

Christoph Stenschke

Neue Monographien zum lukanischen Doppelwerk

|| Ein Forschungsbericht

Baban, Octavian D.: *On the Road Encounters in Luke-Acts. Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes: Paternoster, 2006, 332 S., br., ISBN 1-84227-253-5, £ 25,-

Cornils, Anja: *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte*, TANZ 44, Tübingen, Basel: Francke, 2006, 283 S., br., ISBN 3-7720-8156-8, € 68,-

Fuller, Michael E.: *The Restoration of Israel. Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*, BZWN 138, Berlin: de Gruyter, 2006, 332 S., Ln., ISBN 978-3-11-018896-7, € 98,-

Ijatuyi-Morphé, Randee O.: *Community and Self-Definition in the Book of Acts*, Bethesda: Academica Press, 2004, 408 S., Ln., ISBN 1-930901-68-2, keine Preisangabe

Miura, Yuzuru: *David in Luke-Acts. His Portrayal in the Light of Early Judaism*, WUNT II, 232, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 305 S., br., ISBN 978-3-16-149253-2, € 59,-

Shauf, Scott: *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, BZWN 133, Berlin: de Gruyter, 2005, 377 S., Ln., ISBN 3-11-018395-1, € 98,-

Stettberger, Herbert: *Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, HBS 45, Freiburg: Herder, 2005, 568 S., Ln., ISBN 3-451-28319-0, € 55,-

Zwiep, Arie W.: *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1.15–25*. WUNT II, 187, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 270 S., br., ISBN 3-16-148 452-5, € 54,-

1. Einführung

Das Interesse am Lk Doppelwerk ist ungebrochen. Kaum ein Monat vergeht, in dem nicht zwei oder drei neue Monographien zum Werk des Lk erscheinen, von einer Fülle von Artikeln in unterschiedlicher Länge und Ausrichtung in verschiedenen Sammelbänden und Zeitschriften ganz zu schweigen. Abgesehen davon liegen in vielen Kommentarreihen relativ neue Bände zum LkEv und zur Apg vor, weitere Bände sind angekündigt. Mit Spannung wartet man auf die Kommentare (ich beschränke mich hier auf eine Auswahl zur Apg) von D. L. Bock im *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (angekündigt für 9/2007), S. Walton im *Word Biblical Commentary*, J. Schröter im *Handbuch zum Neuen Testament*, R. Riesner in *Historisch-Theologische Auslegung*, K. Haacker im *Theologischen Kommentar zum Neuen Testament*, S. E. Porter im *New International Greek Text Commentary* und J. Weatherly in der *Two Horizons* Serie sowie die Bände zu LkEv und zur Apg in den neuen Reihen *Novum Testamentum Patristicum* (Göttingen: V&R, 2007f, weder Bearbeiter noch Erscheinungsjahr bisher angekündigt) und *Papyrologischer Kommentar zum Neuen Testament* (Göttingen: V&R, 2003f).

Im Folgenden werden acht neue deutsche und englischsprachige Monographien vorgestellt, die über die gegenwärtige Forschung und ihre Anliegen Aufschluss geben. Ohne eine repräsentative Auswahl zu beanspruchen, zeigen sie neben inhaltlichen Entwicklungen auch verschiedene neue Trends auf. Teilweise werde ich auf weitere Literatur hinweisen und weitere Aspekte der behandelten Themen aufzeigen, sie an wenigen Stellen auch knapp verfolgen, ohne dabei den Rahmen eines Rezensionsartikels zu sprengen. Zudem möchte ich an einigen Stellen anhand der Fragestellungen und Ergebnisse der vorliegenden Bände fragen, welche Perspektiven sich auf das ganze Lk Werk ergeben, wenn man die Erzählabsicht der Apg, vor allem das Paulusbild in ihrer zweiten Hälfte berücksichtigt und ggf. von dort her das LkEv, aber auch die erste Hälfte der Apg interpretiert. Welchen Beitrag leistet die „Paulus-Hälfte“ der Apg zur Gesamtabsicht des Lukas? Hier ergibt sich eine bisher nicht ausreichend berücksichtigte Perspektive auf den Bericht der Ereignisse, die „unter uns zur Erfüllung gekommen sind“ (Lk 1,1).

In der Vorstellung folge ich der alphabetischen Reihenfolge. Am Ende steht eine zusammenfassende Würdigung der vorliegenden Arbeiten und der Fragen, die sie aufwerfen. Ferner versuche ich, Themen und Tendenzen gegenwärtiger Lk-Forschung umfassender zu reflektieren.

2. Acht Monographien zum Lk Doppelwerk

2.1 Zu den Besonderheiten des LkEv gehört der sogenannte Reisebericht in Lukas 9,51–19,44. In diesen Kapiteln zwischen dem Aufbruch aus Galiläa und

der Ankunft in Jerusalem ist Jesus „unterwegs“. In diesem Zusammenhang finden sich ausführliche Belehrungen der Jünger. *Auf dem Weg* nach Emmaus findet eine entscheidende Begegnung mit den Auferstandenen statt. Der frisch getaufte Kämmerer aus Äthiopien zieht *seinen Weg* mit Freude (8,39). Die Apostelgeschichte bezeichnet Christen als „die *des Weges* sind“ (9,2). Auf der *Reise* nach Damaskus begegnet der erhöhte Herr dem Saulus von Tarsus. Das Weg-Motiv im 1k Doppelwerk ist wiederholt beobachtet, selten aber detailliert untersucht worden. Der Herkunft und Bedeutung dieses Motivs gilt die Untersuchung des Bulgaren Octavian D. Baban, *On the Road Encounters in Luke-Acts: Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*. Während andere Forscher bei dem 1k Wegmotiv auf die Septuaginta verweisen, will Baban zeigen, dass Lk als gebildeter Autor, geschickter Erzähler und evangelistisch orientierter Theologe damit an hellenistische Erzählmodelle anknüpft. Nach Baban erzählt Lk von Treffen mit dem auferstandenen Christus, um die Leser zu einer lebensverändernden Begegnung mit Christus auf dem Weg durch das eigene Leben zu führen:

In essence, the post Easter *hodos* paradigm communicates a model of divine encounter that can be perceived both as good literature and as challenging theology. Confronting the reader with Jesus' resurrection and with his supreme lordship, the *hodos* post-Easter encounter has ... an evangelistic character and is more open to popular emulation than Jesus' journey to Jerusalem. ... It allows the reader to perceive Luke ... as an educated writer, a talented storyteller, a sensible communicator, a profound, bold, creative and inspiring theologian of the early Church, an author profoundly marked by the idea of meeting the resurrected Jesus in a life changing encounter, during one's journey through life (S. 279).

Zunächst beschreibt Baban die Bedeutung und Gemeinsamkeiten der Weg-Szenen sowie bedeutender Begegnungen (1–18), bevor er grundsätzlicher auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen hellenistischer Literatur und 1k Stil reflektiert (18–25). Nach Baban sollten die Erzählungen von den Emmausjüngern sowie von der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen und des Paulus „probably be seen as a special coherent series integrated into Luke's more general motif of the Way, which represents an overarching theme in Luke-Acts“ (10). Warum andere, ähnliche Erzählungen (zum Bsp. Lk 18,35–19,10) nicht zu dieser „special coherent series“ gehören, wird nicht hinreichend deutlich.

Kapitel 1 (27–71) beschreibt, wie die Formgeschichte mit dem 1k Wegmotiv verfahren ist (Idealisierung der Wegszenen) und den Umgang der Redaktionsgeschichte (das Reisemotiv des MkEv und die 1k Reisenotizen). Baban notiert, dass sich die Forschung bisher auf die Reise Jesu nach Jerusalem und deren Bedeutung konzentriert hat (S. 71), dabei aber andere wichtige Wegszenen vernachlässigt hat. Sein eigenes Ziel ist, das ganze Doppelwerk zu berücksichtigen und „to take into account, as well, the shorter journey stories among which are the *hodos* encounters, with their refined literary style and pervasive Hellenistic intertextuality“ (S. 71).

In Kapitel 2 umreißt Baban „den Weg und hellenistische Vorstellungen von Mimesis“ (S. 73–140; „literary imitation or narrative representation of life“, S. 18). Er beginnt mit Definition und verschiedenen Typen von Mimesis, Mimesis bei Plato, Mimesis und ihre sozialen Auswirkungen, die aristotelische Bestimmung von Mimesis als kreative Repräsentation sowie Mimesis bei hellenistischen Historikern. Dann schildert Baban das Weg-Motiv in hellenistischen Romanen, in frühjüdischer Literatur (Tobit, Heliodorlegende in 2. Makk 3) und beleuchtet verschiedene griechisch-römische Modelle.

Kapitel 3 gilt „dem Weg und der synoptischen Mimesis“ (S. 141–194). Zunächst schildert Baban, wie Markus und Matthäus vom Wegmotiv Gebrauch machen sowie die Ikk-Bearbeitung und Darstellung des Wegmotivs (S. 158–173). Dann verfolgt er das Weg-Motiv im Ikk-Doppelwerk, zuerst in den Kindheitsgeschichten, dann in Jesu Reise nach Jerusalem (mit den darin eingebundenen Weg-Erzählungen) und abschließend die Emmausgeschichte als Reise über Jerusalem hinaus. Baban schließt: „It cannot be overlooked that these stories reflect well Aristotle’s requirements for the well written plot (significant encounters, recognition scenes, turning points and reversals of destiny, suffering scenes or suffering narrative backgrounds, restorational endings – meals, feasts, dialogues, care and assistance, restitution, significant summaries or reports“ (S. 194).

In Kapitel 4 beschreibt Baban das besondere „nachösterliche Weg-Paradigma“ (S. 195–271), das er in Lk 24 sowie Apg 8 und 9 ausmacht: „Luke’s ‚on the road‘ encounters share far more than a few formal correspondences. They are part of a larger Lukan collection of events set ‚on the road‘ or during a journey, all displaying a similar type of plot line, in close correspondence with Aristotle’s rules for the well-told story and reflecting a specific form of Luke’s journey paradigm. Their literary and theological significance reflects the transitional characteristics of their narrative context ...“ (S. 195). Zunächst geht es um literarische Einheit und Übergang zwischen Lk 24 und Apg 1 und um die literarische Einheit und den Übergang in Apg 8,26–9,31. Dann beschreibt er die Merkmale des von ihm isolierten Ikk „Auf-dem-Wege-Sein“-Paradigmas (S. 227–71). In dem Mahl mit dem Auferstandenen in Emmaus sieht Baban ein sakramentales Ende. Dann beschreibt er das nachösterliche Weg-Paradigma mit den Elementen der Erkenntnis-Szene, Erkenntnis und ihre Zusammenordnung mit dem Schriftbeweis, die eigentliche Erkenntnis, Pathos und mimetischer Charakter sowie die dabei stattfindende Umkehrung und Wiederherstellung und des abschließenden Weg-Berichts.

In der Schlussfolgerung (S. 273–279) beschreibt Baban zunächst seine Prämissen, nämlich, dass die Berichte der nachösterlichen Begegnungen spezifische Weg-Begegnungen seien und damit Teil des literarischen und theologischen Wegmotivs. Sie sind keine allgemeinen Erscheinungsberichte. Ferner entsprechen sie den Kategorien aristotelischer Mimesis, das heißt den Darstellungskonzepten hellenistischer Historiker und Literaturtheoretiker. Dem folgen die Ergeb-

nisse in zehn Thesen. Bibliographie (S. 280–316) und verschiedene Register beenden den Band.

Baban ist gewiss zuzustimmen, wenn er schreibt: „Luke’s theology of the Way should be based on more than just the redactional *Reisenotizen* of Jesus’ journey to Jerusalem, or the teaching and journeying format of Jesus’ ministry“ (S. 278). Ferner ist seiner Würdigung der literarischen und theologischen Leistung des Lukas in Tradition und Redaktion beizupflichten. Doch muss man fragen, ob die hier besonders behandelten „Weg-Erzählungen“ (Lk 24, Apg 8f) wirklich genügend Gemeinsamkeiten haben, dass man von einem für den Leser erkennbaren „nachösterlichem Weg-Paradigma“ (S. 279) sprechen kann: Während Jesus *un-erkannt* den Emmausjüngern *auf dem Weg* begegnet, geschieht die *eigentliche* Begegnung und das Erkennen des Auferstandenen erst im Haus in Emmaus. Später erscheint Jesus den Jüngern in Jerusalem. Die Erscheinung des erhöhten Herrn vor Damaskus ist damit nicht direkt zu vergleichen. In Apg 8,26–40 erscheint Jesus gar nicht – der Kämmerer wird auf wenig spektakuläre Weise von Philippus angesprochen. Ungewöhnlich ist eher der „Abgang“ des Philippus. Sind die anderen Personen und genauen Abläufe vergleichbar? Ferner ist es nicht überzeugend, wenn Baban argumentiert, dass das LkEv und die Apg und die beiden Hälften der Apg durch ähnlich herausfordernde Begegnungen „auf dem Weg“ (Lk 24, bzw. Apg 8f) zusammengehalten werden. Die Verknüpfung beider Bücher geschieht allgemeiner durch die Begegnung mit dem Auferstandenen und seine Verheißungen in Lk 24 und Apg 1,1–11, aber auch durch die mit den Jüngern gegebene Personalkontinuität. Ist Kap. 8,26–9,31 schon der entscheidende Übergang? Thematisiert wird der Übergang eher in Apg 10f.

Ferner ist zu fragen, wie historisch plausibel die Orientierung des Autors an aristotelischer Erzählkunst ist. Wird ein in Ansätzen erkennbares Muster und Reminiszenzen an Aristoteles nicht besser auf in der hellenistischen Allgemeinbildung weiter verbreitete Muster (die auch über den Bildungsbetrieb hinaus verbreitet waren) zurückzuführen sein? Zu prüfen wäre auch, ob die auf hellenistischen Einfluss zurückgeführten Merkmale sich auch in besonderen „Weg-Begegnungen“ bzw. anderen Erzählungen im AT finden lassen.

Babans Studie enthält interessante Beobachtungen zum lk Stil und einzelnen Aspekten des Weg-Motivs. Doch überzeugen weder seine Prämissen (Zusammenstellung dieser drei Weg-Begegnungen und die Herleitung von deren Gestaltung aus der hellenistischen Literatur) noch die darauf beruhenden Ergebnisse.

Neben den eingangs erwähnten Motiven der LXX und den oft im Zusammenhang des Reiseberichts des LkEv erwogenen atl.-frühjüdischen Hintergründen (bei Baban S. 63–71) wäre es für das lk Weg-Motiv weiterführend, nach weiteren Bezügen im AT und Frühjudentum für das gesamte Weg-Motiv bzw. verschiedene Weg-Motive zu fragen. Welche Bedeutung haben die Weg-Vorkommen in den lk Kindheitsgeschichten (Vorbereitung *des Wegs* des Herrn, „richte unsere Füße auf *den Weg* des Friedens“, 1,76,79) bzw. der Bezug zum atl. „*Weg* des Herrn“ (vgl. Lk 3,4!)? Was bedeutet das dynamische Nachfolgemotiv des LkEv

für die Apg? Welchen möglichen Einfluss auf das Weg-Motiv des LkEv und der ersten Hälfte der Apg hat die Tatsache, dass Paulus, der unbestrittene Held der zweiten Hälfte, ständig unterwegs ist – ja als erfahrener Reisender auftreten kann, Apg 27,9–11.27 – und mehrfach durch den Auferstandenen bestätigt wird (Reisen, an denen der Autor nach den Wir-Passagen teilweise beteiligt war)? Dass Paulus dabei auch von der Schrift geleitet wurde, wird zumindest angedeutet (Apg 13,46f; vgl. Röm 15,19–21). Liegt darin ein weiteres Element der Parallelisierung zwischen Paulus und Jesus? Welche Funktion haben die teilweise detailliert berichteten Reisen des Paulus zu Land und zu Wasser für „Luke’s theology of the way“? Wie ist die Parallelisierung zwischen der Reise Jesu nach Jerusalem und der Romreise des Paulus zu verstehen? Geht es um die Legitimierung der paulinischen Mobilität und Mission in Tradition und im Wirken Jesu (ggf. im Gegensatz zur *stabilitas loci* anderer urchristlicher Leiter wie Jakobus)? Wie ist das Wegmotiv mit den atl. Vorstellungen vom Land verbunden (vgl. auch den Bericht der Wüstenwanderung in Apg 7,35–45)? Hier ist Raum für weitere Untersuchungen.

2.2 In *Vom Geist Gottes erzählen* bietet Anja Cornils verschiedene literaturwissenschaftlich bestimmte Analysen zur Apg: „Im Mittelpunkt ... steht die Frage, wie sich theologische Forschung im Bereich ntl. Exegese und erzähltheoretische Ansätze, die innerhalb der Literaturwissenschaft entwickelt worden sind, sinnvoll aufeinander beziehen bzw. miteinander verbinden lassen“ (S. 1). Die interdisziplinäre Hamburger Dissertation wurde von dem Neutestamentler G. Sellin und einem Literaturwissenschaftler begleitet. Cornils will zeigen, „dass die literaturwissenschaftliche Narratologie der Theologie hinsichtlich bestimmter Forschungsprobleme ein differenziertes Beschreibungsinventar anzubieten hat, mit dessen Hilfe zum Bsp. problematische (weil komplexe) narrative Verfahren terminologisch klar erfasst und als sinnhafte Bestandteile innerhalb der Erzählung als einer kohärenten Ganzheit beschrieben werden können“ (S. 2).

Cornils beginnt mit einem instruktiven Überblick über „Theologie und Erzählen – Biblische Exegese und Erzähltheorie“ (S. 3–36). Nach Schilderung der Entstehung und des Ansatzes einer „narrativen Theologie“ bietet sie eine exzellente Beschreibung der Schnittstelle zwischen biblischer Exegese und Erzählforschung im anglo-amerikanischen, frankophonen und deutschsprachigen Raum (S. 22–36).

Kapitel zwei schildert die „Figuration von Pneuma in der Apg“ (S. 37–156). Es beginnt mit antiken Theorien zum Erzählen und zu literarischen Figuren, erzähltheoretischen Vorüberlegungen und Modellen zu Figur und Figuration. Dem folgt die ausführliche Analyse der Figuration von Pneuma in der Apg. Sie beinhaltet die Figurenkonfiguration, die Konturierung des heiligen Geistes in der Figuren-Rede und in der Erzählerrede, die Relationsmuster zum heiligen Geist, die Konturierung von anderen Pneuma-Formen in der Figuren-Rede und in der Erzähler-Rede, die Relationsmuster zu anderen Pneuma-Formen sowie elementare

Relationsmuster und Figuration von Pneuma in der Apg. Sie schließt: „Die Pneuma-Erzählungen haben demnach vor allem die Funktion, die besondere Stellung der Apostel und speziell von Petrus zu bestätigen, Paulus in seiner besonderen Stellung zu legitimieren und seine spezifische Bedeutung aufzuweisen sowie das zentrale Thema der Apg mitzugestalten: die Gabe von Pneuma an Juden und Heiden gleichermaßen“ (S. 156).

Dem folgen in Kapitel drei Ansätze einer Analyse der „Pneuma-Erzählung(en) der Apg“ (S. 157–219) mit dem Ziel, „die übergeordnete bzw. umfassende ‚Meta-Story‘ von Pneuma in der Apg zu benennen“ (S. 157). Cornils erarbeitet Kriterien für die Abgrenzung der Teilerzählungen, diskutiert Aufbau und Gliederung der Apg, identifiziert prototypische Pneuma-Erzählungen und beschreibt die Funktion von Pneuma in der Erzähllogik der Apg. Eine detaillierte, dem Ablauf der Erzählung folgende Analyse der Pneuma-Vorkommen in ihrem Kontext findet sich weder hier noch an anderen Stellen.

Das vierte Kapitel liegt jenseits der Pneumatologie der Apg. Cornils untersucht die sog. „Wir-Passagen“ der Apg und deutet sie mit antikem und modernen narratologischen Begriffsinventar als „narrative Metalepse“, d. h. als die „explizite Durchbrechung der narrativen Sphären durch einen (auktorialen) Erzähler“ (S. 222). Auch hier geht es nicht um eine Analyse von Apg 16,10–16; 20,5–21,18; 27,2–28,16, sondern um deren Gestalt und literarische Bedeutung. Cornils beschreibt Herkunft und Bedeutung des Begriffs Metalepse sowie Metalepse in der Erzähltheorie und in der Apg. Am Ende steht eine erzähltheoretische Analyse der „Wir-Erzählungen“ (S. 236–249), die nach deren Funktion fragt. Sie sind keine fiktionale Rede, sondern „vielmehr zielen Intention und Komposition im Rahmen antiker Rhetorik auf ihre Glaubwürdigkeit ab und bestätigen für historische Leser deren Authentizität“ (S. 249, auf dem Hintergrund des in der antiken Rhetorik und Literaturtheorie verbreiteten Verfahrens der *evidentia*). Damit liefert Cornils einen interessanten Beitrag zur Einleitungsdiskussion der Apg.

Nach Cornils zeigt die Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden, dass es sich bei Pneuma in der Apg nicht um einen Geist der *Prophetie* handle. Vielmehr kennzeichnen die elementaren Relationsmuster von Pneuma den heiligen Geist als einen Geist der *Erfüllung* (S. 251f). Ob sich beides sachlich voneinander trennen läßt (und getrennt werden sollte!), scheint mir fraglich. Knappe Schlussbemerkungen, Glossar, Stellenregister und Literaturverzeichnis beenden den Band.

Nach Cornils ist die Rolle des heiligen Geistes von entscheidender Bedeutung in der Apg: „Er garantiert die Anbindung an die jüdische Geschichte (Schriftzitate) und fungiert als Verbinder und einheitsstiftende Instanz zwischen unterschiedlichen Handlungssträngen und Personen und garantiert dadurch den Zusammenhalt zwischen Tradition und Gegenwart“ (S. 39f). Cornils' Arbeit zeigt die Möglichkeiten und Stärken einer Anwendung erzähltheoretischer Ansätze in der Exegese narrativer Texte (Analyse der Erzähltechnik). Gleichzeitig weist die Arbeit spürbare Schwächen beim Erfassen theologischer Fragestellungen auf, so

dass sie nur bedingt zur Diskussion der Iκ Pneumatologie und Theologie beiträgt. Verblüfft stellt man fest, dass wichtige Untersuchungen zum heiligen Geist in der Apg weitgehend fehlen (M. Turner, R. Menzies etc.) und eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Diskussion kaum stattfindet. Freilich muss man der Autorin zugutehalten, dass sie lediglich ein differenziertes Beschreibungsinventar anbieten möchte, „mit dessen Hilfe zum Bsp. problematische (weil komplexe) narrative Verfahren terminologisch klar erfasst und als sinnhafte Bestandteile innerhalb der Erzählung als einer kohärenten Ganzheit beschrieben werden können“ (S. 2). In solcher Beschreibung liegen die Chancen und Grenzen dieses Ansatzes. Zu prüfen wäre, ob sich durch die Anwendung der vorgestellten Methodologie auf andere Figuren des Iκ Doppelwerks neue Perspektiven ergeben (Gott, Jesus, Paulus, Petrus, die Jünger, die Pharisäer usw.). Zum Thema vgl. auch G. K. Agyei Bannah, *The Holy Spirit: A Narrative Factor in the Acts of the Apostles*, SBB 58 (Stuttgart: KBW, 2007).

Gerade wenn man die Apg in ihrer Gattung als *Erzählung* ernstnehmen will, scheint es mir methodisch fraglich, die „Geistfigur“ der Apg losgelöst vom LκEv zu betrachten. Baut die Apg nicht auf die dort begonnene Ausbildung (*character building*, J. A. Darr) der „Erzählfigur Geist“ auf? Zu fragen wäre auch, welches atl. und frühjüdische Verständnis des heiligen Geistes Autor und Leser des Iκ Doppelwerks voraussetzen (Intertextualität). In der Ausblendung bzw. weitgehenden Vernachlässigung traditions- und motivgeschichtlicher Zusammenhänge liegt eine Aporie vieler literaturwissenschaftlicher Ansätze.

2.3 Michael E. Fullers Untersuchung *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* geht auf eine Doktoraldissertation an der University of Durham zurück (2005). Sie möchte „to analyze the variety of interpretations given to the exilic model of restoration in early Jewish literature and to explore how these have been picked up or altered in Luke-Acts“ (1). Nach knapper Einführung in Fragestellung und Forschungsstand (u. a. Darstellung und Aufnahme der Thesen N. T. Wrights) beschreibt Fuller sein Vorgehen.

Im *ersten Teil* widmet sich Fuller der Sammlung Israels und dem Schicksal der Völker bzw. anderen Feinden Israels im Frühjudentum. Er beginnt mit einem Überblick über verschiedene Vorstellungen von der Sammlung Israels in den frühjüdischen Schriften (S. 13–101). Zunächst beschreibt er die beiden historischen „Sammlungen“: In Haggai und Sacharja sieht Fuller eine „qualifizierte Annahme“ (S. 15), in Esra-Nehemia dagegen eine persische Wiederherstellung Israels“ (S. 16–23). Dann geht es um zukünftige Sammlungen („re-gathering“) Israels. Dafür führt Fuller drei Beispiele an: Die *Sammlung als Rückkehr aus der Diaspora* im Buch Tobit (Rückkehr aus Bedrohung), in Sirach (Rückkehr in das Land der Weisheit) und 2. Makkabäer 1–2 (als Rückkehr zum wiederhergestellten Tempel). Daneben gibt es die Erwartung einer Sammlung von Teilen Israels *aus dem Volk Israel*, so die Damaskusschrift (die wahre Rückkehr aus Babylon),

die Tierapokalypse des 1. Henochbuchs (Kap. 85–90; Rückkehr aus dem apokalyptischen Exil) und das 4. Esrabuch (Rückkehr aus einem „anderen“ Land). Philo sieht die Rückkehr als eine geistliche Wanderschaft (die universale Pilgerschaft zu Gott). Fuller gelingt es, die Bandbreite frühjüdischer Interpretation der Sammlung Israels in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunftserwartung darzustellen (Zusammenfassung S. 100f).

Das *zweite Kapitel* beleuchtet die frühjüdischen Vorstellungen vom Schicksal der Heiden und anderer Feinde Israels (S. 102–96). Fuller beginnt mit der Einschätzung der frühjüdischen Sicht des Schicksals der Heiden durch E. P. Sanders (S. 106–111). Die vorherrschende Vorstellung vom Schicksal der Heiden ist deren Unterwerfung (S. 111–114). Nach knappen Überlegungen zur Wiederherstellung unter persischer Herrschaft zeigt Fuller wiederum die ganze Bandbreite frühjüdischer Vorstellungen, durch welche *Mittel* die Feinde Israels (oder die Gegner innerhalb Israels) besiegt werden. Nach einigen Schriften geschieht der Sieg über die Feinde durch das Heer Israels (S. 117–148). Das 1. Makkabäerbuch berichtet von der Reinigung des Landes und seiner Erweiterung (mit einem Exkurs über die Bekehrung der Heiden als Unterwerfung, S. 126–133). Die Kriegerrolle aus Qumran erwartet den kosmischen Sieg über die Heiden (S. 133–148). Andere Schriften thematisieren die Hoffnung auf Gottes Eingreifen als das einzige oder hauptsächliche Mittel der zukünftigen Wiederherstellung Israels: Das Testament des Mose sieht im Tod der Gerechten erlösende Wirkung für die Überlebenden Israels. Josephus interpretiert die Vergangenheit Israels als Geschichte menschlicher Passivität. Die Psalmen Salomos dagegen beschreiben mit dem davidischen Messias den „Kriegsherrn Israels“, der das Land von allen feindlichen Einwohnern reinigt und Israel zur Wiederherstellung führen wird (S. 162–169; mit einem Exkurs über die Erwartung eines davidischen Messias im Frühjudentum, S. 170–184). Eine letzte Variante im Frühjudentum kann eine fortdauernde heidnische Herrschaft und die Wiederherstellung Israels zumindest vorübergehend zusammendenken („many Jews seem to have accepted the inevitability of Gentile rule. In such cases, the traditions of restoration may have become largely dormant or even forgotten“, 196), so zum Bsp. die Sibyllinischen Orakel (III). Dieser Vorstellung entspricht auch die 1k Sicht (siehe unten). Dabei fällt auf, dass die atl. Texte von einer zukünftigen Völkerwallfahrt zum Zion (zu einem wiederhergestellten Israel) anscheinend wenig Resonanz in der frühjüdischen Erwartung gefunden haben.

Auf diesem Hintergrund geht es im *zweiten Teil* von Fullers Studie um die Sammlung Israels und das Schicksal der Völker im 1k Doppelwerk (S. 197–269; „Luke-Acts is investigated as a test case for determining one way early Jewish ideas of restoration influenced the emerging self-understanding in a Christian community as it came to terms with traditions about Jesus and his followers“, 12; nach Lk wird man die „Christian community“ kaum von Jesus und seinen Jüngern trennen können). Zunächst beschreibt Fuller die 1k Theologie und sein Geschichtswerk zwischen den Polen von (Land) Israel einerseits und römischer

Herrschaft andererseits. Die Erwartung (bzw. die Vorwegnahme) der Wiederherstellung Israels sieht Fuller zu Recht in der 1k Kindheitsgeschichte (S. 204–207).

Für Fuller ist das bestimmende Vorzeichen 1k Theologie die Vorstellung vom Exil Israels (S. 207–39), die er im LkEv zu sehen meint:

... the tradition of restoration provides Luke a template by which he understands and describes the history and future of Israel, Jesus the messiah, the Twelve, the Christian community, and key events in the early Church. The investigation of Luke's understanding of restoration is primarily focused on his interpretation of Israel's exile and re-gathering.

Fuller beschreibt dazu die 1k „Exils-Terminologie“, die Wüste als Ort des Exils im Frühjudentum, das Auftreten des Täufers in „Israel's exilic wilderness“ und die „exilische Wüste“ der Führer Israels (Lk 7,24–35). Die Versuchung Jesu wird unter der Überschrift „Jesus und Israels apokalyptisches Exil“ verhandelt. Die Verkündigung Jesu in Nazareth (Lk 4,16–30) wird verstanden als Ankündigung des Endes des Exils (S. 207–39). Doch ist keiner dieser Exilsbezüge überzeugend, geschweige denn zwingend. Selbst wenn sie dies für das LkEv wären, müsste immer noch nachgewiesen werden, dass diese Exilsperspektive auf die Apg ausgeweitet werden kann (mit Fuller könnte man allenfalls den topographischen Hinweis in Apg 8,26 auf einem „Wüsten-Exils“-Hintergrund deuten).

Die Sammlung Israels wird zu Recht eng mit der Berufung des Zwölferkreises verbunden (S. 239–245). Fuller bietet Überlegungen zur Feldrede (6,17–7,1, als „Charter of the Kingdom“), zur Reise nach Jerusalem, zur Einsetzung der Jünger als die eschatologischen Herrscher Israels (22,14–30) und den eschatologischen Höhepunkt der Wiederherstellung Israels in Apostelgeschichte 1–2 (vgl. dazu die Studie von Zwiep). Auf dem gekonnt dargestellten frühjüdischen Hintergrund wird deutlich, dass die 1k Korrelation zwischen der Wiederherstellung Israels und dem Geschick der Völker tatsächlich im frühjüdischen Kontext einzigartig ist. Und, „the restored kingdom of Israel and especially its leadership are defined in terms of service and loyalty to a heavenly messiah, a brand of restoration that seems (at least temporarily) able to accommodate the *status quo* under Rome – until the return of the messiah“ (S. 272). Der Band endet mit Zusammenfassung (S. 270–273), Bibliographie (S. 274–309) und verschiedenen Registern (S. 310–332).

Fullers Studie bietet weiterführende Einsichten in die frühjüdische Theologie. Ihre Untersuchung 1k Theologie auf diesem Hintergrund wirft wichtige Fragen auf, ohne mit den eigenen Antworten ganz überzeugen zu können. Die Sammlung und Wiederherstellung Israels durch den irdischen Jesus und das Zeugnis der Gemeinde und die von Lk damit verbundene, übertrittsfreie Heidenmission verdienen mehr Aufmerksamkeit.

Leider fehlt die Auseinandersetzung mit der Studie von G. Wasserberg; vgl. meine Würdigung in „Some Comments on a Recent Study of the Characterisation of Judaism and the Jews in Luke-Acts: An Extensive Review of G. Wasser-

berg, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92 (Berlin: de Gruyter, 1998)“, *Communio Viatorum* 43, 2001, 244–66. Ferner ist auf die Studie von A. J. Thompson, *The Unity of the Church in Acts in Its Literary Setting* hinzuweisen (Diss. Trinity Evangelical Divinity School, 2004), Zusammenfassung in *Tyndale Bulletin*, 58, 2007; angekündigt in der Reihe *Library of New Testament Studies*; London: Clark). Sie untersucht die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden bei Lk, ein Thema, das eng mit der Wiederherstellung Israels und dem Dazukommen der Völker verbunden ist.

Fullers Arbeit wirft – bei einigen problematischen Prämissen – eine ganze Reihe interessanter Fragen auf. Zu prüfen ist, ob sich der Bericht der Sammlung und Wiederherstellung Israels nicht auch auf die folgenden Kapitel der Apg erstreckt und weit darüber hinaus; schreibt Fuller doch selbst: „The restoration of Israel was localized to the Land [im 1k Fall: Jerusalem], but understood to have far reaching implications in the wider world“ (S. 271), nämlich – bei Lk – das Hinzukommen der Völker, noch bevor von der anhaltenden, intensiven Mission auch unter Diasporajuden berichtet wird.

Nach Fuller bietet die Stephanusrede eine Auseinandersetzung mit dem babylonischen Exil. Doch geht es dort primär um die Zeit in Ägypten und den Exodus. Lange vor dem Exil bricht die selektive Nacherzählung der Geschichte Israels ab! Hier und an anderen Stellen wird deutlich, dass Fuller die Wiederherstellung Israels im 1k Doppelwerk zu einseitig von den Traditionen des Exils und der teilweise damit verbundenen Sammlung Israels verbindet. Diese Zuordnung ist keineswegs zwingend: Die politische, aber vor allem die geistliche Situation in Volk und Land zur Zeit Jesu und der Urgemeinde (römische Besatzung, Kritik an den geistlichen Führern, die „Verlorenen“, die Menschen, „die in der Gewalt des Teufels waren“, Apg 10,38) ist Anlass und Notwendigkeit genug für die Wiederherstellung und Sammlung Israels durch den davidischen Messias und das von ihm geschaffene Heil. Zudem deuten mehrere Hinweise bei Lk in eine andere Richtung. Dazu kommt, dass sich die Vorstellung von Israel im Exil und seiner Sammlung keineswegs durchgängig in den erhaltenen frühjüdischen Schriften findet und ihre Betonung durch Wright in der Forschung umstritten geblieben ist.

Hängt die Ausrichtung der Studie damit zusammen, dass Fuller die im Frühjudentum mit einer „exilic tradition of restoration“ (S. 270) verbundene Erwartung eines neuen Tempels ausklammert? Beginnen die 1k Schriften nicht gerade mit einer liturgischen Handlung im *nachexilischen* Tempel in Jerusalem? Dass der Jerusalemer Tempel in irgendeiner Weise minderwertig wäre und noch der Erneuerung bedürfe, klingt nirgendwo bei Lk an. Lediglich von seiner Zerstörung ist die Rede. Zu überlegen wäre auch, ob Lk bei der Sammlung Israels nicht die atl. und zum Teil frühjüdisch damit verbundene Bedeutung des Landes im Gefolge anderer frühjüdischer Schriften für die Gegenwart fallen lässt oder spiritualisiert (S. 271) bzw. die Sammlung Israels bewusst *nicht* mit dem Land verbindet, um die Diasporajuden (und die Heiden) mit einzuschließen. Immerhin ist Paulus

nicht nur der Heidenmissionar *par excellence*, sondern auch der unermüdete Evangelist in den Diasporasynagogen.

Fuller bringt die zwölf Jünger mit dem Land Israel in Verbindung („The Twelve: Bound to the Land“, S. 267f). So reizvoll der Gedanke wäre (auch von Paulus her; vgl. Gal 2,7–10), dass die zwölf Jünger an das Land Israel gebunden bleiben, um dort den Juden Jesus als den Messias zu bezeugen, scheitert dies am Ik Bild jenseits von Apg 2, das berücksichtigt werden muss. Ihre Rolle ist mit der Anwesenheit an Pfingsten nicht zu Ende: Der Dienst der Zwölf an Israel *im Land* wird gerade nicht geschildert (Ausnahme 9,32–43, die gewählten Beispiele zeigen Petrus als Wundertäter, nicht als Evangelisten!). Während die Zwölf zwar nach dem Tod des Stephanus in der Stadt bleiben können, sind sie später dort nicht mehr anzutreffen. Über irgendein Zeugnis an Juden im Land schweigt Lk. Die Entwicklung der Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaritanen, von der Lk summarisch berichtet, wird nicht mit dem Wirken der Zwölf in Verbindung gebracht (9,31).

Zweifelhaft ist auch, dass die Zwölf „preside over those who announce the Messiah's rule to the Jewish Diaspora and to all the nations“. Die Völkermission geht nur indirekt von Jerusalem aus. Sie wird von den Hellenisten in Antiochien getragen. Die daran beteiligten Jerusalemer (einige der vertriebenen Hellenisten, Barnabas, Paulus, Johannes Markus, Silas) gehören alle nicht zum Kreis der Apostel. Auch Apg 12,17 ist wenig ergiebig. Bei aller berechtigten Betonung der Zwölf kommt es bei Fuller zu einer Überbetonung ihrer Bedeutung und einer Vernachlässigung der anderen Nachfolger Jesu, die genauso die Sammlung Israels ausmachen. Die Wiederherstellung Israels darf nicht auf zwölf Repräsentanten reduziert werden.

In Fullers Studie fehlt eine detaillierte Behandlung der Jakobusrede aus Apg 15, die für Fullers Thema einen entscheidenden Schlüssel liefert. Gerade dort wird mit dem Zitat aus Amos 9 die Wiederherstellung Israels (d. h. der „zerfallenen Hütte Davids“, V. 16) explizit mit dem Geschick der Völker verknüpft („dazu alle Heiden, über die mein Name genannt ist“). Nach dieser Rede geschah die Sammlung und Wiederherstellung Israels in den Jerusalemer Kapiteln der Apg (Kap. 1–7; nicht nur im Zwölferkreis und dessen Geistempfang). Zu dem so wiederhergestellten Israel können und sollen nun die Heiden als Heiden dazu stoßen. Daher ist ein Übertritt zum Judentum (mit der Übernahme des Gesetzes) nicht mehr nötig. Während Fuller mit der Betonung der Wiederherstellung Israels durch die Erfüllung der Schrift in Jesus von Nazareth und der Urgemeinde recht hat, ist das Exil bzw. ein „exilic model of restoration“ (S. 268) bestenfalls im Hintergrund. Hier hätte Fullers Studie von mehr Eigenständigkeit gegenüber den einflussreichen Thesen N. T. Wrights profitiert.

Zu überlegen ist, ob das Motiv der *Sammlung* auf Israel beschränkt ist. Die Reden vor heidnischen Hörern in Apg 14 und 17 zeigen, dass auch die Heiden unter dem Anspruch und Walten des Gottes Israels stehen und er *seine* Geschichte auch mit ihnen hat. Zwar hat er in der Vergangenheit alle Heiden ihre eigenen

Wege gehen lassen (14,16; vgl. auch 17,26), doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen und gebietet nun, dass alle an allen Enden Buße tun (17,30). Kommen sie zu dem gesammelten Israel dazu oder findet auch unter ihnen eine Sammlung statt (vgl. 13,48 „die Heiden ... die zum ewigen Leben bestimmt waren“)?

Zu beleuchten wäre neben der *Sammlung* Israels auch die durch Jesus und die Urgemeinde hervorgerufene *Spaltung* Israels, die beide Bände durchzieht. Auch hier wäre es hilfreich, das Lk Bild auf atl.-frühjüdischem Hintergrund zu beleuchten (gute Vorarbeiten bei M. A. Elliott, *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2000; vgl. meine Rez in *NT* 46, 2004, 89–93). Welche Perspektive gibt es nach Lk für das ungläubige Israel jenseits von Apg 3,23?

2.4 Die vorliegende Studie des Nigerianers Randee O. Ijatuyi-Morphé geht auf eine Doktoraldisertation an der *Trinity Evangelical Divinity School* im Jahr 1995 zurück. Für die Drucklegung wurde sie aktualisiert und erweitert. Heute leitet Ijatuyi-Morphé das *Hokma House Centre for Biblical Research & Preaching* in Jos, Nigeria. Ziel seiner Studie *Community and Self-Definition in the Book of Acts* ist es

to investigate the nature and dynamics of early Christian self-definition, as portrayed by Luke. The study argues that for Luke, Christian self-definition (or identity) and mission are intertwined. ... early Christian identity, as Luke describes it, was at the same time the nascent faith's response to the world. The response or mission was largely determined by the nature of the self-definition formed. An integral factor in the early Christian identity formation process is conversion (S. 5; Einführung, 3–14).

Der erste Teil besteht aus einem Forschungsüberblick über neuere Studien zu urchristlichem Selbstverständnis und Selbstdefinition mit besonderem Gewicht auf den Lk Schriften (S. 15–44). Dabei geht es auch um die Apg als antike Historiographie (Bestimmung der Gattung und mögliche Parallelen), die Urgemeinde, die Heilsgeschichte und die Heidenmission. Schwerpunkt sind die Lk Legitimierung der Christen und ihr Selbstverständnis. Dabei geht es darum zu zeigen, „how early Christian self-definition, as Luke describes it, increasingly emerged in relation to the Jewish and Gentile contexts of the early church's mission“ (S. 44).

Teil zwei behandelt „Biblical History and Self-Understanding: A Conceptual Framework for Christian Self-Definition in Acts“ (S. 45–105). Ijatuyi-Morphé untersucht zunächst die atl. Geschichtstraditionen und ihre Bedeutung für die Selbstdefinition der Christen in der Apg (S. 47–66). Nach einer Einführung argumentiert er, dass die Geschichte und ihre Darstellung in den Chronikbüchern ein Modell für die apologetische Legitimierung christlicher Identität in der Apg ist: „... the faith and existential questions, which frame the Chronicler's history, in particular, and his response to these problems, provided Luke with an authen-

tic biblical ‚exemplar‘ for the early church’s historical situation“ (S. 45, 66–85). Dabei ist der Interpretationsrahmen der Apg die eschatologische Erfüllung der Verheißungen Gottes (S. 87–105): „... we may reasonably judge divine (eschatological) fulfillment of history as a viable conceptual interpretative framework for Luke’s definition of the early Christian movement in the book of Acts. The motif of fulfillment then is Luke’s prime hermeneutical bridge to the OT Israelite faith, precisely because of his need to stress continuity in the divine action that now ushers in God’s new redemption in the last days“ (S. 104).

Teil drei, „Conversion, Identity and Mission: Socio-Ethnic and Theological Meaning of Early Christian Self-Definition“ (S. 107–331) will das lk Verständnis der Urgemeinde mit Bezug auf deren Antwort und Mission der Welt gegenüber herausarbeiten. Lk gehe es darum, die Identität der Christen zu legitimieren: „... Luke employs the Christian concept of ‚conversion‘, especially the transforming experience (and mission) of Paul, in order to ‚legitimize‘ the emergent identity and mission of the early Christians“ (S. 107). Ijatuyi-Morphé beginnt mit dem lk Verständnis der Beziehung von Gott und Mensch als dem „Anthropological Theme in Its Biblical/Theological Context“ (S. 109–55). Nach einem Überblick über die lk Anthropologie geht es vor allem um Apg 14,8–18 und 17,22–31. Auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch sieht Ijatuyi-Morphé das Konzept der Erfüllung als göttliche Wohltat (*benefaction*) am Werk.

Das folgende, lange Kapitel widmet sich der sozio-ethnischen und theologischen Bedeutung der frühchristlichen Selbstdefinition (S. 157–257). Ijatuyi-Morphé behandelt darin das jüdische Volk in der frühesten christlichen Mission in der Apg, Tempel und Gesetz im urchristlichen Selbstverständnis und in der Mission, die Hellenisten als eine synagogale, ethno-kulturelle Gruppe sowie Tempel und Gesetz im Selbstverständnis und in der Mission der Hellenisten. Er argumentiert, dass die ersten Christen sich zunehmend sowohl als die Empfänger als auch als die Träger von Gottes neuem Erlösungshandeln verstanden haben. Die Bedingung der Teilhabe an diesem Heil ist für Juden und Heiden gleich. Und: „Whereas Luke affirms Israel’s relative historical priority in the divine covenant promise, the *actualization* of the promise is made dependent upon her conversion to the Messiah whom God has raised for Israel and the nations“ (S. 254). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias wurde zunehmend zum Merkmal christlichen Selbstverständnisses im Gegensatz zu den kultischen Ordnungen und Institutionen Israels, die das Selbstverständnis des Frühjudentums bestimmten. Ijatuyi-Morphé schließt aus der Stephanusrede und ihrer zentralen Stellung am Ende der Jerusalemkapitel der Apg:

Luke grounds the origin of early Christianity’s impetus for its mission, supremely in the fact that, at crucial junctures in the biblical (and Jewish) history, God’s presence and salvation to Israel (and the nations) had been revealed, not through the temple, but outside the land. This detachment from the land then defines early Christian identity, over against Judaism’s and its symbols of Jewish identity ... Luke also shows that God’s mobility, in the carrying out of his

purposes, accords well with the „ideology“ of the synagogue – and its mission concept – as the sole decentralizing factor or catalyst that makes God’s salvation and divine presence realizable among the nations (S. 256f).

Das abschließende Kapitel beleuchtet Bekehrung und Mission als historischen und theologischen Ort der Selbstdefinition der Christen in der Apg (S. 259–331). Der Autor beschreibt Bekehrung im religiösen und historischen Kontext des Frühjudentums sowie im Urchristentum, den synagogalen Kontext des Frühjudentums und der christlichen Mission in der Diaspora sowie die Saulus/Paulus-Tradition als ein Modell für das urchristliche Selbstverständnis und die Mission. Dabei ist spannend zu beobachten, dass der kilikische Diasporajude Saulus, der die spätere (Heiden-) Mission verkörpert, zwar bewusst nach Jerusalem ins Zentrum des Judentums gekommen war und in enger Anbindung an seine Institutionen die prägenden Jahre verbrachte (vgl. 22,3), seine entscheidende Begegnung mit dem auferstandenen Jesus aber weder in Jerusalem (wo dies durchaus auch geschehen kann; vgl. 7,55) noch im Land stattfand, sondern vor *Damaskus* (!) begegnete der erhöhte Herr seinem Verfolger (9,2–25; 22,6; 26,12–20). Auch seine ersten Erfahrungen als christlicher Verkündiger finden nicht im Land statt. Überhaupt wird Paulus im Land nie lange als Evangelist wirken. Jedoch wird die „ausländische“ Berufung später in einer Vision im Jerusalemer Tempel bestätigt und expliziert (in Apg 22,12–21).

Eine Zusammenfassung (S. 333–36), Bibliographie (S. 337–94) und diverse Register beenden den Band. Nach Ijatuyi-Morphé bildeten die ersten Christen als Antwort auf Gottes Heilshandeln in Christus

a new community of Christian disciples, whose identity is defined not by ethnic distinctiveness, but by ethnic *inclusiveness*; not by ancestral hopes unfulfilled, but by God’s *covenant promise fulfilled*; not by a human propensity towards identities shaped by malleable human customs and cultural history; but by a *transformed identity* with an explicitly Christian orientation toward life; not by an identity that is resistant to God’s salvation, but by an *identity whose very conversion flows buoyantly into mission*. In this Christian mission are heralded both God’s redemption in Christ alone, for all people – Jews and Gentiles alike – who accept the message; and judgement for those who reject the salvation offered (S. 334).

Die Studie Ijatuyi-Morphés reißt mehrere wichtige Themen an, ohne eines davon umfassend zu entfalten. Nachdem in der Forschung ausgiebig die Gattung der Apg und mögliche Parallelen zu hellenistischer Literatur diskutiert worden sind (dt. Beiträge u. a. von E. Plümacher), ist es hilfreich, dass der Autor mit der Untersuchung der Chronikbücher bewusst am atl. Erbe anknüpft, zumal Lukas sich in den ersten beiden Kapiteln des LkEv besonders intensiv bemüht, in Sprache, Stil und Inhalt an der atl. Erzähltradition anzuknüpfen und diese fortzusetzen. Auch verschiedene Zitate, Anspielungen und die verschiedenen Darstellungen der Geschichte Israels weisen in diese Richtung.

Zu Recht betont Ijatuyi-Morphé die Bedeutung der Jerusalemer Hellenisten und des Diasporajudenchristentums für die entstehende Mission der Kirche. Die Bedeutung der Position der Stephanusrede in der Apg und für die spätere Mission könnte noch präziser erarbeitet werden. Zu fragen wäre, welche Bedeutung Exil und die Existenz des Diasporajudentums außerhalb des Landes und fern vom Tempel (trotz der Wallfahrtsfeste) für die spätere urchristliche Mission haben. Freilich erscheint der *Tempel* in der Apg auch nach der Stephanusrede noch in einem positiven Licht (21,20–27; 22,17–21; 24,17f), so dass zumindest für die Judenchristen von einer institutionellen Trennung nur bedingt die Rede ist. Auch von einer strikten kultischen Trennung kann man nicht sprechen: Die Jakobusklauseln deuten darauf hin, dass *Judenchristen* nach den Reinheitsgeboten des Gesetzes leben und dies auch in Zukunft möglich sein soll. Um Gemeinschaft zu ermöglichen, werden den Heidenchristen Einschränkungen auferlegt.

Mit der Thematisierung der Bekehrung im 1k Doppelwerk schneidet Ijatuyi-Morphé ein wichtiges, aber ebenfalls wenig behandeltes Thema 1k Anthropologie und Soteriologie an. Mit der weiterführenden Frage nach dem Selbstverständnis der ersten Christen in der 1k Darstellung geht es auch um die Sicht Israels bei Lk sowie um die Eschatologie.

Wenn man der „Bekehrung“ des Paulus eine derart große Rolle zumisst, ja sie als eine Blaupause für Bekehrung überhaupt ansehen will, müsste man ausführlicher klären, in welchem Sinn es sich um eine Bekehrung handelt (sicher nicht im Sinn eines Religionswechsels!), zumal weder Lukas noch Paulus von Bekehrung, sondern von Berufung sprechen. An einigen Stellen habe ich den Eindruck, dass Lukas stärkere Unterschiede in geistlichem Versagen und Heilsaneignung zwischen Juden und Heiden macht, als es in der Darstellung bei Ijatuyi-Morphé deutlich wird. Dass beide Gruppen nur durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden, ist davon unbenommen. Zuweilen zeigt sich, dass dem Nigerianer Ijatuyi-Morphé gelegentlich die Zurückhaltung fehlt, mit der deutsche Forscher nach dem Holocaust und mehreren Jahrzehnten jüdisch-christlichen Dialogs die das jüdische Volk betreffenden Aspekte der 1k Theologie diskutieren.

2.5 Die Aberdeener Dissertation des Japaners Yuzuru Miura (2005) *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism* gilt der Darstellung und Bedeutung Davids im 1k Doppelwerk auf dem Hintergrund des Frühjudentums. Miura beginnt mit einem knappen Forschungsüberblick und umreißt sein Vorgehen (1–12; hauptsächlich Darstellung und Diskussion von M. L. Strauss' Erarbeitung der genealogischen Züge des davidischen Messianismus bei Lk). Ziel ist es, *alle 1k Vorkommen* Davids heranzuziehen, sie auf dem Hintergrund frühjüdischer Davids-Vorstellungen zu betrachten, nach der Funktion Davids in der 1k Erzählung zu fragen und mit dieser neuen Perspektive die *typologische* Beziehung zwischen David und Jesus bei Lk herauszuarbeiten.

Teil 1 gilt der Darstellung Davids im AT und im Frühjudentum. Kapitel 2 beschreibt das Bild Davids im AT (S. 14–43), Kapitel 3 die Darstellung Davids in

den atl. Apokryphen und Pseudepigraphen (S. 44–68). In Kapitel 4 geht es um David in den Qumranschriften (S. 69–88, u. a. die Texte zum davidischen Messias, S. 84–87). Kapitel 5 beleuchtet David bei Philo und Josephus (S. 89–101), Kapitel 6 David in frühen rabbinischen Schriften (S. 102–117). Die Synthese der einzelnen Korpora in Kapitel 8 (S. 118–138) zeigt David als idealen König (der erwählte, der fromme, der kriegerische und der gerechte König) und als eine Autorität in religiösen Fragen. Zudem ist eine Parallelisierung zwischen David und Mose sowie zwischen David und Salomon zu beobachten. Ferner erscheint David als Sünder, als Psalmist, als Vorbild für die Juden, als Prophet (implizite und explizite Darstellung) sowie als „indicator of the Messiah“ (Bezeugung eines davidischen Messias). Miura verweist neben den *genealogischen* Zügen eines davidischen Messianismus (d. h. die Abstammung des Messias vom Haus Davids) zu Recht auch auf die Vorkommen *typologischer* Züge („typological relationship between the historical and the eschatological David“, S. 136). Ferner geht es um David *redivivus* Vorstellungen: „We should recognize two concepts in the Jewish expectation of the coming of the eschatological David: the Davidic Messiah and David *redivivus*“ (S. 136).

Im *zweiten Teil* geht es um das Ikk Doppelwerk. Auf dem Hintergrund atl. und frühjüdischer, mit David verbundener Messiasvorstellungen will Miura vor allem die typologische Entsprechung zwischen David und Jesus als dem Messias herausarbeiten. Entgegen der narrativen Sequenz von LkEv und Apg beginnt Miura mit den Vorkommen von David in Apg 2, 1, 4, 7, 13 und 15 (S. 140–198, „because Acts presents the relationship between David and Jesus clearly as the early Christian interpretation in a retrospective way. The result of our examination of the issue in Acts will help us understand the issue in the Gospel“, S. 11). David erscheint in der Apg durch die christologische Deutung der Psalmenzitate als ein über sich hinausweisender Prophet, als Erbauer des Tempels, als historische Figur in Überblendung mit dem davidischen Messias (13,22: „Paul employs the genealogical and typological characters of Davidic Messianism in order to persuade his audience to accept Jesus as the Davidic Messiah whom the Jews have expected“, S. 187). Dabei geht es um *zwei* David-Jesus Typologien: Zum einen wird die ganze Biographie beider Männer parallelisiert, zum anderen ist die Herrschaft Davids ein Typos für die sie an Herrlichkeit übertreffende Herrschaft Jesu. Nach Apg 15,16 („die zerfallene Hütte Davids“), „the Gentiles would be incorporated into the new Davidic kingdom which commences through Jesus' events“ (S. 194; Zeitpunkt und Umfang der Wiederherstellung Israels wird ausführlicher von Fuller und Zwiep diskutiert).

Könnte die Wiederherstellung der Hütte Davids sowohl in Amos 9,11 als auch bei Lukas unter anderem auch deshalb als Ermöglichung des Dazukommens der Heiden dienen, weil David nach atl. Darstellung nicht nur seine Herrschaft über die bisherigen Grenzen hinaus erweitert hat, sondern sich auch eine ganze Reihe von Nicht-Juden in seinem Gefolge befanden (zum Bsp. die „*Kreter* und *Pleter*“ in 2 Sam 8,18; 20,23; 1Chr 18,17 oder Uriah, der *Hetither*)?

Das neunte Kapitel gilt David in den 1k Kindheitsgeschichten sowie den Vorkommen in Kapitel 3, 6, 18 und 20 des LkEv. Ähnlich wie im Frühjudentum liegt eine Parallelisierung von Mose und David vor, ferner erscheint David als religiöse Autorität (6,1–5), als Psalmist, als Vorbild für Juden und als Hinweis auf den Messias. Dies zeigt sich in der davidischen Genealogie Jesu als Messias, in den typologischen davidischen Zügen Jesu als Messias (Lk 1f, 3, und 6) und in den göttlichen Zügen der Darstellung Jesu als davidischer Messias in Lk 1,32. 35; 2,11. 26; 3,31–38; 6,5; 18,41; 20,44 („Luke’s consistent association of divine sonship ... with his presentation of Jesus as the Davidic Messiah distinguishes clearly between the concept of Davidic Messiah and that of David *redivivus*“, S. 233).

Abschließend fasst Miura das 1k Bild Davids auf atl.-frühjüdischem Hintergrund zusammen (S. 234–239) und beschreibt die Funktion der Figur Davids. Die Vorkommen Davids dienen zur Legitimation Jesu als davidischer Messias. Lk 1f, 3 und 18 zeigen die davidische Messianität Jesu im *genealogischen* Sinn. Daneben betont Lk die davidische Messianität Jesu in *typologischer* Weise. Mit der christologischen Interpretation der Psalmen wird David zum Kronzeugen des Messias Jesus: „According to early Christian typological-prophetic interpretation, the Davidic Psalms ... reveal that Jesus’ suffering-death-resurrection-exaltation events took place in God’s determined plans“ (S. 241). Durchwegs zeigt sich „Luke’s efficient and well-organized use of the figure of David in his writings to legitimize Jesus as the Davidic Messiah“ (S. 241). Literaturverzeichnis (S. 243–265) und Register (S. 267–305) beenden den Band.

Miura bietet wichtige Erkenntnisse für die 1k Christologie und Intertextualität auch jenseits von direkten Zitaten, Anspielungen und Anklängen (vgl. D. Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 122; Berlin: de Gruyter, 2003; vgl. meine Rez. in *NT* 47, 2005, 309–312). Er zeigt, dass es sich lohnt, auch die atl. Erzählungen (im Hintergrund) gebührend zu berücksichtigen. Miuras Fokus auf die *typologischen* Züge in der 1k Darstellung Jesu als davidischer Messias zeigt neue Perspektiven auf. So bietet er auch interessante Aspekte für die Typologie im NT und für eine typologische Auslegung, die in Theorie und Praxis – auch aufgrund der stärkeren Berücksichtigung der Väterexegese in den letzten fünfzehn Jahren – wieder stärker diskutiert wird; vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg: Herder, 2007, S. 134–142.

Zu fragen wäre, ob im zweiten Teil von Miuras Studie die narrative Sequenz in der Darstellung und Ausbildung des Erzählcharakters Davids stärker zu berücksichtigen wäre. Welches Bild Davids entsteht progressiv zwischen Lk 1,27 und dem letzten Vorkommen Davids in Apg 15,16 (zur Methodologie vgl. J. A. Darr, *On Building Character. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, *Literary Currents in Biblical Interpretation*; Louisville: Westminster John Knox, 1992)? Gibt es in den Davidsbezügen eine Bewegung von der Genealogie zur Typologie? Auf dem Hintergrund von Miuras

Darstellung Davids im AT und Frühjudentum wären auch andere Vorkommen Davids im NT (Mt, Mk, Joh, Röm, 2 Tim, Hebr, Apk) zu beleuchten.

2.6 In seiner Studie *Theology as History, History as Theology: Paul in Ephesus in Acts 19* (Doktoraldissertation Emory University 2004) kommt der US-Amerikaner Scott Shauf am Beispiel von Apg 19 auf grundlegende und dennoch oft vernachlässigte Fragen der Erforschung der 1k Schriften zu sprechen. Shauf will zeigen

that there is a close relationship between theology and historiography in Luke-Acts, but that, for a variety of reasons, this close relationship has not been well understood or even adequately attended to by scholars, and that this lack of attention has especially been detrimental to understanding the theology of Luke's second volume ... to show how *the theology of Acts should best be understood when the historiographical nature of the composition is properly taken into account during the exploration of the composition's theology* (S. 1f; Hervorhebung CS).

Dabei sind folgende Fragen leitend: „What does it mean to speak of theology in a historiographical work? How can this theology be apprehended? What does this theology have to do with the overall purpose and themes of the writing and with how the writing might have functioned for its original audience?“ (S. 2).

Shauf beginnt mit einem instruktiven Überblick über die Bedeutung und das Verhältnis von Theologie und Geschichte bzw. Geschichtsschreibung in der Lk-Forschung bzw. über die spannende methodische Frage, wie sich die „Theologie“ einer geschichtlichen Erzählung überhaupt erheben lässt („What is the Problem? Theology and Historiography in the Study of Luke-Acts“, S. 4–84). Er umreißt die Erforschung der 1k Theologie im Spannungsfeld der Analyse von Hans Conzelmann und vier repräsentativer Gegenentwürfe (Flender, Franklin, Marshall, Jervell) sowie neuerer Forschungstrends und literaturwissenschaftlich orientierter Studien. Er verweist auf die problematischen, aber selten offengelegten oder hinterfragten Grundaxiome Conzelmanns (die 1k Theologie sei aus der redaktionellen Bearbeitung der Quellen und aus den auf den Autor zurückgehenden Reden der Apg zu erheben), die die Forschung weit über seine Thesen hinaus auch methodisch bestimmt haben und teilweise bis heute bestimmen. Leider wird in diesem Zusammenhang der programmatische Aufsatz von I. H. Marshall, „How Does One Write on the Theology of Acts?“, in I. H. Marshall, D. Peterson (Hgg.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 3–16 nicht berücksichtigt.

Dann geht es grundsätzlich um die richtige Methode zur Erhebung der Theologie der Apg („What is ‚Theology‘? ‚What is ‚The Theology‘ of a New Testament Writing?“, „What is ‚The Theology‘ of Acts?“, S. 41–57). Anschließend behandelt Shauf Fragen der Historiographie (Komposition und Historizität, die Einordnung der Apg in die antike Literatur, die Funktion der Apg für antike Leser, die Darstellung historischer Ereignisse und das Verhältnis zwischen Ge-

schichtsschreibung und Theologie). Die Erhebung der Theologie der Apg besteht in der Erhellung der Erzählung der Apg als *theologische Reflexion*: „A presentation of the theology of Acts should consist of an elucidation of the reflection about God or the gods that is exhibited in the narrative of Acts ... our study must revolve around the question of the relationship of divine elements in the narrative to the overall goal and function of the narrative itself“ (S. 48f). Shauf bietet eine hilfreiche Einführung in das Studium lK Theologie und eine hervorragende Analyse und Kritik bisheriger Forschung.

Kapitel 2 gilt den speziell mit der Interpretation von Apg 19 verbundenen Problemen („Acts 19 as a Challenge to the Interpretation of the Theology of Acts“, S. 85–122). Shauf beschreibt einleitend die methodischen Anforderungen, nämlich „... to remain in conversation with the traditional approaches to studying the theology of Acts ... to maintain the character of Acts as a narrative work ... to study Acts as a certain type of historical writing with specific historiographical characteristics“ (S. 85). Ziel ist es dabei „to provide a concrete suggestion for how the proposed methodology for examining the theology of Acts can be carried out“ (S. 86). Shauf zeigt, wie wenig dieses Kapitel bisher für die Theologie der Apg herangezogen wurde. Ferner beleuchtet er die Gründe für diesen Sachverhalt und argumentiert, dass es sich bei dem Kapitel um eine „von Theologie tiefende Erzählung“ (S. 94) handelt. Anschließend würdigt er in einem Forschungsüberblick die bisherige Arbeit an Apg 19 (Apg 19 als Einheit, Studien zum ganzen Kapitel und zu einzelnen Abschnitten).

Kapitel drei gilt Apg 19 „as a narrative, and especially as a *theology-soaked narrative*“ (S. 122, 123–270). Nach Analyse von Stellung und Zusammenhang in der Apg und einer Beschreibung der Stadt Ephesus im ersten Jahrhundert n. Chr. folgt Shauf dem Verlauf der Erzählung und bietet eine gründliche Kommentierung, deren Ziel es ist „to lay the groundwork for the specifically theological discussion“ (S. 123) im folgenden Kapitel. Zur Interpretation wird auch die Rede an die ephesinischen Ältesten in 20,17–38 mitherangezogen (S. 263–270). In Apg 19 werden durchgehend die außergewöhnlichen Leistungen und Erfolge des Paulus in einer der hervorragenden Städte der antiken Welt deutlich („We saw in every episode an emphasis on the outstanding character of the achievements of Paul’s ministry in the city“, S. 271), sodass man von dem Ephesus-Bericht zu recht als dem *Höhepunkt der missionarischen Wirksamkeit des Paulus* sprechen kann (S. 127).

Kapitel vier gilt dem Zusammenspiel von Geschichtsschreibung und Theologie in Apg 19 (S. 271–317). In Anknüpfung an die frühere Definition der *Theologie* der Apg (S. 48–50) geht es darum „to explicate the narrative of Acts 19 as reflection of the divine“ (S. 271). Zunächst diskutiert Shauf Apg 19 als historiographische Erzählung (historiographische Struktur, Auswahl und historische Darstellung; „... why is the story told as it is? What is the effect of representing Paul’s stay in the city using the particular account of events that are given?“, S. 272). Unter dem Stichwort „Paul and the Divine“ wird Apg 19 als *theologi-*

sche Historiographie interpretiert. Paulus ist Gottes Repräsentant in der Apg: „Paul, as the representative designated to carry the name of Jesus ‚as far as the ends of the earth‘, acts and achieves in accordance with the work that God performs through him and with the power and authority that God has given him“ (S. 290). In Apg 19 erscheint der Erfolg des Paulus als eine „divine performance“ (S. 291–299):

Paul's success is therefore not „just about Paul“ but is about God's work in the movement called „the Way“ and the power that God worked through Paul for the magnification of the name of Jesus. The heroization or glorification of Paul should not be set over against the presentation of God's activity. It is not „either / or“ Paul / God in Acts – it is „both / and“ (S. 299).

Zu fragen wäre, wie diese Betonung des Handelns Gottes in Kapitel 19 (und anderen Kapiteln der Apg) wichtige Themen der Stephanusrede aufgreift, die zeigt, dass Gottes Wirken nicht an Land und Tempel gebunden ist.

Dann beschreibt Shauf das Zusammenspiel von Geschichte, Theologie und Identität (Gottes Handeln und menschliche Geschichte, biblische Geschichte und hellenistische Akkomodation, Schaffung von Identität mit den Faktoren Autor, Leserschaft und historische Ereignisse). Shauf schließt:

The theological reflection we see in Acts consists of Luke's interpretation of the meaning of the divine actions represented in the narrated events, especially as the meaning of the broader course of history, including ostensibly purely human events, is determined by these divine events, and of the resulting significance that this presentation of history has for understanding Christian identity (S. 317).

Kapitel 5 fasst den Verlauf der Studie und die Ergebnisse zusammen (S. 318–324) und fragt abschließend nach einem theologischen Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung heute (S. 324–329; „Is theological historiography possible today?“, 325). Als den heute zu hörenden „Call of Acts“ verweist Shauf auf die Notwendigkeit, christliche Identität nicht von Geschichte zu trennen:

... if we find ourselves unable altogether to discern divine activity at work among us and to be able to narrate that activity for others present and to come, it is hard to imagine that such a past-less people will have any kind of future – for a past devoid of God can hardly be termed „Christian“ in any positively meaningful sense. A group without a strong sense of identity is bound to dissipate, and history is a fundamental factor in the formation and maintenance of identity. The call of Acts, therefore, is to discern God's work among the people called „the Way“ (S. 331).

Bibliographie (S. 333–357) und verschiedene Register beenden den Band.

Shauf gelingt es, ein für die *Theologie* der Apg vernachlässigtes Kapitel gründlich aufzuarbeiten und seine Bedeutung für die Paulusdarstellung der Apg

und ihr gesamtes theologisches Anliegen aufzuzeigen (andere Studien zu Apg 19 und zu Ephesus bei E. J. Schnabel, „Die ersten Christen in Ephesus: Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte“, *NT* 41, 1999, 349–382). Er zeigt überzeugend, dass in diesem Abschnitt die Paulusdarstellung (zumindest die Darstellung seines umstrittenen missionarischen Wirkens!) ihren Höhepunkt erreicht. Seine detaillierte Auslegung wird in Zukunft zu berücksichtigen sein.

Über Shaufs Thesen hinaus hat Apg 19 besondere Brisanz in der I k Apologie für die umstrittene Heidenmission des Paulus, da es die letzte umfassende Wirksamkeit des Paulus vor seiner Gefangennahme ausführlich berichtet. Wenn Paulus also mit der Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden für die Heiligen in Jerusalem über den anvisierten Zwischenaufenthalt in Rom in den westlichen Mittelmeerraum aufzubrechen gedachte (Röm 15,24–28), so tat er dies als „erfolgreicher“, von Gott in mehrfacher Hinsicht gesegneter und bestätigter Missionar, der den zwölf Aposteln in nichts nachstand. Durchgehend und bis zu ihrem Höhepunkt in Ephesus hat Gott die Mission des Paulus bestätigt. Sich gegen sie zu stellen bzw. ihre Modalitäten zu ändern (an die Adresse der judenchristlichen Gegner des Paulus gerichtet), käme dem Versuch gleich, gegen Gott streiten zu wollen (Apg 5,39). Als das Bemühen um die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden Paulus nach Jerusalem brachte, haben das Misstrauen seiner Mitchristen in Jerusalem und die Nachstellungen der Juden seinen weiteren Dienst verhindert.

Gleichzeitig stellt Shauf entscheidende Fragen nach dem Verhältnis von Geschichtsschreibung und Theologie in der I k-Forschung. In gewisser Weise führt Shauf die bahnbrechende Untersuchung von I. H. Marshall *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster) weiter, der schon 1970 zu Recht forderte, Geschichte, Historiographie und Theologie nicht gegeneinander auszuspielen. Lukas ist untrennbar Historiker und Theologie in einem, der gerade durch eine Geschichtsdarstellung Theologie vermitteln will. Sein theologisches und seelsorgliches Anliegen präsentiert er – wie andere urchristliche Autoren – nicht in einem Brief, sondern in einer zweibändigen Geschichtsdarstellung. Deren theologische Überzeugungskraft hängt wesentlich mit der Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse zusammen. Ohne das Verdienst des Lukas zu schmälern, betritt er mit dieser Wahl der Gattung keineswegs Neuland, sondern folgt den historischen Büchern des AT (vgl. Ijatuyi-Morphé zur Bedeutung der Chronikbücher), den erzählenden Gattungen des Frühjudentums und dem Vorbild derer, die vor ihm „Diener des Wortes gewesen sind“ (Lk 1,2). Auf dem Hintergrund der von Marshall, Shauf (und anderen) beschriebenen Sachverhalte erweist sich der Teil der neueren I k-Forschung, der Theologie und Geschichte trennt, als ein Holzweg.

Weitere Studien könnten die Brauchbarkeit von Shaufs weitgehend überzeugender Methodologie an anderen – zumindest theologisch – vernachlässigten Abschnitten der Apg testen bzw. die ganze Apg unter dieser Perspektive in den Blick nehmen. Dabei wäre spannend zu sehen, welches andere Bild jenseits der

älteren Diskussion und dem zu Recht von Shauf beklagten Mangel an Theologie in vielen neueren Studien entstehen würde. Ferner wäre zu sehen, welche neuen Perspektiven sich auch für das LkEv (und die anderen Evangelien) ergeben würden. Zum Thema vgl. ferner C. K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, WUNT II, Bd. 175, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

2.7 Über viele Jahre lagen zur lukanischen Besitzethik nur die größeren Studien von J. Degenhardt, D. P. Seccombe, L. T. Johnson und K.-J. Kim vor. Dann sind in relativ kurzer Zeit zwei weitere Monographien zum Thema erschienen: V. Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, TANZ 39, Tübingen: Francke, 2003 (vgl. meine Rez. in *EJT* 15, 2006, 137–41), und K. Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas: Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II, Bd. 163, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003 (vgl. meine Rez. in *ThLZ* 129, 2004, 1301–1303). Zu diesen Studien gesellt sich mit Herbert Stettbergers Untersuchung *Nichts haben – alles geben?: Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk* die dritte neue deutschsprachige Untersuchung, die sich der oft beschriebenen Ambiguität der lukanischen Besitzaussagen mit einem kognitiv-linguistischen Ansatz nähern will.

Stettberger beginnt mit der Beobachtung, dass Lk wie kein anderer Evangelist den materiellen Besitz des Menschen thematisiert und unablässig die Frage nach dem rechten, teilweise radikalen Umgang damit aufwirft. Und zugleich „... wendet sich der gebildete Synoptiker gerade an wohlhabende Schichten, wenn er Jesu Aufruf zur großzügigen Unterstützung der Bedürftigen immer wieder in den Vordergrund rückt ... und über das vorbildliche Verhalten von Reichen berichtet“ (Vorwort). Das lukanische Bild ist facettenreich und heterogen.

Kapitel 1 skizziert das „Erscheinungsbild der Besitzthematik im lukanischen Doppelwerk auf der Textoberfläche“ (S. 15–49). Zu den Indizien im LkEv gehört die Präferenz einschlägiger Besitztermini, die Sondergutperikopen mit polarisierender Besitzethik sowie rigorose Besitzverzichtsforderung und Armenidealisierung. Die Ambiguität der Apg zeigt sich in der Reduktion der Besitzreferenzen und in Abschnitten mit teilweise egalisierenden Besitzaussagen. Aus der Apg kann man „einerseits eine Aufforderung zum umfangreichen Besitzverzicht herauslesen ... Andererseits verfügen Besitzende wiederum über ein durchaus positives Image“ (S. 48f). Stettberger sieht in beiden Büchern eine gewisse Unstimmigkeit und fragt, welche Art von Besitz als Habe oder Gabe überhaupt zur Disposition steht.

Im zweiten Kapitel beschreibt er hervorragend die bisherigen Lösungsansätze bzw. Erklärungsversuche (S. 51–74). Diese unterscheidet er in Heterogenität bzw. Homogenität der Textaussagen als Interpretationsbasis. Bei der *Heterogenität* präsentiert und würdigt Stettberger zwei favorisierte Erklärungsmodelle, nämlich inhaltliche Divergenzen zum einen als logische Konsequenz des lukanischen Historismus (Lk berichtet etwas zur Zeit Jesu Gültiges, was aber so in der eigenen Ge-

genwart nicht mehr gilt), zum anderen als adressatenorientierte Differenzierung des Aufrufs zum Besitzverzicht (Lk hat jeweils nur einen Teil der Leser im Blick). Zur *Homogenität* (Lukas wollte eine einheitliche, stringente Besitzethik konstituieren, die verschiedenen Aussagen lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen) gehören drei Erklärungsmodelle: symbolische Homogenität, situativ-zeitgeschichtlich bedingte Homogenität des Textes und interessengeleitete, perspektivisch evozierte Homogenität.

Nach methodologischen Überlegungen zum kognitiv-linguistisch orientierten Untersuchungsansatz im dritten Kapitel (S. 75–95; Grundaxiome und ausgewählte Strategien kognitiver Linguistik) bildet Kapitel 4 mit der detaillierten kognitiv-linguistischen Tiefenstrukturanalyse der Lk Texte den Hauptteil der Arbeit (S. 97–481). Ziel ist es dabei, „versteckte Hinweise und Leserlenkung im Gesamttext offen zu legen“ (S. 485). Zunächst geht es um die Tiefenkonzeption des *Haben*-Schemas mit folgenden Besitzkategorien: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Reiseutensilien, Nutztiere, Waffen, Arbeitsmaterialien, Beförderungsmittel, Alltagsutensilien (Zwischenbilanz S. 214f). Zur Tiefenkonzeption des *Geben*-Schemas („Hierunter fallen sämtliche Aussagen, die einen Transfer von Besitz zum Ausdruck bringen. Von der kognitiven Struktur her muss ... ein Gegenstand seinen Besitzer wechseln“, S. 215) gehören als Kategorien: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Nutztiere, Obdach, Pflegemittel, Saatgut, Schreibmaterial, Brennstoff (Zwischenbilanz S. 377). Zum *Nehmen*-Schema (nicht nur der Gebende, sondern auch der Nehmende hat eine aktive Rolle im Transferprozess, S. 378) gehören: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Nutztiere, Obdach, Waffen, Schriftdokumente, Handelsware und Schmuck.

Im fünften Kapitel beschreibt Stettberger auf dieser Grundlage zusammenfassend die Bedeutung des Besitzes im Lk Doppelwerk (S. 483–530). Dabei geht er von der Oberflächen- zur Tiefendimension der Aussagen. Stettberger folgert:

Weder eine vollkommene Nivellierung sozialer Unterschiede im Sinne eines Kommunismus (Essener) noch eine dauerhafte absolute Besitzlosigkeit oder ein allgemeines Asketentum strebt der Lk Jesus an. Vielmehr geht es um ein Wachrütteln der Menschen, um sie für die Sorgen und Nöte des Nächsten zu sensibilisieren. In gewisser Weise kommen die gleichnis-hafte Unterweisung sowie die Berichterstattung im Lk Doppelwerk einer Schulung der Wahrnehmung des Anderen, vor allem des ökonomisch (Bedürftiger), religiös (Nichtjude), moralisch (Zöllner, Prostituierte) und physisch bzw. psychisch (Kranker) stigmatisierten Anderen gleich (S. 493).

Ferner bestimmt Stettberger die primäre und sekundäre Adressatenschaft (etablierte Besitzende sowie geringfügig besitzende Schichten) und beleuchtet die Konstitution des Besitzbegriffs. Im abschließenden Resümee argumentiert er, dass eine kognitiv-linguistische Tiefenstrukturanalyse eine stringente und in sich konsistente Besitzethik des Lk Doppelwerks offenlegt: „Weder materielle Güter,

für sich genommen, noch der Besitz derselben ist verwerflich. Im Gegenteil: Die Besitzobjekte eröffnen ihrem Besitzer die Möglichkeit zum Handeln und stellen insofern ein ungeheures Aktionspotential dar“ (S. 529). Lk setzt einen generellen Impuls zum Geben: „Besitz steht dem Menschen grundsätzlich frei zur Disposition ... für sich selbst und für andere. Besitz kann insoweit zum faktischen inter-personalen Verbindungselement, zum gemeinsamen sozialen Nenner werden: Als praktischer Ausdruck von Gemeinschaft kommt konkret das Mahl in den Blick“, und weiter: „Die lk Besitzethik erschöpft sich nicht im Aufruf zum Geben, sondern eben auch zum Nehmen und zwar in der Hinsicht, dass sich Menschen aufeinander einlassen“ (S. 529, Hervorhebung CS).

Angesichts des methodischen Aufwands und des erheblichen Umfangs von Stettbergers Studie (530 S.) fällt das Ergebnis eher bescheiden aus. Die Studie zeigt, dass man mit Methoden aus anderen Disziplinen nicht unbedingt umwälzende Erkenntnisse gewinnt. Freilich können sie auch ntl. Exegese und Theologie bereichern, wenn mit einem sauber angewandten Methodeninstrumentarium verwandter Disziplinen Ergebnisse bestätigt und an einigen Stellen vertieft werden können. Trotz dieser Einschränkungen ist es Stettbergers Verdienst, dass er die Perspektive auf die lk Besitzaussagen erweitert und sie umfassend behandelt, verschiedene Besitzkategorien erarbeitet und darstellt sowie auf den bisher vernachlässigten Zusammenhang von Haben, Geben und Nehmen hinweist. Durchweg wird deutlich, dass es neben den direkten Hinweisen auf den Umgang mit Geld in der lk Besitzethik um viel mehr geht und man mit (anderen Studien und) guten Gründen von der *Homogenität* der Besitzaussagen ausgehen kann.

Bei dieser und anderen Studien zur Besitzethik ist noch stärker nach den Gründen für den Besitzschwerpunkt zu fragen. Eine vielversprechende Fährte wäre es, von der Apg und von Paulus her, der deren zweite Hälfte dominiert, zurückzufragen. Lk legt als selektiv darstellender Verehrer des Paulus eine Apologie für dessen umstrittene Heidenmission vor. Dabei verschweigt Lk die paulinische Kollektaktion für die Heiligen in Jerusalem (Gal 2,9f; 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,1–9.15; Röm 15,25–28). Dafür werden in der Forschung verschiedene Gründe angegeben, u. a. der, dass die Aktion fehlschlug, d. h. dass die von der in Apg 20,4f erwähnten Delegation aus verschiedenen Gemeinden und Gegenden überbrachte Summe von den Jerusalemer Christen nicht angenommen wurde (für die momentane Diskussion vgl. D. J. Downs, „Paul’s Collection and the Book of Acts Revisited“, *NTS* 52, 2006, 50–70). Ist die lk Besitzethik auch auf diesem Hintergrund zu sehen? Ist sie Teil der lk Apologie und will sowohl das paulinische Anliegen als auch seine konkrete Durchführung in der Sammlung und Übergabe der Kollekte legitimieren? Paulus hat mit der geforderten und zugleich nicht unumstrittenen Kollekte (wohl auch in seinen Gemeinden, vgl. die Andeutungen in 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,10–12) nichts anderes getan als die Weisung Jesu umgesetzt. War er auch darin ein „Jünger Jesu“ (D. Wenham)? In diese Linie würde auch das von Stettberger betonte *Nehmen* als Element der lk Besitzethik passen: Haben gerade darin die Jerusalemer Christen versagt, als sie die

Gabe der Heidenchristen abgewiesen haben (Geben und Nehmen als Ausdruck des „Sich-aufeinander-Einlassens“)? Der Bericht von der lokal begrenzten Kollektenaktion in Antiochia in Apg 11,27–31 mit ihrer Verpflichtung *aller Christen sich nach ihren jeweiligen Möglichkeiten* zu beteiligen, weist interessante Parallelen zu den paulinischen Instruktionen auf; vgl. auch B. W. Winter, „Acts and Food Shortages“ in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AFCS II (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), S. 59–78. Einige weitere Perspektiven ergeben sich aus der Apg:

– Sie beschreibt auch die problematische Verquickung von heidnischer Religiosität und Geld (16,16–22; 19,24–34). Trägt diese Erfahrung zur Betonung der Besitzethik in einem wohl mehrheitlich an Leser mit heidnischem Hintergrund gerichteten Werk bei?

– Können bzw. müssen auch die lk Mähler und Mahlszenen (mit dem von Stettberger aufgezeigten Aspekt des Gebens und Nehmens) auf dem Hintergrund der Apg gesehen werden? Bereiten sie – gerade in ihrer Anstößigkeit für das religiöse Establishment – die umstrittene Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen vor (vgl. Apg 11,3; 15,20.29)? Mit wem wurden die Gegner dieser Tischgemeinschaft dadurch indirekt identifiziert?

– Wenn man mit Stettberger Geben und Nehmen als zusammengehörig sieht, wäre zu fragen, ob es bei Lk Parallelen zwischen dem hier verhandelten materiellen Besitz und *geistlichen Gütern* gibt. Ist der bei Paulus anvisierte materielle und geistliche Austausch zwischen Juden- und Heidenchristen (Röm 15,25–28.31; 2 Kor 8f) auch bei Lk zu finden?

2.8 Arie W. Zwiep, Dozent an der *Evangelische Theologische Hogeschool Ede* (früher Veenendaal), legt mit der Untersuchung *Judas and the Choice of Matthias* seine zweite Studie zum ersten Kapitel der Apg vor (vgl. sein *The Ascension of the Messiah in Lucan Christology*, NT.S 87, Leiden: Brill, 1997). Er bekennt im Vorwort, dass er die „Judas-Matthias“-Perikope in Apg 1 früher als „one of the most tedious stories in the entire NT, an unhappy digression from the more spectacular events of Ascension and Pentecost“ ansah, nach der gründlichen Bearbeitung aber zu dem Schluss kommt: „As far as Luke is concerned, more is at stake that the dull election of a church official“ (S. vii).

In der Einleitung (S. 1–3) gibt Zwiep zunächst einen knappen Überblick über Erklärungen und Schilderungen des Todes des Judas im NT und seiner reichen Wirkungsgeschichte. Obwohl sich Zwiep im Folgenden ganz auf die lk Darstellung konzentriert, warnt er:

The very dramatic and painful *Wirkungsgeschichte* of Judas Iscariot, especially the ever-increasing demonizing of his person and the unfortunate identification with the Jewish peo-

ple, should make everyone of us acutely aware that neither the modern interpreters nor the biblical authors are doing exegesis in an ideological and historical vacuum but are predisposed by numerous factors. The figure of Judas has always been a matter of fierce controversy between Jews and Christians, and between Protestants and Catholics. The study of Judas, then, is a historical and theological minefield (S. 3).

Am Ende eines ausführlichen Forschungsüberblicks (S. 5–31, „the dominant themes and questions of critical Judas-Forschung with a special focus on ... Acts 1,15–26“, S. 5) fragt Zwiep nach der theologischen Bedeutung des Ikk Berichts: „What is the essence of the story, what is its role in Luke-Acts as a whole? Why is it important for Luke or for the early Christian community to have the circle of the Twelve complete? Why is it that after the election of Matthias no apostolic vacancies are filled? Why is it that the early Christians were silent on Judas? How does the Lukan story fit into the larger picture of early Christianity?“ (S. 31).

Im zweiten Kapitel (S. 33–54) behandelt Zwiep Judas in der vorsynoptischen Tradition, in den einzelnen Evangelien sowie im restlichen NT. Dann geht es um die Verheißung Jesu, dass die zwölf Jünger auf zwölf Thronen sitzen werden (Lk 22,28–30, „Evidently, Luke’s treatment of Judas cannot be isolated from his wider treatment of the Twelve and the leadership roles attributed to them by Jesus“, 49). Die Verheißung Jesu, der Zwiep einen hohen Stellenwert einräumt und die zum Dreh- und Angelpunkt seiner Interpretation wird, verleiht der Person des ausgefallenen Judas Dramatik und fordert den Ersatz des Judas.

Kapitel drei ist der Struktur, Gattung und Form von Apg 1,15–26 gewidmet (S. 55–76, die Gattung ist ein Bericht von der Wahl neuer Leiter bzw. einer Nachfolgeregelung – „succession story“; das Motiv des Todes als Vergeltung, der Tod von Verrätern bzw. Gottesfeinden in Bibel und Frühjudentum, daher gilt „Some of its literary features, especially the outpouring of entrails, are clearly conventional and belong to the standard ingredients of the genre, that do not require to be taken *ad litteram*“, S. 76). In Kapitel vier geht es um Tradition und Redaktion in Apg 1,15–26 (S. 77–101 – soweit sich dies überhaupt unterscheiden lässt!). Kapitel fünf behandelt u. a. die interessante Frage, wie sich die Ikk Darstellung zur abweichenden Beschreibung des Todes des Judas in Mt 27,3–10 verhält (S. 103–125). Zwiep untersucht zunächst die mt Darstellung, weist auf die Abweichungen hin („divergencies if not outright contradictions. ... We have two completely different stories of one and the same event. If it were not for the explicit identification of Judas, one would easily believe that we have to do with two different historical figures“, S. 110) und referiert die frühesten altkirchlichen Berichte vom Tod des Judas (Papias, Katene des Apollinaris von Laodicea und andere harmonisierende Berichte). Zwiep geht weder auf verschiedene neuere Harmonisierungsversuche ein noch auf die Bedeutung der abweichenden Berichte für die Bibliologie oder auf die Bedeutung der Judas-Perikope in der hitzig geführten Diskussion um die historische Zuverlässigkeit der Ikk Schriften. Dieser

Aspekt und die reichhaltige Rezeptionsgeschichte würden weitere Studien verdienen.

Kapitel sechs, „Content and Concern“ (S. 127–174, „to gain an appreciation of how Luke has composed his story and how his readers would have read it“, S. 31), bietet eine detaillierte Analyse der Perikope, die deren Auslegung in Kommentaren bei weitem übertrifft und in Zukunft berücksichtigt werden muss. Nach Zwiep erklärt die intensive eschatologische Erwartung der Anfangszeit der christlichen Gemeinde die Notwendigkeit des Ersatzes für Judas:

If the Spirit would be poured out upon the whole people, the people should be represented by a full representation, and this was in fact what Jesus had promised in the Saying on the Twelve Thrones. If the parousia was imminent, not one of the twelve eschatological thrones ought to be vacant! In the Judas-Matthias pericope Luke assures his readers that the hitch that arose through the defection of Judas and that put a firm question mark after the credentials of Jesus as a divinely-sent prophet, in the end turned out to be „all in the plan“ and had not hindered the arrival of the Spirit and the Pentecostal manifestation of the Kingdom.

In der Zusammenfassung (S. 175–812) beschreibt Zwiep zunächst die Gestalt des Judas in der narrativen Welt des Lk Doppelwerks („... the reader cannot miss the triumphant undertone in the Judas-Matthias pericope: it all turned out for good after all“, S. 177), dann Form und Funktion des Textes, die Frage nach den Quellen (keine aramäische Vorlage zwingend), biblisch-theologische Perspektiven („Luke assures his readers ... of the divine control of salvation history“, S. 178), Petrus, Paulus und die Legitimität des paulinischen Evangeliums (Petrus, dessen führende Rolle im Abschnitt erstmalig unterstrichen wird, ist die „Brückenfigur“ zwischen Jesus und Paulus), Lk und der Frühkatholizismus, Apg 1,15–26 und die Lk Erzählabsicht („Luke’s underlying agenda“, von Zwiep eschatologisch verstanden) sowie abschließend die Beziehung zwischen Judas, Matthias und der Verheißung der zwölf Throne. Hier sieht Zwiep einen wesentlichen Beitrag zur Lk Eschatologie: „Now that the twelve eschatological thrones were filled, the eschatological promises of Jesus would stand, all the more so now that the expectation of an imminent end had strongly intensified due to the events of 70 C. E., the fall of Jerusalem and the destruction of the temple“ (S. 182).

Zwiep spricht von der „Dämonisierung“ des Judas (zum Bsp. Lk 22,3), warnt aber zugleich, dass „recent attempts to rehabilitate the historical Judas and exonerate him from all blame are at risk to go to the opposite extreme without a sound historical foundation“. Ein gesundes Maß an Kritik sollte „prevent biblical scholars from misplaced attempts to retell the Judas story in ways that strain historical imagination“ (S. 176).

Ein Anhang analysiert den Text und die handschriftliche Überlieferung des Abschnitts (S. 183–195, „early scribes have left the Judas-Matthias pericope relatively intact. ... In line with the known tendency of the Western tradition to enhance the role of Peter, in this passage Peter’s role is strengthened. In comparison with the Alexandrian text, the argument from Scripture is strengthened by the

Western scribe to stress the divine origin of the prophecy and its present power to speak“; S. 195). Anschließend bietet Zwiep eine ausführliche Bibliographie zu Apg 1,15–26 von 1900 bis in die Gegenwart mit über 300 Titeln, ein allgemeines Literaturverzeichnis (S. 209–240) und verschiedene Register (S. 241–270).

Neben dem hier mit Judas verbundenen Logion von den zwölf Thronen (Bedeutung für die Vergangenheit, Gegenwart der Leser und – so die Betonung Zwieps – die Eschatologie – „In reaffirming the role of the Twelve as the eschatological leaders or judges of Israel, Luke wished to confirm the goal and unity of salvation history“; S. 173) wäre weiter zu fragen, welche Rolle die in Apg 1,15–26 beschriebene Wiederherstellung des Zwölferkreises für das lk Gesamtanliegen hat. Dazu müsste man zunächst nach der Bedeutung des Zwölferkreises für den historischen Jesus fragen. Die zeichenhafte Berufung von zwölf Jüngern steht bei Jesus und auch Lk im Zusammenhang der zeichenhaften Wiederherstellung Israels (knapp bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, 3. Aufl.; Göttingen: V&R, 2005, S. 82). Wenn man von der Jakobsrede in Apg 15 her in den Ereignissen der ersten sieben Kapitel der Apg die Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids sieht (15,16; zu der nun die anderen Völker *als Heiden* ohne Auflagen dazu stoßen können! – so das Argument), kommt der Nachwahl des Matthias auch von daher große Bedeutung zu. Sie ist Teil bzw. sogar Voraussetzung dieser Wiederherstellung Israels in der messianischen Bewegung (nicht nur in der Wiederherstellung des Zwölferkreises), auch wenn Matthias (und die anderen Apostel, mit Ausnahme von Petrus, Johannes und Jakobus) namentlich in der Apg keine Rolle mehr spielt. Mit der Berufung und Ergänzung des Zwölferkreises und dessen apostolischem Wirken von Pfingsten an beginnt die langersehnte Wiederherstellung Israels. Sie wird der *Heidenmissionar* Paulus mit seiner konsequenten Hinwendung auch zu den *Diasporajuden* fortführen. Das Dazukommen der Heiden beginnt nicht erst nach dem vollständigen Abschluss der Sammlung Israels, sondern gleichzeitig – wenn auch zeitlich versetzt. Stünde ohne Matthias die Wiederherstellung Israels und damit die Legitimität der übertrittsfreien Heidenmission des Paulus auf dem Spiel? Hier ergeben sich interessante Bezüge zu Fullers Studie.

In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, wie andere Abschnitte der ersten sieben Kapitel der Apg auf diverse atl. Motive zurückgreifen (wie das Zitat aus Ps 69 und 109 in 1,20 und die Beschreibung des Endes des Verräters mit Anklängen an 2 Sam 17,23 und 20,9–11; Esther 7,9f, bei Zwiep, S. 68–72), um die Wiederherstellung Israels in den judenchristlichen Gemeinden Jerusalems in Kontinuität mit dem atl. Gottesvolk und Gotteswort zu erweisen. Wird die ausschließlich judenchristliche Phase der Urgemeinde bewusst in Anlehnung an das AT bzw. an die frühe biblische Geschichte Israels geschildert? Man denkt an das Pfingstwunder und seine Interpretation vom AT her (2,1–21), die AT-Zitate und Motive in den Reden in Kapitel 2, 3 und 7, die Bedeutung des Tempels als Ort des Gebetes und als Versammlungsort, an die Wundertaten (ggf. in Parallele zum

Wunderwirken des Mose im Exodusgeschehen), das Auftreten und die Bestätigung der Apostel als die neuen Leiter des Gottesvolkes in Kapitel 4f, die Heiligkeit Gottes inmitten des Volkes in 5,1–11 (vgl. Lev 10,1–5), die neue Versorgung der Witwen in 6,1–7 als Dienst an den im AT in besonderer Weise Schutzbefohlenen sowie die Aneignung der Tradition und Geschichte Israels in der Stephanusrede (vgl. die Geschichtsrückblicke des Deuteronomiums). Spannend wird diese Suche dadurch, dass sich teilweise auch interessante hellenistische Parallelen anführen lassen (zum Bsp. zur Gütergemeinschaft; vgl. B. Capper).

Besondere Brisanz erhält Zwieps Studie durch die neuere Diskussion nach der Veröffentlichung des sog. Judasevangeliums; deutscher Text mit Einführung und Sekundärliteratur bei F. F. Bruce, E. Güting, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum einschließlich des apokryphen Judasevangeliums*, 5. Aufl. (Gießen: Brunnen, 2007), S. 146–166. Die Wirkungsgeschichte des Judas wird ausführlicher beschrieben bei H. Lona, *Judas Iskariot: Legende und Wahrheit* (Freiburg: Herder, 2007, u. a. mit detaillierter Diskussion des Judasevangeliums) und bei M. Meiser, *Judas Iskariot: Einer von uns*, Biblische Gestalten 10 (Leipzig: EVA, 2004).

3. Würdigung

Die Darstellung und Würdigung der ausgewählten Monographien zu verschiedenen Aspekten des Ikk Doppelwerks lädt dazu ein, anhand der vorliegenden Titel und über sie hinaus grundsätzlicher die gegenwärtige Forschung zum Ikk Werk zu reflektieren. Ich beginne mit Perspektiven, die sich aus den besprochenen Studien ergeben. Sie bieten einen relativ repräsentativen Querschnitt durch die gegenwärtige Forschung und stehen für verschiedene Zugänge und Fragestellungen:

Octavian Baban dehnt bestimmte Merkmale, die in einem Teil des Ikk Doppelwerks beobachtet und wiederholt untersucht wurden (Ikk Reisebericht), auf das ganze Doppelwerk aus und stellt somit die Erarbeitung Ikk Theologie auf eine breitere Textbasis. Diese Erweiterung der Ikk Textbasis (was freilich auch zu immer umfangreicheren Monographien führt!) hat auch in anderen Fällen zu weiterführenden Ergebnissen geführt, die teilweise die bisherige Erforschung der Ikk Theologie massiv in Frage gestellt haben. Die Zusammenordnung von Texten mit bestimmten Merkmalen, deren Abgrenzung von andern und Analyse werden freilich umstritten bleiben. Baban untersucht im Gefolge der älteren deutschsprachigen und der neueren amerikanischen Acta-Forschung die Apg, ihre Art des Erzählens und ihre Theologie als ein Werk griechisch-römischer Literatur und auf dem Hintergrund der antiken literarischen Diskussion. Seine Studie zeigt, dass je spezifischer die von dort entliehenen Deutungskategorien sind, desto schwieriger auch ihre Anwendung wird. Wer diesen Weg beschreitet, muss vor allem um die Grenzen dieses Vorgehens wissen und spüren, bis wohin das Ikk An-

liegen erhellt wird und ab wann es „passend“ gemacht zu werden droht. Baban zeigt jedoch auch, dass der Vergleich mit hellenistischen Gattungen bzw. Konzepten zu interessanten theologischen Ergebnissen führen kann.

Die Studie von *Anja Cornils* ist repräsentativ für viele, mehrheitlich englischsprachige Studien, die neuere literaturwissenschaftliche Ansätze mit ganz verschiedenen Fragestellungen auf das Ik Doppelwerk anwenden. Cornils zeichnet sich darin aus, dass sie mit großer erzählwissenschaftlicher Kompetenz an das Thema geht. Neben den Stärken (u. a. dass die ganze Erzählung in den Blick genommen wird) werden aber auch in ihrer Arbeit die Grenzen dieses Ansatzes deutlich. Mein Eindruck ist, dass derartige Ansätze helfen können, Einzelaspekte zu verstehen, aber nur integriert in einen historisch-theologischen Zugang wirklich weiterführen. Zu fragen ist insbesondere, ob narrative Zugänge, die den historischen Anspruch des Ik Doppelwerkes vernachlässigen oder gar methodisch ausblenden, nicht an der Intention des Verfassers vorbeigehen, der eben nicht nur eine kunstvoll gestaltete Erzählung schreiben wollte.

Michael Fullers Untersuchung ist repräsentativ für Studien, die die Ik Theologie durch detaillierten Vergleich mit parallelen atl. und oder frühjüdischen Vorstellungen zu erhellen suchen. Fullers Studie zeigt die Chancen und Grenzen dieses Zugangs zur Ik Theologie auf. Zum einen wird deutlich, dass die atl.-frühjüdischen Quellen und Vorstellungen vielschichtig sind und man daher eher mit einzelnen „Stimmen“ bzw. Strömungen vergleicht als mit dem Frühjudentum. Schon allein aufgrund der Quellenlage ist bei Verallgemeinerungen Vorsicht geboten. In der damit verbundenen, willkommenen Erforschung der Theologien des Frühjudentums ist der aktuelle Forschungsstand zu berücksichtigen. Daher sind gründliche Kenntnisse gefragt. Es ist sowohl paradox als auch selbstverständlich, dass die Arbeit von Christen am NT in den letzten fünf Jahrzehnten zu einer bis dahin unbekannteren Erforschung und Wertschätzung des Frühjudentums, seiner Geschichte, Literatur und Theologie geführt hat und zu der Erkenntnis, dass das NT nicht nur eine Sammlung „christlicher“ Schriften ist, sondern auch Teil der frühjüdischen Literaturgeschichte, zumindest ihres messianischen Flügels. Von anderen Strömungen des Frühjudentums trennt sie, dass sie die frühjüdischen messianischen Erwartungen als in Jesus von Nazareth erfüllt kennen.

Zum anderen stellt sich bei Vergleichen zwischen Frühjudentum und Ik Theologie (und der anderer ntl. Autoren!) wie ihn Fuller vornimmt, die Frage, wie deutlich oder wie subtil Motive bei Lk vorhanden sein müssen oder können, um als der tatsächliche „Hintergrund“ gelten zu können. An vielen Stellen wird man über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommen (und vielleicht besser von ähnlichen Vorstellungen sprechen), die die Exegese von Einzeltexten nicht übergebührend bestimmen dürfen. Es besteht die Gefahr, die Konvergenzen zu betonen, und das Ik Proprium zu übersehen oder zu schmälern bzw. in die Ik Texte hineinzu lesen. Zugleich ergeben sich aber durch solche Vergleiche interessante Perspektiven, ob nun in Übereinstimmung mit Lk oder im Widerspruch zu ihm, die

helfen, die Lk Theologie in einen weiteren frühjüdischen Diskurs einzuordnen, zu verorten und in schärferem Profil zu erkennen.

Ijatuyi-Morphés Studie zeigt, wie fruchtbar es sein kann, wenn Forscher aus einem anderen kulturellen und kirchlichen Kontext (der gelegentlich durchsimmert) intensiv sowie gekonnt europäische und nordamerikanische Forschungsbeiträge aufgreifen, weiterentwickeln und eigene Perspektiven beisteuern. Es wird nicht von ungefähr kommen, dass gerade ein nigerianischer Kollege die Notwendigkeit der Bekehrung für das christliche Selbstverständnis betont und bei allen Auseinandersetzungen in diesem Teil Afrikas nach dem Spezifikum christlicher Identität fragt. Dass *Ijatuyi-Morphé* dies mit deutlichem Rückgriff auf das NT tut und sich nicht scheut, mit dem NT die Notwendigkeit der Bekehrung zu betonen, sagt auch etwas über die Kirche in Nigeria. Dass dies auffällt, sagt allerdings auch etwas über die Kirche in der westlichen Welt. Sein Rückbezug auf das AT ist eine willkommene Ergänzung zu Versuchen, Bezüge vor allem in griechisch-römischer und frühjüdischer Literatur zu suchen.

Ähnlich wie Fullers Studie zeigt *Yuzuru Miuras* Untersuchung, dass es sich lohnt, die Lukasschriften auf ihrem atl.-frühjüdischen Hintergrund zu lesen. Miura erarbeitet die atl.-frühjüdische Darstellung Davids, um auf diesem Hintergrund Inhalt und Funktion der Vorkommen Davids im Lk Doppelwerk zu beleuchten. Dabei geschieht beides: Die Darstellung im AT und Frühjudentum schärft den Blick auf die Vorkommen bei Lk, das Lk Bild schärft den Blick für die früheren Vorkommen in der gleichen Traditionslinie. Miura beweist, dass es sich lohnt, aus den verschiedenen Korpora ein *vollständiges Bild* zu erheben und diese Bilder zu vergleichen. Studien, die auf einer (wie auch immer begründeten) Auswahl beruhen, tendieren zu einem subjektiven Bild. Weitere Studien könnten mit anderen Figuren oder Figurengruppen der Lk Erzählung ähnlich verfahren. Bei dieser Gegenüberstellung und anderen Aspekten Lk Theologie ist die Frage nach der jeweiligen Funktion für das Ganze der Lk Darstellung und damit Theologie weiterführend, ja unerlässlich. Freilich werfen solche Studien auch die Frage auf, was es für christliches Selbstverständnis und das Verhältnis zum Judentum bedeutet, wenn der Messias der Christen in Genealogie und Typologie in der Linie des größten Königs Israels steht und zugleich als Repräsentant der Herrschaft Gottes auftritt und verkündigt wird.

Scott Shaufs Studie belegt, dass auch nach fast fünf Jahrzehnten intensiver Arbeit an der Theologie der Lk Schriften viele grundlegenden Fragen kontrovers diskutiert werden bzw. noch nicht ausreichend behandelt wurden oder die Diskussion zum Teil steckengeblieben ist (wie lässt sich die „Theologie“ einer Erzählung erheben?). Es ist also erforderlich und lohnenswert, immer wieder Prämissen und anscheinend gesicherte Ergebnisse und methodisches Vorgehen zu reflektieren und zu hinterfragen. Zugleich zeigt Shaufs Arbeit auch, dass es bei vielen bisher zumindest monographisch vernachlässigten Einzelabschnitten der Appg noch interessante theologische, aber sicher auch historische Früchte zu ern-

ten gibt. Sie belegt aber auch, dass dies mit einer relativ traditionellen historisch-theologisch orientierten Methodik möglich ist.

Ähnlich wie Cornils greift *Herbert Stettberger* auf sprachwissenschaftliche Methodik zurück und weitet die bisherige Perspektive auf die lukanische Besitzethik entscheidend aus. Die Möglichkeiten für die Anwendung dieser und anderer Methoden auf verschiedene bisher nicht oder nicht eindeutig geklärte Fragen lukanischer Theologie (inkl. Ethik) sind vielfältig. Dieser Weg zur Erhellung des lukanischen Doppelwerkes wurde in den letzten zwei Jahrzehnten vom bescheidenen Trampelpfad zur breiten Straße und hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Ob sich der Aufwand lohnt und die Ergebnisse wirklich weiterführen, wird sich oft erst im Nachhinein herausstellen und im Einzelfall umstritten bleiben. Stettberger zeigt, dass man sprachwissenschaftliche Methodik auch mit historischen Fragen verbinden kann.

Wie die Arbeit Shaufs zu Apg 19 zeigt *Arie Zwiep*, dass es sich lohnt, bisher vernachlässigte Abschnitte der Apg detailliert exegetisch (mit einer relativ traditionellen Methodik, zum Bsp. redaktionsgeschichtliche Fragestellung, Frage nach Quellen) mit einer theologischen Fragestellung zu bearbeiten und in einem größeren Zusammenhang lukanischer Theologie zu interpretieren. Die Stärken einer historisch-theologischen Interpretation werden deutlich, auch wenn sie nicht alle Fragen zu lösen vermag.

Die vorliegenden Bände bezeugen, dass die lukanische Forschung (und überhaupt die Bibelwissenschaften) ein internationales Unternehmen geworden ist. Sie stammen von den Amerikanern Fuller und Shauf, dem Holländer Zwiep, den Deutschen Cornils und Stettberger, dem Bulgaren Baban, dem Japaner Miura und dem Nigerianer Ijatuyi-Morphé. Während Forscher aus Europa und zunehmend aus Nordamerika die Bibelwissenschaften der Vergangenheit dominiert haben, wird auch hier mit Verschiebungen im 21. Jahrhundert zu rechnen sein. So ist es durchaus möglich, dass die entscheidenden Beiträge dieses Jahrhunderts von Forschern in oder aus einem nicht-westlichen Kontext geschrieben werden. Freilich erinnern unsere Arbeiten auch daran, dass ein eigenständiger, nicht-westlicher bibelwissenschaftlicher Diskurs, zumindest was die Institutionen und Publikationen betrifft, noch weitgehend fehlt. So entstanden Babans, Miuras und Ijatuyi-Morphés Untersuchungen als Dissertationen in Großbritannien bzw. USA und wurden in Europa bzw. Nordamerika veröffentlicht. Ob und inwieweit sie in ihren Ländern wahrgenommen werden und einen Beitrag zu Theologie und Kirche leisten, bleibt abzuwarten. Es ist zu hoffen, dass sich verschiedene nicht-westliche bibelwissenschaftliche Diskurse entfalten und auch den westlichen Diskurs bereichern, bevor durch den Prozess der Globalisierung lokale, regionale und nationale Partikularismen verloren zu gehen drohen. Dass dieser übergreifende Diskurs keine Einbahnstraße zu sein braucht, zeigt zum Bsp. der aktualisierende Abschnitt in Shaufs Studie, der nicht nur in einem westlichen Kontext zu hören ist.

Freilich ist zu bedenken, dass es in allen Teilen der Erde eine reiche Wirkungsgeschichte der Lk Schriften gibt, einen von ihnen angeregten Diskurs, der sich – Gott sei Dank! – nicht nur in Postgraduierten-Programmen, Dissertationen und wissenschaftlichen Monographien äußert. Dass die westliche Tradition der Bibelwissenschaft (in die heute Forscher aus anderen Teilen der Erde integriert sind) ein gemischter Segen für Kirche und Theologie, aber auch für sich selbst sein kann, zeigt ihre westliche Ausformung von der Neuzeit bis in die Gegenwart. Ferner lässt sich in den vorliegenden Studien eine weite konfessionelle Bandbreite vom Baptisten Baban zum Katholiken Stettberger beobachten.

Was bleibt zu tun? Die Berücksichtigung des atl.-frühjüdischen sowie des hellenistischen Hintergrunds der Lk Darstellung und Theologie sowie die Verwendung eines vielfältigen, interdisziplinären, methodischen Instrumentariums eröffnen viele Perspektiven. Dabei wird neben der historischen Plausibilität des herangezogenen Hintergrunds auch darauf zu achten sein, dass die gewählten Methoden dem historischen Anspruch des Lk Doppelwerks angemessen sind. Auf folgende Aspekte sei abschließend hingewiesen:

– Während die Reden der Apg mehrfach ausführlich untersucht wurden (freilich zum Teil aufgrund problematischer Prämissen und mit ihnen!; vgl. Shauf, 9–11) fehlen zu vielen Erzählabschnitten detaillierte Untersuchungen (zum Bsp. Apg 4; 5, 12; 13; 18; 21f; 27f). Dass auch sie nicht nur Lk Theologie beinhalten, sondern *sind*, haben Shaufs und Zwieps Studien gezeigt.

– J. Schröter formuliert zurecht als offene Frage, „wie beide Teile des Lk Werkes als einheitliches Geschichtswerk gelesen werden können, ohne ihre jeweilige Eigenart zu nivellieren“, und fordert anschließend: „Dabei darf der Blick nicht durch eine ‚synoptische Sicht‘ auf das LkEv verstellt werden: Auch wenn Lk in seiner ersten Schrift auf Vorläufer zurückgreift, wird die Jesusgeschichte in eigenen, auf die Fortsetzung durch den zweiten *λογός* hin ausgerichteter Weise erzählt“ („Einleitung der Herausgeber“, in E. Plümacher, *Geschichte und Geschichten: Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten*, J. Schröter, R. Brucker (Hrsg.), WUNT 170; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, xviii). Neue Perspektiven ergeben sich, wenn das LkEv tatsächlich auch von der Thematik und Intention der Apg gelesen wird bzw. wenn die Apg selbst von ihrer zweiten Hälfte bzw. ihrem letzten Viertel her. Welche Rückschlüsse lassen sich von der Paulusdarstellung der Apg auf das ganze Doppelwerk ziehen? Inwieweit dient das LkEv als Vorbereitung der narrativen Apologie des Paulus und seiner übertrittsfreien Heidenmission? Dabei ist freilich kaum der römische Staat der Adressat (so zum Teil die ältere Forschung!), vielmehr soll verunsicherten Interessenten am christlichen Glauben aus heidnischem Hintergrund Gewissheit (Lk 1,4) vermittelt werden. Auf einige dieser Perspektiven habe ich oben hingewiesen.

– Schröter bemerkt ferner, dass es heute kaum noch möglich sein dürfte, „den Beitrag der Apg zur Erforschung der Geschichte des Urchristentums unter Absehung einer sorgfältigen literarischen Analyse des Actatextes einschließlich der dabei zutage tretenden Intention des Lukas zu erheben“ (a. a. O., S. xviiiif). Dass man dieser Forderung entsprechen kann und dennoch zu einer weit positiveren Einschätzung der historischen Glaubwürdigkeit der Apg kommen kann als die deutschsprachige Acta-Forschung im Gefolge von Dibelius, Conzelmann, Haenchen, Plümacher und anderen, hat neben vielen englischsprachigen Studien unter anderen E. J. Schnabel in seiner umfangreichen Studie *Die urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus, 2002) gezeigt (vgl. die unten erwähnten Aufsätze von R. Riesner und D. Marguerat). Abzuwarten ist, wie M. Hengel und A. M. Schwemer in ihrer mehrbändigen *Geschichte des frühen Christentums (Band I: Jesus und das Judentum)*; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) mit der Apg verfahren werden. (Der erwähnte von Schröter und Brucker herausgegebene Band enthält sechs überarbeitete und ergänzte Aufsätze von Plümacher zur Apg und einen bisher unveröffentlichten Aufsatz über „Rom in der Apg“, S. 135–169).

– Auf dem Hintergrund der deutschsprachigen ntl. Wissenschaft der letzten hundert Jahre wäre es noch ungewöhnlicher – deswegen aber nicht weniger fruchtbar! –, das Lk Doppelwerk und die Paulusbriefe wieder im gegenseitigen Blickkontakt zu lesen. Zu den angeblich gesicherten Ergebnissen gehört, dass Lk als Mann der dritten Generation kein Paulusbegleiter war und weder vom Leben noch von der Theologie des Paulus viel verstanden hat (vgl. Darstellung und Kritik bei S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 187–206; vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021–1024). Viele Studien haben gezeigt, dass dieses Bild fragwürdig, ja sogar irreführend ist. Schon von daher ist es an der Zeit – auch mit neuen Methoden –, die Debatte neu zu eröffnen. Ist es tatsächlich so verwerflich, Paulus von Lk her zu verstehen bzw. das Lk Doppelwerk von Paulus her? Damit ergeben sich nicht nur neue (teils in Anknüpfung an ganz alte Thesen) Perspektiven für beide Korpora, sondern auch für die Einheit des NT, die durch eine ganze Reihe neuerer Studien wieder „salonfähig“ wird und neu ins Blickfeld gerät.

– Trotz einer Fülle von Einzelstudien zur Lk Theologie, der Studie von P. Porkorny, *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174; Göttingen: V&R, 1997; vgl. meine Rez. in *NT* 42, 2000, 191–193) und des Sammelbandes von I. H. Marshall und D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998) zeichnet sich in der Diskussion Lk Theologie kein erkennbarer Konsens ab. Die Studie, die über methodologischen und mehreren sonstigen Lagern hinweg den „großen Wurf“, die schlüssige Gesamtinterpretation präsentiert (ähnlich wie Conzelmanns Studie *Die Mitte der Zeit* von 1954, 1. Aufl.), gibt es noch nicht. Dass es sie in

absehbarer Zeit geben wird, scheint angesichts der Vielfalt und Vielschichtigkeit der gegenwärtigen Forschung wenig wahrscheinlich. Studierende können sich mit den brauchbaren Überblicken in den NT Theologien von F. Hahn (*Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, 2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 547–583), I. H. Marshall (*New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove: IVP, 2004, S. 129–206), F. Thielman (*Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach*, Grand Rapids: Zondervan, 2005, S. 111–149) und U. Wilckens (*Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie: Teilband 4. Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, S. 88–150) trösten.

– Mit der Rezeptionsgeschichte der Apg eröffnet sich ein weites Feld. Während ältere und neuere Studien zu einzelnen Abschnitten vorliegen (zum Bsp. F. Bovon, C. Metzendorf, vgl. meine Rez. in *EJT* 13, 2004, 129–133), hat A. Gregory nach Spuren des Ikk Doppelwerks in einer Epoche gesucht in *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century* (WUNT II, Bd. 169, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Für andere Epochen ist der Ring freigegeben.

In der Serie *The Church's Bible* (hg. von R. L. Wilken, Grand Rapids: Eerdmans, 2003f) fehlen bisher LkEv und Apg. Im *Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove: IVP, 2001f; vgl. www.ivpress.com/accs) liegen sowohl LkEv (A. A. Just (Hg.), 2003) und Apg vor (F. Martin (Hg.), 2006). Die wirkungsgeschichtlichen Artikel der auf 30 Bände angelegten neuen *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: de Gruyter; vgl. www.degruyter.com/ebr) zu Stichwörtern der Apg bzw. des NT werden auch die Rezeption der Ikk Schriften aufarbeiten.

Einen Überblick über die neuere Lk-Forschung versucht F. Bovon in *Luke the Theologian: Fifty Five Years of Research (1950–2005)* (Baylor University Press, 2006; vgl. meine Rez. in *RBL* 8, 2007, http://www.bookreviews.org/pdf/5690_6006.pdf). Dass Bovon dabei teilweise nicht über eine kommentierte Bibliographie herauskommt, liegt auch an der Fülle der Beiträge. Einen knappen Überblick bieten in S. Walton (Apg) und D. L. Bock (LkEv) in S. McKnight, G. R. Osborne (Hgg.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker, 2004, S. 229–250, 349–372).

Auch wenn die Arbeit an den Ikk Schriften zur Zeit nicht das „Sturm-Zentrum“ (van Unnik) ntl. Wissenschaft ist, dürfte es bei ihrer weiteren Erforschung aus verschiedenen Gründen stürmisch bleiben, und das nicht nur, wenn man sich zu spät im Jahr noch auf das Meer wagt ...

Abschließend ist noch auf das Heft 18 (9. Jg. 2006) der *Zeitschrift für Neues Testament* hinzuweisen, das der Apg gewidmet ist und einen guten Einblick in die deutsche Acta-Forschung gibt:

E. Plümacher, „Stichwort: Lukas, Historiker“, S. 2–8; D. Trobisch, „Die narrative Welt der Apg“, S. 9–14; A. Gignac, „Neue Wege der Auslegung: Die Paulus-Interpretation von A. Badiou und G. Agamben“, S. 15–25; H. Omerzu, „Das Imperium schlägt zurück: Die Apologetik der Apg auf dem Prüfstand“, S. 26–36; C. M. Thomas, „Die Rezeption der Apg im frühen Christentum“, S. 52–63; R. Riesner, „Die historische Zuverlässigkeit der Apg“, 38–43; D. Marguerat, „Wie historisch ist die Apg?“, S. 44–51.

Christoph Stenschke

Recent Monographs on Luke: A Review Article

This review gives a detailed survey and evaluation of eight new German and English monographs on Luke's double work. The books chosen are representative of the different problems and methods developed in recent research and are repeatedly applied to one another. The beginnings of different perspectives that emerge from interaction with these studies are shown. The report facilitates a visit to the 'workshop' of contemporary international work on the Lucan writings and demonstrates where further work can and must be undertaken.