

Das Schlusswort einer großen Apologie Paulus, Jesaja und die Juden in Rom (Apg 28,16–31)

Stefan Schreiber

In der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Rede des Paulus an die römischen Juden in Apg 28,25–28, die die häufig sogenannte „Verstockungsaussage“ aus Jes 6,9f. wörtlich zitiert, nicht erwähnt. Das verwundert nicht, stützt sich doch der wichtige Abschnitt NA 4, der das Verhältnis der Kirche zum Judentum einer positiven Bestimmung zuzuführen sucht, besonders auf die von Paulus in Röm 11,11–32 festgehaltene Heilsstellung Israels in seiner Beziehung zu JHWH, dem Gott Israels. Eine Aussage dieses Dokuments lässt aber an den Text aus Apg 28, bzw. genauer, eine bestimmte Auslegung dieses Textes denken: „Auch wenn die Kirche aber das neue Volk Gottes ist, sollen die Juden dennoch weder als von Gott verworfen noch als verflucht dargestellt werden, als folge dies aus der Heiligen Schrift“.¹ Als endgültige Verwerfung Israels ist das Jesaja-Zitat in Apg 28 in der Auslegung immer wieder verstanden worden. Folgt dies also nicht doch aus der Heiligen Schrift?

Die folgenden Überlegungen zum in Apg 28,16–31 erzählten Aufenthalt des Paulus in Rom wollen die *Perspektive* kritisch hinterfragen, mit der Ausleger(innen) heute diese Erzählung lesen. Der Text wird meist unter dem Fragehorizont diskutiert: Hat Israel nun seinen Status als Gottesvolk verloren? Ist Israel aus Gottes Heilsgeschichte herausgefallen? Ist die Trennung der „Kirche“ vom Judentum mit der Ablehnung der römischen Juden nun endgültig besiegelt? Ich nenne nur wenige Beispiele: In einem Aufsatz von Huub van de Sandt lautet die Titelfrage: „No Salvation for the People of Israel?“, wobei er

¹ NA 4,6: Licet autem Ecclesia sit novus populus Dei, Iudaei tamen neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur, quasi hoc ex Sacris Litteris sequatur. – Ausgabe: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HTHKVatII/1), Freiburg i. Br. 2009.

die Frage dann durchaus differenziert beantwortet.² Richard Pervo spricht im neuesten Kommentar zur Apostelgeschichte von der totalen Ablehnung der Juden: „The Jewish people had their chance, but failed to exploit it“; ihre Zurückweisung verstehe Lukas als endgültig und sehe darin „the existence of (in modern terms) a separate religion“ begründet.³ Und in seiner neuen Dissertation „Die Zukunft Israels bei Lukas“ besteht für Christoph Schaefer „eine entscheidende Frage darin, ob die Szene in Rom eine endgültige Abwendung der christlichen Verkündigung von den Juden (bzw. ein Ende der [...] Judenmission) erzählt“ – auch wenn er die Frage schließlich verneinen wird.⁴ Die in der Forschungsliteratur nahezu geläufige Rede vom „wahren“ oder „neuen Israel“ impliziert die heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die „Kirche“.⁵

Demgegenüber möchte ich zeigen, dass der Text diesen Fragehorizont überhaupt nicht eröffnet und so auch keine Antwort auf die oben gestellten Fragen geben will – weder positiv noch negativ. Die Verstehensperspektive, die der Text selbst narrativ entfaltet, wird sichtbar, wenn (1.) der weitere Erzählkontext beachtet, (2.) die Konzentration des Endes auf die römischen Juden wahrgenommen und (3.) eine eingehende Lektüre von Apg 28,16–31 selbst unternommen wird.

1. Der Erzählkontext: Anklage und Verteidigung des Paulus vor Juden

Die Schlusserzählung Apg 28,16–31 steht am Ende einer langen Erzähllinie. Mehrmals wurde die Ankunft des Paulus in Rom angekün-

² *H. van de Sandt*, Acts 28,28: No Salvation for the People of Israel? An Answer in the Perspective of the LXX, in: *ETHL* 70 (1994) 341–358.

³ *R. I. Pervo*, Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009, 681.685.

⁴ *C. Schaefer*, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11 (BZNW 190), Berlin/Boston 2012, 352.

⁵ Belege bietet *H. J. Sellner*, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (BZNW 152), Berlin/New York 2007, 371 Anm. 40.41; er selbst stellt sich kritisch zu dieser Redeweise. Anders wieder *R. F. O'Toole*, The Christian Mission and the Jews at the End of Acts of the Apostles, in: *J. N. Aletti/J. L. Ska* (Hrsg.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Rom 2009, 371–396, 376–379: „true Israel“.

digt, was ihre besondere Bedeutung signalisiert.⁶ Im Kontext seiner durchaus erfolgreichen Verkündigung vor „Juden und Griechen“ in Ephesus (19,10) denkt Paulus über weitere Pläne nach: Er will über Makedonien und Achaia nach Jerusalem reisen und nennt als letztes Reiseziel Rom: „Nachdem ich dort gewesen bin, muss ich auch Rom sehen“ (19,21). Das lukianische „Muss“ (δεῖ) verankert die Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens im Heilsplan Gottes (vgl. 23,11; 27,24). Die beiden Städte Jerusalem und Rom dominieren den weiteren Handlungsverlauf.

Zunächst richtet sich die Geschichte des Paulus ab 20,16 auf Jerusalem. Sein bisheriges missionarisches Wirken unter Juden und Heiden hat einen Abschluss erreicht, wie die Rede des Paulus vor den Ältesten aus Ephesus ausführt (20,17–38). Paulus gibt einen Rückblick auf sein Wirken und legt Rechenschaft über seine Verkündigung ab, indem er seine Glaubwürdigkeit betont. Es ist bezeichnend, dass er die Ältesten dazu in die Hafenstadt Milet kommen lässt: Die Rede steht so bereits unter dem Vorzeichen der Reise, die Paulus eilig nach Jerusalem führen soll. Überschattet ist der Weg nach Jerusalem von wiederholten Andeutungen, die auf Unheil und Gefangenschaft des Paulus in Jerusalem vorausweisen (20,22 f.; 21,4.11–13). In Jerusalem angelangt, trifft Paulus mit Jakobus und den Ältesten als Leitern der Jerusalemer Gemeinde zusammen, und das Gespräch bezeichnet das Grundproblem seiner Verkündigung: Paulus wird vorgeworfen, seine Lehre bedeute für die Juden in der Diaspora den Abfall (ἀποστασία) von Mose und von der traditionellen jüdischen Lebensordnung, sichtbar in der Beschneidung (21,18–21). Die Auseinandersetzung mit den *Juden* um die Rechtmäßigkeit seiner Botschaft bestimmt den weiteren Verlauf der Erzählung.

Im Jerusalemer Tempel erfährt Paulus aggressive Übergriffe durch eine erregte jüdische Volksmenge, die ihm vorwirft, er lehre gegen das Volk, das Gesetz und den Tempel. Er entkommt ihr nur dadurch, dass ihn die am Tempel stationierte römische Truppeneinheit verhaftet (21,27–36). Ab diesem Zeitpunkt befindet sich Paulus bis zum Ende der Erzählung in der Hand der römischen Behörden. Diese schützen ihn vor gewaltsamen Anschlägen der Jerusalemer Ju-

⁶ U. E. Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg/Göttingen 2006, 206 f. spricht vom „krönenden Abschluss“.

den, stellen aber auch eine latente Gefahr für die Freiheit und das Leben des Paulus dar. Seine anschließende Rede an die Jerusalemer Juden wird ausdrücklich als Verteidigungsrede (ἀπολογία, 22,1) bestimmt, und entsprechend legt Paulus seine jüdischen Wurzeln und seine spezielle Berufung durch eine Vision Jesu, des Herrn, dar (22,1–21).⁷ Genau an der Stelle aber, an der Paulus seine Berufung zur Verkündigung unter den Heidenvölkern erwähnt, kippt die Szene, und die zuhörenden Juden wollen ihn töten (22,21 f.). Der Konfliktpunkt zwischen Paulus und den Jerusalemer Juden ist damit narrativ eindeutig markiert: die Verkündigung unter den Heidenvölkern, die ein vergleichbares Heilsangebot erhalten wie das jüdische Volk.

Es schließt sich ein Konflikt zwischen Paulus und den Mitgliedern des Hohen Rates, die selbst als untereinander uneins dargestellt werden, an (23,1–10). Dabei erfährt Paulus eine Vision des Herrn, der ihn ermutigt und beauftragt: „Denn wie du das über mich in Jerusalem bezeugtest, so musst du auch in Rom Zeugnis geben“ (23,11). Angesichts des Disputs mit den Jerusalemer Juden gibt diese Ansage einen narrativ wichtigen Fingerzeig auf die Aufgabe des Paulus: Seine Zielgruppe bleiben die Juden, wie der Vergleich deutlich macht – wie (ὡς) in Jerusalem, so (οὕτως) in Rom. Der Konflikt spitzt sich zu, und Paulus wird von seinen römischen Bewachern zum Statthalter nach Caesarea gebracht (23,12–35). Vor dem Statthalter Felix erneut durch den Hohepriester und die Ältesten angeklagt (24,1–9), verteidigt (ἀπολογέω, 24,10) sich Paulus wiederum. Für das lukianische Verständnis des neuen „Weges“ ist das Bekenntnis des Paulus entscheidend, dass er als Angehöriger der Christus-Gruppe *zugleich* dem mit den Vätern Israels verbundenen Gott dient und dabei dem Gesetz und den Propheten treu verbunden bleibt (24,14). Der Prozess gegen Paulus setzt sich erst nach zwei Jahren unter dem neuen Statthalter Festus fort. Paulus betont zu seiner Verteidigung (ἀπολογέω, 25,8) erneut, nicht „gegen das Gesetz der Juden noch gegen das Heiligtum“ verstoßen zu haben (25,1–8).

⁷ Bereits die Erzählung von der Bekehrung bzw. Berufung des Paulus nennt in Apg 9,15 als Zielgruppe seiner Verkündigung „Völker und Könige und Kinder Israels“. Im Blick auf 4,25–27, wo diese Gruppen als Front gegen die sogenannte Urgemeinde stehen, ist bereits die Situation von Anklage und Verteidigung vorgezeichnet. Auffällig ist jedoch die betonte Endstellung der „Kinder Israels“: Die Verteidigung gerade vor *diesen* trägt einen besonderen Akzent.

Eine Schlüsselstelle für den Handlungsverlauf liegt in Apg 25,9–12 vor: Um dem tödlichen Konflikt mit den Jerusalemer Juden zu entgehen, beruft sich Paulus vor Festus auf den Kaiser, worauf Festus beschließt, dass Paulus zum Kaiser gebracht werden soll (vgl. 25,21.25).⁸ Auslöser für die Fahrt nach Rom ist also der Konflikt mit anderen Juden. Die römische Gefangenschaft des Paulus erscheint als Mittel zum Zweck, um Paulus nach Rom zu bringen. Die Haltung der Römer, für die die Gestalt des Festus beispielhaft steht, bleibt dabei auffällig neutral: Festus betont, dass sich die Römer an das Recht eines Angeklagten zur Verteidigung gebunden wissen (25,16–18). Im Fall des Paulus liege aber kein Straftatbestand vor, sondern lediglich Streitfragen über die jüdische Art, Gottesfurcht zu praktizieren – wovon die Römer kein Urteil fällen (25,19). Diese neutrale Haltung der römischen Obrigkeit wird die Gefangenschaft des Paulus bis zum Ende des Buches prägen.

Noch einmal erhält Paulus eine prominente Gelegenheit zur Verteidigung gegenüber den jüdischen Anklagen, und zwar vor dem jüdischen König Agrippa II. (zweimal ἀπολογέω in 26,1 f.). Dabei fallen zwei für das Verständnis entscheidende Aussagen. Die erste betrifft das Verhältnis der neu bekehrten Heidenchristen zu Israel: Die Heiden erhalten durch ihre Bekehrung, d.h. in der neuen Beziehung (πίστις) zu Christus, „einen Anteil/ein Erbteil (κλήρος) unter den Geheiligten (sc. Israel)“ (26,18). Weil die Heidenchristen somit Anteil am Volk-Status Israels besitzen, verkündigte Paulus zu Recht unter Juden und Heidenvölkern (26,20). Zum anderen hält Paulus fest, dass seine Verkündigung vom leidenden und aus den Toten erweckten Messias Jesus, der „Licht verkünden werde dem Volk (λαός, sc. Israel) und den Heidenvölkern (ἔθνη)“, ganz auf der Basis der Mose-Tora und der Prophetenbücher steht (26,22 f.). Agrippa bestätigt schließlich die Unschuld des Paulus (26,31 f.).

Eine gefährvolle Schiffsreise führt Paulus – immer noch als römischen Gefangenen – nach Rom (27,1–28,15).⁹ Während sich das

⁸ Zur römischen Rechtsform der *appellatio ad Caesarem* vgl. H. Omerzu, Fallstudie: Der Prozess des Paulus, in: Neues Testament und Antike Kultur 1 (2004), 247–252.

⁹ J. W. Jipp, Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1–10 (NT.S 153), Leiden/Boston 2013, 271 f. (vgl. 280–283) versteht Apg 28,1–10 als positives Gegenstück zur Schlusszene in 28,16–31: Annahme der Botschaft durch Heiden *versus*

Schiff, auf dem Paulus unterwegs ist, in Seenot befindet, erscheint Paulus ein Engel und ermutigt ihn: „du musst vor den Kaiser treten“ (27,24). Der Weg nach Rom ist also im Willen Gottes vorgezeichnet. Nach dem Überleben eines Schiffbruchs ergibt sich eine weitere, ganz unerwartete Gelegenheit, um im Kontext von Anklage und Gefangenschaft des Paulus dessen Unschuld zu demonstrieren. Erzählt wird von der wunderbaren Immunität des Paulus gegenüber dem an sich tödlichen Biss einer Giftschlange (28,1–6): Denken die paganen Zuschauer der Szene zunächst an das strafende Eingreifen der Dike, der Göttin der Gerechtigkeit, zeigt das unbeschadete Überleben die Unschuld und den besonderen göttlichen Schutz des Paulus.¹⁰ Die sich im Anschluss bietende Gelegenheit, vor Heiden zu verkünden, ergreift Paulus aber nicht. Das fällt auf und lenkt den Lauf des Geschehens direkt nach Rom – und zu den dortigen Juden. Unbeschadet, weil von Gott geleitet, kommt Paulus in Apg 28,16 in Rom an.

Fazit: Der geographische Bogen, der sich ab Apg 19,21 von Jerusalem bis nach Rom spannt, bedeutet als Ganzes eine große Apologie des Paulus vor der jüdischen Welt seiner Zeit, in der er die Berechtigung seiner an Juden *und* Heiden gerichteten Christus-Verkündigung darlegt. Paulus betont zu seiner Verteidigung wiederholt seine Schuldlosigkeit, seine Berufung durch den Herrn selbst und seine bleibende Bindung an die jüdische Tora-Tradition. Die Romreise er-

Ablehnung durch die römischen Juden. Diesen Gegensatz baut die Erzählung jedoch nicht auf, denn 28,1–10 beschreibt weder Verkündigung noch Konversion, sondern demonstriert göttlichen Schutz und Wundermacht des Paulus, was durch die Gewährung von Gastfreundschaft Anerkennung findet. Nach M. Labahn, „Boldly and Without Hindrance He Preached the Kingdom of God and Taught about the Lord Jesus Christ“ (Acts 28.31). Paul’s Public Proclamation in Rome as the *Finale* of a Shipwreck, in: J. Zangenberg/ders. (Hrsg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNT.S 243), London/New York 2004, 56–76, zeigt die Erzählung den Schutz Gottes für seine Verkündigung.

¹⁰ Dazu K. Köhler, „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22b). Das Ende des Paulus und der „Anfang“ der Kirche, in: R. Hoppe/dies. (Hrsg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009, 193–234, 220. Zum antiken Hintergrund der Vorstellung S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin/New York 1996, 126 f.

scheint letztlich als Resultat des tödlichen Konflikts mit den führenden Juden in Jerusalem. Die Verkündigung des Paulus ist in Jerusalem auf unüberwindliche Grenzen gestoßen und an ein Ende gekommen. Daher trägt er seine Botschaft, von Gott geführt, bis nach Rom und legt sie dort erneut den führenden Juden dar.

2. Am Ende: Konzentration auf die Juden in Rom

Die Ankunft des Paulus in Rom, der Hauptstadt und dem Zentrum des Imperium Romanum, weckt Erwartungen. Hält Paulus nun eine große Rede auf dem Forum Romanum, vor dem Senat oder vor dem Kaiser? Sammelt er interessierte Heiden um sich und gründet neue Gemeinden in Rom? Stirbt er dort den Märtyrertod? Von alledem erzählt Lukas nichts. Vielmehr konzentriert sich die Erzählung ganz auf den Kontakt des Paulus zu den *Juden* in Rom.

Dieser erzählerischen Absicht dient in 28,16 die Darstellung der Gefangenschaft des Paulus als Hausarrest. Er konnte ohne Mitgefängene in einer privaten Unterkunft leben und wurde nur von einem Soldaten bewacht. Hausarrest war in der römischen Welt als Form leichter Haft bekannt (*custodia militaris*), wurde aber nur bei Personen mit höherem sozialen Status oder guten Beziehungen zu den Behörden angewandt.¹¹ Man ging in solchen Fällen wohl davon aus, dass keine ernsthafte Fluchtgefahr bestand. Beim Hausarrest war der Gefangene selbstverständlich selbst für seinen Lebensunterhalt verantwortlich und musste auf seine Ressourcen zurückgreifen.¹² Lukas erzählt, dass Paulus in seiner Unterkunft sogar Besuchern Gastfreundschaft gewähren konnte (28,23.30).¹³ Was Lukas schildert, ist

¹¹ Vgl. M. L. Skinner, *Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28* (SBL.ABib 13), Atlanta 2003, 82.86; B. M. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody (The Book of Acts in Its First Century Setting 3)*, Grand Rapids 1994, 33.38 f.173–191.227–242; H. Omerzu, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin/New York 2002, 499.

¹² B. M. Rapske, *Book* (s. Anm. 11), 34.209–213; M. L. Skinner, *Locating* (s. Anm. 11), 164.

¹³ Der Begriff *ξενία* in 28,23 meint eher den Akt der Gastfreundschaft („kamen zu ihm zur gastlichen Aufnahme“) als deren Ort, z. B. eine Herberge; letztere Bedeutung wird erst deutlich nach dem 1. Jahrhundert geläufig. Vgl.

also in der antiken Welt nicht unmöglich, für den Juden Paulus aber doch auffällig. Es signalisiert den Rezipienten einen vergleichsweise hohen sozialen Status des Paulus. Obwohl er als Gefangener nach Rom kommt, wird er mit hohem Respekt behandelt und behält ein Höchstmaß an Freiheit, die er zur Verkündigung nutzen kann. Damit wird einerseits die Front gegenüber den römischen Behörden entschärft und aus dem Fokus der Erzählung genommen,¹⁴ andererseits unterstrichen, dass Paulus den führenden römischen Juden auf Augenhöhe begegnen kann.

Lukas erzählt, dass sich Paulus an die „Ersten der Juden“ in Rom und in einem zweiten Gesprächsgang an „mehrere“ Juden wendet (28,17.23). Römische Juden stellen also die alleinigen innertextlichen Adressaten des Paulus dar: Paulus kam nach Rom, um sich an die dortigen *Juden* zu wenden!

Durch Inschriften und literarische Quellen ist eine große Zahl von Juden in Rom im 1. Jh. bezeugt – Schätzungen denken durchaus an 30.000 Personen –, die in mehreren einzelnen Synagogengemeinden organisiert waren.¹⁵ Eine übergreifende Leitung dieser jüdischen Gemeinden, etwa durch einen Ältestenrat, ist hingegen nicht belegt und daher zweifelhaft. Jede einzelne Synagoge hatte ihre Repräsentanten und Leitungsfunktionen. Vielleicht spricht Lukas deswegen sehr allgemein von den „Ersten der Juden“ (28,17).

Liddell-Scott, 1188; F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Nachdruck Darmstadt 2008, II/1, 379; M. L. Skinner, Locating (s. Anm. 11), 164; J. W. Jipp, Visitations (s. Anm. 9), 276. Meist wird *ἐν* mit der Präposition *ἐπί* konstruiert, doch kann *ἐς* auch im Sinne von *ἐπί* verwendet werden (vgl. BDR § 207,2). – Auch *μισθῶμα* in 28,30 bedeutet eigentlich keinen Ort (Passow II/1(s. Anm. 13), 258 nennt Apg 28,30 als einzigen Beleg), sondern den Mietzins, die Miete; Paulus lebt also im Status der „eigenen Miete“, die er selbst entrichtet: Er kommt selbst für seinen Unterhalt auf. Vgl. M. L. Skinner, Locating (s. Anm. 11), 164 f.: „payment“.

¹⁴ Was aber keine positive Aussage über das Imperium Romanum impliziert, sondern nur den narrativen Fokus verstärkt. Dass Paulus in Apg 21–28 die typische Rolle des Gefangenen verschiedentlich durchbricht, zeigt M. L. Skinner, Unchained Ministry: Paul's Roman Custody (Acts 21–28) and the Sociopolitical Outlook of the Book of Acts, in: T. E. Phillips (Hrsg.), Acts and Ethics (New Testament Monographs 9), Sheffield 2005, 79–95, 90–93.

¹⁵ Zu den römischen Juden vgl. J. M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Berkeley 1996, 282–319, bes. 290.295.316; P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den beiden ersten Jahrhunderten (WUNT II/18), Tübingen ²1989; weitere Literatur bei R. I. Pervo, Acts (s. Anm. 3), 682 Anm. 11.

Die Begegnung des Paulus mit römischen Juden tritt umso stärker hervor, als die Erzählung klar zu erkennen gibt, dass nicht erst Paulus das Evangelium nach Rom brachte: Es gibt dort schon „Geschwister“, die Paulus bei seiner Ankunft entgegenziehen (Apg 28,14f.; vgl. 18,2f.26 Priska und Aquila).

Das entspricht den Ausführungen im Römerbrief, aus denen hervorgeht, dass Paulus die römischen Gemeinden nicht selbst gegründet hat und daher mit seinem Brief nun erstmals mit ihnen in Kontakt tritt (Röm 1,8–15; 15,15.23f.28f.).¹⁶ Die Grußliste in Röm 16,3–16 zeigt, dass zur Zeit des Paulus bereits mehrere eigenständige Hausgemeinden in Rom existierten.¹⁷ Wenn Apg 28,15 die „Einholung“ (ἀπάντησις) des Paulus durch römische Christen erwähnt, spielt der Text auf die politische Praxis der feierlichen Einholung einer hochgestellten Persönlichkeit beim Besuch in einer Stadt an, bei der die Bevölkerung dem hohen Besucher entgegenzieht und ihn in die Stadt geleitet.¹⁸ Die Anerkennung und hohe Wertschätzung des Paulus seitens der römischen Christen ist damit gesichert.

Angesichts der Existenz römischer Gemeinden vor Paulus, die den Hörer(innen) sicher bekannt war, fällt auf, dass sich die Erzählung ganz auf Paulus und die Juden in Rom konzentriert und diese Gemeinden fast völlig ausblendet.

Damit fällt neues Licht auf die beiden geographischen Pole Jerusalem und Rom, die offenbar nicht, wie in der Forschung häufig angenommen, den Übergang vom Judentum zu den Heidenvölkern markieren. Rom fungiert vielmehr als Zentrum des *Diasporajudentums*.¹⁹ Die seit Apg 19,21 über die Figur des Paulus hergestellte Ver-

¹⁶ Wir können nur vermuten, dass es namentlich nicht bekannte judenchristliche „Missionare“ waren, die als Handel- und Gewerbetreibende auf den großen Handelswegen oder als christliche Sklaven eines vornehmen Juden aus dem Osten nach Rom kamen und dort Christus-Gemeinden bildeten. Zu den Hintergründen vgl. S. Schreiber, Der Römerbrief, in: M. Ebner/ders. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 281–307, 293–295.

¹⁷ Paulus nennt das judenchristliche Ehepaar Priska und Aquila als Leiter einer Hausgemeinde (Röm 16,3–5), die Häuser des Aristobul und des Narzissus (16,10f.) und weitere Namensreihen in 16,14.15.

¹⁸ Zum Hintergrund vgl. S. Schreiber, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, 257f.

¹⁹ Vgl. das anregende Paper von C. Böttrich auf der SNTS-Conference 2014 in Szeged/Ungarn („Das Lukasevangelium im Kontext frühjüdischer Literatur“, unpubl. Manuskript, Punkt 2.4). – Alexandria, das sich zu einem der wich-

bindung der beiden Großstädte schafft damit eine Achse zwischen Jerusalem, dem Zentrum des jüdischen Mutterlandes, und Rom, dem Zentrum der jüdischen Diaspora. Dahinter wird eine theologische Konzeption sichtbar: Vor den entscheidenden Repräsentanten des Judentums im östlichen Mittelmeerraum plausibilisiert und verteidigt Paulus die Christus-Botschaft. Daher konzentriert sich die Erzählung in Apg 28,16–31 auf die Begegnung mit *Juden* in Rom, die das Zentrum des Diasporajudentums verkörpern. Am Zielpunkt der Apostelgeschichte steht immer noch die theologische Auseinandersetzung mit jüdischen Gesprächspartnern.

3. Paulus und die römischen Juden In Apg 28,16–31

Die Erzählung in Apg 28,16–31 zeigt eine klare Struktur. 28,16 beschreibt das *Setting* in Rom. Der erste Teil des Gesprächs mit römischen Juden beinhaltet eine *Verteidigung* des Paulus (28,17–22), der zweite Teil umfasst seine *Verkündigung* (28,23–29). Der Abschluss der Perikope besteht aus einem *Summarium* in 28,30 f., das zugleich das ganze Buch beschließt.

3.1 Das Setting In Rom (Apg 28,16)

Mit Apg 28,16 ist Paulus als römischer Gefangener in Rom angekommen. Dort tritt diese Gefangenschaft weitgehend in den Hintergrund, weil Paulus lediglich unter Hausarrest gestellt wird, so dass er für sich allein unter Bewachung eines Soldaten wohnen kann. Das Schlussbild skizziert einen gefangenen Christus-Zeugen Paulus, der aber in den Konflikten mit Römern und Juden souverän bleibt und alle Freiheit zur Verkündigung besitzt. So kann er vor den führenden Juden Roms und auf Augenhöhe mit ihnen ein theologisches Fazit seiner Verkündigung ziehen.

tigsten Zentren jüdischer Theologie entwickelt hatte, spielt in der Apostelgeschichte hingegen praktisch keine Rolle.

3.2 Die Verteidigung des Paulus (Apg 28,17–22)

Wie es für Paulus in der Apostelgeschichte typisch ist, wenn er neu in eine Stadt kommt, wendet er sich auch in Rom zuerst an die Juden. Hier sind es die *πρῶτοι*, die Ersten, Vornehmsten, Angesehensten der römischen Juden (28,17). Dies ist wohl bewusst offen formuliert, um die verschiedenen Leitungsstrukturen der römischen Synagogen zu umfassen. Die Anrede als „Männer, Brüder“ (*ἄνδρες ἀδελφοί*) signalisiert die gemeinsame Zugehörigkeit zum Volk Israel. Paulus greift bei seiner Verteidigung den Kontext der Gefangenschaft und des scharfen Konflikts mit anderen Juden auf und erläutert den Grund seiner Gefangenschaft. Dabei entspricht der festgestellten Konzentration auf die römischen Juden die zusammenfassende Interpretation des zurückliegenden Prozessgeschehens in 28,17–19, die das feindselige Verhalten der Jerusalemer Juden herausstellt (Übergeben in die Hände der Römer, Einspruch gegen eine Freilassung als Grund für die Appellation an den Kaiser). Paulus betont, dass er nichts getan hat „gegen das Volk (*λαός*) oder die väterlichen Sitten“, d. h. die jüdische Tradition (28,17); zudem beabsichtige er nun seinerseits nicht, sein Volk (*ἔθνος*) anzuklagen (28,19). Damit nimmt Paulus die zentrale Anklage auf, die immer wieder gegen ihn erhoben wurde: Er richte sich gegen das jüdische Gesetz und die Tradition (21,21.28; 24,5f.; 25,7f.). Positiv bringt Paulus seine Gefangenschaft in 28,20 mit der „Hoffnung Israels“ in eine kausale Verbindung und zeigt damit, dass seine Christus-Botschaft die zentrale eschatologische Erwartung Israels auf Vollendung der Herrschaft Gottes erfüllt.²⁰ Sie stellt alles andere als einen Fremdkörper in der Tradition Israels dar. Die Erzählung zeigt Paulus als loyalen Juden, impliziert aber zugleich eine gehobene soziale Position, die ihn in die Lage versetzen würde, „sein Volk anzuklagen“ und ihm

²⁰ Vgl. Apg 26,6f. An einigen Stellen wird die „Hoffnung“ durch die Auferstehung der Toten konkretisiert (23,6; 24,15.21); sie ist nun von Christus her begründet, vgl. Jesu Erweckung als Erfüllung der Verheißung an die Väter in 13,32f. und Jesus als „Ersten aus der Auferstehung der Toten“ in 26,23. Die Konsequenz aus der Christus-Botschaft, nämlich auch die Heidenvölker in die Hoffnung Israels zu integrieren, führt nach 26,20f.23 zur aggressiven Ablehnung durch Jerusalemer Juden. Das betont A. Deutschmann, *Die Hoffnung Israels* (Apg 28,20), in: BN 105 (2000) 54–60.

vor dem Forum der römischen Stadtbehörden zu schaden.²¹ Genau das tut er bewusst nicht.

Daraufhin bezeugen die Repräsentanten der römischen Juden selbst, dass ihnen keine Informationen aus Judäa vorliegen, die Paulus verdächtig machen würden. Sie wissen aber durchaus um den Konflikt um die neue Gruppierung und wollen daher Paulus dazu hören (28,21 f.). Indirekt bestätigen die römischen Juden damit die Unschuld des Paulus. Sie zögern nicht, die Christus-Gruppen grundsätzlich als innerjüdische Gruppierungen²² anzuerkennen. Die jüdischen Hörer erscheinen also zunächst unvoreingenommen.

3.3 Die Verkündigung des Paulus (Apg 28,23–28)

Der zweite Teil beschreibt die Verkündigung des Paulus vor Vertretern der römischen Juden und deren Reaktion. Dazu nimmt sie Paulus gastlich bei sich auf, und sie bleiben vom frühen Morgen bis zum Abend (28,23). Eine intensive Gemeinschaft wird hergestellt. Die Verkündigung wird knapp charakterisiert als Bezeugen der Königsherrschaft Gottes und als Überzeugungsarbeit für Jesus. Die Basis dafür bilden – das ist entscheidend – „das Gesetz des Mose und die Propheten“, also die jüdische Tradition (28,23). Die textinterne Reaktion der Hörer fällt, typisch für die Mission des Paulus, geteilt aus: Die einen ließen sich überzeugen (*ἐπειθόντο*), die anderen glaubten nicht (28,24).²³ Sich-Überzeugen-Lassen bedeutet den Anschluss an

²¹ So auch C. Gempf, *Luke's Story of Paul's Reception in Rome*, in: P. Oakes (Hrsg.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle 2002, 42–66, 51 f. Von „loyal Jew“ spricht I. H. Marshall, *Acts* (TNTC), Downers Grove 1980, 423.

²² Das meint der Begriff *ἀλφεισις*; vgl. Jos. Bell 2,118 f.122.162; Ant 13,171. 297 f.; Apg 5,17; 15,5; 26,5. An eine „Schule“ denken H. Schlier, Art. *ἀλφεισις*, in: ThWNT I (1933) 180–183, und U. E. Eisen, Poetik (s. Anm. 6), 209, so dass die römischen Juden die Christus-Anhänger neutral als legitime Schule betrachten. – Dass der neuen Gruppe überall widersprochen wird (*ἀντιλέγεταί*), erinnert an die Prophetie Simeons in Lk 2,34: Jesus wird zum Zeichen, dem widersprochen wird (*ἀντιλεγόμενον*).

²³ Beachte auch die Verben im Imperfekt, die den Prozess-Charakter signalisieren.

die neue Überzeugung und an die Jesus-Gruppe.²⁴ Bis zum Ende geht es also der Erzählung darum, alle Juden für die Christus-Botschaft zu gewinnen. Geglückt ist dies nicht.

Anders als in Jerusalem begegneten die führenden Juden in Rom Paulus nicht mit Feindseligkeit. Aber sie waren selbst untereinander uneins, was ihre Position erheblich schwächte. Es existierte keine einheitliche jüdische Ablehnung der Botschaft Jesu!²⁵ Und so „gingen sie auseinander“ (28,25).²⁶ Das Auseinandergehen bedeutet hier nicht in erster Linie eine Trennung von Paulus, sondern die Uneinigkeit, die Spaltung der römischen Juden untereinander.²⁷ Es steht laut 28,25 in engem Zusammenhang mit einer bestimmten Aussage des Paulus. Diese wird mit dem Genitivus absolutus *εἰπόντος τοῦ Παύλου* „als Paulus sagte“²⁸ angeschlossen und mit dem Syntagma *ῥῆμα ἐν* „eine (bestimmte) Äußerung“ besonders hervorgehoben, wie ähnliche Formulierungen in vergleichbaren Kontexten der Anklage und Verteidigung des Paulus zeigen.²⁹ Damit stellt diese Äußerung eine Provokation der jüdischen Hörer dar, die das Auseinandergehen veranlasst, und dient nicht der Feststellung einer grundsätzlichen Trennung der

²⁴ Vgl. 17,4: „einige (sc. der Juden) *ἐπεισθήσαν* und schlossen sich Paulus und Silas an“, d. h. wurden „gläubig“; auch den Gegensatz in 14,1 f.: *πιστεύω* – *ἀπειθέω*. Dazu *D. Marguerat*, *Lukas, Der erste christliche Historiker* (AthANT 92), Zürich 2011 (frz. Original 2003), 315 f.

²⁵ Zur antiken Negativbewertung von Uneinheitlichkeit und Disharmonie vgl. *A. J. Thompson*, *One Lord, One People: The Unity of the Church in Acts in its Literary Setting* (LNTS 359), London/New York 2008, 19–134; ferner *D. W. Pao*, *Disagreement among the Jews in Acts 28*, in: *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols* (FS F. Bovon) (BInS 66), Boston/Leiden 2003, 109–118, 114–117. Vgl. Apg 23,6–9 den Konflikt Sadduzäer/Pharisäer im Synedrium.

²⁶ Das Verb *ἀπολύω* im Passiv bedeutet: losgemacht, befreit werden; aus einander kommen; freigesprochen werden; weggehen, abziehen; vgl. *F. Passow*, *Handwörterbuch I/1* (s. Anm. 13), 345.

²⁷ Anders interpretiert *M. Wolter*, *Das lukanische Doppelwerk als Epochen-geschichte* (2004), in: *ders.*, *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen 2009, 261–289, 273 die Aussage als Trennung der Juden von Paulus.

²⁸ Das Partizip Aorist kann, muss aber nicht Vorzeitigkeit bezeichnen; hier ist es eher gleichzuordnen, um die beiden Aussagen in einen direkten Zusammenhang zu bringen.

²⁹ Vgl. Apg 22,22; 24,21.

Juden von Paulus. Deren unterschiedliche Reaktion auf die Botschaft hatte bereits v.24 festgehalten. Dass die Worte des Paulus erst nach der Reaktion der Hörer (Hysteron Proteron) und zudem jetzt in direkter Rede erzählt werden, betont ihre Bedeutung.

Die so betonte Aussage stellt ein Zitat aus Jes 6,9 f.^{LXX} ins Zentrum. Bezeichnend ist die Zitateinführung in 28,25: „recht redete der heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern“. Auf subtile Weise vermeidet der Text dadurch eine unmittelbare Applikation des Zitats auf die erzählten Hörer (etwa: „sagte über euch“).³⁰ Vielmehr betrifft es Paulus (in der Funktion des Propheten) und die Hörer (als Nachkommen der Väter) indirekt, als Beispiel aus der Geschichte Gottes mit Israel, das den Hörern als Warnung dienen soll: Bereits die Väter hörten nicht auf Gottes Wort, das vom Propheten Jesaja vermittelt wurde – passt auf, dass es euch jetzt nicht genauso geht! Die Autorität der Schrift trifft dabei auf das Verhalten der Hörer in der Gegenwart. Apg 28,26 f. zitiert dann wörtlich Jes 6,9 f.^{LXX}:

^{26/9}Geh zu diesem Volk (λαός) und sprich:³¹

Mit dem Gehör werdet ihr hören und sicher nicht verstehen,
und hinblickend werdet ihr hinblicken, und sicher nicht sehen;

^{27/10}denn³² das Herz dieses Volkes (λαός) stumpfte ab (ἐπαχύνθη),³³

und mit den³⁴ Ohren hörten sie schwer,

und ihre Augen schlossen sie,

damit sie nicht etwa sehen mit den Augen

und mit den Ohren hören

und mit dem Herzen verstehen

³⁰ Das übersieht *J. W. Jipp*, *Visitations* (s. Anm. 9), 278, wenn er von einer Identifizierung der römischen Juden mit den Israeliten zur Zeit Jesajas spricht.

³¹ Wortumstellung gegenüber Jes 6,9^{LXX} („Geh und sprich zu diesem Volk“). Nur hier im NT wird auch das Auftragswort an den Propheten mitzitiert, womit das Volk als Adressat betont ist.

³² Apg 28,27 folgt dem LXX-Text (im Unterschied zum hebräischen Text, der Imperativformen verwendet), der stärker die Verantwortung des Volkes betont.

³³ Das Verb παχύνω bedeutet ‚fett machen, stumpf, dumm machen‘ (*F. Passow*, *Handwörterbuch* II/1 [s. Anm. 13], 776f.), was übertragen eine geistige Trägheit, Unbeweglichkeit bedeutet. Die Übersetzung ‚Verstockung‘ (und auch ‚Verhärtung‘) trifft die Konnotation nur unzureichend.

³⁴ Auslassung von ἀτῶν nach ὡς in gegenüber Jes 6,10^{LXX}.

und umkehren,
und ich sie heilen werde.³⁵

Wichtig für das Verständnis sind die Begriffe, die wir zur Beschreibung der Textaussage wählen. Das Jesaja-Wort brandmarkt mittels des Verbs *παχύνω* das Verhalten des Volkes Israel nicht als „Verstockung“ im Sinne starrsinnigen, böswilligen Widerstands gegen Gott, sondern als völlige Trägheit, als Abstumpfung gegenüber dem prophetischen Gotteswort, als dauerndes Desinteresse an Gottes Botschaft.³⁶ Seinem ständig neuen und erfolglosen Bemühen um sein Volk setzt Gott mit dem Jesaja-Wort ein (vorläufiges) Ende. Wenn man diesen Ausspruch als „Gerichtswort“ bezeichnen will, kann das nicht im Sinne endgültig-ewiger Verurteilung und Verwerfung, sondern nur als gültiges Urteil über die gegenwärtige Haltung des Volkes, die grundsätzlich revidierbar bleibt, gelten. Damit behält das „träge“ Volk durchaus seine Verantwortung für die Ablehnung. Aber die Rezipienten wissen, dass die Geschichte Gottes mit Israel trotz des scharfen Prophetenwortes weiterging, dass Gott sein Volk niemals endgültig verworfen hat. Die eigentliche und tiefere Intention des Wortes besteht also darin, durch den zugespitzten Akt der Bewusstmachung nicht den Status quo festzuschreiben, sondern aus der Lethargie aufzurütteln. Israel bleibt dabei auch in seiner „Stumpfheit“ *λαός* Gottes. Nur eine *funktionale* Interpretation kommt der Bedeutung des Prophetenwortes auf die Spur. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen für die Funktion des Zitats in Apg 28,26f.:

³⁵ Alternative Übersetzung: „und/aber ich werde sie heilen“, was umgekehrt eine Heilszusage bedeutet (U. E. Eisen, Poetik [s. Anm. 6], 212 f. denkt an ein *καί* adversativum, vgl. BDR § 442,1). Dies ist denkbar, weil nach vier Verben im Konjunktiv Aorist hier ein Wechsel zum Indikativ Futur sowie ein Wechsel des Subjekts stattfindet. Nach BDR § 442,2d entspricht jedoch das Futur dem Konjunktiv Aorist nach *μήποτε* (vgl. Lk 8,12); Indikativ Futur zur Bezeichnung einer weiteren zu erwartenden Folge nach *μήποτε* mit Konjunktiv auch in Lk 12,58; 14,8 f. Der Umschlag zur Heilsaussage wäre im Text zudem kaum markiert, und der offenkundig beabsichtigte Kontrast zum anschließenden v.28 ginge verloren.

³⁶ Vgl. Anm. 33. Mit dem Verb *σκληρύνω*/verhärten hatte der lukanische Paulus in Apg 19,9 die Ablehnung einiger Juden in Ephesus charakterisiert; vgl. die Stephanus-Rede, die das Volk in seiner JHWH gegenüber wiederholt ablehnenden Haltung als „Halsstarrige“ (*σκληροτράχηλοι*) beschreibt.

(1.) In Bezug auf die erzählten Hörer, die römischen Juden, besteht die Funktion des Zitats in der *prophetischen Warnung* an Israel. Es will denjenigen Juden, die die Christus-Botschaft ablehnen, ihren Irrtum bewusst machen und sie aufrütteln. Die Überbetonung der Trägheit und Starrheit soll zur Veränderung führen. Damit verfolgt das Zitat eine analoge Funktion wie das Zitat aus Hab 1,5^{LXX} in Apg 13,40 f., das ausdrücklich als prophetische Warnung davor dient, sich der Botschaft zu verschließen.³⁷ Eine Bestimmung als „Gerichtswort“ ist demgegenüber missverständlich, lässt sie doch an eine endgültige Verwerfung denken. Letztlich steht hinter dem Zitat vielmehr eine Heilsintention, nämlich das Erkennen, dass die Christus-Botschaft von Gott getragen ist und dem Willen Gottes für sein Volk entspricht. Umkehr und Heilung Israels am Ende des Zitats stellen nach der christologischen Struktur der vorangehenden Teilsätze (Herz/Ohren/Augen – Augen/Ohren/Herz) überschießende Elemente dar, die das eigentliche Ziel der christlichen Verkündigung vermitteln. Trägt das Zitat damit die Heilsintention indirekt in sich, ist es letztlich unerheblich, ob der letzte Teilvers als Abschluss der Anklagepunkte oder als syntaktischer Neuanfang und so als Ansage zukünftigen Heils verstanden wird („und ich werde sie heilen“³⁸). Auf jeden Fall trifft das Zitat *keine* generelle Aussage über eine „Verstockung“ Israels gegenüber der Christus-Botschaft und in der Konsequenz über einen endgültigen Heilsverlust Israels als Volk, als Ganzes.

(2.) Auf der Erzählebene tritt eine spezifische Pragmatik des Zitats hinzu. Es bietet für die christlichen Hörer(innen) der Apostelgeschichte eine *Erklärung* aus der Schrift für die eigentlich unver-

³⁷ Vgl. die Warnung in Apg 3,23 (Zitat aus Lev 23,29). Die Motive von Unverständnis, Ablehnung und Halsstarrigkeit Israels in seiner Geschichte mit Gott durchziehen die Rede des Stephanus in 7,25–53, so dass eine prophetische Warnung erfolgt (Zitat von Am 5,25–27^{LXX} in Apg 7,42 f.). Bereits Lk 4,16–30 problematisierte die Annahme der prophetischen Botschaft Jesu durch Israel und endet mit einer scharfen Ablehnung.

³⁸ Vgl. Anm. 35. Dafür votiert M. Karrer, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9 f. in Apg 28,26 f., in: Kirche und Volk Gottes (FS J. Roloff), Neukirchen-Vluyn 2000, 255–271, 258 f. 270 f. Kritisch dagegen E. Plümacher, Rom in der Apostelgeschichte, in: ders., Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten (WUNT 170), Tübingen 2004, 135–169, 143–145. Die grundlegende Heilsintention betont J. Kilgallen, „... and I will Heal Them“ (Acts 28:27), in: PIBA 28 (2005) 87–105, bes. 94 f.

ständige Tatsache, dass große Teile des Gottesvolkes die Christus-Botschaft nicht annehmen. Die ablehnende Haltung vieler Juden erscheint als Teil der schon immer in der Geschichte Gottes mit Israel zu beobachtenden Trägheit des Volkes gegenüber Gottes Anspruch. Die Ablehnung findet so eine Erklärung, die in der Beziehung Gottes zu Israel und damit im Willen Gottes selbst gründet und das Heilsangebot an Israel weiterhin als Ziel markiert. Die Konflikte zwischen Paulus und anderen Juden werden verstehbar, was eine gewisse Auflösung der erzählerischen Spannung seit 13,46f. bedeutet. Dort hielten die Missionare Paulus und Barnabas fest, dass sich die das Heilsangebot ablehnenden Juden „selbst als des ewigen Lebens nicht würdig bestimmen“,³⁹ also mögliche Folgen als Resultat ihrer Entscheidung zu tragen haben. Die Tragweite dieser Entscheidung blieb aber offen. Aus der Erklärung in 28,26f. ergibt sich zugleich eine *Rehabilitation* des Paulus,⁴⁰ der als Traditionsgarant für die Gemeinden der lukanischen Zeit von grundlegender Bedeutung ist, und damit eine *Legitimation* der Botschaft: Weder ist die Verkündigung falsch, noch liegt ein Versagen des Verkünders Paulus vor. Bereits in 18,6 betonte Paulus seine Unschuld an der Ablehnung der Juden in Korinth, die zur Hinwendung zu den Heiden in der Stadt führte. Den Hörer(innen) ist klar: Paulus hat seine ihm vom erweckten Herrn selbst übertragene Aufgabe (9,15; 26,17f.) voll und ganz erfüllt – mit der Verkündigung vor den römischen Juden.

Dieses Ergebnis spricht entschieden gegen eine immer noch aktuelle Forschungsposition, die eine „Verstockung“ und damit endgültige Verwerfung Israels als Ganzes und den Übergang des Gottesvolk-Status auf die Heidenkirche vertritt.

Joachim Gnilka hat 1961 das Jesaja-Zitat als „markante(n) Schlußstein“ des lukanischen Geschichtsaufrisses bezeichnet und auf die Ersetzung Israels durch die Kirche gedeutet: „Die Juden haben sich selber aus der Kirche, die

³⁹ Das Verb $\alpha\rho\lambda\upsilon\omega$ kann u. a. ‚bestimmen‘, ‚beurteilen‘ meinen; vgl. F. Passow, Handwörterbuch (s. Anm. 13), I/2, 1827 f.

⁴⁰ Das steht im Einklang mit der Funktion des Zitats im ursprünglichen Jesaja-Kontext; vgl. W. A. M. Beuken, Jesaja 1–12 (HThKAT 34), Freiburg i. Br. 2003, 166 f. – D. Marguerat, Lukas (s. Anm. 24), 311 f. erkennt einen narrativen Rollenwechsel: Paulus ist nicht der (aus dem historischen Wissen bekannte) Verurteilte, sondern „Träger eines Gerichtsworts“ über „das erwählte Volk“; vgl. M. L. Skinner, Locating (s. Anm. 11), 166 f.

die legitime Erbin Israels ist, ausgespielt“.⁴¹ Er unterscheidet das neue Israel (die Kirche) vom alten Israel, das aufgrund seiner Ablehnung der Christus-Botschaft als Ganzes nicht mehr dazu gehört (149). Nur als Einzelne haben die Juden noch die Möglichkeit, Anteil zu erhalten: „Die Juden haben zwar ihre Erstrangigkeit verspielt, sie sind aber als einzelne nicht für immer ausgeschlossen“ (154). Es gelte: „Die von Isaias vorausgesagte Verstocktheit der Juden [...] hat den Weg des Evangeliums zu den Heiden jetzt vollständig und endgültig freigemacht“ (130; vgl. 148).⁴² Für Gnilka ist die Trennung der Kirche von Israel zur Zeit des Lukas bereits ein Faktum (130).⁴³

Jacob Jervell denkt an eine Neukonstitution des Gottesvolkes: „Israel ist in Gläubige und Ungläubige gespalten und das ungläubige Judentum von Gott durch die Schrift verurteilt und verworfen [...]. Von nun an ist die Kirche von dem ungläubigen Teil des Judentums getrennt. [...] allein die Kirche aus Juden und gottesfürchtigen Heiden ist das Gottesvolk“;⁴⁴ das Heil werde von den ungläubigen Juden genommen, die „Judenmission ist beendet“, eine „zukünftige Bekehrung Israels [...] ausgeschlossen“ (628).⁴⁵ Nach Jens Schröter ist das Heil am Ende angesichts der Verstockung Israels nur noch an die

⁴¹ J. Gnilka, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961, 150; vgl. 143–145.154.

⁴² Vgl. (mit unterschiedlichen Akzenten) S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (MSSNTS 23), Cambridge 1973, 227; die Kommentare von E. Haenchen (KEK 3, 1977) 112.135–137.697 (135: „Für Lukas sind die Juden ‚abgeschrieben‘“); H. Conzelmann (HNT 7, 1972) 159; J. Roloff (NTD 5, 1981) 374 f.; G. Schneider (HThK V/2, 1982) 418.420; A. Weiser (ÖTK 5/2, 1985), 683 f.; J. B. Tyson, *The Problem of Jewish Rejection in Acts*, in: ders. (Hrsg.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis 1988, 124–137, 137; M. Rese, *The Jews in Luke-Acts: Some Second Thoughts*, in: J. Verheyden (Hrsg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 185–201.

⁴³ Davon gehen die meisten Ausleger(innen) aus, z.B. E. E. Popkes, *Die letzten Worte des lukanischen Paulus: Zur Bedeutung von Act 28,25–28 für das Paulusbild der Apostelgeschichte*, in: J. Frey/C. K. Rothschild/J. Schröter (Hrsg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin/New York 2009, 605–625, 625.

⁴⁴ J. Jervell (KEK 3, 1998) 627–629.631, Zitat 631. Vgl. R. I. Pervo, *Acts* (siehe Anm. 3).

⁴⁵ Vgl. J. T. Sanders, *The Salvation of the Jews in Luke-Acts*, in: C. H. Talbert (Hrsg.), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature*, New York 1984, 104–128 (127 f.); D. P. Moessner, „Completed End(s)ings“ of Historiographical Narrative: Diodorus Siculus und the End(ing) of Acts, in: *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung* (FS E. Plümacher) (AJEC 57), Leiden/Boston 2004, 193–221, 215.219 f.

Heiden adressiert und die Mission künftig ausschließlich Heidenmission. Die erzählte Geschichtsphase endet „mit der Trennung von Israel und Kirche in Rom“, die Juden scheiden danach aus dem Gottesvolk aus, das nur noch aus Heidenchristen besteht.⁴⁶ Diese „Neukonstitution des Gottesvolkes“ bedeutet „eine zeitliche Priorität der Heiden bei der Aufnahme in das Gottesvolk“; wegen seiner Ablehnung ereigne sich das Heil jetzt an Israel vorbei und Israel sei gegenwärtig kein Teil des Gottesvolkes mehr.⁴⁷ Israels Verstockung sei „eine Phase der Heilsgeschichte, die der Hinzunahme der Heiden dient, die endgültige Erfüllung der Hoffnungen Israels jedoch nicht abrogiert“ (265). Selbst neueste Arbeiten folgen der Tendenz zur Ablösung Israels: Joshua W. Jipp spricht von „final rejection“ der römischen Juden⁴⁸ und versteht das Jesaja-Zitat als „message of judgment against them“ (278); ihre Uneinigkeit „set’s them apart from the people of God“ (278), so dass die Fortsetzung der Mission nur als Heidenmission zu denken sei (286 f.).

Die Erzählung zeichnet jedoch ein anderes Bild. Paulus hat sich auch am Ende in Rom zuerst exklusiv an Juden gewandt, und deren Reaktion war zweigeteilt, sagt also keineswegs eine *generelle* Ablehnung aus. Von Anfang an zielte die Erzählung auf den Einschluss der Heidenvölker ins Heil (Lk 2,32; 24,47 f.; Apg 1,8; 2,39; 13,47) und macht diesen nicht *grundsätzlich* von der Ablehnung Israels abhängig. Die Ablehnung bietet nur die aktuelle *Gelegenheit* dafür (13,46). Etliche neuere Arbeiten nehmen die Verhältnisbestimmung zu Israel in Apg 28 daher differenzierter wahr.

Nach Michael Wolter bietet das Jesaja-Zitat keine zeitlos gültige Wesensaus-sage über das Judentum, sondern liefert retrospektiv eine Erklärung für die Erfolglosigkeit der christlichen Verkündigung (der Anfangszeit), die „zur Trennung von Kirche und Synagoge geführt hat“.⁴⁹ Er versteht diese Tren-

⁴⁶ J. Schröter, Lukas als Historiograph. Das lukianische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: E.-M. Becker (Hrsg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung (BZNW 129), Berlin/New York 2005, 237–262, 251–253, Zitat 253 (vgl. 260 f.). Vgl. J. Schröter, Heil für die Heiden und Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas (2004), in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament (WUNT 204), Tübingen 2007, 247–267, bes. 260–267.

⁴⁷ J. Schröter, Heil 260.263. Nach D. W. Pao, Disagreement spiegelt „the contrast between the unified Church and the divided Jews“ (114) „Luke’s understanding of the identity of the Church within which one finds the continuation of salvation history“ (118).

⁴⁸ J. W. Jipp, Visitations (s. Anm. 9), 271.279.287.

⁴⁹ M. Wolter, Epochengeschichte (s. Anm. 27), 285; vgl. 273.

nungsgeschichte als Epoche *innerhalb* der Geschichte Israels.⁵⁰ In einem früheren Beitrag sah Wolter darin eine Aussage über den „definitiven Heilsvorlust großer Teile des Gottesvolkes“;⁵¹ Mit dem Zitat sei über die ablehnende Generation „in hyperbolisch generalisierender Weise [...] das letzte Wort gesprochen“; sie ist „verstockt geblieben“ und daher für die Teilhabe am eschatologischen Heil „abzuschreiben“ (327). Dies lasse sich extrapolieren auch auf spätere Juden, die sich verweigern und so das Schicksal der „Verstockungsgeneration“ teilen (328).

Daniel Marguerat erkennt im Finale der Apostelgeschichte sowohl Züge der Offenheit als auch einer Negativbilanz gegenüber Israel und betont daher am Ende die Ambivalenz: Lukas habe „auf die Frage nach der Zukunft Israels keine definitive Antwort“.⁵² Die Erzählung endet „weder in einer endgültigen Absage (Israels Verfluchung) noch in einer Verfahrenseinstellung (Verharmlosung der Ablehnung Israels)“; sie „bleibt absichtlich ambivalent“ und verbietet so „jedes definitive Verdikt über das zukünftige Verhältnis von Kirche und Synagoge“ (324). Damit diene das Verstockungs-Modell dazu, „den Bruch zwischen Kirche und Synagoge unter das Zeichen heilsgeschichtlicher Kontinuität zu stellen“ (318).

Hans Jörg Sellner beschreibt die Funktion des Zitats als „Diagnose“ bzw. „Erklärung“ für die unabweisbare Tatsache, dass sich große Teile Israels der Christus-Botschaft verweigern.⁵³ Damit ist dann keine endgültige Entschei-

⁵⁰ Ebd., 270.278.287. Vgl. R. von Bendemann, „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen [...]“ (Apg 28,25). Zur Bedeutung von Jesaja 6,9 f. für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes, in: N. C. Baumgart/G. Ringshausen (Hrsg.), *Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption*, Münster 2004, 45–73, 62–70: Israel ist am Ende nicht abgeschrieben (62 f.), vielmehr liege das Interesse des Lukas auf der Heidenmission (65 f.); er blicke auf die „Konfliktgeschichte mit dem Judentum“ bereits zurück und biete mit Jes 6,9 f. „einen finalen theologisch deutenden *Metatext*“ (69; kursiv i. O.).

⁵¹ M. Wolter, *Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas* (1997), in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen 2009, 311–335, 330; weil sich das Heil ausschließlich an der Einstellung gegenüber Christus entscheide, werde eine Neubestimmung des Gottesvolkes nötig (330; vgl. 331–333).

⁵² D. Marguerat, Lukas (s. Anm. 24), 315–325, Zitat 320; vgl. 232–236. Vgl. auch C. A. Evans, *To See and Not Perceive. Isaiah 6.9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOT.S 64), Sheffield 1989, 124–126, der Apg 28 einerseits als „intra-Jewish debate“ versteht, andererseits Lukas davon überzeugt sieht, „that apart from faith in Christ, the Jews are lost“ (124).

⁵³ H. J. Sellner, Heil (s. Anm. 5), 375.376. Vgl. R. F. O’Toole, *Mission* (s. Anm. 5), 383.391; C. Gempf, *Story* (s. Anm. 21), 60 f. – M. Labahn, *Proclamation* (s. Anm. 9), 73 sieht nur den *Vorrang* der Juden beendet.

dung über die Ablehnenden ausgesagt, vielmehr bleibe ihr Heilszustand „eigenartig in der Schweben“ (372; vgl. 377f.). Christoph Schaefer spricht ebenfalls von „Erklärung“,⁵⁴ betont dabei jedoch die „Selbstverstockung“ des Volkes (361). Er sieht die Kirche als „vom Judentum räumlich getrennt“, womit in Apg 28 eine „Bestimmung der Kirche als eigener Größe neben der Synagoge“ angezielt werde (363; vgl. 358). Das Ziel liege damit „nicht in einer abschließenden Neubestimmung des Status der Juden“ (ebd.), also keinem endgültigen Verwerfungsurteil, vielmehr bleibe die Umkehr möglich und gefordert (363 f.).

Weiter geht Ute E. Eisen, die das Zitat als innerjüdische Polemik versteht, womit der jüdische Widerstand „traditionell im Rahmen alttestamentlicher Prophetie“ interpretiert und keine Verwerfung Israels, sondern dessen Nichtverstehen konstatiert wird.⁵⁵ Einen Bruch zwischen Judentum und Christentum setze der Text noch nicht voraus (213). Und Troy M. Troftgruben deutet 28,25–28 als innerjüdischen Dialog und prophetische Kritik „to provoke insiders“. Der Text bedeutet kein Ende der Judenmission und keine endgültige Verurteilung, sondern will zur Umkehr provozieren: „to sense the tragedy of Paul's words, and to be moved to respond“.⁵⁶ Und so bleiben die Fragen offen: „In sum, the ending of Acts has no conclusive answers regarding a mission to Jews and Israel's redemption, only unresolved questions“ (154).

Mit den beiden letzten Positionen sind wir wieder in der Nähe meiner Ergebnisse zur Funktion des Jesaja-Zitats angekommen. Folgen wir nun weiter der Erzählung.

Der abschließende Satz der kleinen Paulusrede bringt die Trägheit in Israel mit der Heilszuwendung Gottes zu den Heidenvölkern in Verbindung (28,28). Die Sendung des Paulus zu den Heidenvölkern provozierte bereits in 22,21 f. die Ablehnung jüdischer Hörer. Die Einleitung des neuen Gedankens klingt feierlich und nimmt mit folgerndem οὐν/nun Bezug auf das Zitat: „Bekanntgemacht soll euch nun sein“. Zur Heilsbotschaft für Israel tritt die Rettungsmöglichkeit für die Völker: „dass den Völkern (ἔθνη) diese von Gott erwartete

⁵⁴ C. Schaefer, Zukunft (s. Anm. 4), 359 f.362.

⁵⁵ U. E. Eisen, Poetik (s. Anm. 6), 212. Sie verweist auf V. A. Lehnert, Die „Verstockung Israels“ und biblische Hermeneutik. Ein exegetisches Kabinetstückchen zur Methodenfrage, in: ZNT 16 (2005) 13–19, 14.

⁵⁶ T. M. Troftgruben, A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of Acts within its Literary Environment (WUNT II/280), Tübingen 2010, 126–130, Zitate 128.130. Ähnlich H. van de Sandt, Salvation (s. Anm. 2), 358; vgl. J. Kilgallen, Hear (s. Anm. 38), 104; K. Litwak, One or Two Views of Judaism. Paul in Acts 28 and Romans 11 on Jewish Unbelief, in: TynB 57 (2006) 229–249, 233–235.

Rettung (σωτήριον) gesandt ist“. Das Demonstrativpronomen „diese“ (τούτο) bezieht sich unmittelbar auf den am Ende des Zitats aus Jes 6,10^{LXX} genannten Heilswillen Gottes, im weiteren Kontext auf die gesamte heilbringende Christus-Botschaft (vgl. Apg 28,23). Das substantivierte Adjektiv σωτήριον begegnet im NT (neben Eph 6,17) nur noch in Lk 2,30 und 3,6, wo die Heidenvölker bzw. „alles Fleisch“ programmatisch in Gottes Rettung einbezogen werden. Durch ein Zitat aus Jes 40,5^{LXX} verankert Lk 3,6 diese Verheißung in der prophetischen Botschaft des Jesaja. Die Verheißung des Anfangs erfüllt sich am Ende der Apostelgeschichte, so dass die Rettung für die Heiden als großer Bogen das lukanische Doppelwerk umspannt. Der Nachsatz „diese werden auch hören“ (αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται) in Apg 28,28 enthält eine gewisse Opposition zu den „schwerhörigen“ Juden. Diese Opposition ist als provozierende Konkurrenz, nicht als genereller Gegensatz zwischen *dem* ungehorsamen Israel und *den* gehorsamen Heiden zu verstehen. Die Rettung Israels und der Völker lässt sich nicht gegeneinander ausspielen. Denn im Kontext sind es auch Juden, die sich überzeugen lassen (28,24), und umgekehrt wissen Erzähler und Hörer sehr genau, dass nur ein kleiner Teil der Völker wirklich „hört“. Dann aber klingt hier das Eifersuchtsmotiv an:⁵⁸ Wenn selbst Menschen aus den Völkern auf die neue Botschaft des Gottes Israels hören, um wieviel mehr sollten dies *alle* in Israel tun!

Die sprachliche Opposition bedeutet keine theologische „Substitution“ Israels durch die „Kirche“. Gerade den ihm durchaus bekannten Begriff ἐκκλησία verwendet Lukas hier nicht, vielmehr deutet er durch seine Begriffswahl an, dass er die neue Christus-Bewegung als Bestandteil Israels versteht. Er beschreibt sie in 28,22 mit ἀρεσις als eine Gruppe innerhalb Israels, und den weitgehend für das Volk Gottes reservierten Begriff λαός öffnet er für die Heidenvölker. Das wurde in Apg 15,14 beim Jerusalemer Treffen deutlich, wo die Formulie-

⁵⁷ Καί besitzt hier verstärkende Funktion, vgl. BDR § 442,8b Anm. 24 (wobei es letztlich unerheblich ist, ob präzise das Pronomen oder das Verb verstärkt wird; bereits das Pronomen betont).

⁵⁸ Zum Kontrast hörunwilliges Israel – hörende Heiden vgl. Ez 3,6f.; Lk 7,9; 13,28f.; 14,16–24; auch Röm 10,19f.; 11,11. – Als Ansporn zur Umkehr bestimmt J. Kilgallen, Acts 28,28 – Why?, in: Bib. 90 (2009) 176–187 die Funktion des Verses. Das Motiv der Eifersucht sieht auch K. Litwak, Views (s. Anm. 56), 240f.246f.; den Gedanken vom Rest Israels (ebd., 235f.) kann ich in Apg 28,28 nicht erkennen.

rung begegnet: Gott hat ἐξ ἐθνῶν λαόν („aus den Heidenvölkern ein Volk“) genommen. Die Heiden werden in den λαός, das Volk Israel, aufgenommen und sind legitimer Bestandteil des *einen* Gottesvolkes.⁵⁹ In 26,18 hatte der erzählte Paulus klar gesagt, dass die Heiden durch ihre Bekehrung „einen Anteil/ein Erbteil unter den Geheiligten“ erhalten, also in die Erwählung des Volkes Israel eintreten.

Eine begriffliche Unterscheidung, die mit λαός das neue Gottesvolk, mit Ἰουδαῖοι („Juden“) die ablehnenden Mitglieder des jüdischen Volkes bezeichnet sieht,⁶⁰ scheidet am Textbefund. Die in der Rom-Erzählung genannten „Juden“ (28,17) lehnen nicht alle die Christus-Botschaft ab, und selbst das in seiner Trägheit befangene Israel bleibt im Jesaja-Zitat Gottes λαός (28,26 f.).

Die Konkurrenz betrifft nicht den exklusiven Heilsstatus vor Gott, sondern die Offenheit für seine neue Botschaft. Bedenkt man, dass die textinternen Hörer immer noch Juden in Rom sind, dann sollen letztlich diese von der Berechtigung der Heidenmission überzeugt werden. Eine endgültige Abwendung von *den* Juden intendiert der Text nicht, denn im Kontext der Paulusmission erfolgte immer zuerst die Zuwendung zu den Juden in einer Stadt,⁶¹ und wenn Paulus von jüdischer Seite Ablehnung erfuhr, wandte er sich an die Heiden (13,46 Antiochia/Pisidien; 18,6 Korinth). Doch bereits in der nächsten Stadt ging Paulus zuerst wieder in die Synagoge. Dass auch in 28,28 kein Schlusstrich unter die Zuwendung zu den Juden gezogen ist, verdeutlichen die letzten Worte der Apostelgeschichte.

⁵⁹ Vgl. zu dieser Öffnung auch Lk 2,31 f.; Apg 18,10. Dazu *H. J. Sellner*, Heil (s. Anm. 5), 494 f. Anders denkt *M. Neubrand*, „Ein Volk aus Nichtjuden“ (Apg 15,14). Die bleibende Erwählung Israels und die Erwählung aus den Völkern im lukanischen Doppelwerk, in: *H. Frankemölle/J. Wohlmuth* (Hrsg.), *Das Heil der anderen. Problemfeld „Judenmission“* (QD 238), Freiburg i.Br. 2010, 289–310 an zwei „Völker“, wobei die erwählten Heiden gleichberechtigt Seite an Seite mit dem ersterwählten Volk Israel existieren.

⁶⁰ So *J. Gnilka*, *Verstockung* (s. Anm. 41), 145 f.; vgl. *H. J. Sellner*, Heil (s. Anm. 5), 369 f. *C. Schaefer*, *Zukunft* (s. Anm. 4), 277 verbindet mit Ἰουδαῖοι eine „Außenperspektive“.

⁶¹ So in Salamis Apg 13,5, Antiochia in Pisidien 13,14, Ikonium 14,1, Philippi 16,13, Thessaloniki 17,1, Beröa 17,10, Korinth 18,4, Ephesus 19,8, Rom 28,17. Damit wahrt Lukas den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden, denen nach 3,26 die Erstverkündigung gebührt. Daher ist es auch wichtig, dass sich am Anfang der Verkündigung in Apg 2–5 viele Juden anschließen.

3.4 Der summarische Abschluss (Apg 28,30 f.)

Der letzte Teil der Perikope besteht aus einem summarischen Abschluss, der zugleich das ganze Buch beschließt (28,30 f.). Demnach konnte Paulus volle zwei Jahre lang alle aufnehmen, die zu ihm kamen. Er verkündete die Königsherrschaft Gottes und lehrte über den Herrn Jesus Christus. Mit denselben Elementen wurde die Verkündigung schon in 28,23 charakterisiert. Die letzten Worte betonen, dass Paulus dies (trotz seines Hausarrests) mit „allem Freimut“ und „ungehindert“ tun konnte. Anders als bei früheren Missionsstationen wird Paulus in Rom kein gewaltsamer Widerstand durch ablehnende Juden mehr entgegengebracht. Das Verhältnis hat sich entspannt, und auf dieser Basis kann die Diskussion um die Christus-Botschaft weitergehen. Der Hausarrest des Paulus tritt zurück, ist aber in der Erzählung immer noch präsent. Als den antiken Rezipienten bekannter Hintergrund stellt er im Kontrast die Freiheit des Paulus zur Verkündigung heraus, hinter der der Schutz und die Ermächtigung des Verkünders durch Gott zu ahnen sind. Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass die Verkündigung weiterhin für „alle“ offen ist, d. h. im Kontext für Juden, Heiden und Christus-Anhänger in Rom.⁶² Der Text gibt keinerlei Hinweis darauf, dass Juden nun nicht mehr angesprochen sind.⁶³ Der Offenheit der Verkündigung für Juden und Heiden entspricht der neutrale Ort, an dem Paulus seine Besucher empfängt: eine private Wohnung irgendwo in einer der vielen *insulae* in Rom.⁶⁴ Die lange Erzähllinie über den Konflikt des Paulus mit anderen Juden endet offen, doch eines ist klar: Paulus ist – trotz jüdischer Ablehnung – der legitime Verkünder der Botschaft, die von

⁶² Vgl. T. M. Trostgruben, Conclusion (s. Anm. 56), 145 f.139; U. E. Eisen, Poetik (s. Anm. 6), 145 f.216; H. J. Sellner, Heil (s. Anm. 5), 377; K. Köhler, Allen (s. Anm. 10), 209 f.232. Dass grundsätzlich auch die römischen Christen einbezogen sind, bemerkt D. Marguerat, Lukas (s. Anm. 24), 321.

⁶³ Das behaupten aber z. B. J. Gnilka, Verstockung (s. Anm. 41), 145 f.130; die Kommentare von E. Haenchen (s. Anm. 42), 693 f.; G. Schneider (s. Anm. 42), II 420; J. Jervell (s. Anm. 44), 630. Vgl. E. E. Popkes, Worte (s. Anm. 43), 613.

⁶⁴ Wörtlich Apg 28,30: „in eigener Miete“ (vgl. Anm. 13). Bereits in Ephesus wählte Paulus nach Streitigkeiten mit einigen Juden eine hellenistische „Schule“ (σχολή) als Ort der Verkündigung (19,9). Zur Bedeutung des Ortswechsels D. Marguerat, The Image of Paul in Acts, in: ders., Paul in Acts and Paul in His Letters (WUNT 310), Tübingen 2013, 22–47, 41 f.45.

Gott selbst getragen ist. Und das Heilsangebot an Israel bleibt bestehen. Diese Offenheit dürfte charakteristisch für die Zeit des Erzählers Lukas selbst sein, in der noch *keine* endgültige Trennung der Christus-Gemeinden vom Judentum stattgefunden hat.

Paulus hat damit seinen Auftrag vorbildlich erfüllt und die Grundlage geschaffen für die weitere Ausbreitung der Christus-Bewegung. So kann er für die Zukunft als verlässlicher Traditionsgarant fungieren, dessen Botschaft fest in der Geschichte Gottes mit Israel verwurzelt ist. Was die Hörer(innen) aus ihrer historischen Erinnerung wissen, exponiert das, was Lukas tatsächlich erzählt. Alles andere spielt am Ende der Apostelgeschichte keine Rolle, z. B. ob Paulus, wie in 27,24 angekündigt, vor dem Kaiser erscheint, wie sich sein Verhältnis zu den römischen Christus-Gemeinden entwickelt oder wie Paulus stirbt.

Lukas wusste offenbar vom Tod des Paulus in Rom, denn „sein“ Paulus spricht in der Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus vor der Reise nach Jerusalem und Rom in Apg 20,24 f. eine Sterbeweisssagung aus, die die Ältesten auch als solche aufnehmen (20,37 f.; vgl. 21,13). Die Hintergründe bleiben in den ältesten Quellen weitgehend im Dunkeln. 1 Clem 5,5–7 deutet den Märtyrertod des Paulus an und nennt als Grund dafür „Eifersucht und Streit“ (5,5). Diesen Hinweis hatte bereits Jürgen Roloff mit innergemeindlichen Konflikten in Rom in Zusammenhang gebracht.⁶⁵ Der Römerbrief zeigt deutlich die scharfe Konfliktlage, die zwischen Paulus und anderen Juden um die relativ freie Form der paulinischen Heidenmission bestand (Röm 15,25.30 f.). Daher musste Paulus auch in den römischen Christus-Gemeinden mit Ablehnung rechnen; er erkannte klar die Notwendigkeit, sein Evangelium darzulegen und diese Gemeinden für sein Anliegen erst zu gewinnen (Röm 15,14–32). Inwiefern diese Spannung tatsächlich zum Tod des Paulus, der Anfang der 60er Jahre in Rom anzunehmen ist,⁶⁶ führte, wissen wir nicht.

⁶⁵ J. Roloff, Die Paulus-Darstellung des Lukas: Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, in: *EvTh* 39 (1979) 510–531, 522–524; vgl. O. Cullmann, *Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich ³1985, 115–117.

⁶⁶ Erst Eusebius nennt zu Beginn des 4. Jahrhunderts die stadtrömische Christenverfolgung unter Nero im Jahr 64 als Anlass der Hinrichtung des Paulus (*hist. eccl.* 2,25,5–7). – Wenn in 2 Tim 4,10–16 historische Erinnerung an die römische Gefangenschaft des Paulus verarbeitet ist, scheint eine Distanzierung anderer Christen von Paulus stattgefunden zu haben.

Lukas konzentriert das Ende seiner Geschichtserzählung auf den Abschluss der paulinischen Mission. Dieser ist in Rom, speziell mit der Positionsbestimmung gegenüber den römischen Juden erreicht. Damit ist der Auftrag des Paulus in der göttlichen Heilsgeschichte erfüllt. Anders als bei früheren Missionsstationen erfolgt in Rom keine aggressive oder gewaltsame Ablehnung durch die dortigen Juden. Auch das signalisiert einen Abschluss: Paulus muss nicht weiterziehen; mit der Verkündigung vor den führenden Köpfen der großen und wichtigen jüdischen Diaspora-Synagogen in Rom ist die Missionsbewegung an ein (zumindest vorläufiges) Ziel gelangt. Die Erzählung endet in einer nunmehr größeren Offenheit in der Beziehung zwischen Paulus und den römischen Juden, die keine Trennung festschreibt, sondern Entwicklungen zulässt. Lukas geht so vor, wie es sich für einen guten antiken Geschichtsschreiber gehört: Er beendet sein Geschichtswerk dort, wo in seinen Augen ein gewisser Abschluss erkennbar ist. Die Mission des Paulus ist beendet und damit die bleibende Grundlage der christlichen Theologie im Rahmen der Heilsgeschichte Gottes mit Israel gelegt.⁶⁷ An diesem Punkt kann eine neue Phase urchristlicher Verkündigung und Gemeindebildung beginnen, deren wesentliche Basis stets die Tradition Israels bleiben muss. Die Leistung des Paulus besteht in der historischen Erinnerung des Lukas darin, die Heidenmission auf der Basis der Tradition und Theologie Israels begründet (nicht initiiert: das tat Petrus in 10,1–11,18) zu ha-

⁶⁷ Damit endet die Apostelgeschichte weniger offen, als häufig angenommen. Zu offenen Schlüssen in antiken Erzählwerken und einer Kombination aus Abschluss *und* Offenheit in Apg 28 vgl. *T. M. Trostgruben*, Conclusion, (s. Anm. 56), 145 f. bes. 144–178; ferner *D. Marguerat*, Lukas (s. Anm. 24), 301–308. Zur möglichen Wirkung auf die Hörer(innen) *M. Lang*, Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild (ABG 29), Leipzig 2008, 424–426. *D. A. Baum*, „Rhetorik des Schweigens“? Der unvollständige Schluss der Apostelgeschichte (Act 28,30–31) im Licht antiker Literaturtheorie und historiographischer Praxis, in: *ETHL* 88 (2012) 95–128, bringt wieder einmal die These der Frühdatierung zur Erklärung des angeblich unvollständigen Schlusses ins Spiel. – Das Programm der Verkündigung „bis zum Ende der Erde“ aus 1,8 ist partiell eingelöst (vgl. den Äthiopier in 8,26–40); der Tod des Paulus wurde bereits angedeutet (20,24 f. 37 f.; 21,13); vor den Kaiser ist das christliche Zeugnis in jedem Fall gekommen, wie die stadtrömische Christenverfolgung unter Nero nach dem Brand Roms im Jahr 64 (Tac. ann. 15,44), an die sich die Hörer(innen) sicher erinnern, beweist.

ben, ohne die Grenzen Israels zu verlassen. Die Apostelgeschichte endet nicht mit dem „Triumph Gottes“,⁶⁸ sondern nüchtern und nachdenklich in Bezug auf die Reaktion Israels, aber zuversichtlich in Bezug auf die Legitimität und die Ausbreitung der Christus-Verkündigung.

4. Ergebnis

Die Lektüre der Verteidigung des Paulus und seines Aufenthalts in Rom in der Apostelgeschichte hat deutlich gemacht, dass die Frage, auf die der Text in Bezug auf das Judentum antwortet, nicht lautet: Ist Israel aus dem Heil herausgefallen, hat es den Status des Gottesvolkes verloren, die Chance auf Umkehr endgültig verspielt? Sondern: Wie können wir von der Christus-Botschaft überzeugt sein, wenn große Teile der Juden diese ablehnen? Möglicherweise bedeutete diese Frage für die christlichen Gruppen zur Zeit des Lukas eine der größten theologischen Herausforderungen und Infragestellungen. Das Gottesbild *Israels* blieb schließlich die unhintergehbare Basis für die Überzeugung, dass sich dieser Gott in Jesus offenbarte. Die Ablehnung durch einen Großteil Israels, die sich in der geteilten Reaktion in Apg 28,24 spiegelt, stellt folglich das Selbstverständnis, die Identität der Christen massiv in Frage.⁶⁹ Ihre Stellung innerhalb der Heilsgeschichte Gottes mit Israel bedarf nun der Begründung. Gelten ihnen, bei denen mittlerweile der Anteil an Menschen aus den sogenannten Heidenvölkern dominierte, die Verheißungen der Schriften Israels? Stehen sie in der Kontinuität des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes an seinem Volk? Erkennbar wird, wie sehr der Verfasser und die Rezipienten der Apostelgeschichte noch *innerjüdisch* denken. Die Antwort der Paulus-Erzählung stärkt die Überzeugung: Die Christus-Botschaft ist verlässlich, weil sie von JHWH, dem Gott Israels selbst initiiert und getragen und speziell an Paulus als Verkün-

⁶⁸ Wie D. Marguerat, Lukas (s. Anm. 24), 237 meint. Anders ders., Image 45; U. E. Eisen, Poetik (s. Anm. 6), 205: „Damit dominiert der Standpunkt eines nüchtern berichtenden Erzählers, wie es bei dem Ausgang einer Erzählung wünschenswert ist“.

⁶⁹ Das Identitätsproblem markieren auch M. Wolter, Zukunft (s. Anm. 51), 330; D. Marguerat, Lukas (s. Anm. 24), 236 f.

der gebunden ist. Aber Israel hört wieder einmal, wie so oft in seiner Geschichte, nicht auf Gottes Wort. Eine endgültige Entscheidung über Heil bzw. Unheil Israels ist damit überhaupt nicht im Blick, geschweige denn eine Ersetzung Israels als Heilsvolk durch die „Kirche“ (Substitution). Lukas versteht – in der dritten christlichen Generation! – die Christus-Gemeinden aus Juden und Heiden, die gemäß dem Evangelium des Paulus zusammen leben, als Teil des Volkes Gottes, als *λαός*, ebenso wie Israel sogar in seiner „Stumpfheit“ *λαός* bleibt (28,26 f.).

Dabei ist es der Erzählung wichtig darzustellen, dass der Zeuge Paulus, der als *der* Exponent der Mission unter den Heidenvölkern erscheint, zugleich fest auf dem Boden des Judentums steht. Auch nach seiner „Bekehrung“ lebt er weiterhin im Sinne der Tora und der jüdischen Tradition. Auf jüdischem Boden, im Raum jüdischen Lebens wächst die neue eschatologische Gemeinschaft, die in der Zugehörigkeit zu Christus Juden und Heiden in sich zu vereinen vermag.⁷⁰

Die Grundfrage der lukanischen Erzählung ist also nicht, ob „Israel im Lager des Christentums steht“,⁷¹ sondern ob die aus Juden und Heiden gebildeten Christus-Gemeinden legitimer Bestandteil Israels, des Volkes Gottes, sind. Und diese Frage bejaht die Erzählung mit Nachdruck, indem sie die Ablehnung so vieler in Israel aus der Schrift erklärt. Zugespitzt formuliert, steht im historischen Kontext nicht die Heilsstellung Israels, sondern der Gemeinden in Frage.

Die historische Situation des Lukas ist längst vorbei. Nach einer fast zweitausendjährigen Geschichte der Trennung von „Judentum“ und „Christentum“, die mit teilweise bösen Verwerfungen v. a. von Seiten der christlichen Kirche einherging, ist die Konzeption eines gemeinsamen *λαός* theologisch nicht mehr tragfähig. Für die christ-

⁷⁰ Die Legitimierung der Heidenmission auf der bleibenden Basis der jüdischen Tora verbindet Lukas und Paulus (vgl. nur Röm 3,21–31; 7), was Konsequenzen für das Paulusbild des Lukas hat; zur Neuorientierung der Forschung hierzu vgl. J. Schröter, Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft. Apg 9,15 f. und 28,30 f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: D. Marguerat (Hrsg.), *Reception of Paulinism in Acts* (BETHL 229), Leuven 2009, 53–80.

⁷¹ So eine Formulierung bei W. Eltester, Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope, in: E. Gräßer u. a. (Hrsg.), *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin/New York 1972, 76–147, 115 f.

lichen Kirchen heute ist die Anerkennung Israels als ersterwähltes Volk Gottes aus theologischen Gründen zwingend. Sie haben dieses Volk heute nicht mehr „von außen“ zu missionieren – anders als an den Anfängen, an denen diese Mission „von innen“, aus Israel selbst heraus geschah. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Kirchen keine Offenheit haben könnten für jüdische Menschen, die ihren Weg mit JHWH zugleich mit Christus gehen wollen. Eine christliche Theologie kann nur die Unabgeschlossenheit der Frage nach dem „Heil Israels“ konstatieren, eine Aussage über Heil bzw. Unheil Israels steht ihr nicht zu. Zugleich ist sie gehalten, ihre eigenen jüdischen Wurzeln nicht zu vergessen, sondern neu zu entdecken, gerade auch dort, wo theologisch zentrale Überzeugungen auf dem Spiel stehen (wie z. B. bei der Christologie).

Das Konzilsdokument *Nostra Aetate* hat die Perspektive der Kirche für ein neues Verständnis Israels geöffnet, wenn es die Besonderheit der Verbindung der Kirche zu Israel festhält. Es spricht von dem „Band [...], durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist“ (NA 4,1). Und es deutet eine gemeinsame Perspektive auf die Zukunft an: „Zusammen mit den Propheten und demselben Apostel [sc. Paulus] erwartet die Kirche den Tag, der Gott allein bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ‚ihm Schulter an Schulter dienen werden‘ (Zef 3,9)“ (NA 4,4). Was wir heute wiederentdecken müssen, war für die Apostelgeschichte noch selbstverständlich.