuen Weges „bis an die Enden der Erde“ (Apg 1,8) wird. Damit verliert aber auch Galiläa den Charakter einer abseitigen Provinz (Apg 26,26) und wird von Beginn an mit der großen Weltgeschichte auf ein und dieselbe Bühne gestellt. Die Daten der Jesus-Christus-Geschichte sind mit den Daten der römischen Politik synchronisiert, die fortan mit allen im Einzelnen erzählten Episoden mitläuft. Dieser universale Horizont gehört zu den Besonderheiten der lukanischen Erzählung.

Dennoch verbleibt Lukas bis hin zu Apg 28 auffälliger Weise in einem jüdischen Milieu. Was für den Tempel im Besonderen gilt, trifft auch auf Jerusalem im Ganzen zu. Jerusalem wird zum Dreh- und Angelpunkt jenes Weges, den Lukas für das Evangelium entwirft. Die „heilige Stadt“ fungiert für ihn als „geographisches Realsymbol“ für die Identität der christusgläubigen Gemeinde.¹²⁶ Hier sind nach der Passion auch alle Osterereignisse konzentriert; nur von hier aus kann der weitere Weg seinen Anfang nehmen.¹²⁷ Den keineswegs selbstverständlichen Schritt über die Grenzen Israels hinaus (Apg 10–11) hat er zwar sorgfältig im Zusammenhang einer wohlkalkulierten Schrittfolge entworfen. Doch diese Schrittfolge orientiert sich vor allem an der Gewinnung immer neuer Adressatengruppen.¹²⁸ Geographisch bewegt sich die Ausbreitung des Evangeliums auch außerhalb Palästinas immer noch in jenen Gleisen, die von dem Judentum der Diaspora gelegt worden sind. Zwar häufen sich dabei zunehmend auch die Begegnungen mit paganer Religiosität wie etwa in Lystra (Apg 14,11–18), aber grundsätzlich ist der Raum der Mission schon durch die Ausbreitung jüdischer Gemeinden im römischen Reich erschlossen.

Dem korrespondiert auch die Sicht des Lukas auf das Territorium von Samarien und seine Bewohner. Während für Matthäus und Johannes die Samaritaner

125 F. Noël, *The Travel Narrative in the Gospel of Luke*. Interpretation of Lk 9,51–19,28 (CBRA 5), Brüssel 2004.

126 So H.-J. Klauck, *Die Heilige Stadt*. Jerusalem bei Philo und Lukas, *Kairos* 28 (1986) 129–151, hier 146.

127 Die Ambivalenz des Ortes betont M.C. Parsons, *The Place of Jerusalem on the Lukan Landscape*. An Exercise in Symbolic Cartography, in: *Literary Studies in Luke-Acts*. FS J.B. Tyson, hg. v. R.P. Thompson und T.E. Phillips, Macon 1998, 155–171.

128 Alles beginnt im Kreis der Galiläer in Jerusalem; dann kommen die während der Pfingstpredigt gewonnenen Jerusalemer hinzu; mit den Hellenisten erweitert sich der Kreis um Diasporajuden; von da an erreicht die Verkündigung die Samaritaner, die sich für Lukas immer noch am Rande des Gottesvolkes befinden; auch ein äthiopischer Proselyt verbleibt noch im jüdischen Kontext. Mit Kornelius kommt erstmals ein Gottesfürchtiger ins Spiel. Später werden dann selbst Polytheisten und Philosophen zu Adressaten der Verkündigung.

eher auf der Seite der „Heiden“ stehen,¹²⁹ gehören sie für Lukas ganz offensichtlich noch zum Gottesvolk hinzu – auch wenn sie sich aufgrund ihrer kultischen Eigenständigkeit an dessen Rand befinden.¹³⁰ In seinen Samaritanerperikopen verrät Lukas eine erstaunliche Insiderkenntnis,¹³¹ die ihn die sporadischen Begegnungen Jesu mit Samaritanern wie auch die Samarienmission der Hellenisten als innerjüdische Diskurse darstellen lässt. Deshalb erscheint „Samarien“ auf dem anvisierten Weg bis an „die Enden der Erde“ (Apg 1,8) auch als die einzige nennenswerte Zwischenstation, die das geographische Konzept um einen theologisch brisanten Aspekt erweitert und damit erneut den Rahmen des Gottesvolkes auslotet.

Geographisch liegt der Schwerpunkt des lukanischen Doppelwerkes im Diasporajudentum, das die Auseinandersetzung mit einer andersgläubigen Umwelt schon als Teil seiner Alltagswirklichkeit verinnerlicht hat. In literarischer Hinsicht ist Lukas deshalb vor allem in das weitläufige Spektrum hellenistisch-jüdischer Autoren einzuordnen. Die neuen Spannungspole heißen nun Jerusalem und Rom, doch auch darin spiegelt sich weniger das Gegenüber von Judentum und Völkerwelt als die Relation von Mutterland und Diaspora wider. Wie schon Galiläa und Jerusalem in komplementärer Weise aufeinander bezogen waren, so sind auch Jerusalem und Rom in Korrespondenz zueinander konzipiert. In Rom begegnet Paulus nicht etwa dem Kaiser, sondern der jüdischen Gemeinde. Mit ihr allein setzt er sich theologisch auseinander. Auch hier bewegt er sich in einem jüdischen Kontext.

Das lukanische Doppelwerk erweist sich deshalb als eine wichtige Quelle für das Selbstverständnis des Diasporajudentums. Die Völkerwelt wird als Adressatin des Evangeliums schon früh anvisiert.¹³² Doch das bedeutet nicht, dass Lukas nun allmählich die Seiten wechseln würde. Das große Ziel, die Völker durch den Glauben an Jesus Christus zu dem einen Gott Israels zu führen, kann vielmehr an die Erfahrungen eines Judentums in der Diaspora anknüpfen, das schon immer um einen *modus vivendi* bemüht war.

129 Mt 10,5–6: „Geht nicht zu den Heiden, betretet keine Stadt der Samaritaner ...“; Joh 4,20: Anbetung auf dem Garizim und in Jerusalem.

130 So pointiert J. Jervell, *The Lost Sheep of the House of Israel. The Understanding of the Samaritans in Luke-Acts*, in: ders., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1979, 113–132.

131 M. Böhm, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen Hintergrund der lukanischen Samariertexte und zu deren topographischer Verhaftung* (WUNT 2/111), Tübingen 1999.

132 So z. B. in Lk 1,50 (dieser Aussage im Magnifikat korrespondiert die Erkenntnis des Petrus in Apg 10,35); 2,32 („Licht zur Offenbarung für die Völker“); 10,1–16 (Aussendung der 70/72); 24,47 (Programmwort).

3 Ortsbestimmungen

Die Sicht auf das lukanische Doppelwerk als Teil der frühjüdischen Literatur führt zur Entscheidung einer Reihe von Fragen, die lange Zeit kontrovers diskutiert wurden. Sie sind geeignet, diesen Gesamtkontext zu spezifizieren und den historisch-theologischen Ort des Lukas noch einmal genauer zu beschreiben.

Das betrifft zuerst das Profil des Autors und seiner Adressaten. „Lukas“, der sich mit seinem Vorwort (Lk 1,1–4/Agp 1,1) als ein in den Konventionen hellenistischer Historiographie kundiger Geschichtsschreiber einführt, erweist sich in der Art seiner Darstellung der Geschichte Israels, der Verwendung der „Schriften“ und der Sachkenntnis hinsichtlich kultischer und geographischer Konstellationen als einer, der im Judentum beheimatet ist.¹³³ Die jüdische Tradition ist für ihn das Ererbte, die hellenistische Bildung das Erworbene. Dass er sich in beiden Bereichen zu bewegen vermag, weist ihn als einen Diasporajuden aus, der sich dem Glauben an Jesus Christus angeschlossen hat.¹³⁴ Das religiöse Profil seines Lesepublikums lässt sich hingegen deutlich schwerer bestimmen. Bereits der im Vorwort genannte Theophilus deutet in seiner Ambivalenz von konkretem Mäzen und symbolischem Platzhalter auf einen differenzierten Adressatenkreis hin. Wenn Lukas die Schrift zitiert oder auf Interna jüdischen Lebens anspielt, kann er damit sowohl auf Einverständnis abzielen als auch Information vermitteln wollen. Gemeindeprobleme wie soziale Differenzen, Rangstreitigkeiten oder gelegentliche Verfolgungserfahrungen bleiben viel zu vage, um der „lukanischen Gemeinde“ ein Gesicht zu geben. Vielmehr scheint gerade das Vage und Unspezifische die Absicht zu verraten, sich auf einem weiten, überregionalen und in religiöser Hinsicht offenen „Markt“ zu etablieren.¹³⁵ Das ist die Situation der jüdischen Diaspora, in der Lukas ganz offensichtlich lebt.¹³⁶

133 Den Umschwung in der jüngeren Einleitungswissenschaft, der Lukas vom Heidenchristen wieder zum Gottesfürchtigen, Proselyten oder eben ganz direkt zum gebürtigen Juden macht, referiert materialreich M. Meiser, *Der theologiegeschichtliche Standort des lukanischen Doppelwerks*, in: *Beiträge zur urchristlichen Theologieggeschichte*, hg. v. W. Kraus (BZNW 163), Berlin/New York 2009, 99–126, hier 113–121 (= 2.3. Zur religiösen Herkunft des Verfassers).

134 Die beliebte und verbreitete Auskunft, dass Lukas als ein „Gottesfürchtiger“ zu verstehen sei, kann die beschriebene Beheimatung sehr viel weniger erklären.

135 Vgl. dazu die grundsätzlichen Überlegungen bei R. Bauckham, *For Whom Were Gospels Written?* in: *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audience*, hg. v. R. Bauckham, Edinburgh 1998, 9–48.

136 Verschiedene Modelle von Diaspora diskutieren D. Boyarin/J. Boyarin, *Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Theorizing Diaspora. A Reader*, hg. v. J. Evans Brazil und A. Mannur (*Keywords in Cultural Studies* 6), Malden u. a. 2003, 85–118.

Den Universalismus, der das Gottesvolk von vornherein als einen Teil der Völkerwelt versteht und immer wieder zu ihr in Beziehung setzt, teilt Lukas mit den meisten jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.¹³⁷ In einer Situation, in der die jüdische Bevölkerung in der Diaspora das Mutterland zahlenmäßig schon weit überflügelt und in der sich Alexandrien zu einem der bedeutendsten Zentren jüdischer Theologie entwickelt hat, müssen zwangsläufig alle nationalen oder partikularen Interessen in den Hintergrund treten. Weniger das Interesse an Abgrenzung als die Suche nach Verständigung lässt sich als das gemeinsame Motiv aller ansonsten so unterschiedlichen jüdischen Gruppen im 1. Jh. n. Chr. erkennen. Das ist nicht nur in pragmatischer Hinsicht eine Überlebensfrage, sondern zugleich auch eine enorme intellektuelle Herausforderung. Die christusgläubigen Gemeinden in der Diaspora, für die das lukanische Werk geschrieben ist, stellen in diesem Bemühen nur eine besondere Variante dar. Allein der Missionsgedanke spielt bei ihnen eine deutlich größere Rolle, als das bei anderen Gruppen der Fall ist.

Das Lukasevangelium und mit ihm das gesamte lukanische Doppelwerk lässt sich demnach am einfachsten verstehen, wenn man seine geistige Heimat im Judentum der Diaspora sieht.¹³⁸ Damit ist freilich zunächst nur eine grundsätzliche Konstellation in dem vielschichtigen Beziehungsgefüge zwischen Israel und der Völkerwelt beschrieben. Will man auch geographisch noch ein Stück weiter kommen, dann bietet sich am ehesten die Mitte zwischen Jerusalem und Rom, zwischen dem Symbolort des Mutterlandes und dem Symbolort des Imperiums an. Griechenland wäre hier tatsächlich eine gute Option¹³⁹ – nicht nur mit Blick auf die unbestreitbaren Lokalkenntnisse des Lukas, sondern vor allem mit Blick auf die Präsenz eines entsprechend vorgebildeten Diasporajudentums. Dadurch wird auch verständlich, dass Konflikte, die in Judäa und im syrischen Raum nach dem Jahr 70 mit Schärfe und Vehemenz ausgetragen werden, bei Lukas sehr viel weniger Wellen schlagen. Sein moderater Ton könnte sich ganz schlicht der räumlichen Distanz verdanken.

137 S. Talmon, Partikularität und Universalismus aus jüdischer Sicht, in: ders., *Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze Band 2* (Inffud 11), Neukirchen-Vluyn 1992, 159–165; T. Ben-Chorin, Universalismus im Judentum, in: *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“*, hg. v. H. Frankemölle, Paderborn/Frankfurt 2001, 235–247.

138 I. Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Book of Acts in Its First Century Setting 5), Grand Rapids 1996, beschreibt diesen Kontext als Althistorikerin und auf der Basis inschriftlichen Materials.

139 Pilhofer, Lukas (s. Anm. 111), 106–112.

Ob und inwiefern sich die Wahrnehmung einer solchen Ortsbestimmung auch für die Interpretation des lukanischen Werkes fruchtbar machen lässt, wird unter anderem das Projekt „Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti“ erweisen.¹⁴⁰ Die Kommentierung etwa des dritten Evangeliums auf der Basis der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit deckt dabei natürlich nur einen Teil jener Bezüge ab, die für das Verständnis seines Textes relevant sind. Sie ruft aber zugleich einen Kontext in Erinnerung, der lange Zeit ganz zu Unrecht in den Hintergrund gerückt war: Auch das Lukasevangelium ist zum Zeitpunkt seiner Entstehung zunächst nichts anderes als „ein jüdisches Buch inmitten der jüdischen Bücher“.

Artikelnotiz: Der folgende Beitrag wurde in einer ersten Fassung als Paper auf dem 69. Meeting der SNTS im August 2014 in Szeged vorgestellt; allen Kolleginnen und Kollegen des Seminars 9 (Jewish Theologies and the New Testament) gilt mein herzlicher Dank für die anregende und konstruktive Diskussion.

140 Vgl. N. Walter, Zur Chronik des Corpus Hellenisticum, von den Anfängen bis 1955/58, in: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, hg. v. W. Kraus und K.-W. Niebuhr (WUNT 162), Tübingen 2003, 325–344; dazu K.-W. Niebuhr, Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems, in: Frühjudentum (s. Anm. 140), 361–382 (mit Bibliographie zur Geschichte des Projektes).