

## ARTICLE

# Die Zukunft Jerusalems nach Lukasevangelium und Apostelgeschichte

Lukas Bormann 

Neues Testament Fachbereich Ev. Theologie, Philipps-Universität Marburg, Alte Universität/  
Lahnthor 3, D-35032 Marburg, Germany  
Email: [Lukas.Bormann@uni-marburg.de](mailto:Lukas.Bormann@uni-marburg.de)

## Abstract

In Luke-Acts, the city of Jerusalem is mentioned very often. The city is considered the site of the temple and forms the centre of the narrative spatial configuration of Luke-Acts. Narrative analysis and the evaluation of the lexically marked language ('terminology of salvation') show that for the author of Luke-Acts, the city and its inhabitants, who are mainly portrayed as hostile opponents of Jesus and Paul, have no future within the narrative of Luke-Acts. However, Jesus will appear as the Son of Man at the Parousia in Jerusalem and will also bring the liberation of the city of Jerusalem (Luke 2.38: λύτρωσις Ἱερουσαλήμ).

**Keywords:** Jerusalem; Tempel; Parusie; Judentum; lukanisches Doppelwerk

## I. Fragestellung und Forschungsstand

### I.1 Fragestellung

Es sind ohne Zweifel das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte selbst, die ihre Leserinnen und Leser mit der Frage nach der Bedeutung Jerusalems und seiner Bewohner konfrontieren.<sup>1</sup> Der Name der Stadt kommt etwa 90 Mal und damit überaus häufig vor, noch dazu in zwei Versionen.<sup>2</sup> Die narrative Raumkonfiguration des Evangeliums stellt diese Stadt und ihren Tempel, mit dem sie in der Vorstellung unlösbar verbunden ist, in den Mittelpunkt.<sup>3</sup> Ihre Bewohner werden in der für Lukas so typischen Geschlechtssymmetrie als „Männer, die in Jerusalem wohnen“ (13,4: οἱ

<sup>1</sup> Timothy Wardle, „Art. Jerusalem. III. New Testament“, *EBR* 13 (2016) 1037–9, hier 1038f.; Ute E. Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA/StUNT 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) 206f.; Dennis D. Sylva, „Death and Life at the Center of the World“, *Reimagining the Death of the Lukan Jesus* (BBB 73; hg. idem, Frankfurt: Athenaem, 1990) 153–69; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1* (AncB 28; New York: Doubleday, 1981) 164–71.

<sup>2</sup> Timothy Wardle, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity* (WUNT 2/291; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 192–4; Lars Hartmann, „Art. Ἱεροσόλυμα, Ἱερουσαλήμ“, *EWNT* 2 (<sup>3</sup>2011) 432–9, hier 436f.; Dennis D. Sylva, „Jerusalem and Hierosolyma in Luke-Acts“, *ZNW* 74 (1983) 207–21; Michael Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums* (BWANT 109; Stuttgart: Kohlhammer, 1980) 13–66; Joachim Jeremias, „ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ / ΗΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ“, *ZNW* 65 (1974) 273–6; Eduard Lohse, „Art. Σιών, Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολυμίτης Β–C“, *ThWNT* 7 (1964) 318–38.

<sup>3</sup> Vgl. Mina Monier, *Temple and Empire. The Context of the Temple Piety of Luke-Acts* (Lanham u.a.O.: Lexington / Fortress, 2021) 72; Steve Smith, *The Fate of the Jerusalem Temple in Luke-Acts. An Intertextual Approach to Jesus'*

ἄνθρωποι οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ) und „Töchter Jerusalems“ (23,28: θυγατέρες Ἱερουσαλήμ) bezeichnet und finden immer wieder Erwähnung.<sup>4</sup> Die Apostelgeschichte behält diese Orientierung nach Jerusalem bei. Es verschiebt sich aber die Perspektive. Die Rede und Ermordung des Stephanus schließen die Abfolge der negativen Erfahrungen der Apostel im Tempel ab und erklären deren Abwendung von ihm.<sup>5</sup> Mit Apg 8,1 verlagern sich die Ereignisse vom Tempel und teilweise auch von der Stadt weg. Der Blick des Lesers wird auf Samaria, Syrien, den östlichen Mittelmeerraum und schließlich auf Rom ausgerichtet.<sup>6</sup> Die Rückbindung nach Jerusalem bleibt aber erhalten (Apg 18,22; 19,21). Sie wird über die Jerusalemer Ereignisse hinaus (Apg 21,15–23,31) zudem reflexiv dadurch hervorgehoben, dass in der ersten Nacherzählung des Damaskuserlebnisses in Apg 22,6–21 abweichend von den Darstellungen in 9,3–19.26–30 und 26,12–20 der Tempel von Jerusalem als Ort der Beauftragung des Apostels genannt wird.<sup>7</sup> Nach Apg 22 berichtet Paulus den im Tempel versammelten Repräsentanten eines tief empfundenen Judentums, die wie der lukanische Paulus selbst für das Gesetz und diesen heiligen Ort einzutreten bereit sind (Apg 22,3: ζηλωτῆς τοῦ θεοῦ), er habe im Tempel in besonderer Nähe zur transzendenten Sphäre, d.h. zum geschichtslenkenden Gott und seinem Geist, im Zustand des „Außersichseins“ (22,17: ἔκστασις), den Auftrag erhalten, „zu den (nichtjüdischen) Völkern in der Ferne“ zu gehen (22,21).<sup>8</sup>

Jerusalem und der Tempel sind zur Zeit der Abfassung des lukanischen Doppelwerks zwar zerstört,<sup>9</sup> dieser zerstörte Ort beeinflusst aber nach wie vor die narrative und theologische Konzeption dieser bedeutenden neutestamentlichen Schriften,<sup>10</sup> die zusammen etwa 26,5% des Neuen Testaments umfassen und in ihrer Gestalt als Evangelium und apostolische Tradition nach dem Diktum von C. K. Barrett so etwas wie ein erstes Neues Testament aus Evangelium und apostolischer Überlieferung darstellen.<sup>11</sup> Es stellen sich der Forschung daher weiterführende Fragen: Wie ist die Bedeutung Jerusalems für das lukanische Doppelwerk genauer zu bestimmen? Und: Haben diese Stadt und ihre

*Laments over Jerusalem and Stephen's Speech* (LNTS 553; London: Bloomsbury, 2017) 1; Wardle, *Jerusalem Temple* (s. Anm. 2), 192f.

<sup>4</sup> Vgl. Christfried Böttrich, „Zwischen Sensibilität und Konvention. Rollenbilder von Frauen im lukanischen Doppelwerk“, *Frauen im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 2/489; hg. Jörg Frey / Nicole Rupschus; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 175–208, hier 181–3.

<sup>5</sup> Carl R. Holladay, *Acts. A Commentary* (New Testament Library; Louisville: Westminster, 2016) 162.

<sup>6</sup> Apg 8,1; 9,31; 13,4; 15,36; 19,21; 23,11; vgl. 1,8. Vgl. Karl Matthias Schmidt, „Rom – das neue Jerusalem. Die Diasporatheologie der Apostelgeschichte und das römische Sendungsbewusstsein“, *Jerusalem und die Länder. Ikonographie, Topographie, Theologie* (NTOA/ StUNT 70; hg. Gerd Theißen; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) 225–51.

<sup>7</sup> Apg 22,17–21; vgl. 9,26–30; 26,20. Richard I. Pervo, *Acts. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2009) 558–65 u. 629f.; vgl. Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 544f.

<sup>8</sup> Zum Außersichsein / Ekstase in der Apg s. Eva-Maria Kreitschmann, „Peter's and Paul's ἔκστασις (Acts 10:9; 22:17) between socio-religious innovation and reintegration“, *Understanding Abnormalities in Biblical Figures* (hg. Guido Baltes, Lukas Bormann und Martin Meiser, Åbo: Åbo Akademi University, 2022) 225–56; Lukas Bormann, „Vom Tiefschlaf zur Ekstase. Das Außergewöhnliche in der Bibel und ihrer Rezeptionsgeschichte“, *Wahnsinn und Ekstase. Literarische Konfigurationen zwischen Antike und Mittelalter* (Imagines Medii Aevi; hg. Cora Dietl, Nadine Metzger und Christoph Schanze; Wiesbaden: Reichert, 2020) 1–14.

<sup>9</sup> Vgl. für eine Datierung im ersten Viertel des 2. Jh. z.B.: Knut Backhaus, „Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos“, *ZNW* 108 (2017) 212–58, hier 253–6; Joseph B. Tyson, „Acts, the ‚Parting of the Ways‘ and the use of the Term ‚Christians‘“, *Bridging between Sister Religions* (hg. Isaac Kalimi; Leiden/Boston: Brill, 2016) 128–40, hier 134; Richard I. Pervo, *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists* (Santa Rosa: Polebridge, 2006) 346: „115“.

<sup>10</sup> Vgl. Peter-Ben Smit, „Negotiating a New Worldview in Acts 1:8? A Note on the Expression ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς“, *NTS* 63 (2017) 1–22, hier 3.

<sup>11</sup> C.K. Barrett, „The First New Testament“, *NovT* 38 (1996) 94–104, hier 102f.

Bewohner angesichts ihrer weitgehenden Bedeutungslosigkeit zur Zeit der Abfassung des lukanischen Schrifttums aus dessen Perspektive eine Zukunft und, wenn ja, welche?

## 1.2 Forschungsstand: Narrative Analyse und lukanische Terminologie des Heils

Die Zukunft Jerusalems kann nicht losgelöst vom Verständnis des Judentums im Doppelwerk näher bestimmt werden. Deswegen soll dieses im Folgenden mit Blick auf die Forschungsgeschichte einfürend skizziert werden. War sich die ältere Forschung gewiss, dass die Trennung von Judentum und Christentum, wenn nicht mit dem Auftreten Jesu selbst, so doch mit der paulinischen Evangeliumsverkündigung bzw. dem Jerusalemer Konvent der Apostel vollzogen sei und das Doppelwerk im Zeithorizont der Parusieverzögerung der Verarbeitung dieser Trennung, der Begründung der Verwerfung Israels, der Hinwendung Gottes zu den nichtjüdischen Völkern und der Ablösung der Erwählung diene,<sup>12</sup> so sind diese vermeintlichen Gewissheiten in Bezug auf das lukanische Schrifttum in zwei Phasen der Forschung erheblich revidiert worden. In der ersten Phase wuchs das Unbehagen an der dezidiert kirchlich-christlichen und zugleich polemisch-antijüdischen Ausrichtung, die die ältere Forschungsmeinung dem Doppelwerk attestierte. Der antijüdische Charakter des lukanischen Schrifttums wurde nicht mehr positiv als Ausdruck des spezifisch Christlichen des Neuen Testaments,<sup>13</sup> sondern als Vorwurf gegen das lukanische Schrifttum selbst verstanden. Lloyd Gaston, Jack T. Sanders und andere machten in den 1980er Jahren unmissverständlich deutlich, dass das Bild vom Judentum im Doppelwerk als verzerrend, feindselig und schließlich auch als antijüdisch zu bewerten sei.<sup>14</sup> Zeitgleich verwiesen Robert L. Brawley, Josef Tyson und andere auf eine bleibend aufgeschlossene Haltung des Autors und seiner Schriften gegenüber dem Judentum.<sup>15</sup> Diese pointierten Interpretationen führten auch dazu, die Positionen der älteren Forschung neu zu durchdenken. Es wurde nicht mehr vorrangig der Text als Quelle interpretiert, sondern nach und nach trat die Analyse der Gestaltung und Auswahl durch den Autor,<sup>16</sup> dann zunehmend die Frage nach der Adressatenschaft in den Sichtkreis der Interpretationen.<sup>17</sup> Die Ansicht setzte sich durch, dass sich der Autor des Doppelwerks an nichtjüdische Christen wendet, um ihnen die Bedeutung der jüdischen Wurzeln des Christentums zu demonstrieren und ihnen zugleich die Zurückweisung des Evangeliums durch die ersten jüdischen Adressaten und die zeitgenössischen Synagogen zu erklären. Aus dieser Spannung zwischen Verwurzelung in der Mitte des Judentums und Zurückweisung der Evangeliumsbotschaft durch dieses

<sup>12</sup> So Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977) 152f.; idem, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen 1963) 9f.; Philipp Vielhauer, „Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte“, *Aufsätze zum Neuen Testament* (hg. idem; München: Kaiser, 1965) 9–27, hier 23–5; idem, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin / New York: De Gruyter, 1975) 373f. und 405; Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck, 1977) 659–64.

<sup>13</sup> Zur Dominanz dieses Forschungsparadigmas von Friedrich Schleiermacher bis Gerhard Kittel und Rudolf Bultmann s. Lukas Bormann, „Rudolf Bultmann und das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament. Eine Neubewertung“, *ZTK* 118 (2021) 21–54, hier 24f.

<sup>14</sup> Jack T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress, 1987) 303; Lloyd Gaston, „Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke and Acts“, *Anti-Judaism in Early Christianity 1: Paul and the Gospels* (hg. Peter Richardson, David Granskou und Stephen G. Wilson; Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1986) 152.

<sup>15</sup> Tyson, „Acts“ (s. Anm. 9), 139f.; idem, „Jews and Judaism in Luke-Acts. Reading as a Godfearer“, *NTS* 41 (1995) 19–38, hier 33–8; Robert L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews. Conflict, Apology and Conciliation* (MS.SBL 33; Atlanta: Scholars, 1987) 155–9.

<sup>16</sup> Vgl. Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte (13–28)* (Düsseldorf: Benziger, 2003 (1986)) 317: „Warum wählt Lukas gerade diese Nachrichten, gerade diese Personen für seine Darstellung aus?“ Nach wie vor zurückhaltend gegenüber der Gestaltung durch den Autor hingegen: Klaus Haacker, *Die Apostelgeschichte* (ThKNT 5; Stuttgart: Kohlhammer, 2019) 21.

<sup>17</sup> Gaston, „Anti-Judaism“ (s. Anm. 14), 151; Tyson, „Jews and Judaism“ (s. Anm. 15), 23–26.

erklärt sich der widersprüchliche Charakter dieses literarischen Werkes, das nach dem bekannten Diktum von Gaston eine der projüdischsten und zugleich antijüdischsten Schriften des Neuen Testaments ist.<sup>18</sup>

In einer zweiten Phase wurde die Sicht des Judentums im lukanischen Doppelwerk weiter präzisiert. In der Frage nach der Erwählung Israels haben Christoph Schäfer, Jens Schröter u.a. unter dem Paradigma der von Gott gewirkten, aber zeitlich begrenzten „Verstockung“ Israels die etwa noch von Jürgen Roloff explizit zurückgewiesene Konvergenz mit der paulinischen Position in Röm 9–11 herausgearbeitet,<sup>19</sup> ohne die tiefgreifenden Unterschiede zu übergehen, die etwa im Konzept vom „Rest“ bei Paulus und der Umkehrerwartung bei Lukas bestehen.<sup>20</sup> Der ältere Konsens zum Doppelwerk, nach dem „den Juden die Erwählung genommen und der Gemeinde Jesu gegeben“ wurde, kann als widerlegt gelten.<sup>21</sup> Das Ende des Doppelwerks blickt auf ein empirisches Judentum als bleibendes und komplexes Gegenüber der Kirche, stellt dessen Erwählung nicht in Frage und rechnet mit seiner eschatologischen Zukunft.<sup>22</sup> Allerdings spricht wenig dafür, dass dieses Gegenüber ein Gegenstand aktueller Auseinandersetzungen, etwa um die Geltung der Speisetora, die Beschneidung, die Schriftauslegung oder den Besuch der Synagoge, ist. Die Aussagen, die sich bei Lukas dazu finden, sehen diese möglichen Konfliktgegenstände als geklärt und als Teil einer vergangenen Herkunftsgeschichte an.<sup>23</sup> Auf dieser Linie bewerten auch die Zugänge des *collective* bzw. *social memory* diese Konstellation von Erinnerung und Gegenwart. Simon Butticaz hält fest, dass das Vergangene nicht einfach vergangen, die zugeschlagenen Türen nicht für immer geschlossen sind, sondern als Teil der gegenwärtigen Identität wirksam bleiben.<sup>24</sup> In der Gesamterzählung des Lukas habe die zentrale Stellung Jerusalems die Funktion, die zentrifugalen Kräfte der weltweiten Evangeliumsverkündigung über die

<sup>18</sup> Gaston, „Anti-Judaism“ (s. Anm. 14), 153: „In any case the paradox remains that Luke-Acts is one of the most pro-Jewish and one of the most anti-Jewish writings in the New Testament.“ Eine Weiterführung der Diskussion um den projüdischen und/oder antijüdischen Charakter findet sich in Amy-Jill Levine und Ben Witherington, *The Gospel of Luke* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2018) 119–24.

<sup>19</sup> Jürgen Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 379: „Die heilsgeschichtliche Zukunftsperspektive von Röm 9–11 [...] macht sich Lukas nicht zu eigen.“ So auch Conzelmann, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 12) 149; Pervo, *Acts* (s. Anm. 7), 685. Anders hingegen: Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of Apostles* (AB 31; New York: Doubleday, 1998) 147 verweist auf die Nähe zu Röm 9–11 und den eschatologischen Charakter von Apg 1,11 und damit auf die Möglichkeit, dass das Judentum außerhalb der Kirche auch bei Lukas in das endzeitliche Heil miteinbeschlossen sein könnte. Ähnlich: Christoph Schaefer, *Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11* (BZNW 190; Berlin: De Gruyter, 2012) 429f.; Jens Schröter, „Heil für die Heiden und für Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas“, *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung* (AGJU 57; hg. Cilliers Breytenbach; Leiden: Brill, 2004) 285–308, hier 307f.

<sup>20</sup> Schaefer, *Zukunft* (s. Anm. 19), 442–4.

<sup>21</sup> Lohse, „Art. Σιών“ (s. Anm. 2), 331.

<sup>22</sup> Vgl. Michael Bachmann, „Jerusalem in Lukasevangelium und Apostelgeschichte. Indiz eines gewissen Antijudaismus oder heilsgeschichtlicher Kontinuität?“, *BZ* 65 (2021) 266–97, hier 292–6; Martin Karrer, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f in Apg 28,26f“, *Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff* (hg. idem, Wolfgang Kraus und Otto Merk; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000) 255–71, hier 269–71; Martin Vahrenhorst, „Gift oder Arznei? Perspektiven für das neutestamentliche Verständnis von Jes 6,9 f. im Rahmen der jüdischen Rezeptionsgeschichte“, *ZNW* 92 (2001) 145–67, hier 147; Bart J. Koet, „Paul in Rome (Acts 28,16–31). A Farewell to Judaism?“, *Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (SNTA 13; Leuven: Peeters, 1989) 119–39, hier 128–36; Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts 1. The Gospel according to Luke* (Philadelphia: Fortress, 1986) 40f.; François Bovon, „Schön hat der heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesprochen“ (Act 28,25)“, *ZNW* 75 (1984) 262–32, hier 230.

<sup>23</sup> Knut Backhaus, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung* (BZNW 240; Berlin: De Gruyter, 2022) 354.

<sup>24</sup> Simon Butticaz, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174; Berlin/New York: De Gruyter, 2011) 457–70.

dort verbliebenen Apostel an Jerusalem und das Judentum rückzubinden.<sup>25</sup> Mehr noch: „Israël n'est jamais écarté du salut, mais est promis à un rétablissement final (par ex. Lc 13,35 ou Ac 28,27fin).“<sup>26</sup>

Man wird aber dem Bild vom Judentum im Doppelwerk nicht gerecht, wenn man es alleine unter dem eher passiven Deutungsparadigma der „Verstockung“ subsumiert. Die aktive Verantwortung jüdischer Menschen für den Tod Jesu wird beständig in teilweise scharfer Terminologie in Erinnerung gerufen (Apg 2,23, 3,15; 4,10; 7,52; 13,28 u. ö.)<sup>27</sup> und die Zerstörung Jerusalems wird als Folge der Zurückweisung Jesu dargestellt (Lk 19,41–4; 23,28–31).<sup>28</sup> Die antijüdische Polemik des Doppelwerks wird durch die Interpretation als Verstockung zwar theologisch rationalisiert, die damit verbundenen Ambivalenzen bleiben aber weitgehend unberücksichtigt.

Es ist deswegen zu begrüßen, dass sich in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion ein neuer Konsens anbahnt, nach dem nicht vermeintliche programmatisch-theologische Einzelaussagen, sondern die gewählte Erzählperspektive und die damit verbundene Autor-Leser-Kommunikation für das Verständnis des Doppelwerks entscheidend sind.<sup>29</sup> Es eröffnen sich neue Möglichkeiten, Aussagen zur Charakterisierung jüdischer Menschen, zum Judentum, zur Erwählung Israels, zu Jerusalem und dem Tempel als Standpunkt innerhalb einer sich entwickelnden narrativen Konfiguration zu einer bestimmten Zeit mit bestimmten Sprecherfiguren, neu zu interpretieren. Im lukanischen Doppelwerk treten Erzählfiguren in Handlungen, Reden und Dialogen auf, die vom Autor bewusst gewählt und überlegt dargestellt werden, um Aussagen aus ihrer Perspektive und situativ eingefärbt, d.h. in einer kontrollierten Figurenkonstellation, zum Ausdruck zu bringen.<sup>30</sup> Darüber hinaus werden durch variierte Wiederholungen und Nach- bzw. Neuerzählungen, die zunächst als „Redundanzen“ erscheinen mögen, wichtige Szenen, wie etwa das Damaskuserlebnis, aus verschiedenen Blickwinkeln mehrfach beschrieben.<sup>31</sup> Das Ergebnis dieser Darstellungsweise ist aber nicht einfach ein „Gesamtbild“.<sup>32</sup> Vielmehr bringt das Doppelwerk durch wiederholtes Erzählen und Nacherzählen in Varianten eine bleibende Mehrperspektivität hervor, die der Ausdruck einer spezifischen narrativen Selbstreflexivität durch Spiegelung der Erzählinhalte ist.<sup>33</sup> Dem Autor gelingt es dadurch, die Kopräsenz von Gegensätzen, die sich begrifflich-logisch ausschließen würden, narrativ zu inszenieren und spannungsvoll aufeinander zu beziehen.<sup>34</sup> Die narratologische Interpretation des Doppelwerks kann in diesem Paradigma die von Lukas eröffneten Diskursräume benennen, tut sich aber schwer damit, definitive Positionen des Autors zu identifizieren. So ist es kein Zufall, dass bedeutende Kenner des Doppelwerks immer wieder auf Ambiguitäten, Ambivalenzen, Spannungen oder auf die

<sup>25</sup> Idem, *L'identité* (s. Anm. 24) 463. Ermöglicht werde dies durch eine neue paradoxe Raumkonfiguration, die Buttica als „himmlische Geographie“ („celestial geography“), die an Jerusalem als Zentrum festhalte, bezeichnet s. idem, „The Church in Acts. Universality of Salvation, Ethnicity, and Philanthropy“, *Annali di Storia dell'esegesi* 36 (2019) 433–52, hier 448–50.

<sup>26</sup> Idem, *L'identité* (s. Anm. 24) 469.

<sup>27</sup> Vgl. Sanders, *Jews* (s. Anm. 14) 50–4.

<sup>28</sup> Vgl. Brent Kinman, *Jesus' Entry into Jerusalem. In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day* (AGJU 28; Leiden: Brill, 1995) 142f.

<sup>29</sup> Zur Erzählperspektive vgl. Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2014) 121–41; Backhaus, *Doppelwerk* (s. Anm. 23), 352–4.

<sup>30</sup> Vgl. Gernot Michael Müller, „Einleitung“, *Figurengestaltung und Gesprächsinteraktion im antiken Dialog* (Palingenesia 126; Stuttgart: Steiner, 2021) 7–29, hier 9–13.

<sup>31</sup> Backhaus, *Doppelwerk* (s. Anm. 23), 288f.

<sup>32</sup> Backhaus, *Doppelwerk* (s. Anm. 23), 288f.

<sup>33</sup> Michael Scheffel, *Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen* (Studien zur deutschen Literatur 145; Tübingen: Niemeyer, 1997) 47–54.

<sup>34</sup> Ingolf U. Dalferth, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 242.

Komplexität, Doppeldeutigkeit und Unbestimmtheit des Werks hinweisen.<sup>35</sup> Das literarische Konzept des lukanischen Doppelwerks ist deswegen in besonderer Weise dazu geeignet, an moderne Diskurse anzuschließen, da diese Diskurse Mehrperspektivität, Selbstreflexivität und den Umgang mit Ambiguitäten als Diskursbedingungen, die nach Jürgen Habermas „den Wechsel von der Beteiligten- zur Beobachterperspektive“ und damit ein rationales ethisches und politisches Urteil ermöglichen, voraussetzen.<sup>36</sup>

Die Berücksichtigung der Mehrperspektivität der lukanischen Darstellung ist in Beziehung zu setzen zu der von mir in Anlehnung an François Bovon als „Terminologie des Heils“ bezeichneten Begrifflichkeit.<sup>37</sup> In erzähltheoretischer Perspektive gilt eine solche hervorgehobene Wortgruppe als „lexikalisch [...] markierte(n) Sprache“, die zu den unvermeidbaren und objektiven impliziten indizial Zeichen, durch die sich der Erzähler darstellt, zählt.<sup>38</sup> Torsten Jantsch hat diese Terminologie nach Vorarbeiten von Gert Steyn und anderen näher definiert.<sup>39</sup> Als Ergebnis der genannten Forschungsbeiträge kann festgehalten werden, dass sich im lukanischen Doppelwerk um die Wortgruppe σωτήρ/σωτηρία/τὸ σωτήριον/σῶζειν ein Netz von Wörtern bildet, mit denen die Heilsteilhabe zum Ausdruck gebracht wird.<sup>40</sup> Die Wortgruppe (ἀπο-)λύτρωσις /λυτροῦσθαι/λυτρωτής gehört jedenfalls dazu.<sup>41</sup> Steyn verzichtet auf eine vertiefte Interpretation. Jantsch sieht die „Semantik des Heils“ auf die Aussagen zur Umkehr, Sündenvergebung und „ewiges Leben“ konzentriert.<sup>42</sup> Mein Vorschlag geht etwas weiter und nennt hier insgesamt zwölf Wortgruppen, die auch in der Redaktion des Septuagintapsalters und des Jesajabuches eine besondere Rolle spielen. Es spricht einiges dafür, dass der lukanische Wortschatz aus einem pluriformen Schreiber- und Übersetzermilieu des antiken Judentums stammt und deswegen in seiner Bedeutung nicht alleine christologisch bestimmt ist:<sup>43</sup> 1. ἄφεσις, ἀφιέναι, Vergebung bzw.

<sup>35</sup> Monier, *Temple* (s. Anm. 3), 2 u. 73; Jens-Arne Edelman, *Das Römische Imperium im Lukanischen Doppelwerk. Darstellung und Ertragspotenzial für christliche Leser des späten ersten Jahrhunderts* (WUNT 2/547; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021) 211; Christfried Böttrich, „Lukas in neuer Perspektive“, *EvTh* 79 (2019) 114–29, hier 121–3 und 128f.; Troy M. Troftgruben, *A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of Acts within its Literary Environment* (WUNT 2/280; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 187f.; Tyson, „Jews and Judaism“ (s. Anm. 15), 37; Bart J. Koet, „Conclusions“, *Five Studies* (s. Anm. 22), 140–61, hier 152; Gaston, „Anti-Judaism“ (s. Anm. 14), 127: „Luke’s is in many ways the most complex of the gospels [...] he is [...] able to assert contradictory motifs simultaneously and throughout [...]“.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (Frankfurt: Suhrkamp, 2019) 781.

<sup>37</sup> François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 4* (EKK III/4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009) 190f.: „neutestamentlicher Wortschatz des Heils“.

<sup>38</sup> Schmid, *Narratologie* (s. Anm. 29), 71.

<sup>39</sup> Torsten Jantsch, *Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (WUNT 381; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) 37–44; Gert J. Steyn, „Soteriological Perspectives in Luke’s Gospel“, *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (NovTSup 121; hg. Jan Gabriel van der Watt; Leiden: Brill, 2005) 67–99, hier 69–72; Hermie C. van Zyl, „The Soteriology of Acts. Restoration of Life“, *ibidem*, 133–60, hier 134f.

<sup>40</sup> Lukas Bormann, „Die Terminologie des Heils und das Freiheitsverständnis im lukanischen Schrifttum“, *Bestimmte Freiheit, Festschrift für Christof Landmesser* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 64; hg. Martin Bauspieß, Johannes U. Beck und Friederike Portenhauser; Leipzig: EVA, 2020) 143–64, hier 148f. u. 156–62.

<sup>41</sup> λύτρωσις (Lk 1,68; 2,38), ἀπολύτρωσις (Lk 21,28), λυτροῦσθαι (Lk 24,21) und λυτρωτής (Apg 7,35).

<sup>42</sup> Jantsch, *Jesus* (s. Anm. 39), 348.

<sup>43</sup> Vgl. Johannes Bremer, „Eine ‚Armenredaktion‘ im 1. Davidpsalter? Impulse vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Entwicklungen“, *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178; hg. Frank-Lothar Hoßfeld; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017) 181–205, hier 183–5; Ulrich Berges, „Singt dem Herrn ein neues Lied“. Zu den Trägerkreisen von Jesajabuch und Psalter“, *Trägerkreise*, 11–33, hier 30; Martin Leuenberger, „Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise“, *Trägerkreise*, 61–95, hier 92; Arie van der Kooij, „Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung“, *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* (AAWG.PH 3,230; hg. Anneli Aejmelaeus und Udo Quast; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 366–79, hier 375; Joachim Schaper,

Vergeben von Sünden, Befreiung aus Gefangenschaft; 2. εἰρήνη, Friede, 3. ἔλεος, ἐλεεῖν, Erbarmen, sich erbarmen; 4. ἐλπίς, ἐλπίζειν, Hoffnung, hoffen; 5. ἐπισκοπή, ἐπισκέπτεσθαι, Heimsuchung bzw. heimsuchen (im Sinne von aufmerksamer Besuch); 6. ὁ κύριος, absolutes „Herr“ für Jesus in narrativen Passagen; 7. (ἄπο-)λύτρωσις, λυτροῦσθαι, Befreiung, befreien; 8. σπλάγχνα, σπλαγχνίζεσθαι, Mitgefühl, mitfühlen; 9. σωτήρ, σωτηρία, τὸ σωτήριον, σῶζειν, Retter, Rettung, Rettendes, retten; 10. χαρά, χαίρειν, Freude, freuen; 11. χάρις, χαρίζεσθαι, χαριτοῦν Gnade, Dank (im Sinn von Lohn), schenken; 12. παρρησία, παρρησιάζεσθαι (nur Apg), öffentliche Redefreiheit, frei reden.<sup>44</sup>

Um die Frage nach der Zukunft Jerusalems zu beantworten, sind demnach 1. die narrative Struktur des Doppelwerks, genauer die Autor-Leser-Kommunikation, und 2. Aussagen zur Zukunft Jerusalems und seiner Bewohner in Verbindung mit der „Terminologie des Heils“ als lexikalisch markierte Wortgruppe auszuwerten.

## II. Die narrative Struktur des Doppelwerks und seine Aussagen zur Zukunft Jerusalems

Die Besonderheiten im Gebrauch des Stadtnamens Jerusalem im lukanischen Schrifttum verweisen auf eine semantische Tiefe, die auch die narrative Analyse beeinflusst und deswegen zunächst erläutert werden soll. Der Stadtname Jerusalem begegnet in der gräzisierten und damit deklinablen Fassung Ἱεροσόλυμα, in der Regel als Neutrum Plural aufgefasst, und in der das Hebräische nachahmenden Fassung Ἱερουσαλήμ.<sup>45</sup> Die griechische Fassung ist auf τὸ ἱερόν Heiligtum zurückzuführen und wurde als sprechender Name verstanden, in etwa als „(Stadt) des Heiligtums des Solym“, meist auf Salomon oder auf die bei Homer genannten Solym bezogen, was in der Antike als ein „edler Anfang“

„Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum“, *Der Psalter im Judentum und Christentum* (HBS 18; hg. Erich Zenger; Freiburg: Herder, 1998) 165–83, hier 180.

<sup>44</sup> Zur lukanischen Terminologie vgl. Adelbert Denaux, *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (BTS 10; Leuven: Peeters 2009); Fitzmyer, *Luke 1* (s. Anm. 1), 110–12; Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK.S; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980); John C. Hawkins, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, <sup>2</sup>1909) 15–29. Denaux, *Vocabulary of Luke*, passim bewertet die Vokabeln εἰρήνη, ἔλεος, ἐλεεῖν, ἐλπίζειν, ὁ κύριος (für Jesus in der Narration), τὰ σπλάγχνα, σῶζειν, σωτήρ, σωτηρία, τὸ σωτήριον, χαρά, χαίρειν, χαρίζεσθαι, χάρις als „characteristic for Luke“, ἐπισκοπή, ἐπισκέπτεσθαι, σπλαγχνίζεσθαι als „probable characteristic of Luke“. ἐλπίς, παρρησία, παρρησιάζεσθαι kommen nur in Apg vor und werden deswegen von Denaux nicht untersucht. Nur ἄφεσις und die Wortgruppe λυτρ- gilt nicht als lukanisches Sondervokabular.

<sup>45</sup> Alands Konkordanz zählt den Stadtnamen, ohne die beiden Namensformen zu unterscheiden, 139 Mal im Neuen Testament und davon alleine 90 Mal in den beiden uns interessierenden Schriften, im Evangelium 31 Mal und in der Apostelgeschichte 59 Mal, also 64,7 % des gesamten Vorkommens des Namens im NT. Vgl. Kurt Aland, *Vollständige Konkordanz 2. Spezialübersichten* (Berlin/Boston: De Gruyter, 1978) 134f.: Lk 4 x Ἱεροσόλυμα, 27 x Ἱερουσαλήμ; Apg 22 x Ἱεροσόλυμα, 37 x Ἱερουσαλήμ. Vgl. Jeremias, „ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ (s. Anm. 2) 273; Fitzmyer, *Luke 1* (s. Anm. 1), 425; Hans-Josef Klauck, „Die heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas“, *Gemeinde - Amt - Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven* (hg. idem, Würzburg: Echter, 1989) 101–29, hier 114. Die besondere Vorliebe des Lukas für die hebraisierende Namensform Ἱερουσαλήμ ist deutlich: 64 der 77 Nennungen und damit 83,1% des Vorkommens im griechischen Neuen Testament gehen auf das lukanische Schrifttum zurück. Daneben noch: Mt 23,37 [2x]; Röm 15,19.25f.31; 1Kor 16,3; Gal 4,25f.; Heb 12,22; Off 3,12; 21,2.10. Der Vergleich mit den Makkabäerbüchern ist instruktiv: Während das am Vorbild des Josuabuches orientierte und aus dem Hebräischen übersetzte Erste Makkabäerbuch überwiegend Ἱερουσαλήμ (53) und nur selten Ἱεροσόλυμα (4) verwendet, gebraucht das der hellenistischen Historiographie folgende Zweite Makkabäerbuch wie 3Makk und 4Makk ausschließlich Ἱεροσόλυμα (24). Vgl. Klaus-Dietrich Schunck, *1. Makkabäerbuch* (JSHRZ 1,4; Gütersloh: gvh, 1980) 289; Christian Habicht, *2. Makkabäerbuch* (JSHRZ 1,3; Gütersloh: gvh, 1979) 189.

(clara initia) galt.<sup>46</sup> Diese Interpretation, der auch Josephus folgt, ist zuerst bei Eupolemos,<sup>47</sup> dem ältesten jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreiber um 160 v. Chr. belegt:

„Das Allerheiligste sei zuerst als ‚Heiligtum des Solomon‘ (ιερόν Σολομῶνος) angesprochen worden, danach sei die Stadt nach dem Heiligtum mit falscher Aussprache ‚Hierousalem‘ genannt worden, von den Griechen aber sei sie mit dem der Ableitung (d. i. vom Heiligtum des Solomon) entsprechenden Namen ‚Hierosolyma‘ bezeichnet worden.“<sup>48</sup>

Auf die erste Nennung der Stadt mit der Namensform Ἱεροσόλυμα in Lk 2,22 folgt unmittelbar in 2,25 die alternative Fassung Ἱερουσαλήμ. Der Gebrauch der Namensformen richtet sich nach der situativen Verortung der Erzählinhalte in Bezug auf die dort vorgestellte Sprache Aramäisch oder Griechisch, d.h. in der Apostelgeschichte tritt Ἱερουσαλήμ etwas zurück (zuletzt Apg 25,3) und Ἱεροσόλυμα begegnet deutlich häufiger als im Evangelium.<sup>49</sup> Die abgekürzten Namensformen Σαλήμ (Hebr 7,1f. angelehnt an Gen 14,18) oder τὰ Σόλυμα (Philostratus, *Vit. Apoll.* 5,27; Pausanias 8,16,5) verwendet Lukas hingegen nicht.

Philo und Josephus verwenden wie die Mehrheit der griechisch schreibenden jüdischen Autoren überwiegend Ἱεροσόλυμα.<sup>50</sup> Die wenigen Ausnahmen ziehen wiederum die Aufmerksamkeit auf sich. Josephus verwendet Ἱερουσαλήμ nur ein einziges Mal in einem Zitat des Aristoteles, das Klearchos überliefert habe. Aristoteles habe gesagt, dass der Name der Stadt, nämlich Ἱερουσαλήμ, für Griechen „sehr schräg“ (πάνυ σκολιόν) klinge. Die antike Philologie interpretiert solche „schrägen“ Ausdrücke etymologisch oder allegorisch, um ihre Bedeutung zu erfassen.<sup>51</sup> Eine solche Interpretation bietet uns Philo.<sup>52</sup> Auch er verwendet Ἱερουσαλήμ nur ein einziges Mal und erläutert diese Namensform im Zusammenhang einer Exegese von Ps 46,5 zunächst etymologisch und dann allegorisch.<sup>53</sup> Die im Psalm genannte „Stadt Gottes“ (ἡ θεοῦ πόλις) könne nicht „die heutige heilige Stadt, in der der heilige Tempel“ sei, meinen. Philo interpretiert dann den aus dem Hebräischen transkribierten Namen der Stadt Ἱερουσαλήμ etymologisch als „Vision des Friedens“ (ὄρασις εἰρήνης).<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Zitat Tacitus, *Hist.* 5,2. Zur Ableitung von den Solymern (Σολύμοι): Homer, *Il.* 6,184.204; *Od.* 5,283; Tacitus, *Hist.* 5,2; Josephus, *Ant.* 7,67; *Bell.* 6,438; *C. Ap.* 1, 174.

<sup>47</sup> Vgl. Carl R. Holladay, „Acts and the Fragments of Hellenistic Jewish Historians“, *Hellenistic Jewish Literature and the New Testament. Collected Essays*, (WUNT 468; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021) 104–32, hier 117–23.

<sup>48</sup> Eupolemos (Fr. 2 = Eusebius, *Praep.* 9,34,13: προσαγορευθῆναι δὲ τὸ ἀνάκτορον πρῶτον μὲν ἱερόν Σολομῶνος, ὕστερον δὲ παρεφθαρμένως τὴν πόλιν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ Ἱερουσαλήμ ὀνομασθῆναι, ὑπὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων φερώνυμος Ἱεροσόλυμα λέγεσθαι. Vgl. Josephus, *Bell.* 6,438; *Ant.* 1,180. Zur Übersetzung vgl. Nikolaus Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSHRZ 1,2; Gütersloh: gvh, 1980) 105; Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors 1: Historians* (Chico: Scholars, 1983) 129.

<sup>49</sup> Vgl. Bachmann, *Jerusalem* (s. Anm. 2), 62: Lukas setze in der direkten Rede „feinfühlig jeweils die zur Situation ‚passende‘ Benennung“.

<sup>50</sup> Bei Philo beschränkt sich die Nennung der Namensform Ἱεροσόλυμα auf die *Legatio ad Gaium* und dort bis auf eine Ausnahme auf den vermutlich von Philo verfassten Brief des Agrippa an Gaius Caligula (*Leg.* 276–329): Philo, *Leg.* 156, 278, 288, 312, 313, 315. Vgl. Maren R. Niehoff, *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 50–2; Klauck, „Heilige Stadt“ (s. Anm. 45), 108f.

<sup>51</sup> Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus* (München: Beck, 1978) 18–29.

<sup>52</sup> Vgl. Klauck, „Heilige Stadt“ (s. Anm. 45), 112–14.

<sup>53</sup> Die Wendung aus Ps 46,5LXX zitiert Philo wie folgt (*Somn.* 2,246): τὸ ὄρημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ („Die Strömung des Flusses erfreut die Stadt Gottes.“).

<sup>54</sup> Die „Stadt Gottes“, die eine „Vision des Friedens“ sei, könne nicht der empirischen Wirklichkeit unterworfen sein, denn Gott wohne nicht in einer Stadt aus „Holz oder Stein“, sondern ausschließlich in den Seelen, aus



Der Wechsel der Namensformen ist mit Dennis D. Sylva am ehesten als wechselseitige Interpretation aufzufassen.<sup>55</sup> Es ist aber vor allem die „schräge“ hebraisierende Version Ἱεροσολήμ, die eine Interpretation herausfordert. Lukas geht es darum zu zeigen, dass die hebräische enigmatische und die griechische sprechende Auffassung von dieser für das Judentum wichtigen Stadt aufeinander bezogen sind. Sie ist für beide Sprach- und Kulturräume vor allem die Stadt des Tempels.<sup>56</sup>

Die Beschäftigung mit Philo und Josephus, aber auch mit dem Evangelium des Matthäus führt zu der weiteren nicht unwesentlichen Beobachtung, dass Lukas anders als die genannten Autoren den Stadtnamen nicht ehrend umschreibt: Jerusalem wird bei ihm nie „Stadt Gottes“, „Stadt des großen Königs“, „heilige Stadt“ oder „Metropole“ genannt.<sup>57</sup>

Durch diese Akzentsetzung erklärt sich auch, dass das Lukasevangelium zu Beginn seiner Erzählung zunächst den Tempel erwähnt (Lk 1,9) und erst später geradezu beiläufig den Namen der Stadt bei der ersten Nennung in beiden Namensformen fallen lässt (2,22.25). In der Folge verdichten sich die Aussagen zu Jerusalem zu einem Gesamtbild. Die Stadt ist im Evangelium als bedeutsamer Ort, in dessen Mitte sich der Tempel befindet und die selbst als Zentrum Judäas fungiert, dargestellt (Apg 5,16; 10,39). In der Verklärungsszene wird anders als bei den Seitenreferenten Matthäus und Markus festgehalten, dass das Schicksal Jesu sich in Jerusalem vollenden werde (Lk 9,31). Die Wanderungsnotizen, beginnend mit der spannungsreichen Erzählung vom ungastlichen Dorf der Samaritaner (9,51 und V. 52–56), richten den Weg Jesu auf diese Stadt aus (13,22; 17,11; 18,31; 19,28). Durch die Sonderüberlieferung über das Prophetenschicksal, das nur in Jerusalem als Martyrium vollendet werden darf (13,33), bekommt dieser Weg nach Jerusalem eine tragische Akzentuierung, die durch die Leidensankündigungen (9,22.44; 18,32f.; vgl. 17,25) und das Wort vom Feuer und der Taufe, deren Kommen Jesus ersehnt (12,49f.), auf die Passion ausgerichtet wird. Der Blick auf diese Stadt, der Eintritt in sie und der Aufenthalt in ihr werden durch zahlreiche Aussagen, die sich so nur im dritten Evangelium finden, hervorgehoben: Die weinende Klage Jesu über Jerusalem (19,41–4), die Platzierung der zwar an Mk 13 angelehnten und doch wiederum um explizite Nennungen von Jerusalem (21,20.24) erweiterten apokalyptischen Rede Lk 21,5–36 im Tempel, das Wort an die Töchter Jerusalems (23,27–31), Auferstehung und Erscheinungen in Jerusalem statt in Galiläa, das Verbleiben der Jüngergemeinschaft in dieser Stadt sowie die Aufforderung Jesu an die Jünger, „bleibt in der Stadt“, der diese auch Folge leisten, indem sie „nach Jerusalem zurückkehren“ (24,49.52). Die ersten Kapitel der Apostelgeschichte stellen ebenfalls Jerusalem als Zentrum des Geschehens dar. Von dieser Stadt aus verbreitet sich das Evangelium, in sie kehrt auch Paulus mehrfach zurück.<sup>58</sup> Seine letzte Rückkehr nach Jerusalem ist von düsteren Prophezeiungen

denen eine kontemplative und friedvolle Lebensführung hervorgehe. Vgl. Klauck, „Heilige Stadt“ (s. Anm. 45), 112f.

<sup>55</sup> Sylva, „Ierousalēm“ (s. Anm. 2), 221: „viewing each term in relation to the other“.

<sup>56</sup> Bachmann, *Jerusalem* (s. Anm. 2) 8f. und 376 gegen Hans Conzelmann, *Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium* (Diss. Tübingen, 1951) 116; idem, *Mitte* (s. Anm. 12) 68.

<sup>57</sup> ἡ θεοῦ πόλις; Philo, *Somn.* 2,250; πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως; Mt 5,35; vgl. Ps 47,3; ἁγία πόλις; Philo, *Somn.* 2,246 u. ö.; Mt 4,5 (vgl. Lk 4,9: Ἱεροσολήμ); Mt 27,53; ἱερόπολις; Philo, *Leg.* 225, 281 u. ö.; μητρόπολις; Philo, *Leg.* 203, 281, 294 u. ö.; Josephus, *Ant.*, 11,160; *Bell.* 2,400.421 u. ö. Vgl. Lukas Bormann, „Jerusalem as Seen by Ancient Historians and in Luke-Acts“, *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions* (Studies on the Children of Abraham 6; hg. Antti Laato; Leiden: Brill, 2019) 101–22, hier 104–12; Sarah Pearce, „Jerusalem as ‚Mother-City‘ in the Writings of Philo of Alexandria“, *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (hg. John M. Barclay; London: T&T Clark, 2004) 19–36; Peder Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for his Time* (NovTSup 86; Leiden: Brill, 1997) 18–21; Klauck, „Heilige Stadt“ (s. Anm. 45), 112f.

<sup>58</sup> Apg 15,4; 18,22 (ohne Nennung des Namens der Stadt); 21,15; vgl. 19,21; 20,16.22; 21,4 u. ö.

umschattet (Apg 20,23f.; 21,4.11.13) und in der Stadt trifft er auf einen geradezu unbändigen Tötungswillen, der in verschiedenen jüdischen Gruppen gegen ihn gehegt wird.<sup>59</sup> Erst mit der Verschiffung des gefangenen Paulus nach Rom, einem Ziel, das Gott für ihn bestimmt hat, ist eine Zäsur zu erkennen. Jerusalem tritt zwar in den Hintergrund, gerät aber nicht völlig aus dem Blick. Paulus verweist darauf, dass er unschuldig „als Gefangener aus Jerusalem heraus in die Hände der Römer“ ausgeliefert worden (28,17) und um der „Hoffnung Israels willen“ verhaftet sei (28,20). Die Ältesten der jüdischen Gemeinden Roms wundern sich, dass sie keine „Briefe aus Judäa“ (28,21) betreffs Paulus erhalten hätten, nennen die zentrale Stadt dieser Region selbst aber nicht. Die für das von Lukas berichtete Geschehen einstmals so zentrale Stadt scheint aus Perspektive von Apg 28 eine Stadt zu sein, zu der die Beziehung abubrechen droht. Der Verzicht auf ehrende Umschreibungen wie „Stadt Gottes“ oder „heilige Stadt“ hat dieses Verständnis vorbereitet.

Ein weiterer Aspekt der narrativen Struktur führt dazu, dass die Bedeutung Jerusalems in der lukanischen Erzählung zurücktritt: die Ausrichtung auf Rom. Sie wird durch mehrere Motive vorbereitet, die im Grunde bereits mit der Nennung des Augustus in Lk 2,1 und der Charakterisierung des Zenturios von Kapernaum in Lk 7,3–5 als Freund der Synagoge einsetzt. Der Hauptmann steht am Anfang einer Reihe von Zenturionen als relevante Erzählfiguren, unter denen Cornelius als der exemplarische Nichtjude hervorragt.<sup>60</sup> In der Philippi-Episode werden jüdische und römische Lebensweise zunächst einander ausschließend gegenübergestellt (Apg 16,20b.21) und dennoch durch die erste Erwähnung des römischen Bürgerrechts des Juden Paulus paradox miteinander verbunden (Apg 16,37f.). In Korinth stellt Lukas die Haltung der römischen Elite gegenüber den entstehenden Gemeinden paradigmatisch an Gallio, der mit Quirinius, Pilatus, Sergius Paulus, Felix und Festus eine Reihe der römischen Statthalter bildet, dar. Die expliziten Romnotizen sprechen es dann klar aus: Paulus „muss“ (δεῖ: 19,21; 23,11) im Auftrag des erhöhten Herrn von Jerusalem nach Rom gelangen und dort Zeugnis für ihn ablegen.

In der narrativen Konstruktion des Doppelwerks wird Jerusalem immer wieder hervorgehoben und betont thematisiert. Die zwei Fassungen des Stadtnamens verweisen auf die Ambivalenz zwischen der Stadt des Heiligtums (Ἱεροσόλυμα) und einem Ort mit einer interpretationsbedürftigen Bedeutung (Ἱερουσαλήμ). Die Geschehnisse führen von der Stadt weg, die zu einem Ort der Vergangenheit zu werden droht.

### III. Die Bewohner Jerusalems

Nach Aristoteles besteht eine Stadt nicht nur aus vielen, sondern vor allem aus unterschiedlichen Menschen.<sup>61</sup> Lukas hat die Bewohner Jerusalems, wie oben erwähnt, immerhin als Männer und Frauen Jerusalems im Evangelium geschlechtssymmetrisch benannt (Lk 13,4; 23,28). In der Regel fasst er aber die Stadtbewohner unter der Wendung „Bewohner Jerusalems“ (οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ bzw. οἱ κατοικοῦντες ἐν / εἰς Ἱερουσαλήμ) zusammen. Er gebraucht als einziger neutestamentlicher Autor diese Wendung, die in der prophetischen Verkündigung der Bücher Jeremia, Ezechiel und Sacharja eine so große Rolle spielt.<sup>62</sup> Die „Männer Jerusalems“ sind nach Lk 13,4f.

<sup>59</sup> Apg 21,3f.36; 22,22f.; 23,12–15; 25,2f.24.

<sup>60</sup> Alexander Kyrchenko, *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The Role of the Centurion in Luke-Acts* (BZNW 203; Berlin/New York: De Gruyter, 2014) 153–62.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Pol.* 1261a: „Eine Stadt besteht außerdem nicht nur aus vielen Menschen, sondern auch aus solchen, die sich der Art nach unterscheiden. Denn keine Stadt entsteht aus Gleichen (οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων)“.

<sup>62</sup> Lk 13,4; Apg 1,19; 2,5.14; 4,16; 13,27; vgl. Sach 12,5.7f.10.12; Jer 4,3f.; 8,1; 11,2.9.12; 13,13; 18,11; 19,3; 25,2 u.ö.; Ez 11,15; 12,19; 15,6 u.ö. Zur Wendung im Hebräischen (אֲשֵׁרֵי יְרוּשָׁלַיִם) vgl. Manfred Görg, „Art. אֲשֵׁרֵי“, *ThWAT* 3 (1982)

nicht ohne Schuld und bedürfen alle der Umkehr. „Allen Bewohnern Jerusalems“ ist der schreckliche Tod des Judas, dessen Eingeweide sich auf dem vom Blutgeld gekauften Acker ergossen, bekannt (Apg 1,19). Zu Pfingsten wurden in Jerusalem wohnende Judäer, die aus der jüdischen Bevölkerung der ganzen Welt stammten, und die „Bewohner Jerusalems“ Zeugen der Pfingstereignisse (2,5.14).<sup>63</sup> Sie erleben auch die großen Taten der Apostel (4,16). Aber im direkten Anschluss wird in Apg 4,27 der Prozess und die Hinrichtung Jesu summarisch mit Blick auf Jerusalem zusammengefasst: „In dieser Stadt“ hätten sich Herodes, Pontius Pilatus, die nichtjüdischen Völker und die Völker Israels gegen Jesus versammelt. In der Synagoge des pisidischen Antiochien berichtet Paulus, dass die „Bewohner Jerusalems“ und ihre Führer in Jesus den Messias nicht erkannt und durch dessen Tötung die Sabbat für Sabbat verlesenen prophetischen Ankündigungen und damit „alles, was über ihn geschrieben steht“ (πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα) erfüllt hätten (13,27). Die Bewohner Jerusalems werden der Sache nach weiterhin im Zusammenhang der Verhaftung und des Prozesses des Paulus erwähnt: Die „ganze Stadt“ (21,30: ἡ πόλις ὅλη) bzw. „ganz Jerusalem“ (21,31: ὅλη Ἱερουσαλήμ) sei in Aufregung geraten und „die gesamte Bevölkerung der Juden in Jerusalem“ habe den Tod des Paulus gefordert (25,24: ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων [...] ἐν τῇ Ἱεροσολύμοις [...]).<sup>64</sup> Nach Apg 13 treten zwar immer wieder Menschen in Jerusalem als Handlungsträger auf, sie werden aber in der Regel als Gruppen spezifiziert, etwa die Judäer aus Asien (21,27) oder das Synhedrion (22,30).

Die Aufnahme der signifikanten biblischen Wendung „Bewohner Jerusalems“ und ihre Verbindung mit der prophetischen Unheilsankündigung, die bei Jeremia und Ezechiel durchgehend Vernichtung und Zerstreuung über die Bewohner Jerusalems, bei Sacharja allerdings eine heilvolle Zukunft, wenn auch unter den Begleitumständen von Krieg und Gewalt mit sich bringt, stellt die Bewohner Jerusalems in die tragisch-dramatische Beziehung zu einem Gott, der Heil und Unheil wirken kann.<sup>65</sup> Dies wird noch deutlicher bei zwei Wendungen, in denen Jerusalem attributiv gebraucht ist: In Lk 2,36–38 wird berichtet, dass die Prophetin Hanna im Tempelgebiet zu denen spricht, die sich beständig dort aufhalten und die „Befreiung Jerusalems“ (λύτρωσις Ἱερουσαλήμ) erwarten. Diese Frommen in Jerusalem sind Repräsentanten der in Lk 1f. besonders betonten politischen davidischen Messias Hoffnung.<sup>66</sup> Jerusalem wird also auch als eine Stadt dargestellt, die ihrer Befreiung harret. Nachdem die „Männer, die in Jerusalem wohnen“, in den tragischen Kontext von Schuld und Buße gestellt sind (13,4), wird den unfruchtbaren und den kinderlosen Frauen auf paradoxe Weise Wohlergehen zugesprochen (23,28f.). Damit wird zum

1012–32, hier 1022. Daneben aber auch: Apg 2,9 οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν und ähnliche Wendungen zu Bewohnern anderer Städte wie Lydda, Damaskus, Judäa, Asien, Ephesus in Apg 9,22.32.35; 11,29; 19,10.17. Vgl. Apg 3,10; 6,10; 8,13 u. ö.: οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

<sup>63</sup> Die Wendung in Apg 2,5 (ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλήμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι) ist unklar und hat deswegen zahlreiche Textvarianten hervorgebracht. Deutlicher ist Apg 2,14: ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ πάντες.

<sup>64</sup> Vgl. die weniger Jerusalemzentrierte Darstellung in der Passionsgeschichte, die aber auch die Beteiligung des ganzen Volkes und seiner führenden Repräsentanten hervorhebt (Lk 23,1.4.13.18).

<sup>65</sup> Vgl. Karl-Friedrich Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel 1* (ATD 22,1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996) 165f., 173, 209; Werner H. Schmidt, *Das Buch Jeremia 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008) 120 und 226f.; Georg Fischer, *Jeremia 1–25* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a. O.: Herder 2005) 108f. und 201; Paul L. Redditt, *Sacharja 9–14* (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2014) 105–20.

<sup>66</sup> Michael Wolter, „Reich Gottes und weltliche Macht. Frühchristliche Perspektiven auf Staat und Gewalt“, *Religion, Politik und Gewalt* (VWGTh 29; hg. Friedrich Schweitzer; Gütersloh: gvh, 2006) 172–84, hier 179; vgl. Lukas Bormann, „Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2)“, *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (Religionskulturen 9; hg. Eckart Reinmuth; Stuttgart: Kohlhammer 2011) 98–113, hier 108–11.

Ausdruck gebracht, dass die Generationenfolge der Bewohner Jerusalems abbrechen wird.<sup>67</sup> Die gleiche Vorstellung wird bereits in 19,44 thematisiert, wenn dort festgehalten wird, „und sie (die Feinde) werden dich und deine Kinder dem Erdboden gleich machen“. Die Bewohner Jerusalems sowie ihre Nachkommen haben innerhalb der lukanischen Erzählung keine Zukunft mehr, der Stadt selbst jedoch wird ihre „Befreiung“ in Aussicht gestellt.<sup>68</sup> In den hier behandelten Zusammenhängen wird ausschließlich die aus dem Hebräischen abgeleitete Namensform Ἰερουσαλήμ verwendet. Die Wahl der Namensform, die auch Philo und Josephus als semantisch bedeutsam und hintergründig gilt, und der Gebrauch der Wendung „Bewohner Jerusalems“ unterstreichen, dass die dramatischen Geschehnisse in und um Jerusalem durch das geschichtslenkende Handeln Gottes, der über das Wohlergehen seines Volkes entscheidet, bewirkt werden.<sup>69</sup> Innerhalb der lukanischen Erzählung ist damit aber auch ein vorläufiger Abschluss der Bedeutung des historischen Jerusalems erreicht, auf den das Doppelwerk bereits zurückblickt: Die Stadt wird zerstört werden und für die Bewohner gibt es keine Zukunft, außer derjenigen, die Gott selbst ihnen eröffnen wird.

#### IV. Der Menschensohn, die Terminologie des Heils und die Zukunft Jerusalems

Diese von Gott allein eröffnete Zukunft für Jerusalem lässt sich erfassen, indem die lukanischen Menschensohnaussagen und die Terminologie des Heils in ihrer Beziehung zur narrativen Konzeption des Doppelwerks analysiert werden. In der apokalyptischen Rede im Tempel (Lk 21,5–36) legt Lukas die Zeitvorstellung seines Doppelwerks offen und blickt über das Jahr 70 n. Chr. hinaus. Es genügt allerdings nicht, die geschilderten Phasen des zukünftigen Geschehens nach der materialen Darstellung des geschichtlichen Ablaufs zu bestimmen.<sup>70</sup> Für die Analyse des Textes ist es vielmehr weiterführend, von den von Lukas für die Autor-Leser-Kommunikation gewählten Zeitperspektiven auszugehen. Es lassen sich vier bestimmen: (A) Zeit der Erzählung, (B) Zwischenzeit, die gegenüber der Erzählung zukünftig, aus Perspektive des Erzählers aber Vergangenheit ist, (C) Zeit des Erzählers und damit der Autor-Leser-Kommunikation, die sich aus deren Gegenwart in die Zukunft erstreckt und in (D) die vierte Zeitperspektive, die heilsgeschichtlich relevante Zukunft übergeht:<sup>71</sup>

- (A) Zeit der Erzählung
- (B) Zwischenzeit
- (C) Zeit des Erzählers
- (D) heilsgeschichtlich relevante Zukunft

<sup>67</sup> Bovon, *Lukas 4* (s. Anm. 37), 455f.; vgl. Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 755f.; Hans Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK 1,3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006) 705; Lukas weist auf den jüdischen Krieg hin.

<sup>68</sup> Lukas Bormann, „Das Lukasevangelium als tragische Geschichtserzählung vom Zusammenbruch der Rechtsgemeinschaft des Judentums in Galiläa und Judäa“, *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures* (FAT 2/54; hg. Klaus-Peter Adam, Friedrich Avemarie und Nili Wazana; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) 299–325, hier 319–21.

<sup>69</sup> Vgl. Gregory E. Sterling, „The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography“, *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Bd. 1 (hg. John Marincola; Oxford: Blackwell, 2008) 231–43, hier 241f.; Lukas Bormann, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017) 56–60.

<sup>70</sup> Jens Gillner, *Gericht bei Lukas* (WUNT 2/401; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015) 301 unterscheidet fünf Phasen: 1. Verfolgung durch Juden, 2. Auftreten falscher Lehrer, 3. Zerstörung Jerusalems, 4. Zerstreuung Israels und Zeit der Heiden, 5. kosmische Vorzeichen des Kommens des Menschensohns.

<sup>71</sup> Vgl. Edelmann, *Römisches Imperium* (s. Anm. 35) 76f.

Auf die apokalyptische Rede in Lk 21,5–36 bezogen bedeutet das, dass der Erzählkontext (20,45; 21,5) vom Zusammenkommen Jesu, der Jünger und einiger aus dem Volk im Tempel der Zeitperspektive (A) angehört. Der prophetische Bericht von der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. in 21,20–4 thematisiert die Zwischenzeit (B), die aus Sicht der ersten Zeitperspektive (A) Zukunft für die Autor-Leser-Kommunikation des Evangeliums jedoch bereits Vergangenheit ist. Auf sie folgt die „Zeit der nichtjüdischen Völker“ (21,24: *καίροὶ ἐθνῶν*), eine im Neuen Testament singuläre Vorstellung, die eine nur vage Analogie zum *Katechon* in 2Thess 2,6f. darstellt und die Zeit des Erzählers näher kennzeichnet (C). Diese erstreckt sich in die gegenüber der Autor-Leser-Kommunikation „echte“ und heilsgeschichtlich relevante Zukunft (D), die durch kosmische Zeichen über die gesamte „bewohnte Welt“ (21,26: *οικουμένη*) und die Parusie des Menschensohns bestimmt ist.

In 21,28 wendet sich der Redner Jesus nun wieder an die im Jerusalemer Tempel versammelten Männer und Frauen des jüdischen Volkes sowie an seine Jüngerinnen und Jüngern.<sup>72</sup> Lukas wählt demnach wieder die Zeitperspektive (A). Der Bericht wechselt in die 2. Pers. Pl.: „blickt auf und erhebt eure Häupter“ (*ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν*). Die Aussage wird von einigen als direkter Appell an die Lesenden verstanden und könnte dann der Zeitperspektive (C) zugeordnet werden.<sup>73</sup> Es gibt allerdings weder in Lukasevangelium noch in der Apostelgeschichte eine solche direkte (extradiegetische) Ansprache an die Leser in der 2. Pers. Pl., so dass die Wendung als eine (intradiegetische) Aufforderung an die Zuhörerschaft im Tempel aufzufassen ist. Lukas lokalisiert demnach das Auftreten des Menschensohns, der für ihn selbstverständlich Jesus ist (Apg 7,55f.), in Jerusalem. Die Parusie des Menschensohns findet in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels und nach der „Zeit der nichtjüdischen Völker“ statt. Sie wird sich in Jerusalem ereignen.

Welche weiteren Hinweise auf den Ort der Parusie des Menschensohns geben die übrigen lukanischen Menschensohnaussagen? Nach Lk 12,8 wirkt der Menschensohn im himmlischen Thronrat am Gericht mit (vgl. 9,26; 22,69; Apg 7,56; 17,31), nach Lk 17,24 wird er über Galiläa und Samaria wie ein Blitz am Himmel zu sehen sein. Das Bildwort vom Aas und den Adlern kann im lukanischen Kontext auf das durch die römische Armee zerstörte Jerusalem bezogen werden (17,37).<sup>74</sup> In 18,8 wird gefragt, ob der Menschensohn, wenn er kommt, „Glauben auf Erden“ finden wird, ohne dass der Ort näher bestimmt wird. Während die Menschensohnworte der synoptischen Tradition ausschließlich von Jesus selbst ausgesprochen werden, äußert sich in Apg 7,55f. Stephanus über diesen. Die Nennung des Menschensohns in 7,56, seine direkte Identifikation mit Jesus in 7,55 und das ungewöhnliche zweimalige „Stehen zur Rechten“ hat umfassende Reflexionen ausgelöst.<sup>75</sup> Für die Lokalisierung des Kommens des Menschensohns ist zu berücksichtigen, dass Stephanus seine Vision in Jerusalem

<sup>72</sup> Die Zusammensetzung der Zuhörerschaft ist genannt in 20,45: *πᾶς ὁ λαός, μαθηταὶ*; 21,5: *τινες*; 21,38: *πᾶς ὁ λαός*.

<sup>73</sup> Vgl. Gillner, *Gericht* (s. Anm. 71), 294: „nun an die Christen“.

<sup>74</sup> François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 3* (EKK III/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001) 180 sieht eine „leichte Allegorie“. Fitzmyer, *Luke 1* (s. Anm. 1), 1173: „There may be an allusion in this reference to ‚eagles‘ to the image of an eagle carried by the Roman armies.“

<sup>75</sup> Vgl. Daniel Marguerat, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022) 313–15; Bachmann, „Jerusalem“ (s. Anm. 22), 289–91; Holladay, *Acts* (s. Anm. 5) 175f.; Christopher M. Tuckett, „The Lukan Son of Man“, *From the Sayings to the Gospels* (WUNT 328; hg. idem; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 557–73, hier 561–9; idem, „The Christology of Luke-Acts“, *Sayings*, 574–605, hier 583. Schon Franz Overbeck, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* (Leipzig: Hirzel, 1879) 113: „Warum nicht sitzend?“

erlebt und das macht, was in Lk 21,28 gefordert wurde, nämlich von dort „in den Himmel“ zu schauen.<sup>76</sup>

Michael Bachmann verweist zudem darauf, dass Stephanus die δόξα θεοῦ und den „stehenden“ (ἑστῶτα) Menschensohn Jesus sieht (Apg 7,55f.), was es in Verbindung mit der Erwähnung des Urbilds (τύπος) des Zelts der Begegnung (7,44) wahrscheinlich mache, dass Lukas die Vorstellung eines himmlischen Tempels teile.<sup>77</sup> Die weitergehende Schlussfolgerung, dass dem Menschensohn Jesus ein „priesterliches Amt am himmlischen Heiligtum“ zugewiesen werde,<sup>78</sup> lässt sich aber nicht plausibel mit der bei Lukas dominanten Vorstellung vom himmlischen Thron Davids verbinden, so dass man sie nicht ziehen sollte. Die Aussage „zur Rechten“ bezeichnet die Teilhabe an der Macht Gottes und verweist auf die „hervorgehobene Autorität“ des königlichen Messias.<sup>79</sup> Der Menschensohn wird in Apg 7,56 das letzte Mal erwähnt. Da er für Lukas mit dem erhöhten Christus identisch ist, ist er keine Figur einer vergangenen Epoche. Dieser hat nun „auf ewig“ den Thron Davids inne, der nach der Vorstellung des Lukas „im Himmel“ ist. Er beauftragt gemeinsam mit dem Heiligen Geist die Apostel damit, die Evangeliumsverkündigung von Jerusalem nach Rom und von dort „bis ans Ende der Erde“ (Apg 1,8; vgl. Jes 49,6) zu tragen.<sup>80</sup> Nach dem Martyrium des Stephanus Apg 7 werden keine Aussagen mehr zum Gerichtshandeln des erhöhten Herrn mitgeteilt. Seine Funktion als Richter kann demnach nur von den Menschensohnaussagen her bestimmt werden: Er wird kommen, Glauben suchen, Jerusalem und Israel befreien, sowie diejenigen nichtjüdischen Menschen, die sich durch Umkehr und Buße dem Evangelium geöffnet haben, erlösen. Auch Apg 7,55f. legt demnach nahe, dass sich das Auftreten des Menschensohns und damit die Parusie in Jerusalem ereignen wird. Zieht man noch Apg 1,11 heran, erfährt man zudem, dass die Parusie „in derselben Weise“ wie die Himmelfahrt erfolgen wird.<sup>81</sup> Die Aussage in Apg 1,11f. spricht demnach für den Ölberg, Lk 21,28 legt den Tempel nahe und Apg 7,55f. lässt an den Versammlungsort des Hohen Rats in der Jerusalemer Oberstadt denken.<sup>82</sup>

Um zu erfassen, was die Parusie in Jerusalem für die Stadt bedeutet, müssen nun die Aussagen zum Menschensohn zur Terminologie des Heils in Beziehung gesetzt werden. Der Menschensohn bringt bei seiner Parusie an einem Ort in Verbindung zu Jerusalem die „Befreiung“ (21,28: ἡ ἀπολύτρωσις). Von dieser war bereits in Lk 2,38 mit explizitem Bezug auf Jerusalem die Rede (ἀλύτρωσις Ἱερουσαλήμ). Lk 2,32 verweist auf die zukünftige „Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (δόξα λαοῦ σου Ἰσραήλ).<sup>83</sup> Über Josef von Arimathäa wird berichtet, er erwarte die „Königsherrschaft (23,51: βασιλεία τοῦ θεοῦ), eine Haltung gegenüber der Zukunft, die parallel zur Erwartung des „Trostes Israels“ (2,25: παρόκλησις τοῦ Ἰσραήλ) und der gerade genannten „Befreiung Jerusalems“ (2,38) mit προσδέχεσθαι zum Ausdruck gebracht wird. In Apg 1,6 fragen die Apostel den Auferstandenen, ob er (noch) in dieser Zeit die „Königsherrschaft für Israel“ (βασιλεία τῷ Ἰσραήλ)

<sup>76</sup> In einem weiteren Umkreis sind hier auch die Aussagen des Täufers über den „Stärkeren“ (3,16) und dessen Gerichtshandeln (3,17: „unausschöpflich Feuer“) zu berücksichtigen, die nicht innerhalb der Erzählung vollzogen werden und auf das eschatologische Gericht verweisen.

<sup>77</sup> Bachmann, „Jerusalem“ (s. Anm. 22), 290f.

<sup>78</sup> Heiner Ganser-Kerperin, *Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk* (NTA N.F. 36; Münster: Aschendorff, 2000) 257.

<sup>79</sup> Holladay, *Acts* (s. Anm. 5) 176: „elevated authority“.

<sup>80</sup> Marguerat, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 75), 64f.

<sup>81</sup> Vgl. Jervell, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 7), 117.

<sup>82</sup> Josephus, *Bell.* 5,144; 6,354.

<sup>83</sup> Nicole Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium* (WUNT 2/231; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 443–9, hier 448: Lk 2,32 thematisiere das „Herrlichkeitsverständnis Israels“ und die breit belegte „Zugehörigkeit der δόξα zu Israel“.

wiederherstellen wird.<sup>84</sup> In 3,21 wird die „Wiederherstellung“ (ἀποκατάστασις) der gesamten Heilsordnung der Schöpfung bestätigt und mit 28,20 ist die Erfüllung der „Hoffnung Israels“ (ἐλπίς τοῦ Ἰσραήλ) in Aussicht gestellt.

Diese Aussagen zur Erwartung der auf Israel und Jerusalem bezogenen (ἀπο-)λύτρωσις, δόξα, βασιλεία, παράκλησις, ἀποκατάστασις und ἐλπίς sind in Beziehung zu den Aussagen zur Errettung Jerusalems und zur Hoffnung Israels zu setzen, wie sie im *Magnificat* (Lk 1,46b–55), *Benedictus* (1,68–79) und *Nunc dimittis* (2,29–32) zum Ausdruck kommen. Im *Magnificat* wird „Israel“ als „Knecht“ (παῖς) bezeichnet, dem wie „Abraham und seiner Nachkommenschaft“ „Erbarmen“ (ἔλεος) in Ewigkeit zugesagt ist (1,54f.). Im *Benedictus* wird die Zuwendung des „Gottes Israels“ zu „seinem Volk“ zur „Errettung“ (λύτρωσις) gepriesen (Lk 1,68). Durch das Stichwort λύτρωσις ist die Verbindung zu Jerusalem (2,38: λύτρωσις Ἱερουσαλήμ) und zur Parusie (21,28: ἀπολύτρωσις ὑμῶν) explizit hergestellt. Auch das *Nunc dimittis* betont das „Heil“ (σωτηρία) und die „Herrlichkeit“ (δόξα) Israels. In diesen Zusammenhängen fehlt die Wortgruppe „Umkehr“ (μετάνοια). Die Zuwendung zu Israel ist in Lk 1f. mit Blick auf die Zukunft (Zeitperspektive D) bedingungslos zum Ausdruck gebracht. In der Apostelgeschichte hingegen (Zeitperspektive A) wird „Umkehr“ (μετάνοια) auch von den jüdischen Adressaten, z.B. in der Synagoge von Antiochia gefordert (Apg 13,24: βάπτισμα μετανόιας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ; vgl. 19,4).

Lukas webt damit ein enges Netz der tragenden Begriffe der „Terminologie des Heils“ um die Zukunft Israels und Jerusalems: ἄφησις ἁμαρτιῶν, δόξα, εἰρήνη, ἔλεος, ἐπισκέπτεσθαι, λύτρωσις, μετάνοια, σπλάγχνα, σωτηρία/σωτήριον.<sup>85</sup> Die Zuwendung Gottes zu Israel ist in diesen Texten mit der christologischen Heilsankündigung verbunden, nicht aber durch eine christologische Bedingung gegenüber Israel eingeschränkt. Mit Lk 2,38 ist auch die Stadt Jerusalem (Ἱερουσαλήμ) explizit darin miteinbezogen. Die Aussage zur „Hoffnung Israels“ in Apg 28,20 nimmt diese bedingungslose Zuwendung Gottes zu Israel auf, die auch die Zukunft Jerusalems miteinschließt.<sup>86</sup>

## V. Fazit und Ausblick

Die Zukunft Jerusalems (Zeitperspektive D) ist in der Darstellung des Doppelwerks vor allem durch den Sachverhalt bestimmt, dass das Auftreten des Menschensohns und damit die Parusie Christi in räumlicher Verbindung mit der Stadt erfolgen wird (Lk 21,28; Apg 1,11f.; 7,55f.). Das Bild des historischen Jerusalems (Zeitperspektiven A–C) ist durch seine Zerstörung und seine nachfolgende Bedeutungslosigkeit bestimmt. Da die Zeitperspektiven A–C die Erzählung selbst vollständig abdecken, dominiert insgesamt eine polemische und tragische Perspektive die literarische Darstellung der Stadt im lukanischen Schrifttum. Weder die Menschen, die in Jerusalem leben, noch der Tempel oder die Stadt haben innerhalb dieses Zeithorizonts eine positive Zukunft. Das gilt nicht in gleicher Weise für das Judentum in der Diaspora, ohne dass uns Lukas hier Genaueres mitteilt.

In Lk 1f. wird die Terminologie des Heils uneingeschränkt auf „Israel“ bezogen. Israel, dem „Volk Gottes“ werden Trost, Vergebung der Sünden, Befreiung und Herrlichkeit zugesagt. Jerusalem ist in diese Zusage explizit miteinbezogen (2,38). Der Tempel jedoch nicht.<sup>87</sup> Lukas teilt mit dieser Zurückhaltung gegenüber einem neuen Tempel die Sichtweise, die im

<sup>84</sup> Vgl. Lk 19,11; 23,42f.: βασιλεία = παράδεισος.

<sup>85</sup> Lk 1,50.54: ἔλεος; 1,68.78: ἐπισκέπτεσθαι; 1,69.71.77: σωτηρία; 1,72.78: ἔλεος; 1,77: ἄφησις ἁμαρτιῶν; 1,78: σπλάγχνα; 1,79; 2,29: εἰρήνη; 2,30: τὸ σωτήριον; 2,32: δόξα; Apg 13,24: μετάνοια. Vgl. Apg 28,27 = Jes 6,10: ἐπιστρέφω.

<sup>86</sup> Lukas Bormann, „It is for the sake of the hope of Israel that I am bound with this chain.“ (Acts 28:20). Israel and Redemption in Luke/Acts“, *Herald of Good Tidings. Essays on the Bible, Prophecy, and the Hope of Israel in Honour of Antti Laato* (Hg. Pekka Lindqvist und Lotta Valve; Sheffield: Phoenix, 2021) 250–64, hier 256–61.

<sup>87</sup> Daniel Marguerat, „From Temple to Home according to Luke-Acts“, *Paul in Acts and Paul in his Letters*, (WUNT 310; hg. idem; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 106–29, hier 130: Lukas spricht nicht von einem „neuen Tempel“.

syrischen Baruch (2. Bar.), 4. Esra und in Sibylline 4 vertreten wird.<sup>88</sup> Auch die jüdische Apokalyptik stellt den Tempel nicht in das Zentrum ihrer Erwartungen an die Zukunft.<sup>89</sup> Genesis Rabbah und der Barnabasbrief lehnen sogar einen neuen Tempel unter den Bedingungen des Imperium Romanum ab.<sup>90</sup>

Die Zeitperspektive (D) eröffnet die Möglichkeit dafür, dass die bedingungslosen Zusagen an Israel, Jerusalem und jüdische Menschen in Judäa aus Lk 1f. in der heilsgeschichtlich relevanten Zukunft verwirklicht werden können. Das Auftreten Jesu als Menschensohn in Jerusalem wird so geschildert, dass eine Wiederaufnahme der Zusagen an Israel möglich und als Konsequenz des in Lk 1f. Gesagten folgerichtig erscheint. Die Zukunft Jerusalems ist Teil dieser Heilsperspektive. Das lukanische Doppelwerk ist demnach antijüdisch gegenüber Jerusalem und der Mehrzahl der jüdischen Menschen seiner erzählten Welt, aber projüdisch mit Blick auf die Verwurzelung der christusgläubigen Gemeinden im Judentum und gegenüber den nicht eingelösten Zusagen an Israel und Jerusalem. Es vertritt insgesamt einen verengten Blick auf das Judentum und jüdische Menschen, der deren Eigenständigkeit und Würde nicht bedingungslos achtet. Dieser Mangel wird aber durch eine Erzählweise gemildert, die durch Mehrperspektivität und literarische Selbstreflexivität Komplexität, Ambivalenz und bleibende Gegensätze hervorbringt. Sie zwingt den Leser zum Wechsel von der Beteiligten- zur Beobachterperspektive und eröffnet ihm den Raum, in dem er zu einem eigenständigen theologischen und ethischen Urteil über die im Doppelwerk formulierten Aussagen zur Zukunft Jerusalems gelangen kann. Dadurch werden antike und heutige Leserinnen und Leser mit der Fähigkeit ausgestattet, die verengte Wahrnehmung des gegenwärtigen Judentums, wie sie im Evangelium und der Apostelgeschichte dominiert, zu überwinden. Diesen Schritt müssen sie allerdings ohne Hilfe des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte eigenständig vollziehen.

### German Abstract

Im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte wird die Stadt Jerusalem sehr oft erwähnt. Die Stadt gilt als Ort des Tempels und bildet das Zentrum der erzählerischen Raumkonfiguration. Narrative Analysen und die Auswertung der lexikalisch geprägten Sprache („Heilsterminologie“) zeigen, dass für den Verfasser die Stadt und ihre Bewohner, die vor allem als feindliche Gegner von Jesus und Paulus dargestellt werden, innerhalb der Erzählung keine Zukunft haben. Jesus wird jedoch als Menschensohn bei der Parusie in Jerusalem erscheinen und auch die Befreiung der Stadt Jerusalem bringen (Luke 2:38: λυτρωσις Ἱερουσαλήμ).

**Acknowledgements.** This article was presented as a main paper at the 2022 SNTS General Meeting in Leuven, Belgium in July 2022.

**Conflict of Interest.** The author declares none.

<sup>88</sup> Vgl. 4 Esra 10,21–3 und 12,34; syrBar / 2 Bar. 32,2–4 und 85,14; Sib. Or. 4,115–7 und 187–92; vgl. grBar / 3 Bar. 1f. und 15,1–4.

<sup>89</sup> Vgl. Kenneth R. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70. Apocalypses and Related Pseudepigrapha* (JSJSup 151; Leiden: Brill, 2011) 271–80; Heinz-Martin Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (TANZ 24; Tübingen und Basel: Francke 1998) 298f. Etwas anders akzentuiert s. Carla Sulzbach, „The fate of Jerusalem in 2 Baruch and 4 Esra. From earth to heaven and back?“, *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies* (LSTS 87; hg. Gabriele Boccaccini; London: Bloomsbury, 2014) 138–52.

<sup>90</sup> Barn 4,11; 6,15; 16; GenR 64:10. Vgl. Monier, Temple (s. Anm. 3), 177–84; Ferdinand-Rupert Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 501–25.

**Cite this article:** Bormann L (2023). Die Zukunft Jerusalems nach Lukasevangelium und Apostelgeschichte. *New Testament Studies* 69, 166–181. <https://doi.org/10.1017/S0028688522000388>