

Neuschöpfung und religiöse Kultur. Zur Begründung christlicher Identität im Geschichtswerk des Lukas

Karl Löning

Der *auctor ad Theophilum*, genannt Lukas, wird unter den neutestamentlichen Autoren am ehesten wegen seiner sozialetischen Akzente geschätzt. Er wäre aber unterschätzt, wenn man seinen Beitrag zur frühesten christlichen Theologie auf den sozialetischen Aspekt reduzierte. Lukas ist, davon bin ich nach langer Beschäftigung mit dem lukanischen Geschichtswerk zunehmend überzeugt, ein Autor mit einem originären und gewichtigen Beitrag zum Thema „Religion und Sozialstrukturen in den Kulturen des antiken Vorderen Orients“. Lukas bietet mit seiner zweiteiligen historischen Monographie (διήγησις, vgl. Lk 1,2) über Jesus von Nazaret (Lukasevangelium) und die Wirkungsgeschichte seiner Worte (Apostelgeschichte) die Darstellung und Analyse des wohl folgenreichsten *Paradigmas der Bildung einer auf religiösem Wissen basierenden kulturellen Identität — der christlichen — am Ausgang der Epoche des Zweiten Tempels*.

Die *Entstehung der christlichen Kirche* (ἐκκλησία; so überhaupt erstmals Apg 5,11 bezeichnet) aus der Anhängerschaft des Jesus von Nazaret stellt Lukas in der Apostelgeschichte nicht primär als die Gründung einer neuen religiösen Institution dar, die nun neben die jüdischen Institutionen (Tempel und Gesetz) tritt, um mit ihnen zu konkurrieren. Den Zusammenhang, in den die Apostelgeschichte die Genese des Christentums stellt, versteht sie vielmehr als den Prozeß der endzeitlichen *Erneuerung der Schöpfung* durch die Ausgießung des Geistes und durch das damit endzeitlich neu errichtete Regiment der Weisheit Gottes über alle Völker unter dem Himmel. Die Verwirklichung dieser großen Utopie beginnt, so die These der Apostelgeschichte, als die *Erneuerung der geschichtlichen Rolle des Judentums* als Gottes Volk unter den Völkern der Erde, und zwar konkret über die Erneuerung der religiösen Kultur des Judentums einschließlich seiner sozialetischen Normen und Errungenschaften. Das Christentum, dessen Genese die Apostelgeschichte im Zusammenhang dieses Prozesses und der damit ausgelösten innerjüdischen Konflikte darstellt, versteht Lukas nicht als das bloß faktische Resultat des im übrigen gescheiterten idealen Projekts, dem nur die idealen Anfänge der Urchristenheit entsprechen, sondern als den Anfang seines unaufhaltsamen schließlichen Gelingens. Das Ende der Apostelgeschichte hält diese Konzeption aufrecht trotz der Zerstörung des Zweiten Tempels und trotz des Bruchs zwischen Christengemeinde und Synagoge, aber dennoch ohne Preisgabe der religiösen Kultur des Judentums als der bleibenden Grundlage der Identität der christlichen Kirche aus Juden und Heiden.

Ich möchte diesen Zusammenhang skizzieren in der gebotenen Kürze, aber nicht ohne den konkreten Aufweis an einem dafür grundlegenden Text, der Pfingsterzählung Apg 2.

1. Das Kommen des Geistes als Offenbarung und als kulturelles Ereignis

Die Exposition der Pfingsterzählung (Apg 2,1–13) stellt die Weichen für die folgende Handlung.

Der erste Satz enthält programmatische szenische Angaben. Als *Zeitpunkt* des Geschehens ist der Tag des Wochenfestes genannt, eines der drei Wallfahrtsfeste, ein traditioneller Termin des jüdischen Festkalenders. Das ursprünglich bäuerliche Wochenfest hat nach der Zerstörung des Zweiten Tempels eine Umdeutung erfahren. Es wird bis heute als Fest der Sinai–Offenbarung gefeiert. Daß Lukas diesen Termin mit dem Tag des endzeitlichen Offenbarungsereignisses identifiziert, ist daher kaum zufällig.¹ Die lukanische Pfingsterzählung ist der älteste Beleg für die Interpretation des ursprünglichen Erntedankfestes Schawuot als Dankfest für die Offenbarung Gottes. Apg 2 ist insofern ein *missing link* der jüdischen Liturgiegeschichte.

Die *Ortsangabe* „am gleichen Ort“ bezieht sich auf das in 1,13 genannte Obergemach eines Hauses zurück, das als Aufenthaltsort der Gruppe der Jesus–Anhänger eine besondere Bedeutung gewinnt. Ein Hinweis darauf ist, daß im Schlußteil der Pfingsterzählung der umschreibende Ausdruck „am selben Ort“² weitere zwei Male auftaucht (VV. 44.47). Der Tempel und der Ort der Sammlung der Glaubenden stehen in einer beziehungsreichen Spannung zueinander.

In den folgenden sechs Sätzen (VV. 2–4) wird das Kommen des Geistes dargestellt. Faßt man den ersten und den letzten Satz als *inclusio* auf, ergibt sich, daß der Vorgang insgesamt als *Geräusch* geschildert wird, das sich vom gewaltigen Brausen eines kosmogonischen Sturmes (V. 2a) zu einer besonderen Form menschlicher Rede (V. 4b) transformiert.³ Der Geist, seit dem Exil als die bewe-

¹ Eine Verwurzelung von Apg 2,1 in der jüdischen Tradition ziehen die meisten neueren exegetischen Beiträge in Betracht, vgl. Pesch 1986, 108: „Die vorliegende Pfingsterzählung darf und muß in ihrer theologischen Bedeutung als Festlegende des christlichen Pfingstfestes auf dem Hintergrund der Theologie des jüdischen Wochenfestes interpretiert werden“; ähnlich Roloff 1981, 40–41; Weiser 1981, 81; Schmithals 1982, 29. Etwas zurückhaltender dagegen noch Schneider 1980, 245–247, der die Frage nach den möglicherweise von Lukas verwendeten Quellen, nach einem konkreten historischen Ereignis, auf das er rekurrieren könnte, oder nach der Herkunft des Motivinventars von Apg 2 ausgiebig diskutiert. Vgl. dazu Löning 1990, 306–307.

² Die Umschreibung ist erforderlich, weil die Zahl der Anhänger nach der Pfingstrede den szenischen Rahmen von 1,13 sprengen würden.

³ Die lukanische Darstellung des Pfingstereignisses berührt sich in zentralen Motiven mit der Darstellung der Sinaitheophanie (Ex 19,16 ff) und insbesondere ihrer Nachgestaltung bei Philo, Decal. 11: „Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend, indem die Flamme sich zu

gende Kraft der Schöpfung ein Element der jüdischen Theologie⁴, erscheint hier als das Prinzip der endzeitlichen Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Offenbarung, die sich von Anfang an Menschen mitteilt und im Reden menschlicher Geiststräger vermittelt werden will.

Erzählökonomisch charakteristisch an diesem Anfang ist das spannungsvoll eingesetzte Motiv der Fülle und der Mitteilung derselben: Das kosmogonische Geräusch „erfüllt“ ein Haus, in dem Menschen „sitzen“. Sich „teilende“ feuerartige „Zungen“ „setzen“ sich auf jeden der Sitzenden. So werden alle „erfüllt“ mit Geist und beginnen, in fremden „Zungen“ zu reden. Dabei mag in einer vorlukanischen Tradition zunächst an verzücktes Zungenreden (Glossolie) gedacht gewesen sein, das zum Verständnis einer prophetischen Interpretation bedarf (vgl. 1 Kor 14). Bezeichnend für die lukanische Darstellung ist aber, daß dieses inspirierte Reden im weiteren Gang der Erzählung auf das Phänomen der Fremdsprachen bezogen wird.⁵ Damit ist von vornherein die Erwartung angelegt, daß die Erneuerung der Schöpfung im Geist über vorhandene kulturelle Instrumentarien realisiert werden wird.

Bestätigt wird dies durch bestimmte Stichwortverbindungen zwischen der Exposition und dem Schluß der Pfingsterzählung. Apg 2,44–47 schildert die idealen sozialen Verhältnisse der „Glaubenden“ — von einer Institution ist dabei keine Rede — nach dem Offenbarungsereignis der Geisterfüllung. Wieder sind „alle ... an demselben Ort“ (VV. 44.47). Wieder wird Fülle mitgeteilt, jetzt auf der Ebene sozialen Handelns (Stichwort *διεμέριζον* V. 45b; vgl. *διωμεριζόμενοι* V. 3a). Die empfangene Gabe des Wissens (Glaube) sucht nach der Möglichkeit, sich als Praxis zu äußern, hier auf der Ebene der sozialen Beziehungen. Die an die Pfingsterzählung anschließende Episode führt in das kulturelle Zentrum der jüdischen Religion. Dort unternehmen zwei apostolische Repräsentanten der durch Offenbarung geschaffenen neuen Sprachkompetenz den Versuch, den Tempel zum Ort der Vermittlung ihres Wissens zu machen. Auch dort heißt es: „Was ich habe, das gebe ich dir“ (Apg 3,6).

artikulierten Lauten wandelte, die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher zu sehen als zu hören glaubte ..“. Die Stimme Gottes wird hier der sichtbaren Erscheinung zugeordnet. Bei Lukas ist es umgekehrt. Die Feuerzungen „erscheinen“ zwar. Für den Fortgang der Handlung bedeutsam ist daran aber nicht das Visible, sondern daß es sich um „Zungen“ handelt, die zum charismatischen Reden befähigen. Vgl. die Stichwortverbindung zwischen V. 3a und V. 4b. Auch wenn Lukas mit seiner Darstellung des Pfingstereignisses auf eine Sinai-Tradition angespielt haben könnte, ist dennoch seine Vorstellung von dem endzeitlichen Offenbarungsereignis nicht primär die einer Theophanie.

⁴ Instruktiv ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von Busse 1993, 40–57.

⁵ Dies entspricht der — allerdings deutlich jüngeren, auf Rabbi Johanan (+ 279 n.Chr.) zurückgehenden — rabbinischen Vorstellung, nach der sich die Offenbarung der Tora am Sinai als ein Sprachenwunder ereignet hat, bei dem sich Gottes Stimme in die 70 Welt Sprachen aufgeteilt hat, so daß allen Völkern die Erkenntnis des Willens Gottes angeboten, allerdings nur von Israel angenommen wurde.

2. Die ideale endzeitliche Rolle des Judentums

Der Gang der Apostel in den Tempel Apg 3 ist ein Erzählschritt, der in der Konsequenz der Pfingsterzählung liegt. Diese entwirft, noch bevor ein Apostel mit wörtlicher Rede zum Zug kommt, zuerst über den Erzählbericht des Autors das Idealkonzept der Rolle des jüdischen Volkes im Prozeß der Erneuerung der Schöpfung im Geist, und zwar als eine charismatische Rolle.

Davon handelt zunächst der zweite Teile der Exposition (2,5–13). Das Kommen des Geistes ist, wie die Erzählung in ihrem Fortgang zeigt, vor allem deshalb auch ein Wunder der kulturellen Erneuerung, weil das inspirierte Reden der Geistträger von einem bestimmten Publikum *verstanden* wird. Zu einem Sprachenwunder gehören immer zwei korrespondierende sprachliche Kompetenzen. Die Träger der rezeptiven Kompetenz des Verstehens inspirierter Rede werden Apg 2,5 eingeführt als „in Jerusalem ansässige Juden, fromme Männer *von* (ἀπό, nicht ἐκ) jedem Volk unter dem Himmel“, d.h. als Diasporajuden.⁶

Dieses Wunder wird in der Exposition zunächst auf die erstaunliche Transformation des von den Geistträgern gesprochenen galiläischen Dialekts in die Muttersprachen der Auslandsjuden beim Hören der Reden bezogen. Der Erzähler 'selbst' stellt dies so dar in seiner auktorialen Randbemerkung V. 6c; und entsprechend läßt er das Publikum sein Erstaunen formulieren (vgl. V. 7f). Die Geistausgießung erscheint so als Schritt über die Provinzialität hinaus zur universalen Öffentlichkeit. Diese Vermittlung zu leisten, ist nach lukanischer Sicht die erneuerte Sendung des jüdischen Volkes als Zeuge des Geistes unter den Völkern.

Dies ist auch das erste Thema der Pfingstrede des Petrus. Der Anknüpfungspunkt ihrer Exposition (2,14b–21) ist die Situation, welche die Rede veranlaßt. Die Rede interpretiert das Sprachenwunder als Erfüllung einer prophetischen Verheißung (Joel 3,1–5 LXX). Der zitierte Wortlaut bezieht die Geisterfüllung — den heutigen christlichen Leser wird dies vielleicht überraschen — nicht ausschließlich auf Petrus und die geisterfüllten Anhänger Jesu, von denen in VV. 1–4 die Rede ist, sondern auf das ganze Volk. Dies ergibt sich aus den Pronomina in Joel 3,1f.⁷ Was in der Schilderung des Sprachenwunders noch als *polyglotte* Spe-

⁶ Der Völkerkatalog zählt am Ende Juden und Proselyten neben heidnischen Völkern auf. Dies ist aber nicht die Sicht des Erzählers der Pfingstepisode. Die Eröffnung der Szene V. 5 definiert das Publikum der Pfingstrede. Danach sind alle später aufgezählten Völker durch „in Jerusalem ansässige Juden“ aus den genannten Weltregionen vertreten, d.h. durch Diasporajuden. Das ist wohl das entscheidendste Indiz im Zusammenhang einer traditions-geschichtlichen Einordnung der Völkerliste Apg 2,9–11; vgl. ausführlicher Lüdemann 1987, 46–47.

⁷ „Eure“ Söhne, „eure“ Töchter, „eure“ jungen und alten Männer bezieht sich nach der vorausgesetzten Situation auf das Publikum selbst. Es wird als Einwohnerschaft (vgl. V. 5) nach Bevölkerungsgruppen differenziert aufgezählt. „Meine“ Sklaven und Sklavinnen setzt die Aufzählung im Sinne der Restlosigkeit fort. Insofern kann es eingangs heißen: „über alles Fleisch“.

zialausstattung der jüdischen Diaspora erscheint, wird jetzt kanonisch–biblisch als *prophetische* Inspiration des Volkes Israel gedeutet.⁸

Die vom Propheten Joel für die Endzeit verheißene Inspiration des Volkes hat ihre Grundlage in der Ursprungsgeschichte Israels. Die Pflingsterzählung spielt mehrfach auf Num 11 an, eine Episode, die im Zusammenhang des Aufbruchs Israels vom Gottesberg spielt: Mose beklagt sich bei Jahwe über die Widerspenstigkeit des Volkes in der Wüste, das nach den Fleischtöpfen Ägyptens verlangt. Jahwe sagt Mose Hilfe zu. Das Volk soll Fleisch im Überfluß und bis zum Überdruß erhalten. Zwischen Ankündigung und Ausführung der Speisung des Volkes eingeschaltet ist die Episode, die hier von Interesse ist: Num 11.24–30. Mose soll 70 Älteste aus dem Volk, die seine Verantwortung mit ihm teilen sollen, zum Offenbarungszelt bringen. Dort ereignet sich die prototypische Ausgießung des Geistes. Jahwe nimmt von seinem Geist und legt ihn auf die Ältesten, die darauf in prophetische Ekstase geraten. Das Volk ist Zeuge dieses Vorgangs — bis auf zwei Männer, die im Lager zurückgeblieben sind. Die Episode erzählt nun, wie sich der Geist Gottes auch auf diese niederläßt und auch sie in prophetische Ekstase versetzt. Joschua erhebt Einspruch und verlangt von Mose, daß er dies unterbindet. Die programmatische Antwort des Mose Num 11,29 lautet: „Möchte doch Jahwe das ganze Volk zum Propheten machen!“

Die von Joel für die Endzeit vorhergesagte Inspiration des Volkes ist die Erfüllung dieser Vision des Mose am Anfang der Geschichte Israels. Die endzeitliche Rolle des jüdischen Volkes, von der die Exposition der Petrusrede handelt, ist also die Übernahme seiner von Mose prophetisch gewünschten idealen geschichtlichen Rolle, wie sie am Ursprung entworfen worden ist. Entscheidend ist dabei nach Apg 2, daß das jüdische Volk diese seine Rolle unter den Völkern der Erde spielen soll, und zwar als prophetischer Vermittler zwischen Gott und den Völkern der Erde im Prozeß der Erneuerung der Schöpfung im Geist. Die jetzt redenden geistbegabten Anhänger Jesu mit deren Sprecher Petrus an der Spitze haben *diese* Rolle bereits übernommen. Sie sind es, die jetzt gerade die „Wunder am Himmel oben“ interpretieren und selbst „Wunder und Zeichen auf der Erde unten“ wirken werden (vgl. Apg 2,43) so wie zuvor Jesus (vgl. 2,22).⁹ Sie sind jetzt die Interpreten des schon beginnenden Projekts der Rettung aller Menschen bis zum Offenbarwerden des „großen Tages“ Gottes.

⁸ Vgl. die *inclusio* durch die Stichwörter ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ... καὶ προφητεύουσιν VV. 17cd.18bc. Das zweite προφητεύουσιν ist lukanischer Zusatz, also verdeutlichend im Sinne dieser *inclusio*. Vgl. auch Pesch 1986, 120, gegen Holtz 1968, 11–12, der die prophetische Deutung des Zungenredens durch Lukas trotz seines eigentlich wertvollen Hinweises auf Apg 19,6 abstreitet und das zweite προφητεύουσιν als „Versehen“ bezeichnet.

⁹ Die Wörter „oben“, „Zeichen“ und „unten“ in Apg 2,19 tragen als differenzierende Zusätze die lukanische Auffassung in Joel 3,3 ein. Vgl. ausführlicher Busse 1993, 50–51.

3. Die Voraussetzung der Übernahme der Rolle: die Erneuerung des kulturellen Gedächtnisses

Die Pfingstrede ist die Einladung an das Publikum des Petrus, diese Rolle jetzt zu übernehmen. Dazu muß Überzeugungsarbeit geleistet werden. Denn die Exposition der Pfingsterzählung handelt nicht nur vom doppelten Sprachenwunder, sondern auch vom Spott der Skeptiker, die die Fülle des Geistes als Weinrausch mißdeuten (V. 13).¹⁰

Die Rede mündet in den Appell, als erwiesen (*res certa*, ἀσφαλές)¹¹ anzusehen, was der Redner vorgetragen hat, und dadurch „mit Gewißheit“ zu erkennen, daß Gott Jesus zum Kyrios und Messias gemacht hat (2,36). Das frühere falsche Verständnis, das hier zu überwinden ist, hat mit der Tötung dieses Jesus zu tun durch dieselben, die ihn jetzt als Herrn und Messias anerkennen sollen (vgl. VV. 23,36c). Auf den ersten Blick geht es hier um die — psychologisch selbstverständlich ganz aussichtslose — Aufforderung an die für den Tod Jesu Verantwortlichen, das christliche Kerygma zu akzeptieren, das den Tod und die Auferweckung Jesu als prophetisch vorhergesagten Ereigniszusammenhang deutet. Aber eine psychologisierende Bewertung der Strategie der Rede wäre zu oberflächlich. Es kommt letztlich darauf an, daß der Leser des Werkes¹² die Stichhaltigkeit der Argumentation nachvollzieht. Dies ist durchaus möglich. Die Petrusrede führt zu ihrer conclusio über eine für die Theologie des Lukas charakteristische Argumentation, die im Kern den Anspruch erhebt, *das für die jüdische Kultur konstitutive Wissen in neuer Verbindlichkeit zu vermitteln*.

Ich bitte um Verständnis, wenn ich diese These hier nur skizziere und nicht in allen Elementen am Text aufweise. Grundlage dieser Konzeption ist Lk 24.¹³ In aller Kürze also das Wesentliche:

Die Petrusrede greift in allen Teilen auf die Schrift als Kanon normativen Wissens zurück. Daß Lukas hier von einer Kanon-Idee ausgeht, ist vor allem

¹⁰ Die Skepsis wird nicht von einigen, sondern von „allen“ (ἐξίσταντο δὲ πάντες, V. 12) geäußert, also von demselben Publikum, das zuvor das Wunder bestaunt hat. Diese Spannung ist nicht nach psychologischen Wahrscheinlichkeitskriterien aufzulösen. Es geht dem Erzähler um die Ambivalenz der Redesituation. Daß alle das Gesprochene in ihrer Sprache hören und verstehen, ist das Wunder der sprachlichen Kompetenz. Worauf es jetzt ankommt, ist die freie Annahme des Gesprochenen.

¹¹ Der Gebrauch von ἀσφαλές in Apg 21,34;22,30;25,26 legt es nahe, das lukanische ἀσφαλώς Apg 2,36 (auch ἀσφάλειαν in Lk 1,4; vgl. Apg 5,23) als forensischen terminus technicus und damit die Petrusrede im ganzen sowie das lukanische Geschichtswerk insgesamt als eine Apologie aufzufassen. Die Nähe der meisten Acta-Reden zum *genus iudiciale* wird in der neueren Forschung längst berücksichtigt, vgl. Satterthwaite 1993, 338–341; Morgenthaler 1993.

¹² Gemeint ist die nach W. Iser als impliziter Leser bezeichnete kommunikative Instanz, d.h. der im Text selbst gemeinte und angesprochene Leser, der, wie man hier als moderner Leser deutlich bemerkt, eine ganz bestimmte Hermeneutik mitbringt, die der des Autors entspricht.

¹³ Vgl. Löning 1993, 74–84.

durch Lk 24,27.32.44–48 grundgelegt. „Die Schriften“, d.h. „Mose und alle Propheten“ (Lk 24,27), „alles Geschriebene im Gesetz des Mose und in den Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44)¹⁴ bilden den normativen Fundus des Wissens der jüdischen Religion, auf welchen sich die messianische Hoffnung des Volkes gründet (vgl. Lk 24,21). Die Petrusrede beansprucht, mit ihrer Schriftargumentation aufzuweisen, daß dieser Fundus durch die Auferweckung Jesu und das entsprechende neue Wissen der Anhänger Jesu bewahrheitet ist. Die sogenannten Schriftbeweise der Actareden sind also nicht als oberflächliche Versuche zu verstehen, einzelne Ereignisse der Geschichte Jesu oder der weitergehenden Geschichte der Kirche als punktuelle „Erfüllung“ von biblischen „Verheißungen“ zu erweisen. Es geht vielmehr um den grundlegenden Anspruch, das „kulturelle Gedächtnis“ der jüdischen Religion mit dem „kommunikativen Gedächtnis“¹⁵ nicht nur der Jesusbewegung, sondern der ganzen zeitgenössischen jüdischen Generation¹⁶ nach der Krise des Todes Jesu zu einem Wissen zu integrieren, das neue kulturelle Identität stiftet.¹⁷ Dies geschieht im lukanischen Werk für eine inzwischen mehrheitlich nicht mehr judenchristliche, wahrscheinlich auf paulinische Mission zurückgehende *heidenchristliche* Leserschaft im Raum der Asia Minor, deren kulturelle Identität hier — und dies ist im eigentlichen Sinn eine *Neuschöpfung* — entworfen wird im Sinne einer Partizipation an der jüdischen Kultur aufgrund der im lukanischen Werk historisch erinnerten Kontinuität der Ursprünge der Christenheit mit der jüdischen Geschichte und Kultur.

¹⁴ Diese Trias ist singulär (bzw. eine originäre Abwandlung der Trias des hebräischen Kanons: Tora, Propheten und Schriften, zu denen die Psalmen zählen) und deutlicher Hinweis auf die schrifthermeneutischen Ambitionen des Lukas.

¹⁵ Begriffe „kulturelles“/„kommunikatives Gedächtnis“ nach Assmann 1994.

¹⁶ Vgl. das καθὼς αὐτοὶ οἶδατε V. 22, vgl. auch Lk 24,18.

¹⁷ Die Pfingstrede des lukanischen Petrus setzt in Form einer kunstvollen Rahmung die entscheidenden gnoseologischen Akzente durch die Stichwortverbindung γνωστόν/γνωσκέτω in den VV. 14 und 36. Damit gelingt der Balanceakt einer überzeugenden Verbindung zwischen der eingangs an die Zuhörer ergehenden Aufforderung zu erkennen, gefolgt von der Identifikation der Geistausgießung mit der von Joel prophezeiten eschatologischen Heilszeit und dem abschließend formulierten Christuskerygma. Der Plausibilitätsnachweis, wie jüdisches Hoffnungswissen und die bezeugte Auferstehung Jesu zusammengehen, wird von Lukas im Hauptteil der Rede im Rückgriff auf Gottes eigenes Wort erbracht. Die Argumentation mit Hilfe der Schriftzitate, vor allem der Basisdokumente Joel 3,1–5 und Ps 16,8–11, funktioniert dabei keineswegs nach dem simplen Schema von Verheißung und Erfüllung, sondern im Sinne einer Identifikation von Berichtetem und Zitierem als hermeneutische Schriftenanwendung, vgl. Rese 1969, 38.

4. Die Apokatastasis der Königsherrschaft für Israel – Anspruch und Wirklichkeit

In der Pfingst-Episode wird dieses Konzept erzählerisch-erinnernd mit dem Anspruch der ersten Zeugen Jesu verknüpft, die kulturelle Identität ihres eigenen, *des jüdischen Volkes* zu erneuern.

Die erste Jüngerfrage am Anfang der Apostelgeschichte lautet: „Herr, richtest du in dieser Zeit die Königsherrschaft für Israel wieder her?“ (Apg 1,6) Die Antwort „Es liegt nicht in eurer Kompetenz, die Zeiten und Fristen zu wissen ...“ (V. 7f.) weist diese Frage nicht als unsinnig zurück,¹⁸ sondern der Kontext verheißt im Gegenteil, daß die Zeugen Jesu in diesem Prozeß eine Sendung zu übernehmen haben, zu der sie durch den herabkommenden Geist die Kraft erhalten werden. Wie der Fortgang der Handlung erweist, ist dies vor allem die Ausstattung mit der Kraft der Rede. Die Petrusrede ist dafür das erste Paradigma. Seine Rede ist ein Plädoyer für die Anerkennung der messianischen Herrschaft Jesu, der zur Rechten Gottes thront und von dort aus das Regiment der Weisheit Gottes über die Schöpfung erneuert — durch das geisterfüllte Wort seiner Zeugen.

Die zweite Petrusrede (Apg 3,12–26) lokalisiert die Apostelgeschichte im Tempel, dem Ort, wo nach weisheitlicher Tradition die personifizierte Weisheit ihren Sitz haben *sollte*, von wo aus die Weisheit nach Sir 24,8–17 die jüdische Philosophie zur blühenden Entfaltung bringt. Der Tempel ist im letzten Teil des Lukasevangeliums der Ort der Lehre Jesu, der messianischen Gestalt, in deren Lehre sich die Weisheit Gottes endzeitlich manifestiert, die aber dann von ihrem Volk abgewiesen wird. Nach der Entrückung der Weisheit Gottes an ihren ursprünglichen Ort, den kosmischen Thronszitz zur Rechten Gottes, konfrontieren die Zeugen der erneuerten Herrschaft der Weisheit Gottes über die Schöpfung die Besucher des Tempels mit der Botschaft von der Wiederherstellung der Herrschaft für Israel. Der Gang der Apostel Petrus und Johannes in den Tempel muß also sein.

Es kann nach unseren bisherigen Überlegungen nicht überraschen, daß in dieser im Tempel gehaltenen zweiten Rede eines Apostels vor jüdischem Publikum nicht mehr von der Wiederherstellung der „Königsherrschaft für Israel“ (Apg 1,6) gesprochen wird, sondern von der „ἀποκατάστασις von allem, wovon Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Ewigkeit“ (Apg 3,21). Die Wiederherstellung der Gottesherrschaft durch die messianische Neuschöpfung beginnt mit der Bewahrheitung des kanonischen Wissens der jüdischen Religion.¹⁹

¹⁸ Vgl. Mussner 1967, 226.

¹⁹ Die Geistverheißung, die in Apg 1,8 im Anschluß an die Apokatastasis-Frage der Jünger ausgesprochen wird, ermöglicht über die in Apg 2 geschilderte Erfahrung der prophetischen Inspiration an Pfingsten, daß sich der Terminus Apokatastasis in Apg 3,21 aus seinem primär politischen Kontext, der „Wiederherstellung“ des davidischen Reiches aus der Diaspora (vgl. den unmittelbaren Bezugspunkt von Apg 3,21 in Mal 3,23), nunmehr als eine Sache des Wissens und der Wissensweitergabe vermitteln läßt. Eine umfassende Übersicht über Herkunft und Funktion des Begriffs der Apokatastasis bietet Mussner 1967, 223–234. Zur schöpfungstheologischen Bedeutung der ἀποκατάστασις πάντων vgl. ferner Oepke 1933, 390–391.

Die Pfingstrede enthält nun ein entscheidendes Element, das zwischen dem traditionell–politischen und dem weisheitlich–kulturellen Apokatastasis–Verständnis vermittelt. Es geht um das David–Bild, speziell um die doppelte Rolle Davids als König und inspirierter Autor der Psalmen:²⁰ Dazu einige konkrete Texthinweise:

Die Formulierung „indem er die Wehen des Todes löste“ (Apg 2,24) enthält eine Anspielung auf 2 Sam 22,6 = Ps 18[17],6, eine Formulierung aus dem Psalm, mit dem die kanonische Biographie Davids schließt. Der Psalm wird hier eingeordnet, weil er als die Summe der Gotteserfahrung des Königs David gelesen wird. In der Einleitung zu den „Letzten Worten Davids“ im unmittelbaren Anschluß daran wird König David als „der Gesalbte des Gottes Jakobs, der liebliche Sänger der Lieder Israels“ bezeichnet. Der gesamte Zusammenhang liefert ganz offenbar die kanonische Grundlage für das lukanische Verständnis der Psalmen als messianischer Verheißungstexte.²¹ Der Anfang der „letzten Worte“ lautet:

„Der Geist Jahwes, er spricht durch mich.

Auf meiner Zunge liegt sein Wort.

Gesprochen hat der Gott Jakobs.

Geredet hat zu mir der Felsen Israels:

....

Ja, fest steht mein Haus bei Gott.

Hat er doch einen ewigen Bund mit mir geschlossen,

in jeder Hinsicht wohlgeordnet und gesichert.“

(2 Sam 23,2–5)

Die gesamte folgende Darstellung und Argumentation der Petrusrede fußt auf diesem kanonischen David–Bild: David ist für Lukas der als gesalbter König um seine messianologisch–prototypische Bedeutung *wissende* Autor der Psalmen, der aus der Summe seiner Gotteserfahrung das Geschick des eschatologisch erwarteten Gesalbten prophetisch vorausschauend und in den Psalmen ausspricht. Als Grundlagentext zitiert die Apostelgeschichte Ps 16[15], im Psalter nicht weit von Ps 18[17] auffindbar. Als Summe der Gotteserfahrung Davids am Ende der kanonischen Biographie Davids zitiert (2 Sam 23), ist er überhaupt die Grundlage der kanonischen Idee der davidischen Verfasserschaft aller Psalmen geworden. Lukas hat diesen Zusammenhang auf seine Weise gesehen, nämlich als hermeneutische Begründung für eine christologische Interpretation der Psalmen.²²

²⁰ Vgl. dazu die Dissertation von M. Kleer 1996. Auf diesem Hintergrund erst wird die dreigliedrige Kanon–Definition in Lk 24,44 verständlich.

²¹ Vgl. hierzu den Aufsatz von Dupont 1960, 361–366.

²² Dieser Zusammenhang findet sich ausführlich dargestellt bei Schmitt 1973, 243–248. Ps 16,8–11 ist als großes „Vertrauenslied“ auf die Errettung aus dem Machtbereich der Scheel und des Todes nicht nur in seiner neutestamentlichen Rezeption zu einem Schlüsseltext und „Interpretament der Auferstehung Jesu“ (ebd., 248) geworden, sondern erfuhr — freilich in ganz anderer Hinsicht — eine ebenso hohe Wertschätzung in der rabbinischen Literatur, vgl. Beuken 1980, 368–285.

Für unseren Zusammenhang kommt es darauf an zu sehen, daß die für heutige Leser möglicherweise befremdlich oberflächlich wirkende Schriftargumentation in den Acta-Reden eine nachvollziehbare theologische Begründung hat. Der kanonische David mit seinen Liedern ist für die Hermeneutik der apokalyptisch-weisheitlichen Schriftinterpretation in der Apostelgeschichte Prototyp und Prophet²³ des endzeitlichen Messias in einem, so wie der lukanische Jesus der Gesalbte Gottes gerade darin ist, daß er das entsprechende christologische Wissen stiftet. David selbst ist in der Sicht der kanonischen Schrifthermeneutik des Lukas vor allem ein Geisträger, ein Repräsentant des Wissens, das sich auf die Zukunft des Volkes bezieht. Dieser David ist gerade als der Wissende und Geistbegabte der Prototyp eines Messias, der die Herrschaft für Israel und über die Welt nicht gegen Rom kriegerisch erkämpft, sondern durch die „Kraft“ des Wortes bewirkt, durch welches das durch diesen Gesalbten gestiftete Wissen die Welt verändert bis an die Grenzen der Erde.

Diese weisheitliche Transformation der messianischen Hoffnung ist eine der Grundvoraussetzungen dafür, daß Lukas seinem mehrheitlich nichtjüdischen Publikum eine christliche Identität im Sinne der Partizipation an der erneuerten jüdischen Kultur überhaupt anbieten kann.

5. Die christliche Identität und ihre Grundlagen

An eine gedeihliche, zumindest tolerante Koexistenz von Judentum und Christentum in einer religiös-kulturellen Ökumene hat Lukas allerdings nicht gedacht. Die Geschichte der Erneuerung der Schöpfung über die Wiederherstellung der kulturellen Hoheit der Weisheit Gottes über alle Völker der Erde nimmt nach Darstellung der Apostelgeschichte zwar notwendigerweise ihren Anfang im Tempel (Apg 3); sie scheitert aber auch am Tempel (vgl. Apg 4–9). Der verlorene Kampf um den Tempel gilt aber für den Verfasser der Apostelgeschichte gerade nicht als Begründung dafür, daß die Apokatastasis der Gottesherrschaft über die Schöpfung dann eben ohne die Erneuerung der jüdischen Kultur stattfinden wird. Nach seinem Verständnis hat diese Erneuerung tatsächlich stattgefunden. Das christliche Judentum ist nach Apg 15,16 das „Zelt“ (σκηνή) Davids, dessen Wiederherstellung Lukas am Schluß des Buches Amos (9,11) verheißen sieht,²⁴ und zwar nach der Vorhersage seiner Zerstörung (vgl. Am 9,1–7). Der Ausdruck „Zelt“ ist auf dem Hintergrund von Apg 7,44–47 als Bezeichnung des Tempels zu verstehen. Die judenchristliche Jerusalemer Urgemeinde ist demnach der nicht von Menschenhänden gebaute, der Größe Gottes als Schöpfer angemessene Tempel (vgl.

²³ Zum palästinisch-jüdischen Hintergrund der Identifikation Davids als Prophet in Apg 2,30 vgl. auch Fitzmyer 1972, 332–339.

²⁴ „Den Wiederaufbau des zerfallenen Zeltes Davids, das heißt die Sammlung des endzeitlichen Israels, und die Einbringung der Heidenvölker in dieses Israel hat Gott in seinem Heilsratschluß von Anfang an gewollt ... Und gerade darauf kam es ihm [Lukas] ja an: Gott als Erbauer und Schöpfer des wahren Israels zu kennzeichnen“, Lohfink 1975, 89 (Hervorhebung im Original).

Apg 7,48–50 unter Berufung auf Jes 66,1f.), der den Verlust des Zweiten Tempels kompensiert. Wie man nach dem Jüdischen Krieg auch historisch weiß, konnte sich dieser inzwischen zerstörte Tempel nicht als der erweisen, für den Davids „Zeltheiligtum“ (σκῆνωμα) der Prototyp gewesen ist, sondern nur als ein von Menschenhänden gemachtes, der Wirklichkeit Gottes unangemessenes „Haus“.²⁵ Daß Apg 7,47 ausgerechnet der sprichwörtlich weise König Salomo als erster Erbauer eines für Gott unpassenden „Hauses“ erwähnt wird, zeigt gerade das lukianische Verständnis des Judenchristentums als des durch den weisheitlichen Messias Jesus endzeitlich erneuerten Judentums.

Das Verhältnis zu diesem Judentum ist es also, das Lukas seiner überwiegend nichtjüdischen Leserschaft als die Kontinuitätsbrücke anbietet, um „zwischen Synagoge und Obrigkeit“²⁶ eine kulturelle Identität zu finden. Man mißversteht Lukas aber, wenn man in dieser Begründungsfigur nur eine Rechnung auf Kosten des nichtchristlichen Judentums sieht. Das Problem der christlichen Identität ist für das lukianische Konzept nicht zu lösen ohne die Auseinandersetzung mit den für Juden und Christen katastrophalen Folgen des Jüdischen Krieges, mit dem Faktum des Verlustes eines lebendigen Verhältnisses der nachpaulinischen Christengemeinden zu dem jüdischen Palästina ihrer Ursprünge.²⁷ Nicht nur der Tempel ist zerstört. Auch die Urgemeinde existiert nicht mehr. An alle ursprünglichen Zusammenhänge muß durch historiographische Arbeit erinnert werden. Das Werk des Lukas ist auch ein Stück weit ein Nachdenken über den Fortgang der jüdischen Geschichte nach der Katastrophe des Jüdischen Krieges. Lukas steht mit seiner keineswegs unkritischen Analyse der Grundlagenproblematik einer christlichen Identität nach der Zerstörung des Tempels auch in der Gesellschaft eines Josephus Flavius — besonders im Verhältnis zu dessen *Antiquitates* — und eines Jochanan ben Zakkai. Dessen Erklärung für den Untergang des Zweiten Tempels ist nicht so weit entfernt von der, welche Lukas in der Stephanusrede gibt. Dies darf ich hier als Andeutung so stehen lassen. Meine Einschätzung ist, daß der AZERKAVO ein guter Ort ist, um solche Fragen interdisziplinär weiterzudiskutieren.

²⁵ Vgl. auch die abschließende Einschätzung von Stegemann 1991, 171: „Die Apologie des Stephanus enthält also durchaus eine kritische Auseinandersetzung mit dem Jerusalemer Tempel und dem dortigen Opferkult. Dem Samen Abrahams ist das gelobte Land als Erbbesitz verheißen worden; hier soll Israel Gott dienen. Doch die Errichtung des Tempels ist kein Bestandteil dieser Verheißung. Er ist im gewissen Sinne eine zentrale, aber keine exklusive Gebetsstätte Israels, geschweige denn ein Zentralheiligtum aller Völker. Der Schöpfer des Universums wohnt nicht in einem Bauwerk menschlicher Hände, bedarf auch nicht der Verehrung durch kultische Opfergaben.“ Apg 7,44–50 baut geschickt die verschiedenen Bezeichnungen des „Hauses Gottes“, angefangen bei dem reisetauglichen Bundeszelt über das von David erbetene Zeltheiligtum hin zum salomonischen οἶκος in seine Argumentationsstrategie ein, um abschließend diesen schrittweisen Zugewinn an Solidität zu konterkarieren: Welches Haus könnte Gott gebaut werden, das groß genug wäre, ihm als Wohnstätte zu dienen? Vgl. ebd., 167.

²⁶ Vgl. den gleichnamigen Titel von Stegemann 1991.

²⁷ Löning 1985, 2619.

Literaturverzeichnis*Assmann, J.*

1992 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Beuken, W.A.M.

1980 Psalm 16: The Path to Life, in: *Bijdragen* 41, 368–385.

Busse, U.

1993 Aspekte biblischen Geistverständnisses, in: *Biblische Notizen* 66, 40–57.

Dupont, J.

1962 L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres, in: Langhe, R. de (ed.), *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (*Orientalia et Biblica Lovaniensia IV*), Louvain, 357–388.

Fitzmyer, A.

1972 David, „Being therefore a Prophet...“ (Acts 2:30), in: *The Catholic Biblical Quarterly* 34, 332–339.

Holtz, T.

1968 Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 104, Berlin.

M. Kleer

1996. „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels.“ Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen, *Bonner biblische Beiträge* 108, Weinheim.

Löning, K.

1993 Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitvorstellungen der lukanischen Ostererzählungen, in: Peters, T.R. u.a. (eds.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf, 74–84.

1985 Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, in: Temporini, H./Haase, W. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.25.3*, Berlin/ New York, 2604–2646.

1990 Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte, in: Hagemann, L./ Pulsfort, E. (eds.), „Ihr alle seid meine Brüder“ [FS Khoury], Würzburg/ Altenberge, 304–319.

Lohfink, G.

1975 Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie, in: *Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIX*, München.

Lüdemann, G.

1987 Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen.

Morgenthaler, R.

1993 Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst, Zürich.

Mussner, F.

1967 Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: Ders., *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 223–234 (zuerst: *Lex Tua Veritas*. FS Junker, Trier 1961, 293–306).

Oepke, A.

1933 Art. ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις, in: Kittel, G. (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, Stuttgart, 386–392.

Pesch, R.

1986 Die Apostelgeschichte 1. Teilband (Apg 1–12), in: Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament 5, Neukirchen-Vluyn.

Rese, M.

1969 Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, in: Studien zum Neuen Testament 1, Gütersloh.

Roloff, J.

1981 Die Apostelgeschichte, in: Das Neue Testament Deutsch 5, Göttingen.

Satterthwaite, P.E.

1993 Acts Against the Background of Classical Rhetoric, in: Winter, B.W./Clarke, A.D. (eds.), The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting 1), Grand Rapids, 337–379.

Schmithals, W.

1982 Die Apostelgeschichte des Lukas, in: Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament 3,2, Zürich.

Schmitt, A.

1973 Ps 16,8–11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg, in: Biblische Zeitschrift 17, 229–248.

Schneider, G.

1980 Die Apostelgeschichte I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1–8,40, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5, Freiburg/Basel/Wien.

Stegemann, W.

1991 Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 152, Göttingen.

Weiser, A.

1981 Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12, in: Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5/1, Gütersloh.

Wilckens, U.

1974³ Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsge-
schichtliche Untersuchungen, in: Wissenschaftliche Monographien zum
Alten und Neuen Testament 5, Neukirchen-Vluyn.