



DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Das Motiv ‚den Juden zuerst, als auch den
Nichtjuden‘ bei Paulus und Lukas /

The theme ‚to the jews first and then to the
nonjews‘ in Paul and Lucas“

verfasst von / submitted by

Josef Schneider

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Magister der Philosophie (Mag.phil)
Magister of philosophy (Mag.phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code:

A 190 043

Studienrichtung lt. Studienblatt/
degree programme:

Lehramtsstudium UF Evangelische Religion

Betreut von/ Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler

Danksagung

Die Diplomarbeit, aber auch das ganze Studium war ein langer Weg. Es gab viele schöne Momente und reiche Erkenntnisse, aber auch einige tiefe Täler, die es zu durchschreiten gab. Alleine hätte ich diesen Weg sicherlich nicht geschafft. Daher möchte ich mich an dieser Stelle vor allem bei meiner Familie bedanken die mich begleitet und unterstützt hat.

Als erstes möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken. Bei meiner Mutter Emelitta die immer an mich geglaubt und mich all die Jahre finanziell unterstützt hat. Sie hat mich auch in schwierigen Phasen stets ermutigt weiter zu machen und hat mich durch ihre Gebete bis zum Ende getragen.

Danke an meinen Vater Gerhard für die vielen theologischen Gespräche und auch praktische und finanzielle Unterstützung. Niemals werden wir deinen Taxiservice nach Rostock zu meinem Erasmusaufenthalt vergessen.

Vielen Dank auch an meine Brüder Johannes und Jonathan und deren (zukünftigen) Frauen Tabea und Anastasia. Durch euch habe ich in diesen Jahren das Lachen nicht verlernt und konnte das Leben immer wieder in vollen Zügen genießen.

Ein besonderer Dank gilt vor allem meiner treuen Frau Rebekka, die mich auf diesem Weg immer unterstützt und alle Höhen und Tiefs mit mir durchgestanden hat. Vielen Dank für das häufige Korrekturlesen bis tief in die Nacht hinein. Deine guten Deutschkenntnisse waren meine Rettung für dieses sehr schreiblastige Studium. Danke dass du auch immer an mich geglaubt hast, selbst als ich selber nicht an mich glaubte. Und vor allem vielen Dank für deine große Geduld auf diesem sehr lang gewordenen Weg, der sich nun endlich dem Ende neigt.

Ich möchte mich an dieser Stelle auch bei meinem Betreuer, Herrn Prof. Markus Öhler, bedanken. Vielen Dank, dass sie mir durch ihre interessanten und humorvollen Vorlesungen und Seminare das Fach „Neues Testament“ so schmackhaft gemacht haben. Danke auch für die gute Betreuung dieser Arbeit. Sie haben mir durch Ihre hilfreichen Gespräche, Rückmeldungen und wichtigen Hinweisen geholfen diese Arbeit zu schreiben.

Zu guter letzt möchte ich mich bei meinem himmlischen Vater bedanken, der sowohl das Wollen als auch das Vollbringen schenkt.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. <i>Hinführung</i>	1
1.1.1. Fragestellung und Interesse	1
1.1.2. Aufbau und Methodik	3
1.2. <i>Forschungsüberblick</i>	4
1.2.1. Das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Paulus	4
1.2.2. Das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Lukas	6
1.2.3. Zum Verhältnis von Lukas und Paulus	8
2. Römerbrief	11
2.1. <i>Römer 1,16-17</i>	11
2.1.1. Kontext	11
2.1.2. Erklärung	13
Exkurs: Die Rolle des Gesetzes bei Paulus	19
2.1.3. Ertrag	27
2.2. <i>Römer 2,9-10</i>	28
2.2.1. Kontext	28
Exkurs Gerichtskontext	30
2.2.2. Erklärung	32
2.2.3. Ertrag	37
2.3. <i>Nebenstellen</i>	37
2.3.1. Römer 3,1-2	37
2.3.2. Römer 9,4	39
2.4. <i>Resümee</i>	41
3. Apostelgeschichte	43
3.1. <i>Einleitung, Gliederung, Aufbau</i>	43
3.2. <i>Apg 13,46</i>	44
3.2.1. Kontext	44
3.2.2. Erklärung	47
3.2.3. Ertrag	52
3.2. <i>Apg. 18,6</i>	55
3.2.1. Kontext	55
3.2.2. Erklärung	57
Exkurs <i>χριστόν</i>	57
3.2.3. Ertrag	62
3.3. <i>Apg 28,28</i>	64
3.3.1. Kontext	64
3.3.2. Erklärung	66
3.3.3. Ertrag	71
3.4. <i>Resümee</i>	73
4. Zusammenschau und Schlussbetrachtung	78
4.1. <i>Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Lukas und Paulus</i>	78
4.1.1. Gemeinsamkeiten	78
4.1.2. Unterschiede	79
4.2. <i>Schlussbetrachtung</i>	81
Literaturverzeichnis	84
Abstract	88

1. Einleitung

1.1. Hinführung

1.1.1. Fragestellung und Interesse

Das Christentum wurzelt ohne Frage in den Schriften und Traditionen des Judentums. Die meisten, wenn nicht alle Autoren des Neuen Testaments, beziehen sich in vielen ihrer Aussagen auf die Schriften des Alten Testaments und autorisieren dadurch ihre theologischen Standpunkte. Ebenso wurde ein Großteil des zweiten Buches der Bibel von jüdischen Autoren geschrieben, wie etwa von Paulus dem Apostel und Völkermissionar. Das Neue Testament wäre ohne das Alte Testament schwer verständlich, da es durch die Sprache und Bilderwelt des ersten Buches stark geprägt ist. Nach Martin Hengel ist die Schriftensammlung des Neuen Testaments „ganz aus jüdischem Milieu hervorgegangen“¹. Die ersten Christen waren auch ohne Zweifel Juden. Dazu gehört vor allem die zentrale Person des Christentums, Jesus aus Nazareth, aber auch seine ersten Nachfolger.

Trotz dieser tiefen Verwurzelung im Judentum weitete sich das Christentum nicht nur auf die nichtjüdischen Völker aus, sondern wanderte regelrecht über. Denn obwohl Jesus und seine Jünger bzw. die Apostel allesamt Juden waren und die Botschaft Jesu primär an Israel gerichtet war, ließen sich in der Folgezeit nur vergleichsweise wenige Juden im Land Israel und der Diaspora zum Bekenntnis an Jesus von Nazareth als dem verheißenen Messias sammeln, während nichtjüdische Sympathisanten, Gottesfürchtige und andere Menschen aus dem Umkreis der Synagogen und darüber hinaus für das Evangelium gewonnen werden konnten². So löste sich das Christentum zunehmend vom Judentum ab. Der Prozess ging so weit, dass bereits im zweiten Jahrhundert bestimmte Theologen, wie etwa Markion, das Christentum von jüdischen Traditionen und Gedankengut säubern und sich damit von den Wurzeln der eigenen Religion lossagen wollte. Parallel dazu gibt es zu dieser Zeit Zeugnisse, in denen die christliche Kirche als das „wahre Israel“ gesehen

¹ Hengel Martin, Das urchristliche Schrifttum als jüdische Quelle und das Problem der Trennung zwischen Juden und Christen, in: ders., Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII (WUNT 253), Tübingen 2010, 241.

² Vgl. Schaefer Christoph, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9-11, Berlin/Boston 2012, 3.

wird, das als „Volk des Erbes“³ göttliches Heil erfährt, während den Juden dieser Heilszustand abgesprochen wird⁴. Auch wenn solche Ansätze heute nicht mehr allgemein verbreitet sind, steht das Christentum über die Kirchengeschichte hinweg bis heute im Spannungsfeld zu seinen Wurzeln, dem Judentum.

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte und auch den Inhalten der neutestamentlichen Briefe, musste schon die Ausweitung der Botschaft Jesu Christi durch viele Spannungen und Konflikte errungen werden. So benötigte es nach der Apg eine göttliche Offenbarung, um Petrus von der Teilhabe des nichtjüdischen Kornelius am Evangelium zu überzeugen (Apg 10). Sie war alles andere als selbstverständlich.

Die Ausweitung der Botschaft auf Nichtjuden stellte die Sonderstellung Israels in Frage. Aus jüdischer Sicht konnte dadurch die Identität als auserwähltes Volk angegriffen werden. So lieferte die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk ein Grund zum Anstoß für die Juden. Auf der anderen Seite konnte die Sonderstellung des israelitischen Volkes für nichtjüdischen Christen ein Dorn im Auge sein.

Weiters stellte sich mit der Ausweitung des Evangeliums auf die anderen Völker auch die Frage nach dem Umgang mit jüdischen Traditionen und Vorschriften, insbesondere dem jüdischen Gesetz. Diese Auseinandersetzung führte ebenso zu starken Konflikten und Spannungen, wie sie bereits in den Evangelien spürbar sind und auch besonders in den paulinischen Briefen nachzulesen sind (Vgl. Gal oder Phil).

In der Diskussion fallen nicht selten auch polemische Töne. Im Philipperbrief bezeichnet Paulus, gegenüber der Erkenntnis Jesu, alles andere als Schaden (ζημία) und bezieht sich dabei auf das jüdische Gesetz (Phil 3,7f). Im Thessalonicherbrief beschuldigt der Apostel pauschal seine eigenen Landsleute, dass sie Jesus und auch schon ihre Propheten getötet haben und nun auch die Christen in Judäa verfolgen (1.Thess 2,14f). Aber nicht nur Paulus äußert sich in scharfer Kritik zu seinen eigenen Landsleuten, sondern auch andere Autoren des NT. So finden sich auch beim Verfasser des lukanischen Doppelwerkes negative Aussagen über Juden. Schon zu Beginn seines ersten Buches, bei der ersten öffentlichen Predigt von Jesus, werden sie mit einer äußerst ablehnenden Haltung skizziert (Lk 4,22f). Aber auch am

³ Barn 14,4: λαὸς κληρονομίας, in: Schaefer, 2012, 4.

⁴ Vgl. Schaefer (2012), 4.

Ende des Doppelwerkes werden die Juden mit dem Verstockungszitat aus Jesaja ins negative Licht gestellt (Apg 28,25f).

Aufgrund solcher vorwurfsvollen und anklagenden Töne, ist die Anschuldigung von Antijudaismus und auch Antisemitismus gegenüber den neutestamentlichen Verfassern nachvollziehbar. Auf der anderen Seite werden die jüdischen Traditionen und Schriften von den neutestamentlichen Autoren überaus wertgeschätzt, wie oben bereits erwähnt wurde. Der Übergang der Jesusbotschaft vom Judentum zu den nichtjüdischen Völkern ist daher von scheinbar ambivalenten Aussagen geprägt.

Die vorliegende Arbeit will einen Aspekt dieses spannungsgeladenen Übergangs des Evangeliums näher betrachten. Und zwar soll das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ analysiert werden. Dieses Motiv findet sich wortwörtlich bei Paulus (Röm 1,16; 2,9.10), als auch umschrieben im lukanischen Doppelwerk (Apg 13,46; 18,6; 28,28). Beide Autoren des NT beschäftigen sich mit dem spannungsreichen Übergang des Evangeliums und der Frage nach Israel. Paulus verarbeitet diese Frage ausdrücklich in einem eigenen Abschnitt des Römerbriefes (Röm 9-11). Aber auch bezüglich des lukanischen Doppelwerkes hat die neuere Forschung herausgearbeitet, dass dessen Theologie „das Verhältnis zu Israel [...] als das zentrale Thema lukanischer Theologie [erscheint]“⁵. Die Fragestellung dieser Arbeit lautet daher:

Wie ist das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei den neutestamentlichen Autoren Paulus und dem Verfasser des lukanischen Doppelwerkes aufzufassen?

Und welche Gemeinsamkeiten und auch Unterschiede weisen die beiden Autoren in ihrer Auffassung des Motivs „den Juden zuerst, als auch den Heiden“ auf?“

1.1.2. Aufbau und Methodik

Die Klärung der erläuterten Fragestellung soll folgendermaßen erfolgen:

Zu Beginn wird ein Blick in die Forschungslandschaft geworfen. Dazu soll ein Überblick über die Forschungslage bei Lukas als auch bei Paulus gegeben werden. Ebenso soll die Diskussion über das Verhältnis zwischen Lukas und Paulus erörtert werden.

Anschließend werden zuerst die zwei Verse bei Paulus ausführlich exegetisch untersucht, in denen das Motiv explizit erwähnt wird (Röm 1,16; 2,9.10). Zusätzlich

⁵ Schnelle Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007, 301.

wird kurz und überblicksmäßig auf zwei Nebenstellen des Apostels eingegangen, in denen das Motiv angedeutet wird (Röm 3,1-2; 9,4).

Danach werden drei Verse der Apostelgeschichte exegetisch analysiert, welche das Motiv in einer besonderen Intensität ausdrücken (Apg 13,46; 18,6; 28,28).

Zum Schluss werden die Ergebnisse der exegetischen Untersuchungen von beiden Autoren auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten verglichen.

1.2. Forschungsüberblick

1.2.1. Das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Paulus

Das Motiv wird bei Paulus an zwei Stellen des Römerbriefes explizit angeführt (Röm 1,16; 2,9.10). Diesbezüglich wird in der Literatur darüber diskutiert, ob und inwiefern das Adverb *πρῶτον* für Paulus einen bedeutenden Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden festhält. Zu dieser Debatte soll hier ein Überblick gegeben werden.

Das kleine Wort *πρῶτον* im Motiv erschien einigen Lesern schon sehr früh als anstößig, sodass es aus einigen Handschriften des Paulus gestrichen worden ist⁶. Dies dürfte vor allem auf markinischen Einfluss zurück zu führen sein.

Das Adverb stammt aber eindeutig aus der Feder des Apostel Paulus. Trotzdem gibt es theologischen Standpunkte welche dem Wort *πρῶτον* keine große Bedeutung zuschreiben. Dazu gehört zum einen die Auffassung von Hans Lietzmann, für den das Adverb eine „wertlose Konzession an das auserwählte Volk Gottes“ ist⁷.

Andere Autoren legen die Wortfolge grammatikalisch so aus, dass sie *πρῶτον* zugleich auf beide Menschheitsgruppen beziehen, nämlich auf Juden als auch auf Nichtjuden⁸. Diese Auslegung macht den Zusatz ebenso wertlos, da er keinen Unterschied mehr zwischen den Menschheitsgruppen festhält.

Auf der anderen Seite gibt es theologische Standpunkte, welche das Wort würdigen, indem sie ihm eine Bedeutung zuschreiben. Für Dieter Zeller macht das Adverb *πρῶτον* sogar einen bedeutsamen Unterschied zwischen Juden und Griechen aus⁹.

⁶ B G sa Marcion

⁷ Lietzmann Hans D., An die Römer, HNT 8⁴, Tübingen 1933, 30.

⁸ z.B. Zahn, Kühl, H.W. Schmidt, in: Käsemann Ernst, An die Römer, HNT 8a³, Tübingen 1974, 21.

⁹ Vgl. Zeller Dieter, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief, Stuttgart 1973, 145.

Diese Differenz zwischen den beiden Menschheitsgruppen wird aber unterschiedlich ausgelegt.

Zum einen wird im Motiv „den Juden zuerst“ ein quantitativer Unterschied gesehen. Demnach wird das Motiv temporal gedeutet. Lohse spricht daher von einem Vorsprung Israels, der durch die göttliche Erwählung und die Gabe der Verheißung gegeben ist¹⁰. Dabei handele es sich aber nicht um besondere Vorzüge, da dem „zuerst“ ein „sodann“ korrespondiere. Die Juden werden in die Gemeinschaft aller Völker hineingestellt. Lohse verweist dabei insbesondere auf die Verheißung Abrahams, durch den alle Völker gesegnet werden sollten (Gen 12,3; Gal 3,8) und die nun im Evangelium erfüllt sei¹¹. Die temporale Interpretation beinhaltet nicht nur ein Vorsprung im Bezug auf das Heil für Israel, sondern auch im Gericht. So trifft nach dieser Auffassung auch das göttliche Unheil Israel als erstes¹².

Diese Lesart wurde unter anderem auch schon von Ulrich Wilckens vertreten. Nach ihm ist das Adverb *πρῶτον* als *primus inter pares* zu verstehen¹³.

Zum anderen wird das Motiv mit einem qualitativen Unterschied ausgelegt. Für Ernst Käsemann wird dem Judentum um der „Kontinuität des Heilsplans willen“ eine Prävalenz eingeräumt. Daher solle man nicht abschwächend von Vorsprung, sondern von Vorrang sprechen.¹⁴

Wayne Brindle bemerkt dazu, dass Röm 1,16 vordergründlich kein historischer, sondern theologischer Kontext sei. Das Adverb beinhaltet daher die theologische Erfüllung von Gottes Verheißungen, welche primär dem Volke Israel zugesprochen wurden. Demnach ist Jesus primär der verheißende Messias Israels.¹⁵

Auch Michael Wolter spricht sich gegen eine temporale Auslegung aus. Der Theologe übersetzt *πρῶτον* mit „vor allem“ und sieht darin ebenso einen qualitativen Unterschied. Israel habe aufgrund der Geschichte Gottes eine besondere Affinität zum Heil.¹⁶

¹⁰ Vgl. Lohse Eduard, Der Brief an die Römer, KEK^{15/1}, Göttingen 2003, 77.

¹¹ Vgl. Lohse Eduard, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 2000, 119.

¹² Vgl. Lohse (2003), 100.

¹³ Vgl. Wilckens Ulrich, Der Brief an die Römer (RÖM 1-5), EKK VI/1, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 1978, 127.

¹⁴ Vgl. Käsemann (1974), 21.

¹⁵ Vgl. Brindle Wayne, „To the Jew First“: Rhetoric, Strategy, History, or Theology? Faculty Publications and Presentations, Paper 74, http://digitalcommons.liberty.edu/sor_fac_pubs/74 (2002), 14.

¹⁶ Vgl. Wolter Michael, Der Brief an die Römer (Teilband 1: RÖM 1-8), EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 2014, 118.

Die qualitative Auslegung des Motivs kommt genauso im Gerichtshorizont zum Ausdruck. Für Dieter Zeller hat Israel demnach eine größere Verantwortung, aufgrund der Anvertrauung der Worte Gottes und des Bundes¹⁷. Aufgrund der vollkommeneren Erkenntnis des Willens Gottes der Juden seien auch ihre Werke bewusster, verdienstlicher bzw. verdammenswerter. Darum erhielten sie auch größeren Lohn oder härtere Strafe. Zeller betont dabei die Adäquatheit von Tun und Ergehen und weniger die Rede von größerem Verderben oder größerer Herrlichkeit.¹⁸

In Anlehnung an Zeller spricht auch Klaus Haacker davon, dass der „Überschuss“ des Juden eine Einheit von Gabe und Aufgabe sei.¹⁹

Über die quantitative und qualitative Auslegung hinaus, kann das Wort *πρῶτον* im Motiv mit „besonders“ oder „in erster Linie“ ausgelegt werden. –

1.2.2. Das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Lukas

Beim Verfasser des lukanischen Doppelwerkes findet sich das Motiv nicht explizit angeführt, sondern kommt im Narrativ zum Ausdruck, besonders an den drei bereits erwähnten Stellen (13,46; 18,6; 28,28). Die Reihenfolge von Juden und Nichtjuden im Motiv wirft in der Literatur aber nicht die Frage nach einem Unterschied zwischen den beiden Menschheitsgruppen auf, wie es bei Paulus der Fall ist. In der Literatur wirft das Motiv zum einen die Frage auf, ob die Ablehnung der Juden der Grund für die Hinwendung zu den Nichtjuden war²⁰, oder die Hinwendung zu den Nichtjuden schon von Anfang an zum theologischen Programm des lukanischen Doppelwerkes gehörte²¹.

Zum anderen werfen diese Stellen vor allem die Frage nach dem Geschick der nicht an Christus glaubenden Juden auf. Sie spitzt sich besonders in der Schlussszene der Apostelgeschichte zu, in der Paulus über die nichtglaubenden Juden das bekannte „Verstockungszitat“ aus Jesaja 6 ausspricht und sich daraufhin den Nichtjuden zuwendet. In der Literatur wird die Frage nach dem Geschick Israels kontrovers

¹⁷ Vgl. Zeller (1973), 149-151.

¹⁸ Vgl. *ebd.*, 150f.

¹⁹ Vgl. Haacker, (2006), 68.

²⁰ Wie z.B. Haenchen Ernst, Die Apostelgeschichte, KEK¹⁰⁻¹⁶, Göttingen 1977⁷, 698.

²¹ Wie z.B. Tannehill Robert C., Rejection by jews and turning to gentiles: The pattern of Paul's mission in acts, in: Thyson Joseph B. (Hrsg), Luke-Acts and the jewish people, eight critical perspectives, Minneapolis 1988, 84.

diskutiert. Nach Neubrand lassen sich die zahlreichen Äußerungen dazu auf zwei Grundpositionen zurückführen²².

Auf der einen Seite wird die Position vertreten, dass nach lukanischer Sicht das nicht an Jesus Christus glaubende „Israel“ endgültig verstockt und „verworfen“ ist²³. Die Vertreter dieser Position gehen gemeinsam davon aus, dass Israel als kollektive Größe seine Privilegien und Verheißungen verloren hat. Diese sind nach Meinung mancher Ausleger nun auf die Christen übergegangen²⁴. Innerhalb dieser Position gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, ob mit der Bekehrung einzelner Juden noch gerechnet wird oder nicht²⁵.

Auf der anderen Seite stehen die Positionen, nach denen „auch nach lukanischer Sicht Gottes Heilsangebot in Jesus Christus weiterhin dem ganzen Volk Israel gilt und die Heilsperspektive für ‚Israel‘ und seine Zukunft keineswegs beendet ist“²⁶. Viele verweisen in ihrer Argumentation auf die Indikativformulierung καὶ ἰάσομαι αὐτούς (Apg 28,27) am Ende der Schlusszene als Indiz einer positiven Wendung, insofern sie die „eine klare Zukunftsperspektive für das gesamte Gottesvolk Israel – und nicht nur für Einzelne, die sich ‚individuell‘ bekehren – aufzeigt“²⁷.

Nach Neubrand haben sich in der neutestamentlichen Forschung diese gegenüberstehenden Positionen bis heute nicht auf eine gemeinsame Sicht verständigen können²⁸. Wolter stellt daher fest: „Die Frage nach der Zukunft Israels gehört zweifellos zu den Themen, die in der Lukasforschung mit der geringsten Aussicht auf einen Konsens diskutiert werden.“²⁹

Darüber hinaus ergibt sich eine andere Akzentsetzung, indem nach der Intention oder dem Zweck des lukanischen Doppelwerkes gefragt wird. Dadurch soll unter anderem die Spannung zwischen Positiv- und Negativaussagen zu „den Juden“

²² Vgl. Neubrand Maria, Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, in: Theobald Michael und Hossfeld Frank-Lothar (Hrsg.), Stuttgarter Biblische Beiträge 55, Stuttgart 2006, 42.

²³ Vgl. ebd., 41. Als exemplarische Vertreter wäre zu verweisen auf Sanders, Jews; Jervell, Apg, 628f.; Lohfink, Sammlung, 62. Haenchen, Judentum, 338-374.

²⁴ Wie z.B. Hübner Hans, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. III, Göttingen 1995, 138.

²⁵ Vgl. Schaefer (2012), 25.

²⁶ Neubrand (2006), 42. Als exemplarische Vertreter wäre zu verweisen auf Haacker, Bekenntnis; Marguerat, Juden und Christen; Karrer, Verstockungsmotiv; Deutschmann, Synagoge, 200-213.257-260.

²⁷ Ebd., 42.

²⁸ Ebd., 43.

²⁹ Wolter Michael, Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas, in: Evang M., Merklein H., Wolter M. (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung, BZNW 89, Berlin-New York 1997, 406.

erklärt werden.³⁰ Demnach versuche Lukas, auf eine Kontinuitäts- und Identitätsproblematik seiner überwiegend „heidenchristlichen“ Gemeinde einzugehen. Ausgangspunkt dafür ist die Annahme, dass es zur Abfassungszeit des lukanischen Doppelwerkes bereits zu einer definitiven Trennung von „Judentum“ und „Christentum“ gekommen sei und diese nebeneinander stehen. Vor diesem Hintergrund versuche Lukas mit seinem Doppelwerk, die christliche Identität und die Legitimität der „Judenchristen“ oder „Heidenchristen“ aufzuzeigen und zu rechtfertigen. Für Neubrand ist dieser Ansatz gegenwärtig die dominierende Sicht in der Lukasforschung und kann mit den Worten Wolters folgend beschrieben werden: Lukas versuche mit seinem Doppelwerk, „die heidenchristlich geprägte Kirche seiner Zeit angesichts ihrer Distanz zum Judentum theologisch zu legitimieren, und er wolle mit seiner Darstellung aufweisen, dass es die christlichen Gemeinden sind, die in ungebrochener heilsgeschichtlicher Kontinuität zur Erwählung des Gottesvolkes und zu den ihm geltenden Heilsverheißungen stehen.“³¹

1.2.3. Zum Verhältnis von Lukas und Paulus

Ein Vergleich zwischen dem lukanischen Doppelwerk und der Theologie des Paulus liegt auf der Hand, da die Gestalt Paulus eine zentrale Rolle in der Apostelgeschichte spielt.

In der deutschsprachigen Exegese wurde eine lange Phase ein Graben zwischen Lukas und Paulus gesehen. Diese These von unüberbrückbaren Differenzen beider Autoren, ausgehend von Philipp Vielhauer und anderen, begrenzte sich jedoch auf den deutschen Raum und konnte sich im angelsächsischen Raum nie durchschlagen.³² Dabei spielten Begriffe wie „Frühkatholizismus“ und „Parusieverzögerung“ eine wesentliche Rolle, um Lukas eine Entfernung von der Theologie des Paulus vorzuwerfen. Diese dominierende Sicht neigt sich heute dem

³⁰ Vgl. Neubrand (2006), 43.

³¹ Wolter Michael, Die Juden und die Obrigkeit bei Lukas, in: Wengst K., Saß H. (Hrsg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels, Neukirchen- Vluyn 1998, 277.

³² Vgl. Schröter Jens, Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft. Apg 9,15f. und 28,30f als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: D.Marguerat (Hrsg.), Reseption of Paulinism in Acts, Leiden 2009, 53-80.

Ende zu.³³ Klassisch in diesem Zusammenhang ist die „Verteidigung“ des Lukas durch Werner Georg Kümmel gegen die „Anklage in der heutigen Theologie“.³⁴

Ebenso stellt sich schon 1974 Ulrich Wilckens gegen die damals noch verbreitete Auffassung von Lukas und Paulus als „gegensätzliche Pole“³⁵ eine „grundsätzliche Übereinstimmung“³⁶ beider Autoren fest. Sie stimmen in dem alttestamentlichen Glauben überein, dass Gott sein Heil in geschichtlichen Ereignissen realisiert und besitzen damit einen gemeinsamen heilsgeschichtlichen Rahmen.³⁷

Im selben Jahr erwähnt auch Paul Zingg in seiner Dissertation lukanisch-paulinische Parallelen und wies mit dem Signalwort *πρῶτον* auf die beiden gemeinsame „heilsgeschichtliche Vorrangstellung der Juden bei der Evangeliumsverkündigung“³⁸ hin.

Karl Löning, der sich 1981 in einem Aufsatz auf Zingg bezog, betonte bei der Erwähnung der Gemeinsamkeiten über Zingg hinaus das Motiv der Eifersucht. Allerdings mit dem Unterschied, dass Lukas „die Eifersucht als Verstockungsmechanismus ansieht, während sie nach Paulus eine der schließlichen Rettung Ganz-Israels dienende Provokation ist.“³⁹

Im Anschluss daran stellt Michael Wolter 1997 ebenfalls Gemeinsamkeiten, wie etwa das Motiv der Verstockung, fest. Aufgrund der historisch ganz unterschiedlichen Standorte von Lukas und Paulus verwies er aber auf eine „qualitative Differenz“, wodurch ein Vergleich der jeweiligen Aussagen zur Zukunft Israels faktisch unmöglich sei.⁴⁰

In einem Aufsatz von 2009 betonte Jens Schröter noch einmal, dass in Deutschland wieder eine größere theologische aber auch historische Nähe zwischen Lukas und

³³ Vgl. *Schaefer* (2012), 28.

³⁴ Vgl. dazu *Kümmel* Werner Georg, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: Baumann Georg (Hrsg.), *Das Lukasevangelium. Die redaktions- kompositionsgeschichtliche Forschung* (Wege der Forschung 280), Darmstadt 1974, 420-433. 416-536.

³⁵ *Wilckens* Ulrich, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974, 10.

³⁶ *Wilckens* Ulrich, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: ders., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974, 199.

³⁷ Vgl. *Schäfer* (2012), 30.

³⁸ *Zingg* Paul, *Das Wachsen der Kirche: Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Freiburg /Schweiz 1974, 247.

³⁹ *Löning* Karl, Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: Kertelge Karl (Hrsg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg 1981, 219.

⁴⁰ *Wolter*, *Israels Zukunft*, 418.

Paulus festgestellt werde.⁴¹ Als Beispiel von gemeinsamen theologischen Auffassungen nennt Schröter „die Rolle Israels im Geschichtsplan Gottes“⁴².

Für Maria Neubrand ist eine genauere Bestimmung dieser festgestellten Nähe der beiden Autoren wünschenswert. In den Schlussworten ihrer Studie zur Verhältnisbestimmung von Israel und den Völkern in der Kirche hält sie fest: „Zu den Ergebnissen der Untersuchung gehört auch, dass die lukanische und die paulinische Konzeption unter vielerlei Rücksicht Berührungspunkte aufweisen und theologisch weniger weit voneinander entfernt sind, als es häufig in der Forschung dargestellt wird. Dies noch detaillierter herauszuarbeiten ist ein Desiderat für weitere Forschungen zum lukanischen Doppelwerk und zu seinen Berührungen mit paulinischer Theologie“⁴³.

Diesem Anliegen versucht Christoph Schaefer in seinem 2012 erschienen Werk „Die Zukunft Israels bei Lukas“ nachzukommen. Ein wichtiges Ergebnis seiner Studie besteht darin, dass „die beiden voneinander zu unterscheidenden Sachverhalte der massiven Reklamation von Charakteristika Israels für die christliche Ekklesia einerseits und die Frage nach seiner heilvollen Zukunft für den nicht an Christus glaubenden Teil Israels andererseits im lukanischen Doppelwerk wie in der paulinischen Konzeption von Röm 11 in jeweils spezifischer Weise miteinander verflochten werden.“⁴⁴ Für Paulus ist der Teil Israels innerhalb der christlichen Ekklesia das Unterpfand, dass das ganze Volk seine Heilchance nicht verspielt habe, während für Lukas die jüdischen Christen garantieren, dass die Erfüllung der göttlichen Verheißungen durch Jesus Christus für die Gemeinschaft der Glaubenden Bestand hat.⁴⁵

⁴¹ Vgl. *Schröter* Jens, Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft. Apg 9,15f. und 28,30f als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: D.Marguerat (Hrsg.), *Reception of Paulinism in Acts*, Leiden 2009, 53-80.

⁴² Ebd., 57.

⁴³ *Neubrand* Maria, Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, Stuttgart 2006, 23.

⁴⁴ *Schaefer* (2012), 442.

⁴⁵ Ebd., 442.

2. Römerbrief

2.1. Römer 1,16-17

16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.

17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

16a Denn ich schäme mich nicht für das Evangelium,

b denn es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden,

c sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen.

17a Denn in diesem (Evangelium) wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben,

17b wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aber aus Glauben leben.

2.1.1. Kontext

Der Römerbrief beginnt mit einem, im Vergleich zu den anderen Paulusbriefen, ungewöhnlich umfangreichen Präskript (1-7). Neben der üblichen Nennung von Absender, Adressaten und Gruß, legitimiert sich Paulus vor den Römern als ausgesonderter Apostel des Evangeliums (V1). Durch dieses Amt richtet er den Glaubensgehorsam aller Völker auf, zu welchen auch die Römer gehören (V6). Damit begründet er sein Motiv für die Kontaktaufnahme zu den Christen in Rom, bei denen er noch unbekannt ist. Darüber hinaus führt Paulus Jesus, den Davidssohn und auferstandenen Kyrios, als Subjekt des Evangeliums an (V1-5).

Das Proömium (8-17) beginnt Paulus im üblichen hellenistischen Briefstil mit Danksagung an Gott für den Glauben der Adressaten (V8). Anschließend erwähnt er seine Sehnsucht, die Christen in Rom zu besuchen. Dieses Vorhaben wurde bisher immer verhindert. Einerseits erhofft sich Paulus durch seinen Besuch die gegenseitige Stärkung und Tröstung aufgrund des gemeinsamen Glaubens (11-12). Andererseits erwähnt er, dass er allen Völkern, Griechen als auch Barbaren, Weisen als auch Unverständigen, die Verkündigung des Evangeliums schuldig sei (V14). Daher ist er auch in Rom, um seiner Pflicht willen, bereit, das Evangelium zu

verkünden (V15). Damit wiederholt er das Motiv seiner Kontaktaufnahme und die Legitimierung seiner Verkündigung in Rom aus dem Präskript in V6.

V16-17 bilden den Schluss der einleitenden Worte und sind gleichzeitig der Höhepunkt des Proömiums. Denn Paulus erläutert nun das bereits erwähnte (V1,9 und 15), aber inhaltlich noch unbeschriebene Evangelium. In V1-3 des Präskripts wird zwar das Subjekt und Objekt der frohen Botschaft, nämlich Jesus als Sohn Davids und auferstandener Kyrios, vorgestellt, aber eine inhaltlich qualitative Beschreibung blieb noch unerwähnt. In den zwei Versen bringt Paulus den Kern des Evangeliums auf den Punkt⁴⁶. Es hat die Kraft zur Rettung für alle die daran glauben, den Juden zuerst, aber auch den Griechen (V16). Das Evangelium offenbart nämlich eine Gerechtigkeit Gottes, die sich auf den Glauben gründet (V17). Mit dieser prägnanten Definition des Evangeliums, gibt Paulus gleichzeitig die Themenangabe der folgenden Briefteile an.⁴⁷ Denn in den folgenden Abschnitten will er seine aufgestellte These, die Gerechtigkeit aus Glauben, begründen. Das wird deutlich indem Paulus im Anschluss in V1,18 mit der Konjunktion γὰρ einen erläuternden Gedankengang aufbaut, der die nächsten Kapitel durchzieht.

Die V16-17 bilden also den gipfelnden Abschluss des Proömiums, in dem Paulus mit dem beschriebenen Evangelium das Thema angibt, dessen Entfaltung der Großteil des Römerbriefes dient⁴⁸. Wilckens fasst es folgendermaßen zusammen: Paulus fasst am Schluss „den Inhalt des Evangeliums, wie er es verkündigt, bis ins Detail genau und sorgsam durchdacht und in seiner Zielrichtung präzise profiliert zusammen, so dass diese Satzfolge zugleich die Überschrift zu dem folgenden Gedankengang des Briefkorpus (1,18-11,36) bildet“⁴⁹.

Vor diesem Hintergrund kommt jedem einzelnen Wort dieser zwei Verse eine hohe Bedeutung zu. Denn mit diesen will Paulus den Kern des Evangeliums auf den Punkt bringen. Daher ist auch das Ἰουδαίῳ καὶ Ἑλληνι besonders zu beachten. Paulus hält es für so bedeutsam, dass er es in seiner Themenangabe des Briefes erwähnen muss. Dasselbe gilt auch für das Wort πρῶτον. Dieser kleine und beiläufig erscheinende

⁴⁶ Rechtfertigung als Kerngehalt des Evangeliums vgl. Kertelge Karl, Art. Rechtfertigung, II. Neues Testament, TRE 28 (1997), 288.

⁴⁷ Vgl. Lohse Eduard (2003), 76; Wilckens Ulrich (1978), 14; Käsemann (1973), 18; Käsemann zählt die V16-17 nicht mehr zum Proömium, sondern behandelt sie eigens mit der Überschrift „Thema“.

⁴⁸ Vgl. Lohse (2003), 76.

⁴⁹ Wilckens (1978), 90.

Zusatz muss für Paulus ein relevanter Kernpunkt des Evangeliums sein, wenn er es in seiner zusammenfassenden Themenangabe des Römerbriefes einfügt.

2.1.2. Erklärung

V16 wird durch die kausale Konjunktion γὰρ eingeleitet und knüpft daher an vorher Gesagtes an. Es stellt sich die Frage, durch welche vorherige Aussage Paulus sich nun veranlasst fühlt zu erwähnen, dass er sich nicht des Evangeliums schäme.

Eine Möglichkeit wäre der Bezug auf V14⁵⁰. Darin werden die Griechen (Ἕλλησίν) und Weisen (σοφοῖς) erwähnt, denen Paulus sich verpflichtet weiß, das Evangelium zu verkünden. Im Gegensatz zu deren Weisheit erscheint das Evangelium primitiv und naiv. Dafür spricht die ähnliche Auseinandersetzung in 1.Kor 1,17f, in der ebenfalls die Griechen (1.Kor 1,22) und Weisen (1.Kor 1,20) der Einfachheit des Evangeliums gegenüberstehen. Das Evangelium erscheint für sie durch das Wort vom Kreuz als Torheit (1.Kor 1,18.23).

Paulus könnte sich aber mit γὰρ auch auf V15 beziehen⁵¹. Dafür spräche die Entsprechung von εὐαγγελίσασθαι und εὐαγγέλιον, sowie die nicht unbekannte Opposition προθυμία und αἰσχύνῃ⁵².

Da beide Möglichkeiten plausibel erscheinen, wäre eine dritte Möglichkeit, dass Paulus beide Verse im Blickfeld hat. Diese sind ohnehin durch das οὕτως miteinander verbunden. Diese Option erscheint m.E. am treffendsten. Paulus schämt sich nicht des Evangeliums, weder vor den Griechen und Weisen, denen es eine Torheit ist, noch vor den ihm unbekannten Christen in Rom, bei denen er sich legitimieren möchte.

In allen Fällen stellt man sich mit dem Bekenntnis zum Evangelium, wie ἐπαισχύνομαι positiv ausgedrückt wäre⁵³, gegen geltende Normen und Werte der Umwelt. Den Griechen ist das Wort vom Kreuz eine Torheit und den Juden ein Ärgernis (1.Kor 1,23), weshalb es auch vielfach bekämpft und verfolgt wurde (vgl. z.B. 1.Thess 2,14-16). Darüber hinaus wurde die Auffassung des Evangeliums vom Apostel nicht überall geteilt, wie die Briefe an die Korinther und Galater bezeugen. Es wäre möglich, dass die Christen in Rom von diesen Auseinandersetzungen gehört

⁵⁰ Vgl. Käsemann (1974), 19.

⁵¹ Vgl. Schlier Heinrich, Römerbrief, HTHK NT^{Ungekürzte Sonderausgabe}, Freiburg 2002, 42; Wilckens (1978), 82; Wolter (2015), 114.

⁵² Vgl. Wolter (2014), 114.

⁵³ Vgl. Wilckens (1974), 82, „Sich nicht schämen“ ist gesteigertes Äquivalent zu ὁμολογεῖν

haben. Angesichts des Legitimationsdruckes, der möglichen Unsicherheit vor seinen Adressaten und den vergangenen Erfahrungen mit der Verkündigung des Evangeliums betont der Apostel, dass er sich trotz alledem nicht des Evangeliums schäme und sich vielmehr dazu bekennt.

Der Begriff τὸ εὐαγγέλιον ist bei Paulus eine feste Größe. Das erkennt man an der Häufigkeit seiner Verwendung (60 mal) und auch, dass er bei fast der Hälfte sämtlicher Belege absolut von τὸ εὐαγγέλιον spricht⁵⁴.

Das Substantiv beschreibt bei Paulus zum einen, als nomen actionis, die Handlung der Verkündigung (z.B. 2.Kor 2,12; 8,18; Phil 4,3). Zum anderen ist mit εὐαγγέλιον ein bestimmter Inhalt gemeint. Das wird an der Verbindung des Wortes mit verschiedenen Verben des Redens und Hörens deutlich (z.B. 1.Kor 15,1; 2.Kor 11,7; Gal 1,11).⁵⁵

In unserem Vers steht der Begriff in Verbindung mit dem Verb ἐπαισχύνομαι. Dieses Verb weist nicht eindeutig auf einen inhaltlichen Aspekt hin, wie etwa γνωρίζω. Es könnte damit genauso die Verkündigung angesprochen sein. Trotzdem kann hier eine inhaltliche Bestimmung angenommen werden. Zum einen werden die nomen actionis meist mit den Präpositionen εἰς oder ἐν eingeführt, was an unserer Stelle nicht der Fall ist. Zum andern weist der Artikel τὸ auf den Inhalt hin. Dieser findet sich üblicherweise auch bei der Wiedergabe mit den Verben des Redens und Hörens vor, welche den Inhalt des Evangeliums hervorheben. Darüber hinaus wird die inhaltliche Bestimmung auch durch die folgenden Aussagen deutlich. Erstens wird τὸ εὐαγγέλιον als δύναμις θεοῦ definiert, wie es Paulus bereits in 1.Korinther 1,17f ausführt. Im Korintherbrief liegt die inhaltliche Bestimmung noch deutlicher vor, da Paulus spezifischer vom λόγος τοῦ σταυροῦ spricht, welches ein zentraler Teil der frohen Botschaft ist. Zweitens belegt auch V17 diese Lesart, wenn nämlich die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben ἐν αὐτῷ, d.h. im Inhalt des Evangeliums, offenbart sein will. Zuletzt ist das Thema des Römerbriefes nicht die Verkündigung des Evangeliums selbst, sondern vielmehr der theologische Inhalt der Botschaft. Dieser wird im Proömium angekündigt und in den folgenden Kapiteln erläutert.

Das Hauptstück des Evangeliums ist für Paulus die Geschichte Jesu mit seinem Leiden, Sterben und Auferstehen (Röm 1,1f; 1.Kor 15,1f)⁵⁶. Die Christusbotschaft

⁵⁴ Vgl. Büchsel Friedrich, Art. εὐαγγέλιον, ThWNT II (1990), 726.

⁵⁵ Vgl. ebd., 727.

⁵⁶ Vgl. ebd., 728.

wird weithin als „frohe Botschaft“ verstanden. Die Übersetzung trifft aber nicht für sämtliche Stellen zu, da auch Gericht zum Inhalt des εὐαγγελίου zählt (Röm 2,16).⁵⁷ Die christologische Füllung des Begriffs macht es nachvollziehbar, dass sich in den bedeutenden Handschriften D^c, Ψ und im Mehrheitstext der Zusatz τοῦ Χριστοῦ vorfindet. Diesen gebraucht Paulus an mehreren anderen Stellen (z.B. 2.Kor 2,12; Gal 1,7). Vermutlich lässt Paulus in unserem Zusammenhang den Zusatz aus, da er in V1-3 das gleichzeitige Objekt und Subjekt des Evangeliums bereits vorgestellt hat. In unserem Kontext drängt sich durch das Verb ἐπαισχύνομαι besonders der inhaltliche Gesichtspunkt des Sühnetodes auf, wie bereits oben mit dem Wort vom Kreuz (1.Kor 17,8) erwähnt wurde.

Nach jüdischer Auffassung galt dieses Geschehen als Strafe Gottes und als Verfluchung des am Holz Hängenden (Dtn 21,22f). Erst durch die christliche Deutung wird das Leiden als stellvertretendes Leiden des sündlosen Gottesknechts gesehen: Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch ihn zur Gerechtigkeit Gottes würden (2.Kor 5,21). Als Mutterboden für diese Deutung ist bei Paulus besonders die alt. Deutorjesaja- Überlieferung vom Gottesknecht (Jes 53) maßgebend. Sein Leiden wurde ebenfalls als Strafe Gottes für einen Schuldigen beurteilt, ehe der wirkliche Grund und die Heilsbedeutung erkannt wurden.⁵⁸

V16b setzt wieder mit einer kausalen Konjunktion γὰρ ein. Paulus knüpft hier an die Aussage in V16a an. Er will nun den Grund liefern, warum er sich trotz aller Widerstände, Erfahrungen und Unsicherheit vor seinen Adressaten nicht des Evangeliums schämt. Dieser besteht darin, dass das Evangelium eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν ist. Hier wird der dritte Gesichtspunkt des εὐαγγελίου angesprochen. Neben dem bereits erwähnten Verkündigungs- und Inhaltsaspekt enthält die Botschaft Wirkungskraft⁵⁹. Sie ist nicht nur das geschichtliche Zeugnis von Tod und Auferstehung Jesu, sondern gleichzeitig eine Kraft zur Rettung.

Das auf den Stamm δύνα zurückgehende δύναμις hat die Grundbedeutung des Fähigseins. Der Ton liegt auf dem Sein, d.h. der Potenz. Das Wort ισχύς betont im

⁵⁷ Vgl. Strecker Georg, Art. εὐαγγέλιον, EWNT II² (1980), 178.

⁵⁸ Vgl. Betz Otto, Art. εὐαγγέλιον, TBLNT 1 (1997), 439.

⁵⁹ Vgl. Büchsel, (1990), 729.

Unterschied die Tatsächlichkeit der Fähigkeit und des Vermögens⁶⁰. Die Wiedergabe Bultmanns von δύναμις als „Möglichkeit zum Heil“⁶¹, hebt daher einen zentralen Aspekt des Begriffs hervor, auch wenn er im Vergleich zu „Kraft“ schwach klingen mag⁶².

Nach atl.- jüdischem Glauben erweist sich die δύναμις Gottes in seinen geschichtlichen Heilstaten. Im NT erfährt der Kraftbegriff seine charakteristische Prägung durch die Christustatsache.⁶³ In diesem Sinne spricht auch Paulus: Das Wort vom Kreuz ist ein Kraft Gottes zur Rettung (1.Kor 1,18), welche durch die Auferweckung Jesu erwiesen wurde (1.Kor 6,14).

Mit σωτηρίαν führt Paulus spezifisch an, wozu die Kraft Gottes im Evangelium fähig ist. Sie ist die Möglichkeit zur Rettung. Der Begriff stammt im NT zunächst aus der LXX, in welcher das Wort „Hilfe, Errettung, Heil“ durch Menschen, Umstände, aber auch durch Gott bedeutet. σωτηρίαν kann als Befreiung von bösen Mächten, Rettung im entscheidenden Gericht und als eschatologisches Heil der Welt verstanden werden.⁶⁴

Unser Kontext weist darauf hin, dass Paulus besonders die Rettung vor Gottes Zorn im göttlichen Endgericht anspricht (vgl. 5,9; 1.Thess 5,8f)⁶⁵. Im folgenden Vers fährt der Apostel nämlich mit dem forensischen Begriff δικαιοσύνη fort. Dieser stellt einen Gerichtsbezug her. Im Anschluss an das Proömium nimmt der Autor in V18 das Thema „Gottes Zorn“, als Ausgangspunkt für seinen theologischen Gedankengang, um die Gerechtigkeit aus Glauben zu beweisen.

Für Paulus ist die σωτηρίαν darüber hinaus aber auch schon gegenwärtige Wirklichkeit in dieser Welt (8,23; 2Kor 6,2)⁶⁶.

Nachdem Paulus geklärt hat, wozu die δύναμις θεοῦ fähig ist, erläutert er weiter, wem diese „Möglichkeit zum Heil“ nun tatsächlich zuteil wird, nämlich παντὶ τῷ πιστεύοντι. Es handelt sich dabei zunächst um einen dativus commodi⁶⁷, mit dem all

⁶⁰ Vgl. Grundmann Walter, Art. δύναμις, ThWNT II (1990), 286.

⁶¹ Rudolf Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen 1967. 473 Anm. 6.

⁶² Vgl. Lohse (2003), 76f. Für Lohse scheint die Wiedergabe Bultmanns zu schwach und plädiert, dagegen für „Kraft“.

⁶³ Vgl. Grundmann (1990), 292ff.

⁶⁴ Vgl. Schelke Karl Hermann, Art. σωτηρία. Rettung, Heil, EWNT III² (1992), 784.

⁶⁵ Vgl. Lohse (2003), 77; Käsemann (1974), 20; Gegen Wolter (2014), 118: Für ihn erlaubt die semantische Unbestimmtheit und Breite des Begriffs keine inhaltliche Spezifizierung.

⁶⁶ Vgl. Käsemann (1974), 20; Schlier (2003), 43.

⁶⁷ Vgl. Wolter (2014), 116.

jene bestimmt werden, zu deren Vorteil die Kraft Gottes wirkt und zwar allen Glaubenden. Der Glaube ist die einzige und hinreichende Bedingung ohne Einschränkung. Implizit wird damit auch gesagt, dass der Glaube die notwendige Bedingung ist. Denn für die Nicht-Glaubenden wirkt die Kraft Gottes eben nicht. Die Aussage hat somit eine „konditionale und einschränkende Konnotation“⁶⁸. Mit Betz lässt sich daher zurecht darauf hinweisen, dass die Ausrichtung des Evangeliums als solches noch kein „Heilsgeschehen“ ist⁶⁹. Die Verkündigung ist aber Voraussetzung dafür. Denn zum Glauben gehört zuerst das Hören der frohen Botschaft vom Christusgeschehen (Röm 10,14). Der Glaube ist die zustimmende Antwort auf diese Verkündigung. D.h. es ist ein bestimmter Glaube, der auf das Christusevangelium bezogen ist. Alle, die der Verkündigung des Evangeliums zustimmen, wirkt die Kraft Gottes zur Rettung.

In diesem Punkt bricht Paulus mit der jüdischen Tradition. Glaube ist auch im AT eine fundamentale Kategorie des Gottesverhältnisses. Es ist das unbedingte, konkrete Vertrauen auf die rettende Hilfe Jahwes in seiner Gerechtigkeit.⁷⁰ Glaube und Unglaube bemessen sich in späterer Zeit am Gesetz (Sir35,24; 36,3; Sib II 283ff; Esr 7,23f.83; sBar 54,5) und an Glaube und Gesetzesbewahrung entscheidet sich das Urteil des Endgerichts (4Esr 9,7). Der christliche Glaube unterscheidet sich aber darin, dass er sich an Gott zentral auf das Christusevangelium bezieht und ohne das Gesetz auskommt (3,21f). Das bedeutet auch die Aufhebung der Bindung der Heilsteilhabe an Israel als dem Volk der Erwählung.⁷¹ Das Heil wird vielmehr „jedem Glaubenden“ zuteil und zwar dem Juden als auch dem Griechen.

In V16c fügt Paulus eine zusätzliche Beschreibung an, wem die Kraft des Evangeliums zuteil wird. Zuvor hat er schon den Glauben als Grundbedingung vorangestellt. Nun führt der Apostel näher aus, wer aller mit παντί gemeint ist, nämlich Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.

In V14 beschreibt Paulus mit dem Begriffspaar Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάρους die ganze Menschheit aus hellenistischer Sicht.⁷² Der Apostel spricht in diesem Zusammenhang seine großteils nichtjüdischen Adressaten an, unter denen er, wie bei

⁶⁸ Vgl. ebd., 117.

⁶⁹ Vgl. Betz (1997), 437.

⁷⁰ Vgl. Wilckens (1978), 84.

⁷¹ Vgl. ebd., 85.

⁷² Vgl. Zu dieser Gegenüberstellung Windisch Hans, Art. Ἑλλην, ThWNT II (1990), 510.

den übrigen Völkern, Frucht haben möchte. Daher ist die hellenistische Perspektive nachvollziehbar.

Mit Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι wechselt Paulus in V16 die Sicht und fasst die Menschheit aus jüdischer Perspektive zusammen. Er unterteilt sie in Juden und Nichtjuden.⁷³ Das Begriffspaar verwendet Paulus an mehreren anderen Stellen (z.B. Röm 2,9.10; 3,9; 10,12; 1.Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28).

In unserem Vers will er das Thema des Römerbriefes präsentieren und dazu ist die Unterteilung der Menschheit in Jude und Nicht-Jude notwendig. Denn Paulus will in diesem Brief die unterschiedslose Gerechtigkeit allein aus Glauben für beide Menschheitsgruppen beweisen. Daher muss er sich in Folge auch mit Themen auseinandersetzen, welche einen Unterschied zwischen diesen beiden Gruppierungen markieren bzw. markiert haben, wie etwa das Gesetz (z.B. V2,17f), die Beschneidung (z.B. V2,25f) oder die Erwählung (V9-11).

Ἰουδαῖος gehört zu den am häufigsten (195mal) vertretenen Nomina im NT. Auf das Corpus Paulinum entfallen 26 Belege, davon 11 in Römerbrief⁷⁴.

Der Gebrauch bei Paulus ist auffällig, da er Ἰουδαῖος im Gegensatz zu den anderen neutestamentlichen Autoren gerne in der Einzahl verwendet. Ausnahmen sind, wenn er bestimmte Personen als jüdisch bezeichnen möchte (z.B. 1.Th 2,14). Ebenso außergewöhnlich ist seine Verwendung des Begriffs ohne Artikel. Diese Tatbestände weisen darauf hin, dass Paulus unter Ἰουδαῖος gewissermaßen „einen Typus, eine geistige, religiöse Größe versteht.“⁷⁵ Er zeichnet sich durch ein bestimmtes Verhalten aus, nämlich durch die Bindung ans Gesetz (Vgl. 1.Kor 9,20; Gal 2,13f).⁷⁶

Paulus gebraucht den Begriff auch im gewöhnlichen Sinne wie z.B. schon erwähnt in 1.Th 2,14. Hier werden mit Ἰουδαῖος bestimmte Menschen in Palästina bezeichnet. Trotzdem tritt durch den Zusatz „die Propheten“ in τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφῆτας etwas überzeitlich Typisches in den Namen hinein. Diese Ἰουδαῖοι sind solche, die sich gegen Gott und seine Gemeinde immer wieder entscheiden und auflehnen.⁷⁷ Darüber hinaus beschreibt Paulus in

⁷³ Vgl. ebd.; *Kuhli* Horst, Art. Ἰουδαῖος, EWNT² II (1992), 478.

⁷⁴ Vgl. ebd., 474.

⁷⁵ *Gutbrod* Walter, Art. Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ, Ἑβραῖος, im Neuen Testament, ThWNT III (1990), 382.

⁷⁶ Vgl. ebd., 383.

⁷⁷ Vgl. ebd., 383.

1.Kor 1,22f die Erwartungshaltung der Juden. Sie fordern Zeichen, darum ist das Wort vom Kreuz für sie ein Ärgernis.

Die religiöse Bestimmung des Begriffs bei Paulus wird auch durch seine Selbst- bzw. Fremdbezeichnung deutlich. In 2.Kor 11,22 bezeichnet er sich selbst als Ἑβραῖοί, Ἰσραηλιταί und auch σπέρμα Ἀβραάμ. Interessanterweise verwendet er aber ab 11,24 Ἰουδαῖος als Fremdbezeichnung für diejenigen, welche ihn verfolgen. In Phil 3,5 verwendet er für seine ethnische Identität ähnlich die Begriffe Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν und Ἑβραῖος. Beachtenswert ist die folgende differenzierte Selbstbeschreibung nach dem Gesetz, wonach er ein Φαρισαῖος ist. Diese spezifische Beschreibung würde der Apostel vermutlich unter den Oberbegriff Ἰουδαῖος unterordnen. Auch in der Auseinandersetzung in Gal 2,13f fällt auf, dass Paulus Ἰουδαῖος zuerst als Fremdbezeichnung gebraucht und für die Selbstbezeichnung dann einen Zusatz hinzufügt: Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι (Gal 2,15)⁷⁸.

Es lässt sich also festhalten, dass Paulus für die Selbstbezeichnung das Wort Ἰουδαῖος vermeidet, außer durch einen Zusatz, der die ursprüngliche Herkunft bezeichnet. Dies ist nachvollziehbar, wenn Paulus mit dem Begriff einen Typus beschreibt, welcher ans Gesetz gebunden ist. Er vertritt nämlich die Gerechtigkeit allein aus Glauben und hat dadurch selbst die Bindung ans Gesetz aufgegeben.

Daher kann gesagt werden: Der, dem Griechen gegenübergestellte Jude, unterscheidet sich bei Paulus nicht in erster Linie ethnischer Natur. Das Unterscheidungsmerkmal liegt mehr in der Erwählung Israels und Gottes Offenbarung ihnen gegenüber, wie insbesondere dem Gesetz, an welches sie gebunden sind.⁷⁹

Exkurs: Die Rolle des Gesetzes bei Paulus

Weiters stellt sich auch die Frage, wie Paulus die Rolle des Gesetzes beim religiösen Typus des Juden auffasst. Nach der lutherischen Paulusinterpretation ist die Glaube-Werke- Opposition zentral. Demnach zeichnet sich der Jude bei Paulus durch den Aktivismus aus, mittels eigener Werke vor Gott bestehen zu wollen.

Dieser Auffassung steht die Position der sogenannten „New Perspective“ entgegen. Sanders Ed P. hat durch seine Neubewertung des antiken Judentums der lutherischen Interpretation den Boden entzogen. Demnach war das Judentum keine legalistische

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. Kuhli (1992), 478. Guthrod (1990), 383.

Religion der Werksgerechtigkeit, sondern wird als Bundesnomismus bestimmt, bei dem ebenso die Gnade zum Heil vorausgesetzt ist.⁸⁰

James Dunn, der an Sanders Darstellung des Judentums anknüpft, schreibt dem Gesetz die Funktion von „identity markers“ zu⁸¹. Die Juden missbrauchen nach dieser Auffassung das Gesetz, um an ihrer Sonderstellung gegenüber den anderen Völkern festzuhalten. Paulus löst hingegen das Gesetz durch den Glauben als „primary identity marker“ ab. Er wendet sich also nicht gegen eine legalistische Werksgerechtigkeit, sondern gegen eine ethnozentrische Engführung des Bundes⁸².

Die Segensverheißung für alle Völker (Gen 12,3) war aber von Anfang an das eschatologische Ziel des Bundesschlusses Gottes mit Abraham und wurde durch das Kommen Christi erfüllt, sodass der Bund auf die nichtjüdischen Völker ausgeweitet wurde⁸³.

Ob Paulus nun grundsätzlich eine legalistische Werksgerechtigkeit oder den Missbrauch des Gesetzes als *identity marker* kritisiert, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Beide Lesarten besitzen m.E. eine Plausibilität. Je nach Interesse und Hintergrund kann die eine oder andere Lesart mehr von Bedeutung sein. So ist die lutherische Perspektive sicherlich den Herausforderungen der reformatorischen Zeit zu verdanken, während die Ansichten Dunns aus einer Zeit hervorging, in der die Erlösungsbedürftigkeit von Werken obsolet geworden ist.

Unabhängig davon und m.E. viel bedeutsamer für das Verständnis der Rolle des Gesetzes, ist der Bundesgedanke. N.T. Wright schreibt dazu zurecht: „This is more than simply the plight of the sinner convicted by a holy law; more, too, than the plight of Israel caught in the trap of nationalism.“⁸⁴

Für Wright besitzt Gottes Bund mit Abraham in Gen 15 eine fundamentale Bedeutung in der paulinischen Theologie. Gott verheißt Abraham eine weltweite Familie. Diese Verheißung beruht auf Glauben und inkludiert die Völker (Gen 12,3; Gal 3,6f).⁸⁵ In diesem Bund ist für Paulus auch schon die Gerechtigkeit aus Glauben angelegt (Gen 15,6; Röm 4,3).

⁸⁰ Vgl. Sanders Ed P., Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion, London 1977, 422.

⁸¹ Vgl. Dunn James D.G., The New Perspective on Paul, Grand Rapids 2008, 191ff.

⁸² Vgl. ebd., 194.

⁸³ Vgl. ebd., 197.

⁸⁴ Wright Nicholas Thomas, The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, New York 1991, 142.

⁸⁵ Vgl. ebd., 142.

Weiters hat für Wright der Bund in Deut 27-30 zentrale Bedeutung für die Rolle des Gesetzes⁸⁶. Der darin beschriebene Bund zwischen Israel und Gott beinhaltet Fluch und Segen, welcher nach der Logik des Tun-Ergehen- Zusammenhangs funktioniert. Durch den Bund sind die Juden an das Gesetz gebunden und stehen aufgrund dessen Nichterfüllung unter dem Fluch, welcher durch das Exil und die Römerherrschaft seinen Ausdruck findet⁸⁷. Durch Jesu Kreuzestod erreichte der Fluch seinen Höhepunkt und wurde eingelöst, sodass der Segen sowohl zu den Juden als auch zu den Völkern fließen kann. Dadurch erfüllt sich Gottes ursprüngliche Intention, dass durch Abraham alle Völker gesegnet werden (Gal 3,10-14)⁸⁸.

Es kann festgehalten werden, dass für Paulus Rollenverständnis des Gesetzes weder die legalistische noch die nationalistische Kritik ausschlaggebend ist. Beide würden wohl den Kern seines Verständnisses vom Gesetz nicht treffen. Für Paulus ist vielmehr der Bundesgedanke zentral, welcher in der Geschichte Israels zum einen bei Abraham und zum anderen in Deuteronomium verankert ist. Durch ersterer sieht Paulus die Gerechtigkeit aus Glauben und die Inkludierung der Völker angelegt. Deut 27-30 ist eine bedeutende Stelle für sein Gesetzesverständnis. Aufgrund dieses Bundes sind die Juden ans Gesetz gebunden und stehen so auch unter dem Fluch, welcher aber durch Christus aufgehoben wurde. Durch das Gesetz kann für ihn niemand gerechtfertigt werden (Gal 3,11), es hat vielmehr die Funktion zur Sündenerkenntnis zu führen (Röm 7,7f).

In unserem V16 kommt der religiöse Gebrauch des Begriffs Ἰουδαῖος deutlich zum Tragen. Paulus fügt das Nomen in Einzahl und ohne Artikel an. Es liegt hier keine ethnische Bezeichnung, wie etwa „Judäer“, vor. Vielmehr unternimmt Paulus hier eine religiöse Unterscheidung. Dies wird durch den zusammenfassenden Charakter und den Kontext des Verses unterstrichen. Paulus will nämlich die Gerechtigkeit aus Glauben für Juden, die ans Gesetz gebunden waren, als auch für den nichtjüdischen Teil der Menschheit behaupten. In den folgenden Auseinandersetzungen des Argumentationsstranges spielt das Gesetz eine tragende Rolle als Unterscheidungsmerkmal zwischen diesen beiden Gruppen (z.B. 2,12f; 2,17; 3,21).

⁸⁶ Vgl. ebd., 140.

⁸⁷ Vgl. ebd., 141.

⁸⁸ Vgl. ebd., 141.

Die Ἕλλην bezeichnet demnach in Kombination mit den Juden den nichtjüdischen Teil der Menschheit. Also jene, denen die Worte Gottes nicht anvertraut wurden und die auch nicht ans Gesetz gebunden sind. Denn die Welt scheidet sich vor und außer Christus am νομος⁸⁹. Von den 26 Stellen, in denen Ἕλλην im NT vorkommt, entfallen 10 auf die Apg und 13 auf die Paulusbriefe und zwar meistens in Verbindung mit dem Begriff Jude. Sie fungieren als bedeutsame Vertreter des nichtjüdischen Teils der Menschheit. Paulus kennt zwar auch die Barbaren (V14) und verwendet an anderen Stellen ἔθνος als Synonym für die Griechen⁹⁰ (besonderst deutlich 1.Kor 1,22-24).

Als Heidenmissionar umgriff er aber nicht den ganzen Umkreis der Heidenwelt, sondern beschränkte sich auf die Ἕλληνες in Vorderasien, in Makedonien, Illyrien und Alt-Hellas. Diese, wesentlich durch griechische Sprache und Zivilisation bestimmte, einheitliche Kultur der Mittelmeerländer, war Voraussetzung für die Formel Ἰουδαίῳ καὶ Ἑλληνι.⁹¹

Als wesentlichen Charakterzug der Griechen hebt Paulus die Weisheit hervor (1.Kor 1,22). Er schreibt ihnen auch eine sittliche Urteilskraft zu, wenn er z.B. die Korinther mahnt, auf diese Rücksicht zu nehmen (1.Kor 10,32)⁹².

Der Unterschied (διαστολή), der Juden und Griechen ursprünglich trennte, sieht Paulus in Jesus, dem Kyrios, aufgehoben (Röm 10,12). Die Kraft des Evangeliums gilt nämlich sowohl den Juden als auch den Griechen (1. Kor 1,24), sofern sie natürlich daran glauben.

Mit πρῶτον hält Paulus trotz dieser Aufhebung eine Differenz zwischen Juden und Nichtjuden fest. Darum ist es manchen Lesern vermutlich schon früh als anstößig erschienen und auch, wohl durch markinischen Einfluss, in einigen Handschriften getilgt worden.⁹³ Doch es steht außer Frage, dass diese Hervorhebung eindeutig auf die Hand des Apostels zurückgeht.

Das πρῶτον kann keineswegs eine „wertlose Konzession an das auserwählte Volk Gottes“ sein⁹⁴. Wie bereits beschrieben, ist jedes Wort in der Themenangabe des Römerbriefes von Bedeutung, wie auch Wayne Brindle festhält: „To the Jew first

⁸⁹ Vgl. Käsemann (1974), 20.

⁹⁰ Wobei Grieche und ἔθνος nicht gleichbedeutend sind vgl. Windisch (1990), 512.

⁹¹ Vgl. ebd., 510.

⁹² Vgl. ebd., 511.

⁹³ B G sa Marcion

⁹⁴ Vgl. Lietzmann (1933), 30.

and also to the Greek' is not an intrusion into Paul's letter to the Romans. It is a basic part of the theme.⁹⁵ Das Adverb kann auch nicht auf Griechen und Juden zugleich bezogen werden⁹⁶. Dagegen spricht dieselbe Verwendung in 2. Kor 8,5, welche eine klare Unterscheidung zwischen den zwei Subjekten vornimmt: *πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν*. Der Begriff *πρῶτον* muss für Paulus einen bedeutsamen Unterschied zwischen den Juden und Griechen im Bezug auf das Evangelium markieren bzw. Israel eine Sonderstellung zusprechen⁹⁷.

Lohse, der *πρῶτον* mit „zuerst“ übersetzt, deutet einen quantitativen oder temporalen Unterschied, indem er vom Vorsprung Israels spricht, der durch die göttliche Erwählung und die Gabe der Verheißung gegeben ist.⁹⁸ Das korrespondierende „sodann“ zeige aber an, dass es sich dabei nicht um besondere Vorzüge handelt. Die Juden werden vielmehr in die Gemeinschaft aller Völker hineingestellt. Lohse verweist dabei insbesondere auf die Verheißung Abrahams, durch den alle Völker gesegnet werden sollten (Gen 12,3; Gal 3,8). Diese Verheißung sei nun im Evangelium erfüllt.⁹⁹

Brindle bemerkt, dass der Kontext von Röm 1,16 vordergründig kein historischer, sondern theologischer sei. Das Adverb müsse daher mehr als nur temporale Bedeutung haben. Es beinhaltet die theologische Erfüllung von Gottes Verheißungen, welche im AT primär dem Volke Israel zugesprochen wurden. Jesus ist nicht nur der Retter der Welt, sondern vor allem auch der verheißene Messias Israels.¹⁰⁰

Ähnlich interpretiert Käsemann, wenn dem Judentum, um der „Kontinuität des Heilsplans willen“, eine Prävalenz eingeräumt wird. Man solle deshalb nicht abschwächend von Vorsprung, sondern von Vorrang sprechen.¹⁰¹

Wolter, der *πρῶτον* mit „vor allem“ übersetzt, sieht ebenfalls einen qualitativen Unterschied und lehnt eine quantitative Interpretation ab. Israel habe aufgrund der Geschichte mit Gott eine besondere Affinität zu dem Heil. Schon in Röm 1,2-3 wird

⁹⁵ Brindle, 2002, 10.

⁹⁶ Vgl. Zahn, Kühl, H.W. Schmidt in Käsemann (1974), 21.

⁹⁷ Vgl. Zeller (1973), 145.

⁹⁸ Vgl. Lohse (2003), 77. (auch Barth und Michel)

⁹⁹ Lohse (2000), 119.

¹⁰⁰ Vgl. Brindle (2002), 14.

¹⁰¹ Vgl. Käsemann (1974), 21.

diese Affinität verankert, indem das Evangelium auf Jesus den Sohn Davids zurückgeführt wird.¹⁰²

Eine weitere Möglichkeit $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ zu übersetzen, wäre mit „besonders“, „in erster Linie“, was durchaus philologisch möglich wäre. Diese Variante würde den universalen Aspekt des Satzes nicht relativieren, sondern noch verstärken. Gerade aufgrund der Erfahrung, dass die Mehrheit des jüdischen Volkes sich der Kraft Gottes im Evangelium verschloss und sich stattdessen auf das kraftlose Gesetz verließ, muss Paulus den Weg des Glaubens ihnen gegenüber mit Nachdruck behaupten.¹⁰³ Diese Interpretation setzt aber ausschließlich die legalistische Auffassung vom Judentum voraus.

Bei all diesen unterschiedlich, nuancierten Interpretationsmöglichkeiten spielt die Vergangenheit Israels überwiegend eine Rolle. Daher kann mit Sicherheit festgehalten werden, dass Paulus mit $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel festhält. Die Historie kann positiv sein, aufgrund der besonderen Erwählung aber auch negativ, in Bezug auf die Verslossenheit gegenüber dem Evangelium. Sie ist aber aus der jüdischen Perspektive des Apostels nicht wegzudenken. Selbst wenn durch das Evangelium Jesu Christi der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben ist, kann das Evangelium nicht im luftleeren Raum gedacht werden. So wie es selbst ein geschichtliches Zeugnis enthält, hat es auch einen geschichtlichen Boden, aus dem es entsprungen ist.

Paulus führt den Ursprung des Evangeliums mit Jesus, als Sohn Davids, auf die Historie Israels zurück (1,2-3; 9,5). Dadurch besitzen die Juden eine besondere Affinität zum Heil. Diese ist aber auch gerade darin gegeben, dass Gott ihnen zuerst seine Worte (3,1) anvertraut hat und ihnen die Sohnschaft, die Herrlichkeit und Bündnisse, Gesetze und Verheißungen gehören (9,4).

Insbesondere der Bundesgedanke spielt für Paulus eine wichtige Rolle. Wenn durch Abraham alle Völker gesegnet werden sollen (Gen 12,3; Gal 3,8), dann könnte Paulus hier schon implizit eine heilsgeschichtliche Chronologie angelegt sehen. Denn zuerst werden Abraham bzw. seine Nachkommen die Juden gesegnet und im zweiten Schritt sollen durch sie alle Völker gesegnet werden. Das $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ kann auf diese heilsgeschichtlichen Plan Gottes hindeuten.

¹⁰² Vgl. *Wolter* (2014), 118.

¹⁰³ Vgl. *Zeller* (1973), 145.

Darüber hinaus kann nicht ausgeschlossen werden, dass Paulus mit $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ auch den Verkündigungsweg des Evangeliums von den Juden zu den Griechen im Blickfeld hat, wie es besonders im Missionsschema der Apg. beschrieben wird. Dieser Verkündigungsweg muss aber als Fortsetzung in die größere Geschichte Gottes mit dem Volk Israel eingebettet werden.

Darum kann festgehalten werden: Mit $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ markiert Paulus einen qualitativ, theologischen und implizit quantitativ, temporalen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden hinsichtlich der Heilsgeschichte. Dieser ist faktisch gegeben und insbesondere im Bundesgedanken angelegt. Gerade deswegen hat Paulus auch den Bedarf, die einst entscheidende Differenz zwischen Juden und Griechen aufzuarbeiten, welche durch das Evangelium zwar noch geschichtliche, aber keine heilsentscheidende Bedeutung mehr hat. Das $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ kündigt somit in der Themenangabe die notwendige Auseinandersetzung mit der Geschichte Israels in 3,1ff und vor allem 9-11 an, aufgrund dessen Vergangenheit¹⁰⁴. Denn sowohl das Schicksal Israels als auch Gottes Treue zu seinem Wort und Erwählung bedürfen der Klärung, nachdem das Gesetz seine Heils- und Identitätsfunktion, d.h. das entscheidende Unterscheidungsmerkmal, verloren hat.

In V17 kommt Paulus zum Ende seiner Themenzusammenfassung. Nun führt er seinen theologischen Leitbegriff ersten Ranges an, der allein im Römerbrief 33mal belegt ist, nämlich die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}$ ¹⁰⁵. Der Vers ist durch $\gamma\alpha\rho$ wieder kausal mit V16 verbunden und will weiter explizieren, warum das Evangelium eine Kraft Gottes zur Rettung für alle Glaubenden ist.

In unserem Rahmen kann trotz der Klärungsbedürftigkeit nicht ausführlich auf den Begriff $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}$ eingegangen werden, da er nur ein Randthema darstellt. Folgendes kann aber dazu gesagt werden:

Der Apostel bezieht sich grundsätzlich auf den alt. jüdischen Sprachgebrauch des Begriffes. Das Kriterium ist daher nicht die Übereinstimmung mit einer gesetzten Norm oder Ideal, sondern die Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft. Besonders eine Orientierung an den Bundesgedanken lässt sich erkennen, wenn Röm 3,25-26 und 2.Kor 5,21 auf Folgendes hinweisen:

¹⁰⁴ Vgl. Zeller (1973), 145.

¹⁰⁵ Kertelge Karl, Art. $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, EWNT I² (1992), 786.

Gott teilt seine sündenvergebende und den Bund erneuernde Gerechtigkeit den Menschen mit. Diese Heilszuwendung Gottes und damit der Erweis seiner Gerechtigkeit, ist durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu möglich geworden.¹⁰⁶

Die δικαιοσύνη θεοῦ ist daher wohl eher als Genitivus subiectivus¹⁰⁷ zu erklären. Besonders unter Berücksichtigung des Abschnitts 3,21f, der an die offenbarte Gerechtigkeit Gottes in V17 anknüpft, wird deutlich, dass Gott im Christusgeschehen seine Gerechtigkeit aufzeigt (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης). Sie erklärt unter anderem auch Gottes Ungestraftlassens der vorher geschehen Sünden, aber besonders und vor allem die Rechtfertigung des Gottlosen.

Die δικαιοσύνη θεοῦ steht daher im Gegensatz zu νόμον δικαιοσύνης (Röm 9,30f), welche als selbsterworbene Eigengerechtigkeit gilt (Röm 10,3, Phil 3,9). Durch den Glauben an Christus kommt diese zu ihrem Ende (10,4). Gerade in der Auseinandersetzung mit dem νομος gelangt Paulus zu der neuen Wahrheit von der δικαιοσύνη θεοῦ¹⁰⁸.

ἐν αὐτῷ bezieht sich auf τὸ εὐαγγέλιον in V16a. Die Gerechtigkeit Gottes wird also durch das Evangelium offenbart und zwar den Glaubenden. Wie die δύναμις θεοῦ nur den Glaubenden wirksam wird, so offenbart sich auch die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium nur den Glaubenden. Denen das Wort vom Kreuz ein Ärgernis oder eine Torheit ist (1. Kor 1,23), bleibt die δικαιοσύνη θεοῦ verhüllt.

Die Formel ἐκ πίστεως εἰς πίστιν korreliert mit dem παντὶ τῷ πιστεύοντι aus V16b und verweist auf die Vorraussetzung des Glaubens.

Der Begriff πίστις ist für Paulus primär die Annahme des Kerygma¹⁰⁹. Er erschöpft sich allerdings nicht darin in der Weise, als sei diese nur gleichsam die Beitrittserklärung zu einer neuen Religion. Sie drückt sich bei Paulus auch als eine das Leben beherrschende Haltung aus. So kann Paulus von „Graden und individuellen Möglichkeiten der πίστις“¹¹⁰ sprechen¹¹¹.

Aus diesem Grund, aber auch aufgrund der Formulierung selbst, eröffnet die Redewendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ein breites Spektrum an Interpretationsmöglichkeiten, bei denen die πίστις unterschiedlichen Subjekten

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 791.

¹⁰⁷ Im Gegensatz zu subjektivus objektivus oder auctoris. Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Schrenk Gottlob, Art. δικαιοσύνη bei Paulus, ThWNT II (1990), 204.

¹⁰⁹ Vgl. Bultmann Rudolf, Art. πίστις und πιστεύω bei Paulus, ThWNT VI (1990), 218.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 220.

¹¹¹ z.B. Wachsen im Glauben (2. Kor. 10,15), Schwäche des Glaubens (Röm 14,1) oder Mangel an Glauben (1. Th 3,10)

zugeordnet wird¹¹². Da Paulus aber bei beiden kein spezifizierendes Attribut hinzufügt, kann angenommen werden, dass er bei beiden Fällen ein und dasselbe implizite Subjekt des Glaubens voraussetzt.¹¹³

Mit ἐκ und εἰς werden Ursprung und Ziel oder auch Anfang und Ende bezeichnet. Die Gleichheit von Ursprung und Ziel erzeugt den Eindruck von Totalität. „Aus Glauben zum Glauben“ bedeutet daher: Glaube und nichts als Glaube überall, vom Anfang bis zum Ende. Die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium wird einzig und allein durch Glauben zugänglich. Nämlich der Glaube an Jesus Christus und dass Gott durch ihn heilswirkend gehandelt hat (Röm 3,22).

Dieser Glaube steht daher auch im großen Gegensatz zu den Gesetzeswerken, welche niemals die Gerechtigkeit Gottes bewirken können (Röm 3,20.28; 4,2.5f, 9,30-32; Gal 2,16, Phil 3,9 usw.).

Mit καθὼς γέγραπται will Paulus zum Schluss seine These durch das Schriftzitat aus Hab 2,4 begründen, welches sich auch schon in Gal 3,11 wiederfindet: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Damit greift er auf die Propheten der heiligen Schriften zurück (vgl. 1,2) und sieht die Gerechtigkeit aus Glauben schon in den Schriften Israels angelegt. Durch das Evangelium ist sie nun aber enthüllt worden.

2.1.3. Ertrag

Es kann festgehalten werden, dass unser Vers die Themenangabe des Römerbriefes zusammenfasst und daher jedes Wort von Bedeutung ist, inklusive πρῶτον. In der Nivellierung von Juden und Nichtjuden durch das Evangelium, hält das Adverb einen bleibenden Unterschied zwischen diesen beiden Menschheitsgruppen fest. Die Juden, welche sich bei Paulus vor allem durch die Bindung ans Gesetz auszeichnen, heben sich durch ihre besondere Geschichte mit Gott gegenüber den nichtjüdischen Völker hervor und besitzen dadurch eine besondere Affinität zum Heil. Allerdings wurde ersichtlich, dass im Bundesgedanken mit Abraham schon von Beginn an die Völker in den Heilsplan inkludiert waren und zwar durch den Weg des Glaubens. Durch das Evangelium Jesu Christi wird diese ursprüngliche Intention Gottes verwirklicht. Dieses Programm verkündet Paulus in seiner Themenangabe in V16 und führt es anschließend in seinem Römerbrief aus.

¹¹² wie z.B. von Gottes Treue zum Glauben der Menschen, vom Glauben des alten Bundes zum Glauben des neuen Bundes oder die Formulierung bezeichne das fortschreitende Wachstum des Glaubens, nach der Annahme. Siehe nähere Ausführung Wolter (2014), 125f.

¹¹³ Vgl. Wolter (2014), 126.

2.2. Römer 2,9-10

9 θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνας·

10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι·

	V9	V10
a	Bedrängnis und Angst	Aber Herrlichkeit, Ehre und Friede
b	über jede Seele eines Menschen,	jedem,
c	der das Böse vollbringt,	der das Gute vollbringt
d	Sowohl dem Juden zunächst als auch dem Griechen.	Sowohl dem Juden zunächst als auch dem Griechen.

2.2.1. Kontext

Nach der Themenzusammenfassung im Proömium (V1,16-17) beginnt Paulus ab 1,18 seinen theologischen Gedankengang aufzubauen, um seine These von der Gerechtigkeit allein aus Glauben zu belegen.

In seinem Argumentationsgang bis 3,9 will er zuerst die Sündenverfallenheit aller Menschen, sowohl Juden als auch Nichtjuden, nachweisen. Vor diesem Hintergrund begründet der Apostel anschließend, dass alle aus Gnade durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden (V3,24). In seinen Ausführungen hat er zwei Menschheitsgruppen vor Augen.

Zum einen führt Paulus von 1,18-32 ganz allgemein die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen an. Sie besteht darin, dass sie Gott nicht die gebührende Ehre und den schuldigen Dank erwiesen (V21), die erkannte Wahrheit vertauschten und das Geschaffene verehrten und diesem dienten anstatt dem Schöpfer (V25) und Gott nicht die Anerkennung gaben (V28). Der Apostel spricht die Menschheitsgruppe in diesem Abschnitt in der dritten Person Plural an.

Zum anderen wechselt der Apostel ab V2,1 in seiner Ansprache auf die zweite Person Singular um. D.h. er hat nun eine andere Menschheitsgruppe vor Augen und zwar diejenigen, die all die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen zwar verurteilen, aber trotzdem selbst danach handeln (V2,1). Diese können dem Gericht Gottes nicht entkommen.

Es ist anzunehmen, dass Paulus mit den zwei unterschiedlichen Ansprechgruppen Juden und Nichtjuden vor Augen hat. In 3,9 will er nämlich resümierend die Sündenverfallenheit dieser beiden Gruppen feststellen. Außerdem unterscheidet er in seiner Argumentation zwischen Menschen, die unter dem Gesetz leben und diejenigen, die ohne Gesetz leben (V2,12f). In V2,17 spricht er Ἰουδαῖος mit σὺ an. Demnach kann man davon ausgehen, dass der Blick von Paulus mit dem Ansprachewechsel in 2,1 von den Nichtjuden auf die Juden wechselt. D.h. in diesem Abschnitt (2,1-3,9), in welchem sich auch unsere Verse 2,9-10 befinden, möchte Paulus die Sündenverfallenheit der Juden erläutern¹¹⁴. Ein Hinweis darauf sind auch die in V5 typischen Vorwürfe der „Herzenshärtigkeit“ und des „unbußfertigen Herzens“ in der Gerichtspredigt gegenüber Israel¹¹⁵. Zentral für seine Argumentation ist dabei das Gericht Gottes, das jedem vergolten wird nach seinen Werken (V2,6) und ohne Ansehen der Person (V2,11). Daher ist auch der Jude schuldig, der sich auf das Gesetz verlässt (V2,17). Denn nicht die Hörer, sondern diejenigen, welche das Gesetz auch befolgen, werden gerechtfertigt (V2,13).

Es lässt sich also festhalten, dass wir uns mit den V2,9-10 im Gerichtskontext befinden, in dem Paulus die Sündenverfallenheit der gesamten Menschheit und hier insbesondere der Juden nachweisen möchte. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem Tun-Ergehens-Zusammenhang. Gott richtet allein nach diesem Kriterium. Der Abschnitt 6-11 ist auf fünf Ebenen chiasmisch aufgebaut und durch die V6 und 11 umklammert¹¹⁶:

¹¹⁴ Vgl. Lohse (2003), 98; Schlier (1977), 68; Michel (1978), 114.

¹¹⁵ Vgl. Michel Otto, Der Brief an die Römer, KEK 4⁵, Göttingen 1978, 114.

¹¹⁶ Vgl. Wolter (2014), 173.

V6	A	Gott vergilt jedem einzelnen nach seinen Werken:
V7	B	Für Menschen, die gute Werke tun,
	C	gibt es Heil.
V8	D	Für Menschen, die böse Werke tun,
		gibt es Unheil.
V9	E	Unheil gibt es
	D	für jeden, der böse Werke tut.
V10	C	Heil gibt es
	B	für jeden, der gute Werke tut.
V11	A	Denn Gott kennt kein Ansehen der Person

Mit diesem Aufbau legt Paulus dar, warum Gottes Gericht gerecht ist: Er sieht nicht die Person an, sondern legt seinem Urteil ausschließlich die Taten zugrunde (V6.11.) Diese führen entweder zu Heil (V7.10) oder zu Unheil (V8.9).

D.h. unsere V9-10 sind Teil eines rhetorischen Komplexes, welcher das gerechte Gericht Gottes herausstellen möchte, da es allein nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang beurteilt. Inhaltlich wird dasselbe ausgesagt wie in V7 und V8. Lediglich die Reihenfolge von Tun und Ergehen wird umgekehrt:

Zuerst wird in 9a/10a das Ergehen beschrieben und anschließend in 9c/10c das zugrundeliegende Tun charakterisiert.

Exkurs Gerichtskontext

Für das Verständnis von V9-10 soll an dieser Stelle der Gerichtskontext näher beleuchtet werden. Weithin wird die Gerechtigkeit Gottes aufgrund des Denkhorizontes der griechisch-römischen Tradition als vergeltende Strafgerechtigkeit aufgefasst¹¹⁷. Die moderne Exegese lehnt aber dieses talio-Prinzip als Herzstück der biblischen Religion ab und stellt das israelitische Denken in den Kontext der Grundanschauung des Alten Orient. Demnach besteht ein fester Folge-Zusammenhang alles menschlichen Tuns mit entsprechendem Ergehen. Das Handeln der Menschen ist nicht ein isolierter Akt, sondern schafft gleichsam eine Kraftsphäre, in welcher der Täter mit der Wirkung seiner Tat verbunden ist.

Auch der Gerichtsvorstellung in Röm 2 liegt diese Grundanschauung „schicksalswirkender Tat“ zugrunde. Nur wird der Zusammenhang zwischen Tun

¹¹⁷ Vgl. Wilckens (1978), 128.

und Ergehen in Anknüpfung apokalyptischer Tradition als in endzeitlicher Zukunft zu erwartende „Vollendung“ alles Tuns verstanden.¹¹⁸

Darüber hinaus stellt sich in unserem Kontext die Frage, wie das Gericht nach den Werken mit der vorangestellten Gerechtigkeit aus Glauben (1,16) in Beziehung steht. Paulus will hier sicherlich nicht die Gerechtigkeit allein aus Glauben relativieren. Vielmehr führt der Apostel das Gericht an, um diese beweisen zu wollen. Das wird durch den Argumentationsstrang deutlich. Er stellt die Praxis des Gerichts theoretisch in den Raum, nach der es hypothetisch möglich wäre, durch das Vollbringen des Guten Herrlichkeit, Ehre und Friede zu erlangen. Praktisch kommt er aber in V3,23 zu dem Urteil, dass alle gesündigt haben und die Herrlichkeit Gottes eben nicht durch ihr Tun erreichen und daher auf die Gerechtigkeit aus Glauben angewiesen sind. Demnach bilden bei Paulus Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken einen einheitlichen Gedanken¹¹⁹.

Die Werke in V2,6-11 und der Glaube in V1,16-17 haben dieselbe Funktion als Gleichmacher. Denn Paulus hebt durch sie den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden auf.¹²⁰ Im Kontext von V2,6-11 zielt Paulus mit der Gleichmachung besonders auf die Juden ab, welche sich durch den Besitz des Gesetzes eine Sonderstellung zuschreiben. Diesen Unterschied versucht Paulus, in Bezug auf das Heil, bedeutungslos zu machen. Zuvor behauptet er nämlich, dass diejenigen, welche richten, dem Gericht nicht entfliehen können, weil sie dasselbe tun (2,1f). Unmittelbar nach unseren Versen fügt er an, dass nicht die Hörer, sondern allein die Täter des Gesetzes gerechtfertigt werden (V2,13). Ab V2,17f kritisiert Paulus weiters, diejenigen die zwar Juden genannt werden und sich auf das Gesetz stützen, aber trotzdem nicht danach handeln.

Der Kontext weist also darauf hin, dass Paulus in seiner Intention besonders die Sonderstellung der Juden angreift und beweisen will, dass sie trotz des Gesetzes im Bezug auf das Heil den Nichtjuden nichts voraus haben.

Weiters stellt sich die Frage, wie die Werke in V2,6-11 mit den Werken des Gesetzes (3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10) in Beziehung stehen. Diese sind nicht identisch. Denn Zweiteres bezeichnet Handlungen, welche von der Tora gefordert werden und dementsprechend nur für Israel von Bedeutung sind. Mit den ἔργα aus V2,6 bewegt

¹¹⁸ Vgl. ebd., 129.

¹¹⁹ Vgl. *Synofzik* Ernst, Art. κρίμψ. ThBLNT. Bd.1. 750.

¹²⁰ Vgl. *Wolter*, 2014, 179.

sich Paulus demgegenüber auf einer ethischen Diskursebene, welche sowohl Israel als auch die Völker mit einbezieht.¹²¹

Trotzdem hält Paulus auch auf dieser Ebene die Unterscheidung des Juden vom Nichtjuden, aufgrund der Bindung des Gesetzes fest. Denn nach der Praxis des Gerichts gehen die Nichtjuden durch ihre Sünden ohne Gesetz verloren, während die Sünden der Juden durch das Gesetz verurteilt werden (V.2,12).

D.h. die Werke in V.2,6 dienen als Gleichmacher in Bezug auf den Tun-Ergehens-Zusammenhang vor dem Gericht Gottes, aber sie lösen nicht die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden im Bezug auf die Gebundenheit des Gesetzes auf. Daher sind die Werke des Gesetzes in den Werken von 2,6 für die Juden inbegriffen.

2.2.2. Erklärung

V9a

Das Begriffspaar *θλίψις καὶ στενοχωρία* korreliert mit *ὀργή καὶ θυμός* aus V.8. Nachdem sich Paulus zuvor auf die Unheilsseite des Gerichts bezogen hatte, schließt er jetzt direkt deren Folgen für die betroffenen Menschen an. Das Begriffspaar ist häufig in der Septuaginta belegt und tritt auch an anderen Stellen bei Paulus auf¹²².

Zwischen den Begriffen ist kein großer Unterschied auszumachen. *θλίψις* kann mit Bedrückung, Angst oder Trübsal übersetzt werden, während *στενοχωρία* mit Enge, Not oder Angst wiedergegeben wird. Das Nebeneinander der beiden Synonyme kann daher eine Steigerung bedeuten. Wo Paulus in alt. Redeweise zwei Substantiva verwendet, würde im Deutschen mit einem adjektivischen Attribut von schwerer Bedrängnis zu reden sein.¹²³

Wilckens deutet mit Hinweis auf 8,35 und 2.Kor 6,4 *θλίψις* auf die äußere und *στενοχωρία* auf die innere Bedrängnis. Zusammen will damit ausgedrückt werden, dass dem Verurteilten jeder Raum der Lebensentfaltung fehlt.¹²⁴

Paulus will also mit diesem Begriffspaar die drastischen Gerichtsfolgen darstellen, welche all jene Menschen trifft, die das Böse vollbringen.

¹²¹ Vgl. Wolter (2014), 179.

¹²² Vgl. Dtn 28,53.55.57; Jes 8,22; 30,6; Röm 8,35; 2.Kor 6,4.

¹²³ Vgl. Bertram Georg, Art. *στενοχωρία*, ThWNT III (1990), 607. Wilckens (1978) spricht auch von äußerer Not.

¹²⁴ Vgl. Wilckens (1978), 127.

V10a

Auf der Heilsseite werden dagegen δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη als eschatische Heilgüter angeführt. Paulus nimmt hier das Begriffspaar δόξα δὲ καὶ τιμὴ von V7 wieder auf¹²⁵. Nur anstelle von ἀφθαρσίαν steht als drittes εἰρήνη. Damit übernimmt Paulus einen Begriff, der als umfassende Bezeichnung das eschatische Heil im Alten Testament und in der Literatur des frühen Judentums geläufig war¹²⁶.

V9b 10b

Das kausale ἐπὶ kennzeichnet den Zusammenhang von Tun und Ergehen. Die vorangestellte schwere Bedrängnis ergeht nämlich πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν.

Das πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου in V9b korreliert mit dem παντὶ in V10b. Sie entsprechen dem παντὶ von Röm 1,16 und weisen auf die universale Tragweite des Tun-Ergehens- Zusammenhang vor dem Gericht Gottes hin. πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου ist hebraisierende Redeweise und bezeichnet „jeden einzelnen Menschen“¹²⁷. Die ψυχὴν wird hier nicht nach hellenistischem Verständnis, als etwas Höheres im Menschen bestimmt. Paulus knüpft an die alt. Auffassung an, wonach ψυχὴν den Menschen in seiner umfassenden Lebendigkeit kennzeichnet und in metonymischer Weise den Mensch selbst, also den ganzen Menschen charakterisiert.¹²⁸

Damit kann zweierlei festgehalten werden. Paulus nimmt die universale Dimension von Röm 1,16 wieder auf, denn sowohl die schwere Bedrängnis als auch die eschatischen Heilsgüter werden jedem nach seinem Tun ergehen.

Neben der universalen Reichweite wird zweitens der Gerichtshorizont auf eine individuelle Ebene heruntergebrochen: Jeder einzelne ist angesprochen. Indirekt wird zum Ausdruck gebracht, dass überindividuelle Gruppenzugehörigkeit, jenseits der Werke im Gericht, keine Rolle spielen werden¹²⁹.

¹²⁵ δόξα δὲ καὶ τιμὴ gibt es auch sonst als Begriffspaar: Ps 28,1; 95,7; 1.Petr 1,7; Apk 4,9 usw.

¹²⁶ Vgl. Wolter (2014), 177.

¹²⁷ Vgl. Sand Alexander, Art. ψυχὴ, EWNT² III (1992), 1199.

¹²⁸ Vgl. Sand (1992), 1198-1199; Schnelle Udo, Art. Seele, TBLNT II (2000), 1622.

¹²⁹ Vgl. Wolter (2014), 177.

Diese individuelle Ebene spricht auch für das soteriologische Anliegen des Apostels. Sie hat den Einzelnen im Blick und ist gegen eine ausschließlich ekklesiologische Interpretation der Rechtfertigung¹³⁰.

9c 10c

In den Zeilen c wird die Seite des Tuns charakterisiert, welche das vorangestellte Ergehen von Heil und Unheil hervorruft. Dies wird zum einen durch die Verben *κατεργαζομένου* und *ἐργαζομένῳ* dargestellt, welche die *ἔργα* aus V6 wieder aufnehmen. Damit wird der Tun-Ergehens-Zusammenhang nochmals hervorgehoben. Das Heil bzw. das Unheil wird allein aufgrund des Vollbringens der entsprechenden Werke zuteil. Zum anderen wird die Seite des Tuns mit Hilfe der elementaren Antithese von „gut“ und „böse“ beschrieben.

Das *κακόν*, welches für Paulus eng mit *ἁμαρτία* zusammensteht¹³¹, hat nicht nur sittliche Bedeutung und meint auch nicht nur das sittlich Böse, sondern es hat eine umfassende Lebensbedeutung und meint die Gottlosigkeit¹³². Paulus fasst in dem *κακόν* all jene Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zusammen, die er bereits im vorangegangenen beschrieben hat. D.h. er bringt zuerst auf den Punkt was im korrelierenden V8 noch ausführlicher mit *ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ* angeführt wird. Aber es beinhaltet auch die *ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων* (1,18) welche beginnend mit 1,18ff aufgezählt wird¹³³.

Dem *κακόν* wird in V10 *τὸ ἀγαθόν* gegenübergestellt. Da das Gute in Opposition zum Bösen steht, kann es inhaltlich mit all den Gegensätzen zu der ab V1,18 beschriebenen Gottlosigkeit gefüllt werden. Das gute Vollbringen meint dann soviel wie: Gott die gebührende Ehre und den schuldigen Dank erweisen (1,21); ihm als Schöpfer dienen und die Anerkennung geben (1,15); nicht aus Selbstsucht leben und der Wahrheit, nicht der Ungerechtigkeit gehorchen (2,8).

Das Ergehen von Heil und Unheil aufgrund der vollbrachten Werke widerspricht allerdings nicht der in Röm 1,16 aufgestellten These von der Gerechtigkeit allein aus

¹³⁰ Gegen N.T. Right der die Rechtfertigung betont, ekklesiologisch interpretiert und in diesem Zusammenhang von der weltweiten Familie spricht. Vgl. *Wright* Nicholas Thomas, Paul. In *Fresh Perspective*, Minneapolis 2009, 121-122.

¹³¹ Vgl. Röm 7,19f.

¹³² Vgl. *Grundmann* (1990), 482.

¹³³ siehe oben S.14.

Glauben. Das wird in den folgenden Kapiteln deutlich. Hypothetisch wäre Heil bzw. Gerechtigkeit aus Werken möglich, wenn das Gesetz erfüllt wird (2,13). Faktisch stellt Paulus aber fest, dass alle gesündigt haben und daher der δόξης τοῦ θεοῦ (3,23) ermangeln. Insbesondere in Kapitel 7 beschreibt Paulus das Scheitern am Vollbringen des Guten: οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. (7,19).

Paulus relativiert also nicht die Gerechtigkeit allein aus Glauben, sondern will dem Leser durch den Tun-Ergehens-Zusammenhang vielmehr die Gleichstellung aller Menschen vor Gottes Gericht verdeutlichen. Dies gilt insbesondere auch für die Juden, wie Paulus im folgenden Abschnitt erwähnt: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται (2,13).

Diese Intention wird auch durch den folgenden Zusatz in 9d und 10d unterstrichen.

9d 10d

In den letzten Zeilen der beiden Verse (d) wird dieselbe Formel wie bereits in Röm 1,16 angefügt: Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος. Der Zusatz wiederholt und betont die universale Tragweite, welche schon mit πᾶσαν bzw. παντὶ angesprochen wurde. Das Begriffspaar fasst wieder die ganze Menschheit aus jüdischer Sicht zusammen und will unterstreichen, dass sowohl Juden als auch Nichtjuden vor dem Gericht Gottes allein aufgrund ihrer Werke gerichtet werden, ohne Ansehen der Person.

Auch hier sticht das πρῶτον wieder ins Auge. Entgegen aller Aufhebung von Unterschieden möchte es eine Differenz festhalten. Wie in Röm 1,16 können wir hier erneut davon ausgehen, dass der Begriff einen, für Paulus bedeutsamen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden markiert, der vor allem durch die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk Israel gegeben ist.

Die Erwähnung im Gerichtskontext ist Malus als auch Bonus. Die Verse 9 und 10 neutralisieren sich in diesem Punkt gegenseitig und müssen daher zusammen gelesen werden.¹³⁴

An dieser Stelle bekommt das πρῶτον aber eine neue Nuance. Vor allem die größere Verantwortung Israels, welche durch die Anvertrauung der Worte Gottes und des Bundes begründet sind, wird von einigen Exegeten betont¹³⁵.

¹³⁴ Vgl. Wolter (2014), 178.

¹³⁵ Vgl. Zeller (1973), 149-151; Haacker (2006,) 69; Schlier (2002), 74; Lohse (2003), 100.

Für Lohse, der *πρῶτον* temporal auslegt, trifft Israel daher als erster das göttliche Gericht, weil es vor allen anderen um Gottes Gebote weiß.¹³⁶ Diese Lesart kann mit prophetischem (Jer 25,29, Ez 9,6) und rabbinischem Gedankengut gestützt werden¹³⁷.

Zeller dagegen lehnt eine zeitliche Priorität ab. Es gehe in diesem Abschnitt weniger um einen zeitlichen Ablauf, als um den Maßstab des Gerichts. Das *πρῶτον* ist für ihn durch die heilsgeschichtliche Rangordnung begründet. Aufgrund der vollkommeneren Erkenntnis des Willens Gottes der Juden seien auch ihre Werke bewusster, verdienstlicher bzw. verdammenswerter. Darum erhielten sie auch größeren Lohn oder härtere Strafe. Dieser Gedanke liege auf der Linie prophetischer Überzeugung (Am 3,1f). Das eigentliche Distinctivum sei dabei das Gesetz, denn als „erster“ verurteilt werden sei gleichbedeutend mit *διὰ νόμου κριθῆναι* im erläuternden V.12. Zeller betont dabei die Adäquatheit von Tun und Ergehen und weniger die Rede von größerem Verderben oder größerer Herrlichkeit.¹³⁸

In Anlehnung an Zeller spricht auch Haacker von der Priorität in Heils- und Gerichtserfahrungen (Amos 3,2; 1.Thess 2,16). Dabei handele es sich aber nicht um eine Privilegierung Israels bzw. Diskriminierung der Völker¹³⁹, sondern um eine größere Unmittelbarkeit zu Gott in Gericht und Gnade. Der „Überschuss“ des Juden sei eine Einheit von Gabe und Aufgabe¹⁴⁰.

Es kann festgehalten werden, dass im *πρῶτον* ein zeitlicher Ablauf des eschatologischen Gerichts mitschwingt und auch nicht ausgeschlossen werden kann. Der zentrale Fokus von Paulus liegt in diesem Kontext aber eindeutig auf dem Tun-Ergehens-Zusammenhang des gerechten Gerichts Gottes und dementsprechend stehen der Maßstab und auch die Adäquatheit des Gerichts im Vordergrund. Juden wie Nichtjuden werden ohne Unterschied gleich, allein auf Grundlage ihres Tuns gerichtet. Mit dem kleinen Wort *πρῶτον* hält Paulus trotz aller Aufhebung von Differenzen, die unterschiedliche Geschichte der beiden Menschheitsgruppen fest.

¹³⁶ Vgl. Lohse (2003), 100; temporale Lesart auch bei Wilckens (1978), 127; *πρῶτον* ist aber als *primus inter parens* zu verstehen.

¹³⁷ Vgl. Michel, Art. οἶκος, ThWNT V (1990), 130; Str. B III, 767 bringt Parallelen aus dem Rabb bei Midr Qoh r 9, 15 (45a): „Die Zeitgenossen sprachen zu Noah: Wo wird die Strafe beginnen? Beim Hause dieses Mannes wird sie beginnen (d.h. bei deinem Haue. Als nun Methuschalach star, sagten sie zu Noah: Hat nicht seine Strafe beim Hause dieses Mannes begonnen?“ Test B 10: „Der Herr wird zuerst Israel richten wegen der Gottlosigkeit gegen ihn... Und dann wird er alle Heiden richten.“

¹³⁸ Vgl. Zeller (1972), 150f.

¹³⁹ Vgl. Haacker, (2006), 68.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 41.

Diese ist Grundlage für ein angemessenes Ergehen im Gericht. Denn Israel wurden die Worte Gottes anvertraut und sind durch den Bund mit Gott ans Gesetz gebunden. Sie besitzen daher ein größeres Wissen um Gottes Gebote, welches auch eine größere Verantwortung beinhaltet. Außerdem werden sie im Gegensatz zu den Nichtjuden durch das Gesetz gerichtet werden (V2,12).

2.2.3. *Ertrag*

Unsere Verse weisen Ähnlichkeiten zum ersten Vers in 1,16 auf. Genauso wie die Themenangabe im Proömium hat er einen zusammenfassenden Charakter. Während in 1,16 die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden durch den Glauben nivelliert wurden, werden sie hier durch die Werke aufgelöst. Vor dem Gericht Gottes zählt allein der Tun-Ergehens-Zusammenhang, sowohl für Juden als auch für Nichtjuden. Paulus greift in diesem Kontext insbesondere die Sonderstellung der Juden an, welche sich durch das Gesetz falsche Sicherheit erhoffen könnten. Trotz aller Gleichmachung hält der Apostel auch hier durch das Adverb *πρῶτον* einen bedeutenden Unterschied fest. Durch diesen Zusatz betont Paulus die Adäquatheit des Tun-Ergehens-Zusammenhangs aufgrund der besonderen Geschichte Israels.

2.3. Nebenstellen

2.3.1. *Römer 3,1-2*

1 Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;

2 πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν [γὰρ] ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

1 Was ist dann der Vorzug des Juden oder was ist der Nutzen der Beschneidung?

2 Viel in jeder Hinsicht. Vor allem nämlich, dass sie die Worte Gottes anvertraut bekommen haben.

Die Verse befinden sich ebenfalls im Argumentationsstrang von Röm 1,17-3,9f. Darin will Paulus die Sündenverfallenheit aller Menschen, Juden wie auch Griechen, aufweisen, um anschließend die Gerechtigkeit allein aus Glauben zu behaupten. Sie knüpfen direkt an die vorangegangenen Verse an, in denen Paulus die Sonderstellung

der Juden bestreitet und die Unterschiedslosigkeit zwischen Juden und Nichtjuden im Bezug auf das Heil postuliert.

τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου bezieht sich auf V2,17f und ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς auf V2,25f zurück. Zuerst kritisiert Paulus den Juden, der sich zwar auf das Gesetz verlässt und somit die Kenntnis von Gottes Willen besitzt, aber selbst nicht danach handelt (1,17-1,24). Anschließend streitet er die Nützlichkeit der Beschneidung ab, sobald das Gesetz übertreten wird. Die Kritik des Apostels gipfelt darin, dass er den Juden, die äußerlich zwar beschnitten sind, aber Übertreter des Gesetzes sind, ihr Jude-Sein abspricht (2,28-29).

Mit dieser Polemik argumentiert sich Paulus selbst mit dem Rücken zur Wand. Wenn Paulus den Juden ihre Sonderstellung durch die Gabe des Gesetzes und die Beschneidung abspricht und rigoros jeglichen Unterschied zwischen Jude und Nichtjude im Bezug auf das Heil aufhebt, stellt er die Erwählungstheologie Israels in Frage. Er muss sich somit konsequenterweise folgenden Fragen stellen: Was für einen Vorzug hat der Jude gegenüber dem Nichtjuden überhaupt noch bzw. welchen Nutzen besitzt die Beschneidung noch.

Die Antwort von Paulus lautet: πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. Damit bekräftigt der Apostel mit fester Überzeugung die Erwählung Israels. Dadurch erzeugt er eine Spannung zwischen der Absprechung von Israels Sonderstellung und der Bekräftigung von deren Erwählung. Spezifisch geht er auf dieses Spannungsverhältnis in den Kapiteln 9-11 ein.

An unserer Stelle geht Paulus näher darauf ein, worin nun der Vorzug der Juden und der Nutzen der Beschneidung besteht. πρῶτον μὲν klingt wie der Beginn einer Aufzählung, doch hat es wie auch sonst bei Paulus keine Fortsetzung¹⁴¹. Darum ist es vermutlich als Hervorhebung zu lesen¹⁴².

Der Vorzug und der Nutzen bestehen vor allem darin, dass ihnen τὰ λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut wurden. Diese Formulierung findet sich in der LXX und innerhalb der hellenistisch-jüdischen Literatur¹⁴³. Mit dieser Pauschalbezeichnung könnte die Gesamtheit des aus Gesetz und Propheten bestehenden AT gemeint sein.

Meines Erachtens ist aber mit Wolter anzunehmen, dass Paulus hier kein Schriftbeweis anführt, sondern die Geschichte Israels in den Blick nimmt. Der

¹⁴¹ Vgl. Röm 1,8; 1.Kor 11,18.

¹⁴² Vgl. Wolter (2014), 212.

¹⁴³ Vgl. Wilckens (1978), 164; Wolter (2014), 212; Bsp. Num 24,4.16; Ps 106,11; Philo v. Alexandrien (Mut. Nom. 202; Decal. 16.48).

Ausdruck verweist, auf das Geschehen hinter der Schrift: „auf jegliches Reden Gottes, das die Erwählung Israels genauso umschließt wie die zu ihr gehörenden Rechtsforderungen (vgl. Dtn 33,9; Ps 118,11.103.148.158.162; Philo, Decal. 16), Verheißungen und Bundeszusagen.“¹⁴⁴

Das passive Verb πιστεύομαι hebt das Handeln Gottes hervor, welcher den Juden seine λόγια anvertraut hat. Diese Erwählung beinhaltet zugleich die Übertragung von Verantwortung bzw. einer zu erfüllenden Aufgabe¹⁴⁵.

Dieser Vorzug beinhaltet jedoch keinen Vorteil im Bezug auf das Heil, wie Paulus ein paar Zeilen weiter unten klar stellen möchte (3,9).

Es lässt sich zusammenfassend festhalten, dass Paulus in seiner Erwählungstheologie besonders die Geschichte Israels im Blick hat. Er verneint jegliche Sonderstellung der Juden in Bezug auf das Heil. Denn auch die Juden fallen aufgrund ihrer Werke unter die Sünde und können daher allein aus Glauben gerechtfertigt werden. Trotzdem hält Paulus die besondere Geschichte Israels gegenüber den Nichtjuden fest. Vor allen anderen Völkern wurden ihnen die Worte Gottes anvertraut. Diesen Vorzug erachtet der Apostel als sehr groß.

2.3.2. Römer 9,4

4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5 ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα,

4 welche Israeliten sind, denen die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören.

5 Ihnen gehören die Väter und von denen Christus nach dem Fleisch stammt.

In Röm 9-11 widmet sich Paulus eingehend dem Thema Israel und der Frage, was aus deren Erwählung wird, nachdem es sich als Kollektiv dem Evangelium verschlossen hat. Er leitet das Thema mit einer Beteuerungsformel über seine Trauer und seinem Schmerz ein (V9,1-2). Der Apostel äußert sogar den Wunsch, anstelle

¹⁴⁴ Wolter (2014), 213.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 214; Bsp. 1.Kor 9,17; Gal 2,7; 1.Thess 2,4.

seiner Brüder und Stammesgenossen nach dem Fleisch verflucht zu sein (V3). Anschließend zählt er in einer umfassenden Weise die Vorzüge Israels auf.

Die präsensische Formulierung betont die unverbrüchliche Gültigkeit dieser aufgezählten Auszeichnungen¹⁴⁶.

An den Anfang stellt Paulus Ἰσραηλῖται, wodurch keine Nationalität, sondern ein Würtitel bezeichnet wird (Gen 32,29, vgl. Röm 11,1; 2.Kor 11,22)¹⁴⁷. Bis auf zwei Ausnahmen verwendet Paulus diesen Ehrentiteln durchgängig in den Kap. 9-11¹⁴⁸.

Was dieser Name impliziert, entfaltet Paulus in den folgenden Bestimmungen. Es ist zum einen die Rechtsstellung als Söhne Gottes (Vgl. Ex 4,22; Hos 11,1)¹⁴⁹, die Herrlichkeit Gottes¹⁵⁰, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, der Kult¹⁵¹ und die Verheißungen. Mit einem zweiten ὅν ansetzend fügt Paulus hinzu, dass den Israeliten die Väter gehören. Zum Schluss, mit dem dritten ὅν einleitend, erwähnt der Apostel, dass von ihnen auch der Christus nach dem Fleisch stammt.

Diese Aufzählung die Paulus hier anfügt betont die besondere Ehre die dem Volk Israel aufgrund seiner Erwählung zukommt und markiert gleichzeitig einen deutlichen Unterschied zur Geschichte der anderen Völker.

In der Reihenfolge der Aufzählung lässt sich eine Struktur erkennen. Paulus stellt die unverdientlichen Gnadengaben der Sohnschaft, der Herrlichkeit und der Bundesschlüsse vor die Gesetzgebung und den Kult. Die Verheißungen werden an den Schluss der ersten ὅν Verbindung gestellt und wollen damit vermutlich auf die Erfüllung in Christus hinweisen. Dieser stellt den Höhepunkt der Aufzählung dar.

Die Struktur lässt demnach einen heilsgeschichtlichen Faden erkennen: von der Erwählung, zur Gesetzgebung, über die Verheißung bis hin zu Christus.

¹⁴⁶ Vgl. Lohse (2003), 267.

¹⁴⁷ Vgl. Michel (1978), 295; Lohse (2003), 267.

¹⁴⁸ Nur 9,24 und 10,12 ist von Ἰουδαῖοι die Rede in der geläufigen Gegenüberstellung von „Juden und Heiden“ bzw. „Juden und Griechen“ als Hörer und Empfänger der Verkündigung.

¹⁴⁹ Vgl. Michel (1978), 295; Wilckens (1980), 187.

¹⁵⁰ Die δόξα beschreibt die personhafte Gegenwart Gottes bei seinem Volk (seine Schechina), wie z.B. beim Wüstenzug (Ex 16,10; 24,16; 40,34), die Gegenwart Gottes im Tempel (Jes 6,3; Hebr 9,5); vgl. Michel (1978), 295.

¹⁵¹ λατρεία bezeichnet in LXX nahezu durchweg den Kult, vgl. ThWNT IV 61.

2.4. Resümee

Nach der Analyse der ausgewählten Verse von Paulus kann zusammenfassend folgendes festgehalten werden:

In den beiden Hauptversen 1,16 und 2,9-10 wird nicht nur die gleiche Formel Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνων angewendet, sondern sie besitzen auch eine ähnliche Struktur. Zum einen haben sie einen zusammenfassenden Charakter. Röm 1,16 fasst die Themenangabe des Briefes zusammen und 2,9-10 bringt den Tun-Ergehens-Zusammenhang vor dem Gericht Gottes auf den Punkt. Weiters beinhalten die Verse eine universale Dimension. Sie betonen die Gleichheit aller Menschen im Bezug auf das Heil und heben in diesem Zuge radikal die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden auf. Dazu fungiert in Röm 1,16 der Glaube und in 2,9-10 der Tun-Ergehens-Zusammenhang als Gleichmacher. Im Zuge der Gleichstellung von Juden und Nichtjuden hält Paulus mit dem kleinen Wort πρῶτον einen für ihn sehr bedeutsamen Unterschied zwischen diesen Menschheitsgruppen fest. Dieser bezieht sich nicht auf das Heil, sondern hebt die besondere Geschichte des Gottesvolkes Israel hervor. Vor allem die Nebenverse 3,2 und 9,4f zeigen, welche hohe Bedeutung die Erwählung Israels und die damit verbundenen Vorzüge für Paulus gehabt haben. D.h. auch wenn in diesen pointierten Versen die Aufhebung der Unterschiede bezüglich des Heils im Vordergrund stehen, bewahrt Paulus die besondere Geschichte Israels durch das Wort πρῶτον.

Der Begriff πρῶτον ist sehr vielschichtig und beinhaltet sowohl einen quantitativen als auch einen qualitativen Unterschied. In der Literatur wird oft Ersteres gegenüber Zweiteres ausgespielt, aber m.E. können sie nur zusammengedacht werden. Temporal wurden Israel zuerst die Worte Gottes anvertraut. Darum besitzen sie auch qualitativ eine besondere Affinität zum Heil. Dieser Vorzug beinhaltet aber auch eine höhere Verantwortung, wie die Analyse von Röm 2,9-10 gezeigt hat. Denn Erwählung beinhaltet zugleich die Übertragung von Verantwortung bzw. einer zu erfüllenden Aufgabe.

Der Begriff Ἰουδαῖος beleuchtet darüber hinaus einen weiteren Aspekt. Der Jude zeichnet sich für Paulus besonders durch die Gebundenheit ans Gesetz aus und steht aber durch seine Verfehlungen unter dem Fluch. Die Verheißungen der Wiederherstellung und Erneuerung gelten darum besonders ihnen. Darum ist Christus vor allem der Messias der Juden (Gal 3,10-14).

Weiters definiert $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ keine ausgrenzende Sonderstellung, sondern schließt die anderen Völker mit ein. Schon im Abrahambund sieht Paulus diese ursprüngliche Intention Gottes angelegt: Durch ihn sollen alle anderen Völker gesegnet werden (Gen 12,3; Gal 3,8). D.h. dem Zuerst folgt ein Sodann, nämlich die Ausweitung auf die nichtjüdische Menschheitsgruppe.

3. Apostelgeschichte

3.1. Einleitung, Gliederung, Aufbau

In der Gliederung der Apg schwankt man gewöhnlich zwischen Zwei- und Dreiteilung: zwei Hauptpersonen Petrus (1-12) und Paulus (13-28), bzw. drei Hauptschauplätze Jerusalem als Ausgangs-, Antiochia als Durchgangs- und Rom als Zielpunkt der Entwicklung.¹⁵² Zweitere Gliederung, welche heute für sachgerechter gehalten wird, folgt den geographischen Schwerpunkten der Ausbreitung des Christuszeugnisses: Jerusalem – Judäa und Samaria – „bis ans Ende der Erde“. Der mittlere Teil wäre entweder streng geographisch auf Judäa und Samaria zu konzentrieren oder aber als Erzählung von der entscheidenden Epoche des „Übergangs“ der Mission in Judäa und Samaria bis zur Konsolidierung der Heidenmission zu fassen.¹⁵³

Weiters zählt nach Wolter die Apg zusammen mit Lk zur Gattung der „Epochengeschichte“. Sie will eine in sich abgeschlossenen Zeitraum der Geschichte Israels mit bestimmten Anfang und Ende erzählen.¹⁵⁴ Das besondere Profil dieser Epoche besteht darin, dass die Sendung von Gottes eschatischem Heil, die erst durch Jesus und dann durch dessen Zeugen erfolgte, von den meisten Juden abgewiesen wurde. Lukas will also eine „Ursprungsgeschichte“ schreiben, die den Ursprung und Status quo des Zustandes seiner Gegenwart erzählen will. Wie ist es dazu gekommen, dass Christen und Juden in seiner Gegenwart voneinander getrennt sind? Die Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist für Lukas immer auch eine Geschichte seiner Ablehnung, die immer wieder zu Trennungen führt.¹⁵⁵

Der Trennungsprozess wird in der Apg unter anderem durch die Missionsunternehmungen des Paulus erzählt, welche auf immer wiederkehrende Auseinandersetzungen mit den Juden trifft. Diese erfolgen nach einem stereotypen Ablauf: „Anfang der christlichen Mission, Gegenschlag der Juden, Weiterreise der christlichen Missionare“¹⁵⁶. Die Härte des Bruchs mit den Juden im Gefolge dieser

¹⁵² Vgl. *Schneider* Gerhard, Die Apostelgeschichte, Erster Teil, HTHK NT, Freiburg 2002, 65.

¹⁵³ Vgl. ebd., 66.

¹⁵⁴ Vgl. *Wolter* Michael, Das Lukasevangelium, in: Lindemann Andreas, Handbuch zum Neuen Testament 5, Tübingen 2008, 26f.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 29.

¹⁵⁶ *Haenchen* Ernst, Judentum und Christentum in der Apg, in: Haenchen Aufsätze II, Tübingen 1968, 361.

Konflikte wird dreimal in besonderer Weise durch die Ankündigung des Paulus, er wolle sich fortan an die Heiden wenden, hervorgehoben (13,46; 18,6; 28,28).¹⁵⁷ Diese Verse, welche die Missionswendung von den Juden zu den Heiden in besonderer Intensität darstellen, sollen im Folgenden genauer untersucht werden.

3.2. Apg 13,46

45 ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες.

46 παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρναβᾶς εἶπαν· ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.

45 Nachdem die Juden aber die Volksmenge sahen, wurden sie mit Eifersucht erfüllt und widersprachen lästernd den Worten des Paulus.

46 Da sprachen Paulus und Barnabas freimütig: Euch musste das Wort Gottes zuerst gesagt werden. Da ihr es aber von euch stoßt und euch selbst nicht des ewigen Lebens würdig erachtet, siehe, so wenden wir uns zu den Völkern.

3.2.1. Kontext

Die Verse befinden sich nach der, oben beschriebenen, geographischen Gliederung der Apg im mittleren Teil, nämlich dem Übergang der Mission hin zur Konsolidierung der Heidenmission. Paulus und Barnabas werden von der Gemeinde in Antiochia zur ersten Missionsreise ausgesandt. Sie gelangen über Zypern ins pisische Antiochien. Nach dem stereotypen Verlaufsschema gehen Paulus und Barnabas nach ihrer Ankunft als erstes in die Synagoge. Dort hält Paulus seine erste Rede in der Apg (13,15-41). Die missionarische Predigt erhält positive Reaktionen. Am darauffolgenden Sabbat hält Paulus auf Wunsch der Zuhörer eine zweite Predigt in der Synagoge. Dieses Mal vor der ganzen versammelten Stadt. Im Anschluss kommt es zu gespaltenen Reaktionen von Juden und der Volksmenge. Insgesamt ergibt der Kontext eine zweiteilige Struktur¹⁵⁸:

¹⁵⁷ Vgl. Kuhli (1992), 481.

¹⁵⁸ Vgl. Schaefer (2012), 220.

Einleitung	Reisenotizen und Ankunft von Paulus und Barnabas im pisidischen Antiochien, Besuch der Synagoge und Aufforderung zur Predigt (bzw. Auslegung der Schriftlesungen).	V13-15
Teil 1	Missionspredigt des Paulus in der Synagoge.	V16-41
	Positive Reaktion: Bitte um weitere Predigt am kommenden Sabbat. „Viele“ Juden und Gottesfürchtige schließen sich den Missionaren an.	V 42f
Teil 2	Erneute Predigt des Paulus und Barnabas vor der ganzen Stadt, Worte gegen die widersprechenden Juden.	V44-47
	Positive Reaktion der Heiden	V48f
	Negative Reaktion der Juden und Vertreibung der Missionare	V50-52

Die ausführliche Missionspredigt des Paulus richtet sich an die Männer Israels (ἄνδρες Ἰσραηλῖται) und die Gottesfürchtigen (οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν) und kann durch das dreimalige Ansetzen der Anrede (13,16.26.38) in drei Teile gegliedert werden.

Als erstes knüpft der Apostel an die Geschichte Israels an: Von der Erwählung der Väter (13,17), dem Aufenthalt in Ägypten und dessen Auszug, der Landerobertung (13,17-20), der Richterzeit bis hin zur Königszeit Davids (13,21-22). Daran anschließend wird Jesus als der verheißene Retter und Nachkomme Davids angefügt. In der zweiten Anrede (13,26) geht Paulus näher auf die Ereignisse ein, welche das Wort des Heils (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης) enthalten. Diese beinhalten den Tod Jesu. Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass die Schuld für den Tod auf die Bewohner Jerusalems und deren Oberen eingegrenzt wird und so die Zuhörer in der pisidischen Synagoge entlastet werden¹⁵⁹. Gerade dadurch haben Juden in Jerusalem aber die Worte der Propheten erfüllt (13,27). Gott habe aber diesen von den Toten auferweckt. Dieses Ereignis belegt der Apostel durch die Zeugen der Auferstehung (13,31) und drei Schriftzitate (Ps 2,7; Jes 55,3 und Ps 16,10).

In der letzten Anrede verkündet Paulus die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesus und schließt mahnend mit dem Schriftzitat aus Habakuk 1,5 ab.

¹⁵⁹ In der Rede des Petrus in Jerusalem werden die Zuhörer direkt für den Tod Jesu beschuldigt (Apg 2,23). Lukas schreibt an dieser Stelle daher sehr differenziert.

Die Zuhörer des Paulus sollten Acht geben, dass dieses Prophetenwort nicht auf sie zutreffe. Das Wort spricht die Adressaten sehr negativ mit Verächter (καταφρονηταί) an und prognostiziert sehr pessimistisch, dass sie aufgrund des Unglaubens zunichte werden (13,41). Dieser Schluss der Rede zeigt die nüchterne Erwartungshaltung des Missionars. Die Ablehnung der Botschaft wäre keine Überraschung, sondern würde vielmehr das Wort des Propheten bestätigen.

Mit dieser Rede verankert Lukas die Botschaft Jesu in der Geschichte Israels und legitimiert sie durch die Schrift.

Sie findet positive Aufnahme bei vielen Juden und Proselyten, welche im Anschluss den beiden Missionaren folgten (13,43). Lukas nennt hier Juden und Menschen, die sich ausdrücklich zuvor schon zum jüdischen Glauben bekehrt haben. Damit unterstreicht er den originär jüdischen Charakter der ersten Nachfolger¹⁶⁰.

Bei der zweiten Predigt von Paulus und Barnabas am darauffolgenden Sabbat versammelt sich fast die ganze Stadt (13,45). Die Menge besteht also nicht mehr aus Juden und Anhängern der jüdischen Religion, sondern ebenso aus Nichtjuden. Daher wird ab diesem Zeitpunkt zwischen Juden und Nichtjuden differenziert und nicht mehr zwischen Juden und Proselyten. Der Grund des Ansturms der großen Menge und wie diese in der Synagoge Platz finden, wird nicht erklärt.

Die Juden werden beim Anblick der großen Menge aber eifersüchtig und fangen an zu lästern und widersprechen den Missionaren. Daraufhin kündigen die zwei Missionare die Hinwendung zu den Völkern an (13,46), welche der κύριος selbst mit einem Jesajazitat (49,6) angeordnet hat: „Ich habe dich zum Licht der Völker (ἔθνος) gemacht, damit du das Heil seist bis ans Ende der Erde.“

Das Kapitel schließt, indem zum einen von der positiven Reaktion der Völker berichtet wird, welche sich über die Hinwendung zu ihnen freuen und das Wort des Herrn preisen (13,48). Weiters breitet sich das Wort des Herrn in der ganzen Gegend aus (13,49). Zum anderen berichtet es von der Aufhetzung und Verfolgung durch die Juden (13,50). Paulus und Barnabas reagieren darauf mit dem zeichenhaften abschütteln des Staubes von ihren Füßen (13,51).

¹⁶⁰ Vgl. *Schaefer* (2012), 222.

3.2.2. Erklärung

V45 Die „Juden“ stehen hier als Gegenüber des nichtjüdischen Teils der Volksmenge. Das Volk (ὅχλοι), welches aus der ganzen Stadt zusammenkommt, besteht offenbar aus Nichtjuden. Warum diese sich versammeln, um das Wort des Herrn zu hören und in so großer Zahl Platz in der Synagoge finden, wird dem Leser nicht erklärt. Möglich wäre die Propaganda durch die erwähnten gottesfürchtigen Proselyten¹⁶¹. Andere führen den gewaltigen Andrang auf eine entsprechende tüchtige Arbeit der Missionare zwischen den zwei Sabbaten zurück¹⁶². Sicher kann nur festgestellt werden, dass Lukas hier ein Bild von Nichtjuden zeichnet, die erstaunlich offen für die Botschaft des Evangeliums sind.

Die „Juden“ hingegen werden nach der positiven Hervorhebung in V43 (viele folgten Paulus und Barnabas) nun pauschal mit einer ablehnenden Haltung beschrieben.

Der Begriff Ἰουδαῖος wird im NT am häufigsten in der Apg verwendet (79). Während bei den Synoptikern noch Differenzierungen für das jüdische Volk vorliegen, wird dieses in der Apg pauschal als Ἰ. bezeichnet. Dies gilt für Palästina (z.B. 10,22.28; 12,3.11 u.ö.) und auch in der Diaspora (z.B. 9,22.23; 11,19; 13,5.6. u.ö.). Anders als bei den Synoptikern und bei Joh, kommt es auch als Selbstbezeichnung (21,39; 22,3) und als inner-jüdische Kommunikation verwendbare Anrede (2,14) vor.¹⁶³ Der polemische Gehalt des Begriffes kann also nicht am Wort selbst haften, sondern ergibt sich durch den Kontext (z.B. 9,23; 12,3 u.ö.). Auch Christen können als Juden bezeichnet werden. Doch diese Verwendung ist stets durch die Mitteilung, einer von der Abstammung abhängigen Besonderheit, bedingt (16,1; 18,2) oder will die so Bezeichneten in ihrer nach wie vor bestehenden Bindung ans Gesetz charakterisieren (10,28 u.ö.).¹⁶⁴

In unserem Kontext ist die ausführliche Beschreibung der negativen Reaktion der „Juden“ auffällig. Sie wird mit vier Verben ausgeführt. Das erste Verbum („sie sahen“) bietet den Grund der folgenden Aggressionen. Sie stören sich nämlich nicht an den Worten der Missionare, sondern an der Zuhörerschaft. Die Heiden sind offenbar der Grund ihrer Eifersucht (ἐπλήσθησαν ζήλου) und lösen den Widerstand

¹⁶¹ Vgl. *Schmithals* Walter, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Züricher Bibelkommentare, Zürich 1982, 126.

¹⁶² Vgl. *Wendt* Hans Heinrich in: *Gottfried Schille*, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, THNT³, Berlin 1989, 297.

¹⁶³ Vgl. *Kuhli* (1992), 481.

¹⁶⁴ Ebd.

aus, bei dem sie den Worten des Paulus widersprachen (ἀντέλεγον) und lästerten (βλασφημοῦντες). Der genaue Grund der Eifersucht wird nicht erwähnt. Naheliegender wäre hier der Konkurrenzneid (Vgl. Apg 5,17)¹⁶⁵.

Für Schaefer ist die Verkündigung der christlichen Botschaft über Israel hinaus zu allen Völkern ein wichtiger Grund für den Widerstand großer Teile des Judentums gegen das Evangelium. Er begründet das mit einem Blick ins Evangelium.¹⁶⁶ Bereits am Anfang des ersten Buches spricht der greise Simeon von Jesus prophetisch als einem „Zeichen, dem widersprochen (ἀντέλεγον) wird“ (Lk 2,34), nachdem er kurz zuvor eine erste Vorausschau auf die kommende Ausweitung des Heils auf die Heidenvölker (Lk 2,32) gegeben hat¹⁶⁷. Weiters sieht Schaefer auch Parallelen zu Lk 4,16-30. Sie formuliert die erste Predigt Jesu und erzählt von der Aufnahme und Ablehnung Jesu in der dortigen Synagoge. Sie findet zunächst verhaltene Aufnahme (Lk 4,20-22), so dass sich weitere Worte anschließen (Lk 4,23ff). Anschließend wird durch die Beispielerzählung von Elija und Elisa die Ausweitung des Heils auf die Völker thematisiert. Dies erregt den Widerspruch der Juden (Lk 4,29) gleich wie in Apg 13,45.¹⁶⁸

Das absolute βλασφημοῦντες meint wohl Lästerungen gegen Jesus (Vgl. Lk 22,65; 23,39; Apg 18,6; 26,11) mit dem die Juden ihre Ablehnung der Christusverkündigung bekräftigen¹⁶⁹. Mit diesem Verbum betont Lukas die schwere des Widerstands. Denn Gotteslästerung galt im Judentum als todeswürdiges Verbrechen (Vgl. Lev 24,10ff; Num 15,30f). Exemplarisch in der Apg ist die Steinigung des Stephanus. Dieser wird aufgrund der Anschuldigung auf Lästerung hingerichtet (Apg 6,11f).¹⁷⁰ Demnach hängt Lukas den Juden hier ein schweres Delikt an, wenn er ihnen Lästerungen zuschreibt.

V46 Nachdem Paulus zuvor alleine die Rede hielt (13,16) und gegen sein Wort widersprochen wurde (13,45), ergreifen nun Paulus und Barnabas gemeinsam das Wort und verkünden freimütig die Wendung der Mission.

Das Partizip παρρησιάζομαι drückt weniger die „Öffentlichkeit“ der Ankündigung aus, sondern vielmehr die Vollmacht und Unerschrockenheit der Boten, welche in

¹⁶⁵ Vgl. *Schmithals* (1982), 126.

¹⁶⁶ Vgl. *Schaefer* (2012), 223ff

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 224.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 226f.

¹⁶⁹ Vgl. *Hofius* Otfried, Art. βλασφημία, EWNT I² (1992), 531.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 530f.

der Apg vor allem gegenüber jüdischen Kritikern und Gegner eine Rolle spielen (Vgl. 4,29.31)¹⁷¹. Nach Apg 9,27 ist die unerschrockene Verkündigung des Paulus in Damaskus auf den Herrn selbst begründet (ähnlich 9,28; 14,3).

Die Missionare betonen, dass es notwendig (ἀνάγκη) war, den Juden zuerst (πρῶτον) das Wort Gottes zu verkündigen. Die Notwendigkeit des Zuerst wurde in der ersten Paulusrede deutlich gemacht: Denn ihnen gilt das Heil (13,26), genauso wie die Zusage ihren Vätern gegeben wurde (13,32). Diese Kontinuität in der Anknüpfung an die Geschichte Israels wird im Adverb πρῶτον noch einmal auf den Punkt gebracht.

Lukas differenziert hier nicht zwischen ablehnenden und gläubig gewordenen Juden, welche noch in 13,43 erwähnt wurden¹⁷². Er spricht die Juden pauschal mit ὑμῖν an. Durch diese Verallgemeinerung dürfen die vielen Juden, welche der Botschaft folgten, nicht vergessen werden. Sie werden hier aber von Lukas nicht mehr in den Blick genommen, da er nun die widersprechenden Juden den Nichtjuden gegenüberstellt.

Die Pauschalisierung der Juden verleiht der Aussage die Form eines Programmsatzes: Den Juden zuerst (πρῶτον). Dieser dürfte aus paulinischer Tradition stammen (Vgl. Röm 1,16; 2,9; 3,1-4. Vgl. auch Apg 3,26)¹⁷³ und durchzieht dann auch die Apg (14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4; 19,8).

Das absolut gebrauchte τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (4,31; 6,2.7; 8,14 u.ö.) ist in der Apg die Umschreibung für die apostolische Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus (Vgl. auch „Wort des Herrn“ 13,44.48.49 u.ö.)¹⁷⁴. In unserem Kontext ist die Rede des Paulus ein Beispiel, wie Lukas sich den Inhalt davon vorgestellt hat. Die Vergangenheitsform (λαληθῆναι) macht deutlich, dass die Juden diese Botschaft empfangen haben.

Da (ἐπειδὴ) sie es aber von sich stoßen, wenden sich die Missionare den Heiden zu. Hier stellt sich die Frage, ob die Abweisung der Juden der Grund für die Hinwendung zu den Nichtjuden ist. Lukas macht in seinem Doppelwerk aber deutlich, dass die Völkermission von Anfang an Gottes Wille war (Lk 2,29;

¹⁷¹ Vgl. Balz Horst, Art. παρησία, EWNT III² (1992), 109.

¹⁷² Anders wie in der nächsten Perikope 14,1f. Hier differenziert Lukas zwischen Juden die zum Glauben gekommen sind und ungläubigen Juden die Unruhe stiften.

¹⁷³ Vgl. Schneider (2002), 144.

¹⁷⁴ Vgl. Fendrich Herbert, Art. logos, EWNT II² (1992), 887.

24,46ff.)¹⁷⁵. Nach Apg 3,25 ist diese sogar ein Teil der Verheißung Israels, welche Abraham zugesagt wurde. Auffällig in diesem Kontext ist wieder das Adverb *πρῶτον* (3,26), welches vermutlich ebenfalls auf paulinische Tradition zurückzuführen ist.

Weiters erwähnt Lukas andere Gründe für die Völkermission. Die erste Zuwendung zu den Nichtjuden, welche in der Apg 10 mit dem Hauptmann Kornelius beginnt, wird aus dem Munde Petrus folgend begründet: Gott sieht nicht die Person an, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν (10,35). Anknüpfend daran wird in 11,17 die Zuwendung Gottes aus der Tatsache der Geistestaufe anerkannt. Auch beim Apostelkonzil in Kap. 15 wird die Hinwendung zu den Völkern durch ein Prophetenwort (Amos 9,12) begründet, ohne die Abweisung der Juden als Ursache zu nennen. Zuletzt lässt Lukas den Apostel Paulus im folgenden Vers 13,47 die Hinwendung zu den Nichtjuden durch den Auftrag des Herrn begründen, welcher ebenso ein Prophetenwort (Jesaja 49,6) beinhaltet.

Das kausale ἐπειδὴ ist demnach anders aufzufassen, als ein bloßer Legitimationsgrund für die Völkermission aufgrund der Abweisung der Juden. Es stellt sich aber trotzdem die Frage, in welcher Beziehung die Ablehnung der Juden zur Hinwendung der Nichtjuden steht. Dazu soll ein Blick in das Evangelium helfen. Die Perikope erinnert an das Missionsschema wie es in Lk 9,1f (Die Aussendung der 12) und Lk 10,1f (Die Aussendung der 72) dargestellt wird. Dazu können einige Parallelen gezogen werden. Paulus und Barnabas werden genauso zu zweit ausgesandt, wie die 12 bzw. 72 Missionare, um die Botschaft Gottes zu verkündigen. Die Zwei berufen sich dabei direkt auf den Auftrag des κύριος, wie es auch in den Aussendungsgeschichten der Fall ist. In den Städten, in denen die Missionare aufgenommen werden, sollen sie bleiben (Lk 9,4; 10,7). Bei Abweisung sollen sie jedoch weiterziehen und den Staub zum Zeugnis gegen sie abschütteln (Lk 9,5; 10,11). Dieses Muster ist auch bei Paulus und Barnabas sichtbar. Den Juden wird die Botschaft zuerst verkündet. Diese stoßen das Wort aber von sich und erweisen sich so als unwürdig (ἀξιος)¹⁷⁶ des ewigen Lebens. Da sie also keine Aufnahme bei den ersten Adressaten finden, ziehen sie weiter zu den nächsten denen es verkündet

¹⁷⁵ Vgl. Jervell Jacob, Die Apostelgeschichte, KEK, Göttingen 1998, 364. Jervell fügt auch Apg 1,8 als Belegstelle für die Heidenmission an. Diese ist aber nicht eindeutig auf Heiden auszulegen, sondern könnte auch die Juden in der Diaspora meinen.

¹⁷⁶ Vgl. auch Missionsauftrag in Mt 10,13: Wenn ein Haus würdig (ἀξιος) ist, dann wird euer Friede auf sie kommen. Ist es aber nicht würdig (ἀξιος), so wird sich euer Friede wieder zu euch wenden.

werden muss, nämlich den Nichtjuden. Zum Zeugnis gegen die Juden schütteln die Missionare in 13,51 den Staub von ihren Füßen ab.

Das Verbum „siehe“ (ἰδοὺ) erregt die Aufmerksamkeit für den Höhepunkt des Verses, nämlich der Hinwendung (στρέφω) zu den Heiden.

Im Ev. gebraucht Lukas das Passiv von στρέφω standardisiert, indem er es an allen 7 Stellen des Ev. (7,9.44; 9,55; 10,23; 14,25; 22,61; 23,28) immer im Partizip Aorist (στραφείς), immer mit Jesus als Subjekt und immer am direkten Satzanfang verwendet. Der Ausdruck hat die Funktion der Markierung eines Höhepunktes und bezeichnet die direkte Zuwendung, durch welche die anschließende Rede betont hervorgehoben wird. Im Anschluss an diese Verwendung ist es zu sehen, wenn das Verb gerade hier am Beginn des zweiten Hauptteils der Apg programmatisch für die Zuwendung der Nichtjuden aufgenommen wird (Vgl. 18,6; 28,28).¹⁷⁷

ἔθνη bezeichnet an dieser Stelle die Nichtjuden, welche im Gegensatz zu den Juden stehen. Also jene Menschheitsgruppe, die außerhalb Israels, dem Volk Gottes, und deren besonderen Geschichte steht. Nach Apg 14,16 ließ Gott sie bisher ihre eigenen Wege gehen.

Es stellt sich die Frage, ob die Hinwendung zu den Nichtjuden hier eine grundsätzliche Entscheidung¹⁷⁸ ist oder nur für Antiochia gilt¹⁷⁹. Es könnte sich aber auch weder um eine grundsätzliche Absage an die Judenmission, noch um eine Entscheidung nur auf Antiochia beschränkt handeln, sondern vielmehr den Richtungssinn des weiteren Geschehens zeigen, d.h. ständig neue Absagen seitens der Juden¹⁸⁰.

Die Entscheidung hat m.E. nicht nur für Antiochia Bedeutung. Dazu schreibt Lukas zu undifferenziert. Die pauschale Bezeichnung der Juden weist auf eine Typisierung hin, die sich nicht nur konkret auf Antiochia beziehen kann¹⁸¹. Eine grundsätzliche Absage an die Judenmission wäre an dieser Stelle aber definitiv zu weit gegriffen. Denn im weiteren Verlauf betreten die Missionare immer wieder erneut die Synagoge. Den Beschluss aber als Richtungssinn des weiteren Geschehens aufzufassen, kommt der Sache näher.

¹⁷⁷ Vgl. *Schenk* Wolfgang, Art. στρέφω, EWNT² III (1992), 672.

¹⁷⁸ Vgl. z.B. *Haenchen* Ernst, Die Apostelgeschichte, KEK¹⁰⁻¹⁶, Göttingen 1977⁷, 402.

¹⁷⁹ Vgl. z.B. *Jervell* Jacob, Die Apostelgeschichte, KEK, Göttingen 1998, 363.

¹⁸⁰ Vgl. *Roloff* Jürgen, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen ²1988, 209

¹⁸¹ Lukas kann auch differenzieren wie in der nächsten Perikope. In 14,2 spricht er von Juden die ungläubig blieben.

Lukas schreibt m.E. hier ein übergreifendes Paradigma, wie die urchristliche Mission des Paulus für ihn stattgefunden hat. Mit diesem Muster will Lukas zeigen, wie man sich die Verkündigung des Paulus in den weiteren Städten seiner Missionsreisen vorstellen kann. Dafür spricht, dass es die erste Station des Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise ist. Daher wird auch die Verkündigung des Paulus in einer ausführlichen Rede beispielhaft dargestellt, wie es danach vergleichsweise nicht mehr geschieht. Das übergreifende Missions-Paradigma enthält folgende Merkmale: Zum einen die paulinische Tradition „den Juden zuerst“, welches aus der Geschichte Israels hergeleitet wird. Weiters enthält es das typische Prinzip: Die Missionare ziehen weiter, wenn sie abgelehnt werden bzw. bleiben dort, wo sie aufgenommen werden. Daher ist auch die Hinwendung zu den Nichtjuden nach der Ablehnung der Juden charakteristisch für die Verkündigung des Paulus.

Die Pauschalisierung der Juden könnte durch die Retrospektive des Autors nachvollziehbar sein, aus welcher der Großteil der Juden die Verkündigung bereits abgelehnt haben. D.h. in seinem übergreifenden Paradigma, deutet Lukas das Ergebnis der Mission schon an.

2.2.3. Ertrag

Es lässt sich festhalten, dass Lukas am Anfang der ersten Missionsreise in Antiochia ein Beispiel darstellt, wie man sich die urchristliche Mission vorstellen kann. Dazu zählt die ausführliche Missionspredigt des Paulus, mit welcher die Botschaft Jesu in der Geschichte Israels verankert und durch Schriftzitate legitimiert wird. Daraus folgt auch das Motiv „den Juden zuerst“. Da die Botschaft durch ihre Geschichte besonders ihnen gilt, muss ihnen das Evangelium zuerst verkündet werden. Im Kontext ist ersichtlich geworden, dass aus diesem Kreis auch die ersten Nachfolger kommen. Erst im nächsten Schritt wird von der bereitwilligen Aufnahme der Nichtjuden berichtet. Lukas verankert demnach nicht nur die Botschaft in der Geschichte Israels, sondern es wird ebenso die neu entstehende Christengemeinde auf jüdische Basis gelegt¹⁸². Damit stellt er die Kontinuität zu Israel auf zweifacher Weise her.

Wenn Lukas anschließend pauschal von den ablehnenden Juden spricht, dürfte damit der Großteil dieser Gruppe gemeint sein, aber nicht absolut alle. Diese stoßen sich in Antiochien vordergründlich nicht am Inhalt der Predigt, sondern am Zustrom der

¹⁸² Vgl. *Schaefer* (2012), 222.

Nichtjuden. Dieses Motiv findet man bei Lukas schon am Anfang seines Evangeliums.

Nach Ablehnung der Juden folgt die Hinwendung zu den Völkern. Diese Hinwendung ist aber nicht ein Resultat der Ablehnung der Juden, sondern wird bei Lukas schon von Beginn an als Absicht Gottes dargestellt.

Im Gesamten zeichnet Lukas ein tendenziell negatives Bild von den Juden, auch wenn zwischendurch kurz festgehalten wird, dass einige von ihnen Paulus und Barnabas folgten. Aber schon das Abschlusszitat von Habakuk in der Paulusrede drückt eine negative Erwartungshaltung aus. Die folgende pauschale Ablehnung der Juden korrespondiert mit dem Zutreffen dieses Prophetenwortes. Und die abschließende Vertreibung durch die Juden unterstreicht noch einmal dieses negative Bild. Demgegenüber werden die Nichtjuden in dieser Perikope grundsätzlich positiv dargestellt. Sie versammeln sich als fast ganze Stadt, um die Botschaft zu hören und freuen sich über die Hinwendung zu ihnen.

Festzuhalten ist auch der missionarische Charakter der Darstellung, welche an die Aussendungserzählungen im Evangelium erinnert. Paulus und Barnabas treten als direkt von Jesus ausgesandte Missionare auf, welche die Botschaft von Stadt zu Stadt allen Adressaten verkünden. Dazu zählen zuerst die Juden, als auch danach die Nichtjuden. Nach der Ablehnung der Juden, wenden sie sich in missionarischer Manier an die nächsten Adressaten, wie es Jesus in seiner Aussendung aufträgt. Ebenso schütteln sie den Staub von ihren Füßen, nachdem sie abgelehnt und auch vertrieben wurden. Diese Zeichenhandlung deutet auf eine Gerichtsandrohung hin.

Der Gerichtshorizont wird auch durch das Abschlusszitat in der Paulusrede bestätigt, indem die Juden vor Unheil gewarnt werden, wenn sie der Botschaft keinen Glauben schenken.

Daher ist auch die Auffassung, dass es in Apg 13 nur um eine innerjüdische Auseinandersetzung der Heilsmöglichkeit von Nichtjuden gehe, aber keine Rede vom Heilsverlust oder der Verwerfung Israels sein darf, unzureichend¹⁸³. Die Hinwendung zu den Völkern wird schon vor Apg 13 auf unterschiedliche Weisen begründet und findet hier vielmehr seine Realisation in der Missionstätigkeit. Der Schwerpunkt liegt meines Erachtens daher nicht auf deren Legitimation, auch wenn sie mit einem Schriftzitat aus Jesaja noch einmal unterstrichen wird. Lukas will in

¹⁸³ Vgl. *Deutschmann* Anton, Synagoge und Gemeindebildung: christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42-52, Regensburg 2001, 166.

diesem Abschnitt vordergründlich den typischen Ablauf der missionarischen Verkündigungstätigkeit beschreiben und dazu gehört auch der Gerichtshorizont. Dabei darf natürlich nicht automatisch auf den Heilsverlust bzw. die Verwerfung Israels geschlossen werden. Es muss aber die Rede davon sein bzw. der Gerichtshorizont, der hier deutlich erscheint, muss diskutiert werden. Dieser führt nicht zwingend zum Heilsverlust oder der Verwerfung Israels, sondern kann im AT auch eine Läuterungsfunktion besitzen. Dieser Aspekt wäre näher zu untersuchen.

Wenn man abschließend davon ausgeht, dass der Autor eine Ursprungsgeschichte über den Status Quo seiner Gegenwart schreiben will, dann lassen sich die bisherigen Ergebnisse gut darin einfügen. Es beschreibt die Ablehnung des Großteils der Juden und die grundsätzliche Offenheit der Nichtjuden. Weiters erklärt es gleichzeitig die Kontinuität der christlichen Gemeinde zur Geschichte und dem Volk Israel. Darüber hinaus würde auch das Gerichtsmotiv eine Erklärung für die Zerstörung des Tempels liefern. Lukas würde dieser Auffassung nach einen Handlungs-Wirkungszusammenhang beschreiben, welcher den Zustand seiner Gegenwart begründet. Dieser Zusammenhang wird aber nicht erst durch den Verlauf der Geschichte erkannt, sondern ist für den Autor in der Schrift durch das Prophetenwort verankert.

3.2. Apg. 18,6

a ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημούντων

b ἐκτιναζάμενος τὰ ἱμάτια εἶπεν πρὸς αὐτούς·

c τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν·

d καθαρὸς ἐγὼ

e ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι.

a Nachdem sie sich aber entgegenstellten und lästerten,

b schüttelte er die Kleider aus und sprach zu ihnen:

c Euer Blut komme über euer Haupt!

d Rein bin ich,

e von jetzt an werde ich zu den Völkern gehen.

3.2.1. Kontext

Der Vers befindet sich ebenfalls im mittleren Teil der Apg, dem Missionsübergang von den Juden zu den Nichtjuden bis zu deren Konsolidierung. Diesmal befindet sich Paulus auf der zweiten Missionsreise. Gemeinsam mit Silas, da er sich mit Barnabas zerstritten hatte, wurde er wieder von der Gemeinde in Antiochia ausgesendet. Auf ihrer ersten Station in Derbe und Lystra nahmen sie zusätzlich Timotheus, den Sohn einer jüdischen Frau und eines griechischen Vaters auf.

Die Perikope (18,1-18), in der sich unsere Verse befinden, erzählt vom längeren Aufenthalt des Missionars in Korinth und kann grob in zwei Hauptteile gegliedert werden. Der erste Hauptteil erzählt von der Verkündigungstätigkeit des Paulus und der Zweite berichtet von seinem längeren Aufenthalt und dem Konflikt mit den Juden.

Einleitung	Reisenotizen und Ankunft von Paulus in Korinth. Aufnahme bei Aquila und Priscilla und gemeinsame Arbeitstätigkeit als Zeltmacher.	V1-3
Hauptteil 1 a	Lehrtätigkeit an allen Sabbaten des Paulus in der Synagoge.	V4
	Positiver Bericht: Paulus überzeugte Juden und Griechen.	
Hauptteil 1 b	Ankunft von Silas und Timotheus und weitere intensive	V5-7

	Verkündigungstätigkeit des Paulus unter den Juden	
	Gerichtsworte des Paulus gegen widerstrebende und lästernde Juden	
	Aufnahme bei Titius und positive Reaktionen von Krispus des Synagogenvorstehers und vieler Korinther.	
Hauptteil 2 a	Zuspruch Gottes und Aufenthaltsnotizen des Paulus	V9-11
Hauptteil 2 b	Jüdische Anklage des Paulus vor dem Statthalter Gallio	V12-17
	Ablehnung der Juden und Angriff auf Sosthenes dem Vorsteher der Synagoge.	
Schluss	Abschlussnotiz über längeren Aufenthalt, Gelübde und Abschied	V18

Die erste Erwähnung der Lehrtätigkeit des Paulus wird positiv beschrieben. Er lehrt regelmäßig an jedem Sabbat in der Synagoge und überzeugte Juden und Griechen (Ἑλλῆνι) (V4). Unter Griechen sind wohl Proselyten gemeint, da Paulus ausschließlich in der Synagoge lehrt.

Bei der zweiten Erwähnung seiner Verkündigungsarbeit stößt Paulus auf Ablehnung von Seiten der Juden. Nachdem Silas und Timotheus in Korinth eintreffen, widmet sich Paulus ganz der Verkündigung des Wortes und versucht den Juden Christus zu bezeugen (V5). Der Apostel richtet sich jetzt ausschließlich an seine Landsleute. Nachdem sich diese aber der Verkündigung entgegenstellen und lästern, verkündet Paulus ihnen mit einer Zeichenhandlung des Kleiderausschüttelns Gericht an und wendet sich daraufhin den Völkern (ἔθνη) zu (V6). Der Apostel verlässt die Synagoge und findet Unterkunft im Haus des Titius Justus (V7), einem Gottesfürchtigen (σεβομένου τὸν θεόν).

Bemerkenswert ist die anschließend erwähnte Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus und seines Hauses (V8). Erst danach wird von den vielen Korinthern berichtet, welche gläubig wurden und sich taufen ließen (V10). Mit ihnen sind die Nichtjuden gemeint, also die Völker (ἔθνη).

Durch den Zuspruch Gottes bleibt Paulus noch länger in Korinth. Zum Schluss wird noch vom Aufstand der Juden berichtet, welche Paulus beim neuen Statthalter Gallio anklagen wollen. Dieser lehnt die Anklage der Juden ab und sieht zu, wie Sosthenes, der Synagogenvorsteher geschlagen wird. Mit diesem Schluss erscheint Paulus als

Sieger gegenüber den nichtgläubigen Juden. Deren „Niederlage“ könnte man direkt mit der Gerichtsandrohung des Paulus in V6 in Verbindung bringen.

3.2.2. Erklärung

V5 Silas und Timotheus, die Paulus in Beröa zurückließ, kommen nun ebenso in Korinth an. Paulus widmet sich daraufhin ganz dem Wort (τος λόγος), um die Juden von Christus (χριστόν) zu überzeugen. Durch die Paulusbriefe (2.Kor 11,8; Phil 4,15) kann vermutet werden, dass die beiden Gefährten den Apostel durch eine mitgebrachte Geldspende unterstützten und ihn so für die Verkündigung freisetzen¹⁸⁴. Den Adressaten der Apostelgeschichte bleiben diese Referenzen jedoch verschlossen.

Auffällig im Vers ist der Wechsel der angesprochenen Personengruppe. Während Paulus zuvor noch Juden und Griechen lehrte, richtet er sich jetzt ausschließlich an die Juden.

Mit dem Wort (τος λόγος) ist wohl die Botschaft gemeint, welche Paulus bereits im antioschenischen Pisidien (13,46 τ. λ. τοῦ θεοῦ) und auch in den anderen Synagogen zu verkünden pflegte (vgl. Beröa 17,10).

διαμαρτύρομαι wird in der Apg zu einem terminus technicus der Verkündigung der Apostel und des Paulus¹⁸⁵. Es ist davon auszugehen, dass Paulus mithilfe der Schrift den Juden Jesus als den Gesalbten (τὸν χριστόν) bezeugte (vgl. 17,2f; 17,11f, 18,28), wie es Lukas auch in Paulus erster Rede in Pisidien darstellt (13,16-41).

Exkurs χριστόν

Lukas führt τὸν χριστόν in der absoluten Form an. Jesus wird bei Lukas von Geburt an zum Messias proklamiert. Eine entscheidende Stelle befindet sich in der Vorgeschichte seines Evangeliums. Der Engel vor den Hirten proklamiert das neugeborene Kind in Bethlehem als: „Retter (σωτήρ), welcher der Christus (χριστός) ist, der Herr (κύριος) in der Stadt Davids“ (Lk 2,11). Der Messias ist der Kyrios (vgl. Lk 1,43). Damit schafft er die Verbindung zwischen dem judenchristlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und dem Bekenntnis der Gemeinden aus den Völkern zu Jesus als dem Herrn¹⁸⁶. Zugleich macht Lukas damit deutlich: Der als ewige König von Gabriel der Maria Angekündigte (Lk 1,31-33), ist der Messias und

¹⁸⁴ Vgl. Jervell (1998), 459; Schneider (2002), 250;

¹⁸⁵ Beutler Johannes, Art. μαρτυρέω, EWNT II²(1992), 964.

¹⁸⁶ Vgl. Grundmann Walter, Art. χρίω κτλ, ThWNT IX (1990), 525.

zwar der königliche Messias aus Davids Stamm¹⁸⁷. Lukas stellt ebenso die Beziehung zwischen Messias und Sohn Gottes her (Lk 1,32; 4,41).

In seinem ersten Auftreten beantwortet Jesus selbst, inwiefern er der Gesalbte ist: „Der Geist des Herrn (πνεῦμα κυρίου) ist auf mir, weswegen er mich gesalbt (ἔχρισέν) hat...“ (Lk 4,18). Er ist der χριστός als der Empfänger des Geistes Gottes, aus dem er erzeugt ist und der ihm in der Taufe personhaft zu eigen geworden ist¹⁸⁸.

Allerdings bezeugt Lukas, im Unterschied zu Matthäus, die zwischen Vorgeschichte und Kreuzigung mit Auferweckung liegende Geschichte Jesu als prophetisches Handeln und artikuliert es nicht als messianisch. Erst der Weg durch das Kreuz zur Herrlichkeit verwirklicht die, von Anfang an proklamierte, Messianität Jesu. Das Messiasbild des Lukas ist also entscheidend durch Kreuzigung und Auferweckung Jesu bestimmt. Bei seiner Erscheinung vor den Emmausjüngern eröffnet Jesus ihnen diese Notwendigkeit aus der Schrift (Lk 24,25-27)¹⁸⁹.

In der Apg setzt Lukas fort, was er im Evangelium begann. Zuerst wird das Messiasbild in der Pfingstpredigt des Petrus begründet und entfaltet, indem er von der Auferstehung des Christus (ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ) spricht (2,31). In der darauf folgenden Rede heißt es von der Passion Jesu: „Gott hat aber erfüllt, was er durch den Mund der Propheten zuvor verkündigt hat, dass sein Gesalbter (τὸν χριστὸν αὐτοῦ) leiden (παθεῖν) sollte“ (3,18). Weiters ist seine Bestimmung zum κύριος und χριστός gerade durch die Verwerfung seitens des Hauses Israel offenbar geworden (2,36).¹⁹⁰ Diese Schuld wird aber in der Verkündigung als Unwissenheit entschuldigt (3,17).

Auch in der missionarischen Tätigkeit des Paulus lässt Lukas dieses Messiasverständnis verkünden. In Thessalonich erörtert der Apostel anhand der Schriften, dass der Christus (τὸν χριστὸν) leiden und von den Toten auferstehen musste und dass dieser Jesus der Christus ist, den er verkündigt (17,2f).

Es lässt sich festhalten, dass Lukas schon am Anfang die Brücke zwischen dem judenchristlichen Bekenntnis zu Jesus als dem χριστός und dem Bekenntnis der Völker zu Jesus als dem κύριος herstellt. Als Messias der Juden knüpft er an die Geschichte Israels an. Er ist nämlich der verheißene ewige König auf dem Thron

¹⁸⁷ Vgl. ebd.; Lk 1,31-35 bezieht sich auf die Nathanverheißung, die auf den Bestand der Dynastie des Hauses David gerichtet ist und hier auf die ewige Herrschaft des angekündigten υἱὸς ὑψίστου hin ausgelegt wird.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 526.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 526.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 526f.

Davids. Dieser ist für Lukas gleichzeitig der κύριος über alle Völker.

Weiters ist ersichtlich geworden, dass für Lukas die Messiaslehre durch Tod und Auferstehung bestimmt ist und von der Schrift so vorhergesagt und bezeugt wird.

Genauso ist auch in unserem V 18,5 davon auszugehen, dass Paulus den Juden dieses Messiasverständnis durch die Schrift bezeugt. Seine Bemühungen werden unterstrichen, indem er ganz vom Wort in Anspruch genommen (συνείχετο τῷ λόγῳ) wird.

V6

Die Juden stellen sich aber der Verkündigung des Paulus entgegen (ἀντιτάσσομαι) und lästern (βλασφημέω). Lukas nimmt hier keine Differenzierung zwischen offenen und verschlossenen Juden vor, wie es der Kontext annehmen lässt. Denn in V4 überzeugt Paulus noch Juden wie Griechen, als auch danach wird in V8 der zum Glauben gekommene Synagogenvorsteher Krispus erwähnt. Mit der pauschalen Bezeichnung will Lukas daher nicht sagen, dass sich alle Juden der Verkündigung widersetzen. Er unterstreicht bewusst Juden die zum Glauben gekommen sind. Aber V5 und V6 heben sich deutlich vom Kontext ab und stehen im Spannungsverhältnis zum Erzählverlauf.

Es stellt sich dabei die Frage, warum Lukas in V5-6 allgemein von „den Juden“ spricht und was er mit dieser Hervorhebung bewirken möchte.

Eine mögliche Antwort wäre, dass sich die Juden für ihn als Kollektiv widersetzen. Es gibt zwar einige die sich von dem Wort überzeugen ließen, aber der Großteil stellt sich dagegen. Dafür würde das Verhältnis in den folgenden Versen sprechen: Gegenüber dem einen jüdischen Haus des Krispus stehen viele Korinther, welche zum Glauben gekommen sind.

Ein weiterer Grund für die Verallgemeinerung der Juden wäre die Intention des Autors. Lukas will den Missionsübergang von den Juden zu den Nichtjuden erzählen. Die Pauschalisierung von „den Juden“ und „den Nichtjuden“ hebt den Vers vom Kontext ab und vermittelt eine übergreifende Botschaft: Die Juden als Kollektiv lehnen die Botschaft ab, darum wenden sich die Missionare an die Nichtjuden.

Trotz dieser übergreifenden Botschaft stellt Lukas die Kontinuität der urchristlichen Gemeinde zum Judentum sicher, indem er davor und danach von Juden berichtet, welche sich überzeugen ließen.

Der Grund für die Ablehnung wird nicht genauer beschrieben. Die Juden stoßen sich nicht wie in 13,45 an den Nichtjuden, sondern stellen sich grundsätzlich gegen die Botschaft, dass Jesus der Christus ist.

Die Zurückweisung der Juden wird zum einen mit dem Verb ἀντιτάσσομαι. Zum anderen wird, wie bereits in Apg 13,45, die Zurückweisung mit βλασφημέω bestärkt. Wie oben bereits erläutert, schreibt Lukas den Juden damit ein schweres Delikt zu, da Gotteslästerung im Judentum ein todeswürdiges Verbrechen war.

Entsprechend fällt auch die Reaktion des Apostels aus, wenn er ihnen im Folgenden Gericht ankündigt. Anders als in 13,51 schüttelt Paulus in Korinth nicht den Staub von den Schuhen, sondern er schüttelt seine Kleider. Mit dieser Symbolhandlung drückt der Apostel zum einen seine Unschuld an dem Unheil aus, welches durch das Verhalten der Adressaten heraufbeschworen wird (Vgl. 4 Esra 1,8; ferner Mt 10,14; 27,24)¹⁹¹. Zum anderen wird mit der Symbolhandlung die Konsequenz des Verhaltens der Juden angezeigt. Das Ausschütteln markiert den Bruch mit den Unbußfertigen¹⁹². In Neh 5,13 soll diese Handlung zum Ausdruck bringen, dass „Gott jedermann von seinem Hause und von seinem Besitztum ausschüttle, der solches versprochen hat und nicht ausführt; ja so werde er ausgeschüttelt und leer!“ Zusätzlich drückt Paulus das Gericht auch verbal aus: „Euer Blut komme über euer Haupt!“ Da die Juden Christus nicht anerkennen, lehnen sie die Vergebung ihrer Sünden durch ihn ab (Vgl. 13,38f;) und müssen daher die Folgen ihrer Sünden selbst tragen. Das Unheil kündigt der Apostel im Imperativ an, wodurch es als sichere Vorhersage unterstrichen wird.

Paulus selbst ist sich seiner Unschuld gewiss, denn er hat seinen Auftrag erfüllt indem er den Juden das Evangelium bezeugte. Darum kann er sagen: καθαρὸς ἐγὼ. Paulus hat demnach keine Wahl, sondern muss das Evangelium bezeugen. Andernfalls würde ihn Gott zur Rechenschaft ziehen (Vgl. 20,24-27). Dieses strenge apostolische Verständnis von der Pflichterfüllung findet sich auch schon in den paulinischen Briefen selbst. In 1.Kor 9,16 erwähnt der Apostel, dass er die rettende Botschaft im Auftrag Gottes verkünden muss, ansonsten würde ihn die Strafe Gottes treffen. Entsprechend findet sich dieses Motiv in älterer Tradition in Hesekiel 3,17f.

¹⁹¹ Vgl. *Strack* Hermann und *Billerbeck* Paul, Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmund und Midrasch, II, München 1924, 747.

¹⁹² Vgl. *Jervell* (1998), 459.

Der Prophet muss das Volk Israel im Auftrag Gottes vor den falschen Wegen warnen. Führt er den Auftrag nicht aus, wird er für den Tod seiner Landsleute zur Rechenschaft gezogen.

Da Paulus aber seinen Auftrag bei den Juden erfüllt hat, kann er reinen Gewissens sein. Er stößt bei den Juden auf Ablehnung und daher gibt es keinen Grund zu bleiben. Deshalb wendet er sich in missionarischer Manier den nächsten Adressaten zu.

Mit der Formel „ἀπὸ τοῦ νῦν“ bekräftigt Lukas die Abwendung und unterstreicht, dass Paulus seine Verkündigung unter den Juden beendet und sie nun bei den Nichtjuden fortsetzt. Damit wird auch die heilsgeschichtliche Reihenfolge wieder betont, welche in 13,46 noch mit *πρῶτον* beschrieben wurde. Die Formulierung „ἀπὸ τοῦ νῦν“ lässt nämlich annehmen, dass Paulus das Evangelium bis dahin nur den Juden bezeugt habe und sich erst jetzt den Nichtjuden zuwendet. Diese obligatorisch dargestellte Reihenfolge fügt sich jedoch nicht ganz reibungslos in den Kontext des Erzählflusses ein. Denn wie oben bereits erwähnt, bezeugt der Apostel in V4 Juden und Griechen das Evangelium. Weiters wird auch erst in V7 von der Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus berichtet. V6 hebt sich also auch in diesem Aspekt vom Kontext ab und will eine übergreifende Botschaft darstellen, nämlich den Verkündigungsweg von den Juden zu den Nichtjuden.

Der Begriff Ἑθνη bezeichnet wie bereits in 13,46 neben den Juden den nichtjüdischen Teil der Menschheit. Also jene die außerhalb Israels, dem Volk Gottes, stehen. In V4 spricht Paulus noch von den „Griechen“ (Ἑλλήν) als Gegenüber der Juden. Diesen verwendet Lukas vor allem im Kontext der Synagoge (Vgl. 14,1; 17,4 17,12) und meint in diesem Zusammenhang wohl gottesfürchtige Proselyten (Vgl. 13,26 τῶν σεβομένων προσηλύτων; 17,4 τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων).

Daraus lässt sich m.E. aber nicht automatisch schließen, dass Lukas unter Ἑθνη ebenso nur Gottesfürchtige versteht¹⁹³. Der Wechsel des Begriffes unterstreicht m.E. vielmehr die übergreifende Bedeutung von V6 und hebt sich genauso vom Kontext ab, wie die Pauschalisierung der Juden. Im Vergleich zu den „Ἑλλήν“ in V4 und dem Gottesfürchtigen Titius (σεβόμενος τὸν θεόν) in V7, bezeichnet Ἑθνη universal den nichtjüdischen Anteil der Menschheit.

¹⁹³ wie z.B. *Jervell* (1998), 460: Dass Paulus sich den Heiden zuwendet, bedeutet, dass er sein Verkündigung unter den Gottesfürchtigen fortsetzt; „Heide“ sei für Lukas ein Gottesfürchtiger.

3.2.3. Ertrag

Im Gesamten besitzt die Perikope eine ähnliche Struktur wie die vorherige Erzählung in Apg 13: das zweimalige Ansetzen der Verkündigung der Botschaft, die erste positive Reaktion und die anschließende negative Ablehnung der Juden, die Hinwendung und Aufnahme bei den Nichtjuden und die Anklage der Juden zum Schluss. Dieses Mal endet der Aufenthalt mit einem Erfolg für Paulus, der noch längere Zeit bleiben und seiner Lehrtätigkeit nachgehen kann, während der Aufstand der widersetzenden Juden mit einer Niederlage endet.

Zusammenfassend ist auch ersichtlich geworden, dass V6 vom Kontext heraus sticht. Die Pauschalisierung der Juden, der Begriffswechsel auf ἔθνη und die gekünstelte Reihenfolge des Verkündigungsweges reiben sich mit dem Erzählfluss. Die Hervorhebung ist sehr auffällig und lässt darauf schließen, dass Lukas hier einen Programmsatz formuliert, um eine übergreifende Botschaft zu vermitteln. Die Abwendung von den Juden und die Hinwendung zu den Nichtjuden kann daher nicht bloß lokal verstanden werden¹⁹⁴. Eine absolute Absage an die Judenmission kommt auch nicht in Frage¹⁹⁵, da Lukas den Missionar beim nächsten Ort in Ephesus wieder die Synagoge aufsuchen lässt (18,19). Lukas will mit dem Programmsatz vielmehr den Richtungssinn des Übergangs von der Juden- zur Völkermission darstellen. Diese hat sowohl in den einzelnen lokalen Orten stattgefunden, aber aus der Retrospektive des Autors auch übergreifend in der Verkündigungsgeschichte. Der Vers liegt sozusagen auf einer Metaebene und fasst die Geschichte der einzelnen lokalen Missionsbemühungen des Paulus zusammen.

Weiters hält Lukas trotz des Missionsübergangs die Kontinuität zu Israel fest. Dies bewerkstelligt er durch die Anknüpfung der Botschaft an die Schriften und Geschichte Israels, als auch durch den originär jüdischen Charakter der entstehenden christlichen Gemeinde. Denn erst nachdem sich explizit Juden bekehrt haben, wird von den gläubig werdenden Nichtjuden berichtet. Die Pauschalisierung in V6 drückt demnach auch nur ein Großteil der Juden aus, die sich entgegenstellen. Daneben erwähnt Lukas eine Minderheit, welche die Botschaft annimmt.

Die heilsgeschichtliche Reihenfolge des „Juden zuerst“ wird in diesem Abschnitt nicht ausdrücklich erwähnt, kommt aber deutlich zum Vorschein. Vor allem der

¹⁹⁴ wie z.B. ebd., 459.

¹⁹⁵ wie z.B. *Schneider II* (2002), 250.

Programmsatz betont die vorrangige Verkündigung der Juden und die sekundäre Hinwendung zu den Völkern.

Grundsätzlich zeichnet Lukas auch hier eher ein negatives Bild der Juden, denen die offenen Nichtjuden gegenüberstehen. Pauschal werden sie mit einer ablehnenden Haltung beschrieben, denen zusätzlich Gericht angekündigt wird. Auch hier wird das negative Bild zum Schluss mit dem Aufstand der Juden unterstrichen. Zwar wird auch der gläubige Synagogenvorsteher Krispus erwähnt. Diesem einen Juden stehen aber die verhältnismäßig vielen (πολλοί) Korinther gegenüber, die der Botschaft glaubten.

Zu guter Letzt sind auch die charakteristischen Missionselemente offenkundig geworden. Paulus wird mit einem starken missionarischen Sendungsbewusstsein dargestellt. Er ist verpflichtet die Botschaft zu verkünden. Den Juden gilt diese zuerst, aufgrund ihrer besonderen Geschichte mit Gott. Der Ablehnung der Botschaft folgt das Abschütteln der Kleider, als Ankündigung des daraus resultierenden Gerichts. Der Missionar zieht aber weiter zu seinen nächsten Adressaten, den Nichtjuden. Dort wo die Botschaft aufgenommen wird, kehrt der Botschafter ein.

In der Literatur wird oft diskutiert, ob die Abwendung von den Juden endgültig sei. Diese Frage trifft m.E. nicht die Hauptintention des Autors. Das Hauptanliegen des Lukas liegt vielmehr darin zu zeigen, dass die Botschaft allen, Juden wie auch Nichtjuden, verkündet werden muss. Daher wendet sich der Apostel nach der Ablehnung systematisch den nächsten Adressaten zu. Weiter steht im Fragehorizont des Autors nicht die Endgültigkeit einer Entscheidung, sondern die Folgen der Ablehnung. Ob die Verstoßenheit für immer und ewig gilt, spielt für den Autor an dieser Stelle keine primäre Rolle. Für ihn ist vielmehr mit Gewissheit klar, dass die Widersetzung der Juden Unheil nach sich zieht. Dies ist ebenso aus der Retrospektive des Autors nachvollziehbar. Der Tempel ist zerstört, d.h. mit der Gerichtsandrohung würde Lukas zum Zeitpunkt seines Schreibens diesen Status Quo erklären können. Lukas wirft keinen spekulativen Blick in die Zukunft Israels, sondern beschreibt lediglich einen Handlungs- Wirkungszusammenhang, um seine Gegenwart zu erklären. Daher wäre die Frage nach der Bedeutung des Gerichts bzw. des Unheils an sekundärer Stelle zu erörtern. Wie oben bereits erwähnt, darf von Unheil nicht automatisch auf Endgültigkeit bzw. Verworfenheit geschlossen werden.

3.3. Apg 28,28

28a γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν

b ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ·

c αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.

a So sei euch nun kundgetan,

b dass den Völkern dieses Heil Gottes gesandt ist,

c auch sie werden hören.

3.3.1. Kontext

Die Verse befinden sich am Ende des letzten Kapitels der Apg. Nach der Dreigliederung des Buches ist Rom der letzte Hauptschauplatz. Paulus ist nach einer turbulenten Reise an sein Ziel angekommen. In der Schlusszene der Apg wird die Begegnung zwischen Paulus und den römischen Juden erzählt, welche am Besten als Epilog des Werkes aufgefasst werden kann. Sie wird durch die zweimalige Erwähnung gerahmt, dass Paulus in seiner eigenen Wohnung lebt (28,16 und 30) und lässt sich in zwei Szenen aufteilen:¹⁹⁶

V.16	<i>Rahmen:</i> Paulus darf unter Bewachung „für sich wohnen“ (μένειν καθ’ ἑαυτὸν).
V.17-28	<i>Hauptteil:</i> Begegnung mit Juden 17-22: 1. Szene (Die Obersten der Juden bei Paulus.) 17: Rede des Paulus 21-22: Antwort der Juden 23-28: 2. Szene (Eine größere Gruppe der Juden bei Paulus.) 23-24: Bericht über die Verkündigung des Paulus 25-28: Abschließende Rede des Paulus beim Weggang der Juden
V.30f.	<i>Rahmen:</i> Paulus „wohnt in seiner eigenen Wohnung“ (Ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι), erhält weiterhin Besuch und verkündet die Botschaft von Jesus Christus.

Schaefer weist zurecht darauf hin, dass die zweigliedrige Struktur des Hauptteils an die Verkündigungsszene des Paulus im pisidischen Antiochien (Apg 13) und an die erste Synagogenpredigt Jesu (Lk 4) erinnert¹⁹⁷. Beide Male ist die erste Reaktion der

¹⁹⁶ Vgl. Schaefer (2012), 346.

¹⁹⁷ Vgl. Schaefer (2012), 346.

Juden insgesamt freundlich, während es beim zweiten Zusammentreffen zum Konflikt kommt, der mit der Ausweitung auf die Heiden zusammen hängt.

In der *ersten Szene* ruft Paulus die führenden Juden zusammen (28,17). Der Gefangene beteuert seine Unschuld und erklärt, dass er aufgrund der Hoffnung Israels von seinen Volksgenossen angeklagt wird (28,20). Die Zuhörer reagieren positiv; sie haben bisher nichts Schlechtes über Paulus gehört (V21) und wollen mehr von ihm selbst hören (V22). Den römischen Juden ist nur bekannt, dass dieser Sekte überall widersprochen wird.

Daraufhin finden sich in der *zweiten Szene* an einem anderen Tag noch mehr Juden in der Unterkunft des Paulus zusammen. Der Apostel bezeugt den ganzen Tag lang das Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Der Verweis auf die Schriften Israels spielt dabei eine zentrale Rolle. Paulus versucht nämlich durch das Gesetz Mose (νόμος Μωϋσέως) und den Propheten (προφῆται) die Juden von Jesus zu überzeugen (28,23). Lukas hebt dadurch auch hier die Kontinuität der Botschaft zu Israel hervor. Dieses Mal reagiert die Zuhörerschaft gespalten: Ein Teil der Juden lässt sich überzeugen, während der andere Teil ungläubig bleibt (28,24). Uneinig trennen sie sich, nachdem Paulus mit dem Zitat aus Jesaja 6,9f die Verstockung des ungläubigen jüdischen Teils erklärt: Das Volk soll hören, aber nicht verstehen; sehen aber nicht erkennen (28,26); damit sie nicht umkehren und Gott sie heile (28,27). Außerdem verlautbart Paulus den Zuhörern, dass das Heil Gottes ebenso den Völkern gesandt ist; „auch sie sollen hören“ (28,28).

Der rahmende Vers 28,30 schildert noch den Verbleib des Paulus in Rom. Er blieb zwei Jahre in seiner Unterkunft (28,30). Dort nahm er alle auf, die zu ihm kamen und verkündete ihnen das Reich Gottes und lehrte in aller Freimut über den Herrn Jesus Christus (28,31).

Die Perikope stellt eine intensive Auseinandersetzung des Paulus mit den Juden dar. In elf Versen werden die zwei Szenen mit den Juden beschrieben. Die Zuwendung zu den Nichtjuden wird dagegen nur angekündigt, aber nicht mehr dargestellt. Dieser Schluss zeugt davon, dass die Frage nach Israel zu den Hauptlinien lukanischer Arbeit zählt¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Vgl. Schaefer (2012), 342.

3.3.2. Erklärung

V28 Nachdem Paulus in Rom den Juden zuerst das Heil Gottes (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) verkündete und sie von morgens bis Abends mithilfe des Gesetzes und der Propheten zu überzeugen versuchte (V23), teilt er ihnen mit, dass dieses Heil nun auch den Nichtjuden (τὰ ἔθνη) gesandt ist.

Auch wenn die Reihenfolge nicht explizit, wie in Apg 13,46 durch das Wort πρῶτον, ausgesprochen wird, ist sie durch die typische Vorgehensweise des Apostels sichtbar. Durch seine Gefangenschaft ist er zwar selbst nicht fähig die Synagoge der Juden aufzusuchen, wie es sonst seiner Vorgehensweise entspricht, aber er beruft nach seiner Ankunft als erstes alle führenden jüdischen Männer zusammen (V17).

Diese reagieren gespalten auf die Verkündigung des Paulus. Die einen ließen sich überzeugen, während die anderen im Unglauben verharren (V24). ἐπείθοντο schließt dabei an das πείθων des vorhergehenden Satzes an und hält die erfolgreichen Überzeugungsbemühungen des Apostels bei dem einen Teil der Juden fest. Das Pendant ἀπιστέω zeigt auch, dass die Überzeugten sich tatsächlich zum Glauben bekehrt haben¹⁹⁹. Daher ist der Annahme zu widersprechen, dass es sich bei den Überzeugten nicht um eine richtige Bekehrung handeln kann, da sich die Juden im folgenden Vers uneinig trennen²⁰⁰.

Im Gegenteil, die Trennung aufgrund der Uneinigkeit ist eine logische Folgerung. Gerade der Glauben des einen Teils der Juden macht die Trennung nachvollziehbar. Auf seinen bisherigen Missionsreisen trennte sich Paulus immer wieder von den abweisenden Hörern des Evangeliums. Die Absonderung deutet der Apostel durch Symbolhandlungen wie das Staubabschütteln von den Füßen (13,51) bzw. den Kleidern (18,6) an. Diese Trennungsforderung findet sich bereits in der missionarischen Aussendung der Jünger Jesu (Lk 9,5; 10,10f).

Mit der Trennung unterstreicht Lukas die Spaltung der gläubigen und nichtgläubigen Juden. Sie nehmen Jesus nicht als Kollektiv auf bzw. es lehnen ihn auch nicht absolut alle ab. Daher darf auch nicht vergessen werden, dass es für Lukas einen jüdischen Teil gibt, welcher sich überzeugen ließ. Diese Linie zieht sich durch die ganze Apg und wird auch am Ende noch einmal expliziert. Marguerat schreibt dazu:

¹⁹⁹ Vgl. Jervell (1998), 626. Von einer totalen Ablehnung ist hier so wenig wie sonst in der Apg die Rede.

²⁰⁰ Vgl. Pesch Rudolf, Die Apostelgeschichte, 2. Teilband Apg 13-28, EKK V, Zürich 1986, 309.

„Der Text unterstreicht nicht, dass Juden glauben können, sondern dass die Zuhörerschaft uneinig ist. [...] Damit erlangt diese Spaltung Symbolwert.“²⁰¹

Die Trennung erfolgt, nachdem Paulus den Unglauben durch das Prophetenwort aus Jesaja 6,9f begründet hat (Vgl. auch Lk 8,10)²⁰². Mithilfe dieses Verstockungsmotives begründet Lukas, warum die Juden das Heil, trotz ihres besonderen Bezuges und den intensiven Überzeugungsbemühungen des Paulus, nicht annehmen.

Verstockungsmotiv Jesaja 6,9f

An dieser Stelle soll näher auf dieses Motiv eingegangen werden. Das nach der Septuaginta wiedergegebene Zitat aus Jesaja wird am Ende der Apg in einer ausführlichen Fassung wiedergegeben. Im Vergleich dazu findet sich im Evangelium eine stark verkürzte Wiedergabe der Markusvorlage (vgl. Mk 4,12 mit Lk 8,10). Die ausführliche Fassung und die Positionierung am Ende der Geschichte verleihen der Anführung ein besonderes Gewicht. Wenn der Kontext des Zitates berücksichtigt wird, welcher der Autor bestimmt im Blick hatte und auch den Lesern im Bewusstsein war, begründet es nicht nur die Ablehnung des Großteils der Juden, sondern lässt auch andere Motive anklingen.

Erstens kann Paulus mit dem Propheten verglichen werden, der trotz erfolglosen Prognosen gesendet wird. D.h. nicht die Bekehrung der Adressaten ist der Auftrag des Missionars, sondern allein die Verkündigung, selbst bei aussichtslosen Hörern. Dieser Vergleich kann das unermüdliche Aufsuchen der Synagogen des Paulus, trotz wiederholender Ablehnung und auch Verfolgung, nachvollziehbar machen. Ebenso kann es auch die kühle und nahezu mechanische Abwendung des Missionars von den Juden begreiflich machen, nachdem diese die Botschaft gehört, aber sie nicht aufgenommen haben (Vgl. 13,46; 18,6 und 28,28). Diese mechanistische Weise ist besonders in 13,46 deutlich: Nachdem Paulus und Barnabas „notwendigerweise“ (ἀναγκάϊον) den Juden das Wort zuerst (πρῶτον) verkündeten, wenden sie sich nach

²⁰¹ Marguerat Daniel, Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, 2011 Zürich, 316.

²⁰² Die Partizipalkonstruktion steht im Aorist (ἐῖπόνοντος) und ist abhängig von ἀπελύντο. Dieser Genetivus absolutus bezeichnet das Tempus der Vorzeitigkeit und ist folglich mit „nachdem“ zu übersetzen. Eine Gleichzeitigkeit oder Nachzeitigkeit zwischen Rede und Weggehen ist grammatisch nicht haltbar. Vgl. Wasserberg Günter, Aus Israels Mitte-Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas, in: Gräßer Erich (Hrsg.), Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 92, Berlin New York 1998, 93.

deren Ablehnung ohne zu zögern den Heiden zu. Als ob sie mit der Verstockung der Juden gerechnet hätten. Die pessimistische Erwartung kam auch schon durch die Anführung des Habakukwortes in der Rede des Paulus zum Ausdruck, wie oben bereits erwähnt wurde.

Mit *Denova* kann daher zurecht gesagt werden, dass Paulus nach dem Modell des abgelehnten Propheten Israels dargestellt wird. Für sie bewege sich die Mission des Paulus im Rahmen des prophetischen Modells von Elia und Elisa aus Lk 4,25-27.²⁰³

Zweitens wird durch den Kontext des Verstockungszitates ein Gerichtshorizont eröffnet. Nach den zitierten Versen wird im Jesajatext Unheil angekündigt: Die Städte und die Felder werden wüst und die Häuser und das Land wird verlassen sein, da der Herr sie weit wegtun wird (Vgl. Jes 6,11-12). Unheil ist auch notwendigerweise zu erwarten nach den abschließenden Worte des Zitates: damit sie (nicht) „umkehren (ἐπιστρέφω) und ich sie heilen (ιάομαι) werde“ (28,27). Wie bereits in 13,46 und 18,6 wird auch hier auf die Ablehnung der frohen Botschaft Unheil bzw. Gericht in zu erwartender Aussicht gestellt.

Für manche Exegeten zeigt die indikativische futurische Aussage καὶ ἰάσομαι αὐτούς am Ende des Jesajazitates eine Zukunftsperspektive für Israels auf²⁰⁴. Eine Zukunftsperspektive des Lukas anhand dieser Lesart zu begründen wirkt m.E. gekünstelt. Erstens müsste man die letzten Worte unabhängig vom einleitenden μήποτε betrachten. Dadurch würden die letzten Worte auch konträr zum Rest des Satzes stehen. Im Gesamtzusammenhang wirkt diese Lesart daher sehr widersprüchlich. Außerdem würde Lukas mit dieser Lesart auch den Sinn des Zitates umkehren, da der Kontext in Jesaja ebenso dagegen spricht. Damit will nicht gesagt sein, dass Lukas keine Zukunftsperspektive für Israel hat, sondern dass sie nicht an diesem Punkt festgemacht werden kann.

Drittens wird mit dem Bezug auf das Jesajawort neben der Verstockung und dem Gerichtshorizont das Motiv des Restgedankens in den Blick genommen. Der Abschnitt des Kontextes endet nicht mit dem Gericht, sondern mit einem Hoffnungsschimmer. Im abschließenden Vers der Perikope ist vom kleinen Rest die Rede: „Ein Stumpf bleibt, welcher ein heiliger Same sein wird“ (Jes 6,13). Dieses Motiv des Restgedanken findet sich auch in der Apg wieder. In unserem Abschnitt

²⁰³ *Denova* Rebecca, *The Things Accomplished Among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*, Sheffield 1997, 178ff.

²⁰⁴ Wie z.B. *Bovon* Francois, „Schön hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesprochen“ (Act 28,25), in: *ZNW* 75, Berlin NewYork 1984, 230.

und auch in den Vorherigen spricht Lukas zwar stets pauschal von der Ablehnung der Juden. Gleichzeitig betont der Autor aber die originären jüdischen Wurzeln der entstehenden Gemeinden, indem er von einem Teil der Juden berichtet, welche sich überzeugen ließen. Diese Gruppe dürfte im Vergleich zu den ablehnenden Juden gering sein. Der Autor der Apg spricht daher zwar nicht explizit vom Motiv des Restgedankens, aber der Erzählverlauf deutet darauf hin.

Nachdem den Juden zuerst das Evangelium verkündet wurde, sei ihnen nun kundgetan: „dass dieses Heil Gottes (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) den Völkern (τά ἔθνη) gesandt wurde.“

Dabei darf nicht angenommen werden, dass aufgrund der Ablehnung der Juden, das Heil nun zu den anderen Völkern gesandt wird²⁰⁵. Dem widerspricht der Erzählverlauf, welche Lukas im Evangelium und der Apg entfaltet. Bereits zu Beginn (Lk 2,32) aber auch am Ende (Lk 24,47) des ersten Buches, werden die Völker in das Heil miteinbezogen. Diesen festgesetzten Plan lässt der Autor den Jünger Petrus durch die Bekehrung des Kornelius verstehen (Apg 10,34) und wird dann im Apostelkonzil (15,17-18) bekräftigt. Die Nichtjuden gelangen also nicht erst durch die Ablehnung der Juden in Gottes Heilsplan, sondern waren schon von Anfang an inkludiert.²⁰⁶ Den Juden musste die frohe Botschaft aber zuerst verkündet werden. Nachdem sie es aber gehört haben, sollen es die Völker ebenso hören.

Paulus Kundmachung an die Juden hat demnach informellen Charakter, dass das Heil nicht allein auf seine Volksgenossen eingegrenzt ist. Es ist ebenso den Völkern gesandt: „auch sie werden hören (ἀκούσονται)“.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob Lukas hier eine endgültige Wendung zur Völkermission darstellen möchte.

Dazu muss darauf hingewiesen werden, dass der Autor ausschließlich vom „Hören“ spricht. Das Verstehen der Botschaft und die Bekehrung der Völker wird offen gehalten. Schaefer schreibt daher zurecht, dass das formulierte αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται nicht antithetisch, sondern korrespondierend („und“ / „auch“) zu übersetzen ist, da ja unmittelbar vorher auch einige der Juden „gehört“ haben.²⁰⁷ Dabei kann auch auf die gespaltenen Reaktionen der Nichtjuden hingewiesen werden, welche Lukas in der

²⁰⁵ Vgl. z.B. Pesch (1986), 310; Haenchen (1977), 698.

²⁰⁶ Vgl. Jervell (1998), 629. Die Hinwendung zu den Heiden ist vielmehr schon prophetisch als etwas, was via Israel geschehen soll, vorausgesagt, Apg 15,16.

²⁰⁷ Vgl. Schaefer (2012), 357.

Geschichte der Apg darstellt. Neben der positiven Aufnahme des Evangeliums wird nämlich ebenso deren Ablehnung angeführt.²⁰⁸ Nach der Areopagrede des Paulus spotteten die einen, während sich andere ihm anschlossen und gläubig wurden (17,32f). Ebenso berichtet Lukas vom Aufruhr gegen die Verkündigung in Ephesus, welche von Nichtjuden angeführt wurde (19,23f). In der Apg werden demnach immer beide Seiten der Verkündigung dargestellt. Aufnahme und Ablehnung findet sich nicht nur bei den Juden, sondern ebenso bei den Nichtjuden. Es wäre daher falsch von einer einseitigen Aufnahme bei den Völkern zu sprechen.

Die Hauptintention des Autors liegt m.E. daher nicht in der endgültigen Wendung der Mission²⁰⁹, sondern in der vollständigen Verkündigung des Evangeliums an Juden und Nichtjuden. Die Erfüllung des missionarischen Auftrages ist das Ziel. Diese wurde allerdings mit der Verkündigung in Rom noch nicht erfüllt. Apg 28 ist nicht als Einlösung von 1,8 zu verstehen. Das Ende der Apg wird vielmehr offen gehalten, indem Paulus unter Gefangenschaft in seiner Wohnung weiter das Reich Gottes verkündigt.

Weiters ist auch eine Verwerfung bzw. endgültige Verstockung²¹⁰ Israels abzulehnen. Dagegen sprechen erstens die zum Glauben gekommenen Juden, welche die Kontinuität zu Israel bewahren. Diese sind der Garant dafür, dass Gott nicht ganz Israel verworfen hat, auch wenn nur ein „Rest“ Israels bleibt. Zweitens steht bei Lukas nicht das Thema der Endgültigkeit im Vordergrund, sondern er verweist durchgehend auf die Konsequenz des Gerichts bzw. des zutreffenden Unheils. Dieses Motiv beinhaltet nicht automatisch eine definitive Ausschließung. Im Gegenteil, das Gericht besitzt im AT auch eine läuternde Funktion und soll auf weite Sicht zur Umkehr führen²¹¹. Daraus lässt sich aber nicht folgern, dass der Autor mit der Apg zur Umkehr Israels rufen will²¹². Lukas adressiert mit seinem Buch nämlich nicht verstockte Juden, sondern Christen bzw. Judenchristen und will ihnen mit seinem Geschichtsentwurf lediglich den Zustand der Gegenwart erklären.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 357.

²⁰⁹ z.B. *Pesch* Rudolf, Die Apostelgeschichte, 2. Teilband Apg 13-28, EKK V, Zürich 1986, 306; *Schröter* Jens, Lukas als Historiograph, in: E.-M. Becker (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänger der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin 2005, 235.

²¹⁰ Vgl. *Jervell* (1998), 628.

²¹¹ z.B. Jes 1,27: Zion wird erlöst werden durch Gericht.

²¹² wie z.B. *Schaefer* (2012), 363.

Vers 29 findet sich erst in späteren Überlieferungen. Demnach gingen die Juden nach der Verlautbarung des Paulus weg und stritten heftig miteinander. In den bedeutenden Zeugen $\aleph$, A, B u.a. ist diese Darstellung aber nicht belegt. Das negative Bild der Juden ist daher eine spätere Einfügung und etablierte sich vermutlich nachdem die Kirche vermehrt aus Heidenchristen bestand.

Wenn Paulus im Anschluss alle Hinzukommenden (πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς) aufnimmt, dürfen nicht nur Nichtjuden damit identifiziert werden. Einige westliche Handschriften ergänzen πάντας mit Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας. Auch wenn man sich auf diese späten Zeugen nicht stützen darf, müssen ebenso Juden zu den Hinzukommenden miteinbezogen werden. Das Kriterium der Aufnahme definiert der Autor am Ende der Apg nicht durch die ethnische Zugehörigkeit, sondern durch die Bereitschaft die frohe Botschaft zu hören. Jeder der kommt (εἰσπορεύομαι) wird von Paulus aufgenommen (ἀποδέχομαι) und darf hören. Diese Interpretation entspricht auch dem Verlauf der Apg, in der stets Juden wie auch Nichtjuden die Botschaft annahmen und Paulus folgten.

3.3.3. *Ertrag*

Zusammenfassend ist ersichtlich geworden, dass das Motiv „den Juden zuerst“ zwar nicht explizit erwähnt wird, aber durch den Erzählverlauf deutlich hervorsticht. Paulus wendet sich klar zuerst den Juden zu und verkündigt ausschließlich unter ihnen das Evangelium. Erst nach der Spaltung von gläubigen und ungläubigen Juden verkündet der Apostel die Hinwendung zu den Völkern.

Weiters bewahrt Lukas auch am Ende der Apg die Kontinuität zu Israel, indem die ersten Gläubigen als Juden beschrieben werden.

Daher entspricht auch eine endgültige Verwerfung oder eine Verstockung nicht der Intention des Autors. Festzuhalten ist aber, dass die Ablehnung des Großteils der Juden für Lukas zu erwarten war. Dies wurde zum einen durch die pessimistische Prognose des Jesajazitates deutlich. Die Wiedergabe des Prophetenwortes liefert auch die abschließende Erklärung des jüdischen Widerstands. Zum anderen wird die pessimistische Erwartung schon am Anfang des Evangeliums durch die strukturähnliche Perikope in Lk 4 ersichtlich, in der Jesus durch den Verweis auf Elia und Elisa die unwillige Aufnahmebereitschaft seiner Landsleute annimmt. Auch Paulus selbst wird nach dem Modell des verworfenen Propheten dargestellt.

Zum Schluss konnte durch den Erzählverlauf und auch dem Kontext des Jesajazitates wieder typische missionarische Elemente identifiziert werden. Paulus wird als Verkündiger der Botschaft dargestellt, der seinen Auftrag selbst bei negativer Erwartung ausführt. Weiters wird die Absonderung vom ungläubigen Teil der Juden beschrieben, denen zusätzlich auch Gericht bzw. Unheil prognostiziert wird. Typisch ist auch die mechanische Zuwendung zu den nächsten Adressaten. Nachdem die Juden, als erste Empfänger der Botschaft, diese großteils abgelehnt haben, schreitet der Missionar zu den Nichtjuden. Allerdings wird der Apostel zum Schluss nicht mehr als aufzunehmender Gast dargestellt, sondern selbst als Empfänger von Gästen, welche die Botschaft hören wollen.

3.4. Resümee

Zusammenfassend lässt sich aus der Analyse der Verse in der Apg Folgendes festhalten:

Die Kontexte der analysierten Verse besitzen eine ähnliche Struktur, welche auch mit der Struktur in Lk 4,16-30 vergleichbar ist: Paulus setzt zweimal zur Verkündigung an, die Reaktion der Zuhörer ist zuerst positiv und danach großteils ablehnend, nach der Ablehnung wendet sich der Missionar den Nichtjuden zu. Die Verse selbst besitzen, durch deren Herausstechen aus dem Kontext und die pauschale Bezeichnung der Juden und Nichtjuden, die Form eines Programmsatzes.

Zum Programm gehört zum einen das Motiv „den Juden zuerst“. Auch wenn der Begriff *πρώτων* nur in Apg 13,46 explizit erwähnt wird, sticht das Motiv an allen drei Stellen heraus. Es konkretisiert sich in der missionarischen Tätigkeit des Paulus, indem er sich stets zuerst an die Juden wendet und ihnen zuerst die Botschaft verkündet. Sei es in den Synagogen oder in seiner Wohnung in Rom. Die erste Rede des Paulus im pisidischen Antiochien hat ebenfalls gezeigt, dass Lukas das Motiv „den Juden zuerst“ in der Geschichte Israels verankert.

Zum anderen gehört auch die Hinwendung zu den Nichtjuden zum Ablauf. Nachdem die Juden die Botschaft gehört und sie Großteils abgelehnt haben, wendet sich Paulus dem nichtjüdischen Teil der Menschheit zu. Die Ablehnung der Juden darf allerdings nicht als ausschlaggebender Grund für die Hinwendung interpretiert werden²¹³. Vielmehr wurde ersichtlich, dass die Ausweitung auf die Völker bereits am Beginn des Evangeliums als Programm angekündigt wurde und in den Versen durch Zitate aus Jesaja legitimiert wird²¹⁴. Allerdings hat die Analyse von 13,46 gezeigt, dass die Ausweitung des Evangeliums auf die Nichtjuden ein Grund des Anstoßes für Juden sein kann.

Der Programmsatz zeichnet außerdem ein eher negatives Bild der Juden, da deren Ablehnung pauschal bezeichnet wird. Bei genauerem Hinsehen wurde aber auch deutlich, dass Lukas mit der allgemeinen Beschreibung nicht absolut alle, sondern nur den Großteil der Juden gemeint haben kann. Ohne das Motiv vom „Rest Israels“ explizit zu nennen, erwähnt er durchgängig einen kleinen Teil der Juden, welche zum

²¹³ Wie z.B. *Haenchen* (1997), 698. Er sieht das Recht auf Heidenmission im Sichversagen der Juden begründet.

²¹⁴ Vgl. *Tannehill* Robert C., *Rejection by jews and turning to gentiles: The pattern of Paul's mission in acts*, in: *Thyson Joseph B. (Hrsg), Luke-Acts and the jewish people, eight critical perspectives*, Minneapolis 1988, 84.

Glauben gekommen sind. Damit wird die entstehende Gemeinde auf originär jüdische Wurzeln gestellt und somit auch die Kontinuität zu Israel bewahrt. Daraus darf aber nicht automatisch geschlossen werden, dass nur durch Israels Annahme des Evangeliums den Nichtjuden Zutritt zum Evangelium gewährt wird²¹⁵. Lukas inkludiert die Nichtjuden von Beginn seiner Erzählung in den Heilsplan, wie wir gesehen haben. Von den Nichtjuden zeichnet Lukas ein durchaus positives Bild. Er berichtet zwar auch von Nichtjuden, welche die Botschaft ablehnen und einen Aufstand dagegen initiieren. In unseren Versen 13,46 und 18,6 werden die Nichtjuden aber im Gegensatz zu den Juden allgemein als sehr offen und aufnahmebereit gegenüber der Verkündigung beschrieben.

Darüber hinaus wurde auch deutlich, dass nicht nur die Verse selbst die Form eines Programmsatzes besitzen, sondern auch der Ablauf der Erzählung einem missionarischen Programm gleicht, welcher an die Aussendungserzählungen im Evangelium (Lk 9,1-6; 10,1-16) erinnert. Zu diesem Ablauf gehört die vollständige Verkündigung des Evangeliums an alle Adressaten. Der ausgesandte Missionar Paulus wandert von Stadt zu Stadt und verkündet zuerst Juden als auch danach Nichtjuden das Evangelium. Weiters ist auch das Aufnahme- Ablehnungsprinzip ein typisches Element. Der Apostel bleibt dort, wo die Botschaft aufgenommen wird bzw. zieht bei deren Ablehnung weiter. Zusätzlich ist auch die Gerichtsandrohung ein durchgängiger Teil des Programms, welche schon in der vergleichbaren Aussendungsgeschichte im Evangelium präsent ist. Zum einen wird das Unheil durch Zeichenhandlungen angedeutet wie in 13,51 oder 18,6. Zum anderen beinhalten die Prophetenzitate Unheilsankündigungen, wie z.B. in 13,41 (Habakuk 1,5) oder in 28,27 (Jesaja 6,9-10).

Wenn davon ausgegangen wird, dass Lukas eine Ursprungsgeschichte schreiben möchte, um den Status Quo seiner Gegenwart zu erklären, lassen sich diese Ergebnisse gut einfügen. Er veranschaulicht die Kontinuität zwischen Israel und der christlichen Gemeinde, trotz der überwiegenden Ablehnung der Juden. Damit erklärt der Autor, warum die christliche Gemeinde zu einem großen Teil aus nichtjüdischen Gläubigen besteht und sich trotzdem auf die Traditionen und Schriften Israels beruft. Weiters deutet der Autor auf einen Handlungs- Wirkungszusammenhang hin, wenn er Unheil als Folge der Ablehnung ankündigen lässt. So würde dieser

²¹⁵ Wie z.B. *Jervell* Jacob, Das gespaltene Israel und die Heidenvölker: Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte, StTH XIX, 1965. 96.

Zusammenhang die Zerstörung des Tempels aus seiner Retrospektive nachvollziehbar machen.

Für Lukas erscheint der Zustand seiner Gegenwart keine Überraschung zu sein. Genauso wie die Ausweitung des Evangeliums auf die Nichtjuden schon durch die Schrift begründet ist, stellt Lukas auch die Ablehnung der Juden als zu erwartende Schrifterfüllung dar. Diese pessimistische Erwartung wird bereits im Evangelium angedeutet, vor allem in Lk 4,16-30. In der Apg wird in der ersten Synagogenpredigt des Paulus vor dem Zutreffen des Wortes aus Habakuk 1,5 gewarnt (13,41), welches vom Unglauben der Adressaten ausgeht. In Apg 13,46 und 18,6 lässt Lukas diese Befürchtung zutreffen. Zum Schluss liefert der Autor mit dem Verstockungszitat aus Jesaja eine Erklärung für die Ablehnung der Juden.

Bei genauerem Hinsehen lässt sich ein steigender Prozess in der Ablehnung der Juden bzw. Unheilsandrohung erkennen. Im pisidischen Antiochien wird zuerst mit dem Habakukwort vor dem Zutreffen des Unglaubens gewarnt und nach der Ablehnung wird am Ende verhältnismäßig milde berichtet, dass die Missionare ihnen zum Zeichen den Staub von den Füßen abschütteln (13,51). In Korinth äußert sich Paulus schärfer gegenüber den ablehnenden Juden. Nach der Zeichenhandlung heißt es: „Euer Blut komme über euer Haupt!“ (18,6) Hier wird nicht mehr vor Unheil gewarnt, sondern konkret ausgesprochen. Zum Schluss wird in Rom die verfestigte Ablehnung der Juden durch das Jesajawort begründet und darüber hinaus auch als vorhersehbare Reaktion dargestellt.

Insgesamt stellt Lukas das Motiv „den Juden zuerst“, die überwiegende Ablehnung und die Hinwendung zu den Heiden als schriftgemäß dar. Die Apg will daher nicht nur eine Ursprungsgeschichte erklären, sondern stellt diese am Ende als Schrifterfüllung dar.

Der Autor will m.E. am Ende nicht die Verwerfung Israels behaupten²¹⁶. Diese Position wird zum einen ganz offen von Haenchen vertreten: „Für Lukas sind die Juden abgeschrieben.“²¹⁷ Etwas differenzierter vertritt Jerwell diese Auslegung, wenn er nur die verstockten Juden als ewig verworfen betrachtet²¹⁸. Erstens wurde deutlich, dass Lukas durch gläubige Juden die Kontinuität zu Israel herstellt. Zweitens stellt der Autor den verstockten Juden Unheil in Aussicht, aber dies kann

²¹⁶ Vgl. z.B. Tyson Joseph B., *Luke-Acts and the Jewish people. Eight critical perspectives*, Minneapolis 1988, 126f.

²¹⁷ Haenchen (1977), 135.

²¹⁸ Vgl. Jervell (1965), 68.

nicht gleichgesetzt werden mit ewiger Verwerfung bzw. mit deren Abschreiben. Gericht kann auch eine Läuterungs- bzw. Umkehrfunktion beinhalten. Es ist daher zu bezweifeln, ob Lukas überhaupt die Frage nach dem endgültigen Zustand des momentan verstockten Israels im Blick hat. Mit Wasserberg kann m.E. zurecht gesagt werden: „Die Frage nach Israels Zukunft ist offensichtlich nicht seine Frage“²¹⁹. Vielmehr liegt sein Fokus auf seinen gegenwärtigen Zustand und möchte diesen durch Schrifterfüllung und Handlungs- Wirkungsbeziehungen nachvollziehbar machen. Entscheidend für das Heil ist die Annahme der verkündeten Botschaft. Diese steht für Lukas immer noch allen offen. Denn zum Schluss werden alle in der Wohnung des Paulus aufgenommen, welche hinzukommen und die Botschaft hören wollen. Daher ist auch ein endgültiges Ende der Judenmission bzw. deren Scheitern zu widersprechen²²⁰. Zu fragen wäre aber, ob Lukas ein Ende der typischen Mission des Synagogenbesuches sieht und damit auch das praktizierte *πρῶτον* der Juden. Paulus wird am Ende nämlich selbst als Gastgeber dargestellt, welcher alle aufnimmt, um die Jesusverkündigung zu hören.

Auf der anderen Seite darf die Ablehnung des Verwerfungsgedankens nicht dazu führen, die Legitimation einer vom Judentum getrennten Kirche zum geschichtstheologischen Programm des Lukas zu erklären²²¹. D.h. für Lukas diene die Abgrenzung von der jüdischen Synagoge allein der christlichen Identitätsfindung und sei heute aber kritisch zu hinterfragen.²²²

Dieser Ansatz würdigt m.E. die Theologie des Lukas nicht in seiner Ganzheit und reduziert sie auf einen kleinen Aspekt der Identitätsfindung. Heil und Unheil sind für Lukas Teil der Verkündigung und seiner Theologie und nicht bloß eines reduzierten Aspekts der Identitätsfindung.

Das geschichtstheologische Programm ist m.E. daher die Verkündigung und deren Aufnahme bzw. Ablehnung selbst. Den Juden zuerst und aber auch den Nichtjuden auf der ganzen Welt soll die Botschaft vom Reich Gottes und Jesus Christus verkündigt werden, wie es zu Beginn des ersten Buches programmatisch erläutert wird: „Denn meine Augen haben dein Heil gesehen, welches du angesichts aller Völker bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung

²¹⁹ Wasserberg (1998), 365.

²²⁰ Vgl. z.B. Tyson Joseph B., *Luke-Acts and the Jewish people. Eight critical perspectives*, Minneapolis 1988, 126f.

²²¹ Vgl. Wasserberg, 1998, 365.

²²² Vgl. Wasserberg, 1998, 365.

deines Volkes Israel!“ (Lk 2,30-32). Diese Botschaft wird aufgenommen und auch widersprochen werden: „Dieser ist gesetzt zum Fall und zum Auferstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird.“ (Lk 2,34) Diese Geschichte der Verkündigung erzählt Lukas und will sie für seine Gegenwart nachvollziehbar machen. Die Zukunft oder das Schicksal der ablehnenden Juden wird bei Lukas über das angekündigte Unheil hinaus nicht klar thematisiert. Mit Tannehill kann daher m.E. zurecht gesagt werden: *„Living with the tension is preferable to ignoring either of two fundamental realities: God’s promise to Israel, fulfilled in Jesus, and Israel’s rejection.“*²²³

²²³ Tannehill (1988), 88.

4. Zusammenschau und Schlussbetrachtung

4.1. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Lukas und Paulus

Ausgangspunkt der Untersuchung war die Frage, wie das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Paulus und Lukas aufzufassen ist. Nachdem nun die Verse der beiden Autoren getrennt voneinander analysiert wurden, sollen im letzten Schritt die Ergebnisse auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede miteinander verglichen werden.

4.1.1. *Gemeinsamkeiten*

Die Analyse der ausgewählten Verse hat einige Gemeinsamkeiten zwischen Lukas und Paulus aufgezeigt.

Als erstes ist die Form der Verse zu nennen. Bei beiden Autoren besitzen die Verse, in denen das Motiv zum Vorschein kommt, einen summarischen Charakter. Bei Paulus wird in Röm 1,16 die Themenangabe des Briefes und in Röm 2,9-10 der Tun-Ergehens-Zusammenhang vor dem Gericht Gottes auf den Punkt gebracht. In der Apg wurde ebenso ersichtlich, dass sich die Verse stark vom narrativen Kontext abheben und die Form eines Programmsatzes besitzen. Mit dem Motiv will Lukas eine übergreifende Botschaft darstellen.

Dies führt uns zum zweiten Punkt der Gemeinsamkeiten. Die analysierten Verse beinhalten den universalen Anspruch des Evangeliums für Juden und Nichtjuden. Im Römerbrief hebt Paulus zum einen durch den Glauben, zum anderen durch den Tun-Ergehens-Zusammenhang jeglichen Unterschied zwischen den beiden Menschheitsgruppen im Bezug auf das Heil auf. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes für alle die Glauben. Ebenso werden vor dem Gericht alle allein auf Grundlage des Tun-Ergehens-Zusammenhangs beurteilt. Auch bei Lukas wird die universale Dimension ersichtlich, da die frohe Botschaft allen, Juden als auch Nichtjuden, verkündigt wird. Die Verkündigung unter Nichtjuden resultiert nicht erst durch die Ablehnung der Juden, sondern wird schon von Beginn an zum Programm erklärt. Die Völker sind für Lukas schon von Anfang an in der Heilsteilhabe am Evangelium inkludiert, auch wenn die Akteure in der Apg erst nach und nach diesen Heilsplan Gottes erkennen.

Bemerkenswert ist daher auch, dass bei beiden Autoren im Zuge des Motivs Heil und Unheil thematisiert werden. Bei Paulus wird in den zwei Stellen, in denen das Motiv explizit erwähnt wird, sowohl die Heilsseite durch den Glauben ans Evangelium, als auch die Unheilsseite durch den Gerichtshorizont behandelt. In der Apg wird in der Verkündigungstätigkeit des Paulus ebenso Heil bei Aufnahme der Botschaft, als auch Unheil bei Ablehnung in Aussicht gestellt. D.h. für beide Autoren spielt der Gerichtshorizont im Zuge der Erwähnung des Motivs eine wesentliche Rolle. Vor allem um die Gleichstellung von Juden und Nichtjuden hervorzuheben.

Gemeinsam ist bei beiden Autoren auch, dass trotz der Aufhebung dieser Grenzen ein Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden markiert wird, nämlich durch das Motiv „den Juden zuerst“. Es gründet bei beiden in der besonderen Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Für Paulus beinhaltet das Motiv vor allem einen qualitativen Unterschied, welcher aber ohne quantitative bzw. temporale Differenz nicht zu denken wäre. Die Sonderstellung Israels im Bezug auf die Geschichte wurde besonders in den Nebenversen 3,1-2 und 9,4 ersichtlich. Hier beschreibt Paulus den für ihn bedeutsamen Unterschied durch die Anvertraung der Worte Gottes, der Sohnschaft, der Herrlichkeit, des Bundes, des Gesetzes, der Verheißungen. Ebenso gehören Israel die Väter und aus ihnen kommt Christus. In der Apg kam das Motiv in der Verkündigungstätigkeit des Paulus selbst zum Ausdruck. Der Apostel sucht darin stets zuerst in den Synagogen Juden und auch zum Judentum Übergetretene auf. Sie sind die ersten Adressaten der frohen Botschaft. Paulus wird mit einem starken Sendungsbewusstsein dargestellt. Er ist verpflichtet den Juden zuerst das Evangelium zu verkünden. Erst nachdem sie gehört haben, ist er frei sich den Nichtjuden zuzuwenden. Die besondere Geschichte Gottes mit dem Volk Israel wurde bei Lukas besonders in der ersten Missionspredigt des Paulus im pisidischen Antiochien ersichtlich. Daher kann auch für Lukas gesagt werden, dass das Motiv „den Juden zuerst“ einen qualitativen Aspekt beinhaltet, der sich auch temporal in der Verkündigungstätigkeit konkretisiert.

4.1.2. Unterschiede

Die Untersuchung der ausgesuchten Verse hat aber nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede zwischen den beiden Autoren festgestellt.

Als erstes wäre die Intention der Autoren zu nennen, woraus sich unterschiedliche Perspektiven auf die Gegenwart und Zukunft Israels ergeben. Bei Lukas wurde

davon ausgegangen, dass er eine Ursprungsgeschichte schreiben will, um den Zustand seiner Gegenwart zu erklären. Lukas beschreibt daher Handlungswirkungszusammenhänge welche dazu führten, dass die christliche Gemeinde seiner Zeit zum Großteil aus Nichtjuden besteht und sich trotzdem auf jüdische Schriften und Traditionen beruft. Ebenso versucht er Erklärungen für das Geschick der Juden, welches ebenso die Zerstörung des Tempels beinhaltet, zu liefern. Die Analyse der Verse zeigte daher, trotz der Ablehnung des Großteils der Juden, einen originär jüdischen Ursprung der christlichen Gemeinde. So bewahrt Lukas die Kontinuität der Gemeinde zu Israel. Auf der anderen Seite stellte Lukas den nichtglaubenden Juden stets Unheil und Gericht in Aussicht und stellt am Schluss die Ablehnung der Juden aufgrund der Schrift als zu erwartendes Ergebnis dar. Damit begründet der Autor nicht nur seinen gegenwärtigen Zustand der christlichen Gemeinde und das Geschick Israels, sondern stellt es darüber hinaus auch als zu erwartende Schrifterfüllung dar. Im Unterschied zu Paulus bemüht sich Lukas nicht einen klaren Blick in die Zukunft Israels zu werfen. Die Intention des Verfassers des Doppelwerkes fragt nicht vordergründlich nach der Endgültigkeit des Gerichts bzw. des Unheils für den nichtgläubigen Teil Israels. Es beinhaltet auch nicht eine klare Beendigung der Judenmission, denn zum Schluss der Apg steht die Botschaft allen, sowohl Juden als auch Nichtjuden, offen. Zu fragen wäre aber, inwiefern die systematische Judenmission für Lukas zu Ende ist. Nach dieser suchen die Missionare stets als erstes die Synagoge auf. Wichtiger als die Frage nach der Zukunft Israels scheint für Lukas die Darstellung der systematischen Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen zu sein. Juden wie auch Nichtjuden sollen sie hören.

Im Gegensatz zu Lukas will Paulus keine Ursprungsgeschichte schreiben. Sein Brief ist vielmehr eine theologische Abhandlung über das Evangelium selbst. Auch für ihn ist zentral, dass das Evangelium allen Menschen gilt und hebt in diesem Zuge jeglichen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden im Bezug auf das Heil auf. Trotzdem hält Paulus mit dem kleinen Wort *πρῶτον* einen bedeutenden Unterschied zwischen den beiden Menschheitsgruppen fest. Weiters ist auch Paulus mit der Ablehnung des Evangeliums des Großteils der Juden konfrontiert. Daher drängt sich für ihn die Frage nach der Treue Gottes und der Zukunft Israels auf. Da er im Vergleich zu Lukas keine Status Quo begründen will, wagt er in den Kapiteln 9-11 explizit eine spekulative Prognose über die Zukunft Israels.

Als zweiten Unterschied ist das Eifersuchtsmotiv zu nennen. In der Darstellung des Lukas ist die Hinwendung zu den Nichtjuden ein Grund des Anstoßes für Juden. Dies wurde nach der ersten öffentlichen Predigt Jesu im Evangelium (Lk 4,28) und nach der ersten Missionspredigt des Paulus im pisidischen Antiochien (Apg 13,45) ersichtlich. In den untersuchten Versen des Paulus tauchte das Eifersuchtsmotiv selbst nicht auf. Allerdings erwähnt der Apostel das Motiv in der Abhandlung über das Geschick Israels. Für ihn soll die Hinwendung zu den Völkern die Juden zum Nacheifern motivieren (Röm 11,11. 13-14). Demnach besitzen Lukas und Paulus zwei gegensätzliche Auffassungen vom Eifersuchtsmotiv.

4.2. Schlussbetrachtung

Die Untersuchung des Motivs „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Paulus und Lukas zeigte, dass die in der jüngsten Literatur bereits wieder festgestellte Nähe zwischen den Autoren bestätigt werden kann. Die Untersuchung des Motivs zeigte einige Gemeinsamkeiten zwischen Lukas und Paulus. Besonders der universale Anspruch des Evangeliums wird bei beiden Autoren deutlich betont.

Dabei vergessen Lukas und Paulus aber nicht die besondere Geschichte Israels gegenüber den nichtjüdischen Völkern zu erwähnen und festzuhalten. Das Evangelium ist für beide in der Geschichte Israels verankert und kann nicht davon losgelöst werden.

Daher ist es bemerkenswert, dass die untersuchten Verse bei Lukas und Paulus jeweils einen zusammenfassenden Charakter besitzen und gerade diese prägnanten Stellen die Spannung zwischen dem universalen Anspruch des Evangeliums und der besonderen Geschichte Israels beinhalten. Diese Spannung wurde dabei oft durch das kleine Wort *πρώτον* ausgelöst, welches auf die geschichtsträchtige Vergangenheit Israels verweist. Die Autoren berufen sich dadurch nicht nur auf jüdische Traditionen oder Schriften und legitimieren ihre theologischen Aussagen damit. Das Evangelium steht für sie nicht im luftleeren Raum, sondern ist in der Geschichte Israels verankert. So wie die Botschaft für die Autoren selbst ein geschichtliches Zeugnis sein mag, besitzt es für sie auch eine historische Vorgeschichte in der es verwurzelt ist.

Die Autoren werden aber auch mit der Ablehnung des Großteils der Juden konfrontiert und müssen diese Tatsache theologisch verarbeiten. Die Frage nach dem Schicksal bzw. der Zukunft Israels wird dabei unterschiedlich beantwortet. Diese Divergenz ist allerdings auf die andersartige Intentionen der Schreiber

zurückzuführen. Lukas beschäftigt die Frage nach der Zukunft primär nicht, da er eine Ursprungsgeschichte schreiben will und keine Zukunftsprognose abgeben möchte. Paulus dagegen widmet sich im Römerbrief explizit dieser Frage und wagt einen spekulativen Blick in die Zukunft. Aufgrund dieser unterschiedlichen Standorte ist diesbezüglich ein Vergleich schwer möglich, wie bereits Wolter festgestellt hat²²⁴.

Vorwürfe von Antisemitismus oder Antijudaismus lassen sich m.E. bei den untersuchten Stellen nicht eindeutig halten. Paulus schreibt den Römerbrief im Vergleich zu anderen Briefen sehr bedacht und muss sich auch nicht gegen Anschuldigungen wehren. Der Apostel zeigt in den Israel-Kapiteln 9-11 vielmehr Empathie für seine nichtglaubenden Landsleute aus Israel und ringt um deren Schicksal.

Die analysierten Verse der Apg scheinen dagegen viel provokanter zu sein, durch die scharfe Abwendung von den Juden und die harten Gerichtsworte. Allerdings führt der Autor dabei Prophetenworte an, die selbst eine innerjüdische Kritik beinhalten. Die erwähnten Zitate aus Habakuk (Apg 13,41) und Jesaja (Apg 28,26f) stammen selbst aus jüdischer Tradition und richten sich gegen die eigenen Landsleute. Auch die Zeichenhandlungen, wie z.B. des Kleiderschüttelns, stammen selbst aus jüdischen Schriften. So kann der Vorwurf von Antisemitismus entschärft werden, da Lukas bereits bestehende innerjüdische Kritik ins Feld führt und nicht selbst formuliert. Natürlich kann deren Gebrauch trotzdem kritisiert und in Frage gestellt werden. Allerdings soll dazu erwähnt werden: Lukas bemüht sich rückblickend den Zustand seiner Gegenwart zu erklären und versucht die vollendete Tatsache der Ablehnung des Großteils der Juden zu erklären. Dabei scheint er in den jüdischen Schriften selbst fündig geworden zu sein, um seinen gegenwärtigen Zustand zu erklären. Kritisch zu sehen sind Versuche, welche gegen der Intension des Lukas, die Frage nach der Zukunft Israels, an die untersuchten Verse herantragen.

Im Anschluss an diese Untersuchung wäre zu fragen, ob das Geschick Israels an anderen Stellen des Doppelwerkes stärker thematisiert wird. Diese Frage wird in der Literatur überwiegend an die analysierten Stellen herangetragen, besonders an den Schluss der Apg. Es wurde aber ersichtlich, dass diese Frage in den behandelten Versen nicht im Vordergrund steht. Im Evangelium des Lukas gäbe es womöglich

²²⁴ Vgl. Wolter, *Israels Zukunft*, 418.

Bibelstellen, welche mehr über die Perspektive Israels aussagen. So würde vielleicht eine Untersuchung über das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Lk 20,9-12) oder die Endzeitreden Jesu (Lk 21,5ff) mehr Einsicht zu diesem Thema geben können. Daran anschließend wäre auch zu fragen, welche Funktion das Gericht bei Lukas besitzt. Denn wie wir gesehen haben, ist es ein wesentliches Element in der dargestellten Verkündigung.

Literaturverzeichnis

- Balz Horst, Art. παρρησία, EWNT III² (1992), 105-112.
- Brindle Wayne, „To the Jew First“: Rhetoric, Strategy, History, or Theology? Faculty Publications and Presentations, Paper 74, http://digitalcommons.liberty.edu/sor_fac_pubs/74, 2002.
- Bertram Georg, Art. στενοί, ThWNT III (1990), 604-608.
- Beutler Johannes, Art. μαρτυρέω, EWNT II² (1992), 958-964.
- Betz Otto, Art. εὐαγγέλιον, TBLNT 1 (1997), 432-442.
- Bovon Francois, „Schön hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesprochen“ (Act 28,25), in: ZNW 75, Berlin NewYork 1984, 226-232.
- Bultmann Rudolf, Art. πίστις und πιστεύω bei Paulus, ThWNT VI (1990), 218-230.
- Deutschmann Anton, Synagoge und Gemeindebildung: christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42-52, Regensburg 2001.
- Fendrich Herbert, Art. λογος, EWNT II² (1992), 880-890.
- Frankemölle Hubert, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006.
- Friedrich Büchsel, Art. εὐαγγέλιον, ThWNT II (1990), 726-734.
- Grundmann Walter, Art. δύναμις, ThWNT II (1990), 286-318.
- Grundmann Walter, Art. κακός, ThWNT III (1990), 470-487.
- Grundmann Walter, Art. χρίω κτλ, ThWNT IX (1990), 518-576.
- Gutbrod Walter, Art. Ἰοδαῖος, Ἰσραλίτης, ἐβραῖος im Neuen Testament, ThWNT III (1990), 370-394.
- Haenchen Ernst, Die Apostelgeschichte, KEK¹⁰⁻¹⁶, Göttingen 1977⁷.
- Haenchen Ernst, Judentum und Christentum in der Apg, in: Haenchen Aufsätze II, Tübingen 1968, 338-374.
- Hengel Martin, Das urchristliche Schrifttum als jüdische Quelle und das Problem der Trennung zwischen Juden und Christen, in: ders., Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII (WUNT 253), Tübingen 2010, 217-241.
- Hofius Otfried, Art. βλασφημία, EWNT I² (1992), 527-532.
- Hübner Hans, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. III, Göttingen 1995.
- Jervell Jacob, Die Apostelgeschichte, KEK, Göttingen 1998.
- Jervell Jacob, Das gespaltene Israel und die Heidenvölker: Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte, StTH XIX, 1965, 68-96.

- Käsemann Ernst, An die Römer, HNT 8a³, Tübingen 1974.
- Kertelge Karl, Art. δικαιοσύνη, EWNT I² (1992), 784-795.
- Kuhli Horst, Art. Ἰουδαῖος, EWNT² II (1992), 472- 482.
- Kümmel Werner Georg, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: Baumann Georg (Hrsg.), Das Lukasevangelium. Die redaktions- kompositionsgeschichtliche Forschung (Wege der Forschung 280), Darmstadt 1974, 416-536.
- Lietzmann Hans D., An die Römer, HNT 8⁴, Tübingen 1933.
- Lohse Eduard, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 2000.
- Lohse Eduard, Der Brief an die Römer, KEK^{15/1}, Göttingen 2003.
- Löning Karl, Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: Kertelge Karl (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89), Freiburg 1981, 219. 202-234.
- Marguerat Daniel, Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, 2011 Zürich.
- Michel Otto, Der Brief an die Römer, KEK 4⁵, Göttingen 1978.
- Michel Otto, Art. οἶκος, ThWNT V (1990), 122-161.
- Neubrand Maria, Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, in: Theobald Michael und Hossfeld Frank-Lothar (Hrsg.), Stuttgarter Biblische Beiträge 55, Stuttgart 2006.
- Pesch Rudolf, Die Apostelgeschichte, 2. Teilband Apg 13-28, EKK V, Zürich 1986.
- Roloff Jürgen, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen ²1988.
- Sand Alexander, Art. ψυχή, EWNT² III (1992), 1197-1204.
- Sanders Ed P., Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion, London 1977.
- Schaefer Christoph, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9-11, Berlin/Boston 2012.
- Schelke Karl Hermann, Art. σωτηρία. Rettung, Heil, EWNT III² (1992), 784-788.
- Schenk Wolfgang, Art. σπρέφω, EWNT² III (1992), 670-672.
- Schneider Gerhard, Die Apostelgeschichte, Erster Teil, HTHK NT, Freiburg 2002.
- Schneider Gerhard, Die Apostelgeschichte, Zweiter Teil, HTHK NT, Freiburg 2002
- Schneider Johannes und Haubeck Wilfrid, Art. Erlösung. sozo, TBLNT 1 (1997), 369-374.

- Schlier Heinrich, Römerbrief, HTHK NT^{Ungekürzte Sonderausgabe}, Freiburg 2002.
- Schmithals Walter, Die Apostelgeschichte des Lukas, Züricher Bibelkommentare, Zürich 1982.
- Schnelle Udo, Art. Seele, TBLNT II (2000), 1617-1626.
- Schnelle Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2007.
- Schrenk Gottlob, Art. δικαιοσύνη bei Paulus, ThWNT II (1990), 204-214.
- Schröter Jens, Lukas als Historiograph, in: E.-M. Becker (Hrsg.), Die antike Historiographie und die Anfänger der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin 2005.
- Strack Hermann und Billerbeck Paul, Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmund und Midrasch, II, München 1924.
- Strecker Georg, Art. εὐαγγέλιον, EWNT II (1980), 176-186.
- Synofzik Ernst, Art. κρίμψ. TBLNT I (1997), 743-753.
- Tannehill Robert C., Rejection by jews and turning to gentiles: The pattern of Paul's mission in acts, in: Thyson Joseph B. (Hrsg.), Luke-Acts and the jewish people, eight critical perspectives, Minneapolis 1988.
- Tyson Joseph B., Luke-Acts and the Jewish people. Eight critical perspectives, Mineapolis 1988.
- Wasserberg Günter, Aus Israels Mitte-Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas, in: Gräßer Erich (Hrsg.), Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 92, Berlin New York 1998.
- Wilckens Ulrich, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974, 171-202.
- Wilckens Ulrich, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wilckens Ulrich, Der Brief an die Römer (RÖM 1-5), EKK VI/1, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 1978.
- Windisch Hans, Art. Ἑλλην, ThWNT II (1990), 501-514.
- Wolter Michael, Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas, in: Evang M., Merklein H., Wolter M. (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung, BZNW 89, Berlin-New York 1997, 405-426.

Wolter Michael, Die Juden und die Obrigkeit bei Lukas, in: Wengst K., Saß H. (Hrsg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels, Neukirchen- Vluyn 1998, 277-290.

Wolter Michael, Das Lukasevangelium, in: Lindemann Andreas, Handbuch zum Neuen Testament 5, Tübingen 2008.

Wolter Michael, Der Brief an die Römer (Teilband 1: RÖM 1-8), EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 2014.

Wright Nicholas Thomas , The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, New York 1991.

Wright Nicholas Thomas, Paul. In Fresh Perspective, Minneapolis 2009.

Zeller Dieter, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief, Stuttgart 1973.

Zingg Paul, Das Wachsen der Kirche: Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie, Freiburg /Schweiz 1974.

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit behandelt das Motiv „den Juden zuerst, als auch den Nichtjuden“ bei Paulus und Lukas. Dieses Motiv wird bei Paulus explizit an zwei Stellen des Römerbriefes erwähnt. Beim Verfasser des lukanischen Doppelwerkes wird das Motiv in umschriebener Form an drei Stellen der Apg in besonderer Intensität angeführt. Diese Arbeit fragt danach, wie die beiden Autoren diesen Übergang von der Judenmission zur Mission der Nichtjuden auffassen. Weiters wird danach gefragt, ob es dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Paulus und Lukas gibt. Dazu werden die einzelnen Textstellen, in denen das Motiv angeführt wird, exegetisch untersucht und anschließend miteinander verglichen. Die Untersuchung konnte, die in der jüngsten Literatur bereits wieder festgestellte, Nähe zwischen den Autoren bestätigen. Es wurde aber auch ersichtlich, dass es deutliche Unterschiede zwischen den Autoren im Bezug auf die Frage nach der Zukunft Israels gibt. Dies verdankt sich vor allem den unterschiedlichen Standorten, aus denen die Werke entstanden sind.