

Διακρίνειν als Leseaufgabe: Petrus und Kornelius zwischen ungeschriebenem Gesetz und unzuverlässiger Erzählung

GUIDO BALTES 

Philipps-Universität Marburg, FB 05 (Ev. Theologie), Lahntor 3, 35032 Marburg, Germany. Email: guido.baltes@staff.uni-marburg.de

The Cornelius incident (Acts 10.1–11.18) has traditionally been read as a narrative marking the abolition or transgression of Jewish food and purity laws in early Christianity. Strong halakic statements made by Peter himself and by some of his opponents in fact seem to claim that halakic norms have been abrogated or violated. The article suggests however that these statements should not be read as accurate descriptions of facts, but instead as examples of ‘unreliable narration’: using this technique, a narrator deliberately introduces misjudgements and distorted perceptions of reality on the side of his main character in order to temporarily mislead his readers, only to unmask the deception in the later course of his narrative. It turns out that Peter’s refusal of food offered in a vision as well as his halakic judgements on the ‘impurity of gentiles’ and the prohibition of table fellowship are misconceptions, based not on biblical pretexts or Jewish halakah, but purely on social convention. The narrative therefore does not describe the abolition or transgression of halakic boundaries, but invites the reader to make a proper distinction between halakic boundaries (which are to be kept) and social conventions (which in this case need to be transgressed).

Keywords: Simon Peter, Cornelius incident, purity, Acts, gentiles, halakic discourses in early Christianity, food laws, social boundaries, ethnic boundaries, boundary markers, Jew–gentile relations, unreliable narration, humor, irony

Die Frage, ob in der Erzählung von Petrus und Kornelius (Apg 10,1–11,18) halachische Normen verletzt oder aufgehoben werden, wird in der Forschung kontrovers beantwortet. Während die ältere Auslegung von einem grundsätzlichen Bruch mit der Tora ausging,¹ und die meisten neueren Kommentare zumindest

¹ „Das Gesetz war also ein Bild oder Schatten, der nur ‚bis zur Zeit einer besseren Ordnung‘ (Heb 10,12) Bestand haben sollte“ (Kyrill von Alexandrien, *Gegen Julian* 9,318–19; PG 76: 989–92). C. G. Eberle, *Luthers Episteln-Auslegung* (Stuttgart: Ev. Bücherstiftung, 1866) 43: „dass [Christus] alles erfüllt und das Gesetz aufgehoben hat“. *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Bd. XI: *Die Apostelgeschichte* (hg. E. F. K.

eine Überschreitung oder Aufhebung von Speise-² oder Reinheitsgeboten³ im Text sehen, werden halachische Normverletzungen von einigen Auslegern gänzlich bestritten: Zwar enthalte die Vision selbst augenscheinlich eine Aufforderung zum Normbruch, dieser werde aber in der Folgerzählung nicht in die Tat umgesetzt, sondern vom Bildbereich der Speisegebote auf den Sachbereich des Sozialkontaktes mit Nichtjuden übertragen. Im Verlauf der Erzählung würden daher keine halachischen Normen verletzt, sondern allenfalls „ethnic barriers and social boundaries“ überschritten oder mit „gängiger Praxis“ gebrochen.⁴

Eine bleibende Schwierigkeit solcher „normkonformer“ Deutungen besteht jedoch in der Frage, warum der bildspendende Bereich der Vision ausgerechnet zu einer eklatanten Normverletzung aufzufordern scheint, wenn er dann in der

Müller; Neukirchen: Verlag des Erziehungsvereins, 1903) 214: „Was nun die Speisen angeht, hat Gott sie nach Abschaffung des Gesetzes alle für rein erklärt“. Ähnlich auch E. Schnabel, *Acts* (ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2012) 473 und 481.

- 2 R. Pesch, *Die Apostelgeschichte, 1. Teilband: Apg 1-12* (EKK 5/1; Zürich: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986) 335, 339 und 341; J. J. Kilgallen, „Clean, Acceptable, Saved: Acts 10“, *ExpTim* 109 (1998) 301-2; U. E. Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte: Eine narratologische Studie* (NTOA 58, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) 176, 178, 184 und 214; R. I. Pervo, *Acts: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress 2009) 269. D. L. Bock, *Acts* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2009³) 389 spricht vom „arrival of a new era“ und verweist auf eine späte midraschische Tradition aus MTeh 146 §4 (268), der zufolge in der messianischen Zeit selbst unreine Tiere für rein erklärt werden sollen. Ebenso B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 350; ähnlich Schnabel, *Acts*, 492. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 152, versteht zwar die Vision selbst zunächst nur metaphorisch, sieht dann aber die Aufgabe der Speisegebote als unvermeidliche Konsequenz des geforderten Sozialkontakts.
- 3 J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998¹⁷) 305, sieht eine Aufhebung der „Unreinheit von Nichtjuden“; ähnlich E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977⁷) 304; D. B. Woods, „Interpreting Peter’s Vision in Acts 10:9-16“, *Conspectus* 13 (2012) 172, 191; H. W. Beyer, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932¹), 67 und 69, versteht die Passage hingegen als grundsätzlichen Bruch mit der Reinheitstora. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte* (ThKNT 5; Stuttgart: Kohlhammer, 2019) 190, sieht in der Erzählung die Überwindung eines „Kontaktverbots“ zwischen Juden und Nichtjuden. Ähnlich J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981) 171; C. Miller, „Peter’s Vision: Was It about the Men or the Menu?“, *BiblSac* 159 (2002) 302-17; C. Eschner, *Essen im antiken Judentum und Urchristentum* (AJEC 108; Leiden/Boston: Brill, 2019) 530-78 und insbes. 650.
- 4 Witherington, *Acts*, 339 (vgl. unten Anm. 94); J. R. L. Moxon, *Peter’s Halakhic Nightmare: The ‘Animal’ Vision of Acts 10:9-16 in Jewish and Graeco-Roman Perspective* (WUNT 11/432; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) 94-5; Ähnlich C. Wahlen, „Peter’s Vision and Conflicting Definitions of Purity“, *NTS* 51 (2005) 505-18, hier 507-9.

Folge auf einen normkonformen Sachverhalt übertragen werden soll. Die neueste umfangreiche monografische Untersuchung des Textes versucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem sie die Vision des Petrus nicht als Offenbarungsgeschehen, sondern als hungerinduzierten Alptraum deutet, in dem Petrus lediglich seine eigenen Ängste verarbeite.⁵ Diese jedoch erwiesen sich im weiteren Verlauf der Erzählung als unbegründet, weil halachische Bestimmungen bei der Begegnung mit Kornelius nicht verletzt würden. Es bleibt allerdings auch hier, ebenso wie bei den übrigen „normkonformen“ Deutungen, eine Schwierigkeit bestehen: Denn der Vorwurf eines Normverstößes wird im Verlauf der Erzählung nicht nur von Petrus selbst (10,28), sondern auch von anderen Personen (11,2–3) ausdrücklich formuliert. Es bleiben also zwei Alternativen: Entweder irren die neueren Ansätze in ihrem halachischen Urteil, oder aber die handelnden Personen der Erzählung selbst irren.

Das in der Literaturwissenschaft entwickelte Konzept der „unzuverlässigen Erzählung“⁶ bietet eine Möglichkeit, diesen widersprüchlichen Befund zu erklären. Von „unzuverlässiger Erzählung“ wird dann gesprochen, wenn ein Autor seine Leserschaft vorübergehend in die Irre führt, indem er ihr durch die Perspektive eines Erzählers oder einer Hauptfigur eine verzerrte oder falsche Darstellung der erzählten Welt vermittelt, um diese dann im späteren Verlauf der Erzählung als Irrtum oder Fehltrug zu entlarven.

In der Bewertung der textimmanenten Normaussagen der Korneliuserzählung fand bisher die Tatsache kaum Beachtung, dass diese durchgängig in die Form von Figurenrede gekleidet sind. Nicht das Urteil des Erzählers wird also beschrieben, sondern das des Petrus und anderer handelnder Personengruppen. In der Literatur wird dieses subjektive Urteil meist unhinterfragt als objektive Darstellung der erzählten Welt akzeptiert. Richard Pervo und Knut Backhaus haben jedoch gezeigt, dass die Apostelgeschichte, insbesondere in den Petruserzählungen (Kapitel 5 und 12), durch Elemente von Humor, Witz, Ironie und „Komödisierung“ geprägt ist, und daher nicht in all ihren Erzählzügen ernst zu nehmen ist.⁷ Zudem wird Petrus auch in anderen Texten der Evangelienüberlieferung durch impulsives, aber korrekturbedürftiges Fehlverhalten charakterisiert,⁸ und auch im weiteren Verlauf der

5 Moxon, *Nightmare*, 178; vgl. auch 342.

6 Vgl. dazu unten S. 000–00.

7 R. Pervo, „Humor in Wundererzählungen“, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. II: *Die Wunder der Apostel* (hg. R. Zimmermann; Gütersloh: Gütersloher, 2017) 54–65 (60); K. Backhaus, „Transformation durch Humor: Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte“, *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum; FS Michael Theobald* (HBS 74; hg. W. Eisele/C. Schaefer/H.-U. Weidemann; Freiburg: Herder, 2013) 209–37, hier 224–5. Vgl. auch Witherington, *Acts*, 351.

8 Siehe unten Anm. 35.

Apostelgeschichte arbeitet der Autor mit irreführenden subjektiven Normurteilen.⁹ Daher bietet es sich an, auch die Wert- und Normurteile in Apg 10,1-11,18 nicht unhinterfragt für bare Münze zu nehmen, sondern sie als Elemente „unzuverlässiger Erzählung“ zu verstehen. Sie spiegeln nicht halachische Realitäten, sondern fehlerhafte Werturteile der erzählten Personen wider, die auf einer „über-konformen“¹⁰ Haltung gegenüber der Tora beruhen, aber im Verlauf der Erzählung vom Autor als Irrtum entlarvt werden. Das Leitwort διακρίνειν, das im Text mehrfach aufgegriffen wird, deutet darauf hin, dass nicht nur Petrus, sondern auch die Leserinnen und Leser im Verlauf der Erzählung dazu bewegt werden sollen, genauer hinzusehen und zu „unterscheiden“.

Um das Konzept der unzuverlässigen Erzählung in der Korneliuserzählung nachzuweisen, sollen daher im Folgenden zunächst (1.) die textimmanenten Spannungen und Ambiguitäten aufgezeigt werden, die Signale für die Unzuverlässigkeit der Erzählung sind. Danach sollen (2.) die textimmanenten Normaussagen mit den uns bekannten halachischen Normen der außertextlichen Welt verglichen und auf ihre sachliche Stimmigkeit hin befragt werden. Schließlich soll (3.) anhand eines differenzierteren Konzepts von Normalität, Devianz und Normkonformität danach gefragt werden, welche Normverletzungen im vorliegenden Text tatsächlich beschrieben und wie diese vom Autor bewertet werden. Im Ergebnis zeigt sich, dass weder in der Vision des Petrus noch in der anschließenden Begegnung mit Kornelius bestehende halachische Normen verletzt oder in Frage gestellt werden. Wohl aber werden im Entstehen befindliche halachische Normen, deren Geltungs- und Wirkungsgrad noch umstritten ist, zurückgewiesen. Zudem werden informelle gesellschaftliche Normen, die ohne halachische Grundlage sind, überschritten.

1. Textimmanente Ambiguitäten als Signale unzuverlässiger Erzählung

Das Konzept der unzuverlässigen Erzählung wurde 1961 von Wayne C. Booth formuliert¹¹ und seitdem vor allem von Ansgar Nünning fortentwickelt

9 In Apg 21,21.24.28 werden weder die gegen Paulus erhobenen Vorwürfe noch die Verteidigung durch die Ältesten vom Erzähler selbst vorgebracht. Einerseits bleibt auf der Erzählebene unklar, ob Trophimus wirklich zusammen mit Paulus den Tempelbezirk betreten hat, andererseits wäre das Betreten des Tempelbezirks (ἱερόν bezeichnet bei Luk den Tempelbezirk einschließlich des „Vorhofes der Völker“) für Nichtjuden weder untersagt, noch hätte es eine Entweihung dargestellt. Vgl. dazu S. Krauter, „Die Beteiligung von Nichtjuden am Jerusalemer Tempelkult“, *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (hg. J. Frey/D. Schwartz/S. Gripenrog; AJEC 71; Leiden: Brill, 2007) 56–74.

10 Zur Begrifflichkeit von Norm, Devianz und Normkonformität vgl. unten S.000.

11 W. C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago: Chicago University Press, 1983²) 158f.

und ausdifferenziert.¹² Obwohl es im Blick auf zeitgenössische Literatur entwickelt wurde, findet es zunehmend auch im Bereich antiker Literatur¹³ und biblischer Texte¹⁴ Anwendung. Es hinterfragt die oft unreflektiert vorausgesetzte Annahme, dass die Wirklichkeitsdarstellung eines extradiegetischen Erzählers in jedem Fall richtig ist, also Realitäten der erzählten Welt zutreffend beschreibt. „Es gibt auch Erzähler, deren Behauptungen, zumindest teilweise, als falsch gelten müssen mit Bezug auf das, was in der erzählten Welt der Fall ist. In solchen Fällen liegt ein unzuverlässiger Erzähler vor.“¹⁵ Der Autor kooperiert dabei durch versteckte Textsignale „auf geheime Art und Weise hinter dem Rücken“¹⁶ seines eigenen Erzählers mit den Lesenden und macht dadurch deutlich, dass eine Diskrepanz zwischen dem gerade Erzählten und der tatsächlichen Realität der erzählten Welt besteht. In dem 2001 erschienenen US-amerikanischen Film „A beautiful mind“ etwa wird die Lebensgeschichte des Mathematikers John Nash erzählt, der im Auftrag des Geheimdienstes sowjetische Codes entschlüsselt. Kleinere Unstimmigkeiten innerhalb der Handlung deuten dabei an, was erst gegen Ende des Films offensichtlich wird: Bei der vom Zuschauer als filmische Realität erlebten Wirklichkeit handelte es sich um Wahnvorstellungen des psychisch kranken Protagonisten. Insbesondere bei religiösen Texten kann die Rolle des unzuverlässigen Erzählers auch auf wichtige Hauptfiguren übertragen werden, „in der Regel dann ..., wenn die Figur als Medium einer übernatürlichen Instanz autorisiert ist“,¹⁷ wie es in der Korneliuserzählung zweifellos der Fall ist. In solchen Fällen erscheint es den Lesenden zunächst „grundsätzlich sinnlos ..., den Geltungsanspruch einer Figurenrede

12 A. Nünning, „Unreliable Narration zur Einführung: Grundzüge einer kognitiv-narratologischen Theorie und Analyse unglaubwürdigen Erzählens“, *Unreliable Narration: Studien zur Theorie und Praxis unglaubwürdigen Erzählens in der englischsprachigen Erzählliteratur* (hg. A. Nünning; Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 1998) 3–39; vgl. zudem M. Martínez/M. Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München: Beck, 2016¹⁰) 100–12; T. Köppe/T. Kindt, *Erzähltheorie: Eine Einführung* (Stuttgart: Reclam, 2014) 236–56.

13 N. Kimmerle, *Lucan und der Prinzipat: Inkonsistenz und unzuverlässiges Erzählen im „Bellum Civile“* (Millenium-Studien 53; Berlin: De Gruyter, 2015); D. Pausch, „*Libellus non tam diserte quam fideliter scriptus?* Unreliable Narration in the *Historia Augusta*“, *AncNarr* 8 (2009) 115–35.

14 Y. Amit, „The Glory of Israel Does Not Deceive or Change his Mind’: On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative“, *Prooftexts* 12 (1992) 201–12; K. W. Watts, „The Unreliable Narrator of Job“, *From the Whirlwind: Essays on Job* (hg. S. L. Cook/C. L. Patton/J. W. Watts; JSOTSup 336; London: Sheffield Academic, 2001) 168–80; R. Zimmermann, „The Jews’: Unreliable Figures or Unreliable Narration?“, *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (hg. S. A. Hunt; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 71–109; R. Gaasland, „Evangelisk ironi“, *Nordlit* 40 (2018) 65–76; zu unzuverlässiger Erzählung in der Apg vgl. Eisen, *Poetik*, 75.

15 Martínez/Scheffel, *Erzähltheorie*, 105–6.

16 Nünning, „Unreliable Narration“, 13; vgl. Köppe/Kindt, *Erzähltheorie*, 242.

17 Martínez/Scheffel, *Erzähltheorie*, 105.

anzuzweifeln“.¹⁸ Das Erleben der Hauptfigur wird daher zunächst mit dem Standpunkt des Erzählers unreflektiert gleichgesetzt und erst später als Irrtum entlarvt.

Zur sachgerechten Identifikation solcher Unzuverlässigkeit hat Ansgar Nünning in Anknüpfung an Booths Konzept die Forderung nach allgemeingültigen Bewertungsmaßstäben aufgestellt, anhand derer eine Erzählung als zuverlässig oder vertrauenswürdig beurteilt werden kann. Der Begriff des unzuverlässigen Erzählers setze „einen normativen oder moralischen Maßstab voraus, der als Referenzfolie für die Beschreibung und Bewertungen der Deviationen eines Erzählers fungiert“.¹⁹ Nünning schlägt zwei Anhaltspunkte für eine solche Prüfung vor: Zum einen seien dies textimmanente Signale wie z.B. „explizite Widersprüche des Erzählers und andere interne Unstimmigkeiten innerhalb des narrativen Diskurses, ..., multiperspektivische Auffächerung des Geschehens und Kontrastierung unterschiedlicher Versionen desselben Geschehens, Häufung von sprecherzentrierten Äußerungen sowie linguistische Signale für Expressivität und Subjektivität, ... Ausrufe, Ellipsen, Wiederholungen“.²⁰ Solche Textsignale sind in der Korneliuserzählung vielfach zu finden. Einige von ihnen sollen in diesem ersten Abschnitt benannt werden. Als zweites Kriterium schlägt Nünning vor, die textimmanenten Norm- und Wertaussagen mit den tatsächlich geltenden Normen und Werten der erzählten Welt oder des Autors abzugleichen. Dies soll im zweiten Abschnitt dieser Untersuchung geschehen.

Die *textimmanenten* Spannungen und Widersprüchlichkeiten der Korneliuserzählung sind in der Literatur vielfach benannt worden. Martin Dibelius erklärte sie in seiner einflussreichen formgeschichtlichen Analyse als Ergebnis einer redaktionellen Verknüpfung zweier unterschiedlicher Überlieferungen.²¹ Neuere Ansätze gehen jedoch davon aus, dass die Widersprüchlichkeiten zum einen durch die Komplexität der im Hintergrund stehenden Konflikte selbst,²² zum anderen aber auch als ein bewusst gewähltes Stilmittel des Autors zu erklären seien. „Readers can enjoy the ignorance of

18 Ebd.

19 Nünning, „Unreliable Narration“, 21.

20 Nünning, „Unreliable Narration“, 27–8.

21 M. Dibelius, „Die Bekehrung des Cornelius“, *Coniectanea neotestamentica* (hg. A. Fridrichsen; Lund: Gleerup, 1947) 50–65, der zwischen einer ursprünglichen „Bekehrungslegende“ und der später eingefügten Vision des Petrus unterschied, die ihren Ursprung in der Zeit des antiochenischen Zwischenfalls hatte und durch Lukas metaphorisierend entschärft wurde. Ihm folgen Jervell, *Apostelgeschichte*, 318 und Pervo, *Acts*, 266. Kritik äußern K. Haacker, „Dibelius und Cornelius: Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik“, *BZ* 24 (1980) 234–51; ders., *Apostelgeschichte*, 188; Witherington, *Acts*, 344–5; Pesch, *Apostelgeschichte*, 333; Roloff, *Apostelgeschichte*, 164–5.

22 Haacker, „Dibelius“, 249.

Cornelius and the perplexity of Peter without worry ... Peter's confusion is a Lucan device".²³ Hinzu treten sprachliche Uneindeutigkeiten und rätselhafte Bilder, die für Leserinnen und Leser zunächst ebenso unverständlich bleiben wie für die handelnden Personen (Apg 10,20). Die Deutung der Bilder geschieht, anders als in der Apokalypthik, nicht in vereindeutigender Weise durch einen *angelus interpretis*, sondern entfaltet sich erst im Lauf der Erzählung „through the meditation, speeches and unfolding events enacted by the human players of the drama“,²⁴ wodurch menschliche Irrtümer und Fehldeutungen nicht ausgeschlossen sind. Die bereits erwähnten Elemente von Witz, Humor und Ironie in anderen Petrusgeschichten der Apostelgeschichte²⁵ unterstreichen die Unzuverlässigkeit des Erzählten weiter: „Die Demarkationslinie zwischen Humor und Ernst ist kaum sicher auszumachen. Ironie lebt davon, dass man nie genau weiß, ob man ihr gerade zum Opfer fällt“,²⁶ und „Lukas weiß, dass eine Prise Humor Spannungen sowohl verschärfen als auch mildern kann“. ²⁷ Auch John Moxons Vorschlag, die Vision als Alptraum eines hungergeschwächten Petrus zu verstehen, attestiert der Erzählung humorvolle Elemente: „... extremes of hunger could cause *bizarre* dreams ..., humourously matching the wild 'spread' in the vision“. ²⁸ „Intended irony“, ²⁹ „suspense and mystery“, ³⁰ „riddling“³¹, „enigmatic speech“³² und „levels of opacity“³³ sind weitere Charakterisierungen, mit denen die Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit des Textes in der Literatur beschrieben wird. Es ist daher berechtigt, die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Erzählung und des Erzählten zu stellen.

Zu diesen Merkmalen der Ambiguität, der Ironie und des Humors tritt ergänzend hinzu, dass die Figur des Petrus nicht nur bei Lukas,³⁴ sondern auch

23 Pervo, *Acts*, 264; vgl. auch 269. Ähnlich Miller, „Vision“, 15; Moxon, *Nightmare*, 95 und 266–7; Eisen, *Poetik*, 222–4; E. M. Humphrey, „Collision of Modes? Vision and Determining Argument in Acts 10:1–11:18“, *Semeia* 71 (1995) 65–84, hier 81.

24 Vgl. Humphrey, „Collision“, 81: „Thus, the visions do not present a fait accompli but are artfully presented and combined to lead the hearers within the story, and the readers of the story, to certain conclusions.“

25 Vgl. oben Anm. 7

26 Backhaus, „Transformation“, 223.

27 Pervo, „Humor“, 60.

28 Moxon, *Nightmare*, 178; vgl. auch 342.

29 Witherington, *Acts*, 351.

30 Pervo, *Acts*, 264; vgl. Miller, „Vision“, 16.

31 Moxon, *Nightmare*, 218 und 267; vgl. Miller, „Vision“, 15.

32 Moxon, *Nightmare*, 215ff.

33 Moxon, *Nightmare*, 267.

34 Vgl. Lk 5,8; 9,33; 22,58–62; Witherington, *Acts*, 350, sieht eine beabsichtigte Parallele zwischen der dreimaligen Verleugnung des Petrus und der dreimaligen Wiederholung der Himmelsvision.

in anderen frühchristlichen Überlieferungen wiederholt als unzuverlässig charakterisiert wird:

... a pattern can be discerned ... Peter intends to do something positive on behalf of Jesus, with a certain understanding of what is or what is not appropriate, only to be corrected or to be proven wrong ... His repeated failure to act as a faithful disciple is not due to a lack of desire, but a lack of understanding combined with his brashness and over-confidence in his own ability.³⁵

Jack Gibson geht zwar davon aus, dass dieses Verhaltensmuster des Petrus mit der Geistbegabung in Apg 2 ihr Ende finde.³⁶ Die harsche Reaktion des Petrus auf die Bitte des Simon in Apg 8,20 (mit anschließender Korrektur in 8,24) zeigt jedoch, dass das von Gibson identifizierte Muster sich auch über Apg 2 hinaus fortsetzt. Petrus bleibt also in der Rolle der übermäßig bemühten, aber in ihrem Urteil oft fehlgeleiteten tragischen Heldenfigur. Auch dies verstärkt den Verdacht der Unzuverlässigkeit.

Ein weiterer Hinweis auf unzuverlässige Erzählung ist die Diskrepanz zwischen dem *erzählten Geschehen selbst* und den vom Erzähler eingeflochtenen *Interpretationen und Bewertungen* dieses Geschehens.³⁷ In der Korneliuszerzählung wird diese Diskrepanz vor allem dadurch erzeugt, dass Wertungen und Normaussagen durchgängig in die Gestalt von Figurenrede gekleidet werden. Darüber hinaus sind sie durch hohe sprachliche Ambiguität gekennzeichnet, so dass eine Normaussage oft nur implizit angedeutet, aber selten explizit benannt wird. Insgesamt sieben Aussagen innerhalb des Textes werden in der Literatur als Normaussage oder Ausdruck einer Normverletzung gedeutet.

1.1 *θῦσον καὶ φάγε* (Apg 10,13 par. 11,7)

Diese Anweisung wird in der Auslegung durchweg als Aufforderung zur Normverletzung verstanden, entweder als faktische Aufhebung der Speisegebote³⁸ oder zumindest als metaphorische Anweisung zum Normbruch, die jedoch dann im Bildbereich verbleibt.³⁹ Streng genommen beinhaltet die Formulierung jedoch keine Aufforderung, unreine Tiere zu

35 J. J. Gibson, *Peter between Jerusalem and Antioch: Peter, James, and the Gentiles* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 79–80. J. Becker, *Simon Petrus im Urchristentum* (BThSt 105; Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) 113 sieht diese Tendenz zwar bei Lukas gegenüber den vorlukanischen Traditionen abgeschwächt, aber immer noch fortgeführt.

36 Gibson, *Peter*, 284.

37 Ebd. (Hervorhebung durch mich).

38 Vgl. oben Anm. 2.

39 Haenchen, *Apostelgeschichte*, 345; Eschner, *Essen*, 543; Roloff, *Apostelgeschichte*, 170: „teuflische Versuchung“, „Ungehorsam gegen die Speisegesetze“; Jervell, *Apostelgeschichte*, 305: „Übertreten des Gesetzes“; Moxon, *Nightmare*, 97: „transgressive command“, „straightforward shock value“; Pervo, *Acts*, 269: „God, who counts all clean“; vgl. jedoch ebd.: „The meaning ... seems quite clear to readers“ (Hervorhebung von mir).

essen.⁴⁰ Textimmanente Signale deuten vielmehr darauf hin, dass Petrus hier unterscheiden und auswählen soll.⁴¹ Eine Vereindeutigung, die diese Option ausschließt, geschieht erst durch die Reaktion des Petrus in 10,14.

1.2 *μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον (Apg 10,14)*

Petrus scheint die Vision als Aufforderung zu deuten, Unreines zu essen. Diese Deutung jedenfalls schließen die meisten Ausleger aus der Reaktion des Petrus.⁴² Bei genauer Betrachtung bleibt jedoch auch hier eine Mehrdeutigkeit: Benannt wird lediglich die bisherige Normkonformität des Petrus und die Weigerung, dem Befehl zu folgen, nicht aber ein Urteil des Petrus über die angebotenen Speisen selbst. Drei Möglichkeiten werden dadurch eröffnet: (i) 10,13 ist in der Tat eine Aufforderung zum Normbruch und wird von Petrus zurückgewiesen; (ii) 10,13 ist eine Aufforderung, auszuwählen, wird aber von Petrus als Aufforderung zum Normbruch missverstanden;⁴³ (iii) Petrus versteht 10,13 als Aufforderung, auszuwählen, weist diese aber zurück, um einen versehentlichen Normbruch zu vermeiden.⁴⁴

1.3 *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν (Apg 10,15 par. 11,9)*

Auch hier besteht Einmütigkeit darüber, dass der Ausdruck einen faktischen Bruch oder zumindest eine Veränderung biblischer Normen beschreibt: Unreine Tiere werden von Gott für rein erklärt. Diskutiert wird dabei lediglich, wann und wodurch dies geschehen ist: Ausleger verweisen auf das Jesuswort

40 Vgl. Moxon, *Nightmare*, 93: „... this is not actually spelled out, but comes only through the implication that he eat *without discriminating*“. Eben dies wird aber weder gesagt noch impliziert.

41 Vgl. dazu unten Abschnitt 2.1. Haacker, *Apostelgeschichte*, 187 scheint das Auswählen als ursprüngliche Intention der Vision anzunehmen, Petrus jedoch fühle sich mit dieser Entscheidung „offenbar überfordert“; ähnlich Jervell, *Apostelgeschichte*, 305. Nach Haenchen, *Apostelgeschichte*, 349 wird diese Möglichkeit „nicht beachtet“ (von Lukas oder von Petrus?), ähnlich Roloff, *Apostelgeschichte*, 170. Moxon, *Nightmare*, 78 ist diese Option zu „banal“. Bock, *Acts*, 388 vermutet ausschließlich unreine Tiere in der Vision, begründet dies aber durch Verweis auf die Figurenrede in V. 14: „We know that ... because of Peter's response in Verse 14“; Schnabel, *Acts*, 490 hält dies zumindest für möglich. Witherington, *Acts*, 350 und Wahlen, „Vision“, 514 plädieren dagegen für eine Verunreinigung auch der reinen Tiere durch Berührung, so dass die Vision „unreine“ und „verunreinigte“ Tiere enthielt (vgl. die differenzierte Terminologie κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον in 10,14), dadurch also letztlich nur verbotene Speisen. Moxon, *Nightmare*, 81 hält diese „subtle halakhic distinction“ zwar für möglich, aber unwahrscheinlich.

42 Vgl. Anm. 39 und 41.

43 Vgl. die Deutungen von Haenchen, *Apostelgeschichte*, 349, und Roloff, *Apostelgeschichte*, 170 sowie – anders hergeleitet – Witherington, *Acts*, 350, und Wahlen, „Vision“, 514 in Anm. 41.

44 Vgl. die Deutung von Haacker, *Apostelgeschichte*, 187 und Jervell, *Apostelgeschichte*, 305 in Anm. 41. Zum Phänomen einer vorbeugenden „Über-Konformität“ vgl. unten S. oof.

aus Mk 7,15.19c⁴⁵ oder auf eine reinigende Wirkung des Kreuzestodes.⁴⁶ Am häufigsten wird jedoch Apg 10,13 als eine Art performativer Sprechakt verstanden: „Die Antwort auf die Frage, wann und wie Gott die unreinen Tiere gereinigt hat, muß wohl lauten: eben durch das Gesicht und den es begleitenden Befehl.“⁴⁷ V. 13 sagt dies jedoch gerade nicht: „Indeed, were a divine fiat ending the covenant to be conceived, it would be difficult to imagine it assuming this form.“⁴⁸ Weder V. 13 noch V. 15 sprechen von einer *Veränderung* der Reinheitskategorien. Die Formel ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν ist daher schlicht als Verweis auf die biblischen Reinheitsgebote zu verstehen, in denen Gott bestimmte Tierarten „für rein erklärt“ hat.⁴⁹

1.4 μηδὲν διακρινόμενος (Apg 10,20 par. 11,12)

Manche Auslegungen lesen in dieser Parenthese die Aufforderung an Petrus, die Unterscheidung zwischen rein und unrein aufzugeben.⁵⁰ Der Ausdruck διακρίνω, der die gesamte Erzählung durchzieht,⁵¹ ist allerdings „multivalent“⁵² und kann hier auch einfach die Aufforderung bedeuten, zunächst auf eine Klärung der unverständlichen Vision zu verzichten⁵³ oder nicht mit den Boten des Kornelius über ihr Ansinnen zu argumentieren.⁵⁴ Ein Normbruch oder eine Normveränderung ist nicht impliziert.

45 Pesch, *Apostelgeschichte*, 339; kritisch jedoch Roloff, *Apostelgeschichte*, 170. Unabhängig davon, dass eine synoptische Parallele zu Mk 7,15.19a im Lukasevangelium fehlt, ist auch die Deutung von Mk 7,19a als Aufhebung von Speisegeboten zweifelhaft. Vgl. dazu Y. Furstenberg: „Defilement Penetrating the Body: A New Understanding of Contamination in Mark 7.15“, *NTS* 54 (2008) 176–200; F. Avemarie, „Jesus and Purity“, *The New Testament and Rabbinic Literature* (hg. R. Bieringer/F. García Martínez/D. Pollefeyt *et al.*; Leiden/Boston: Brill, 2010) 255–79.

46 Witherington, *Acts*, 350; Schnabel, *Acts*, 491 (vgl. jedoch 498). Der Tod Jesu wird allerdings weder in den Evangelienliteratur noch im *corpus Paulinum* explizit mit Reinheitsterminologie in Verbindung gebracht.

47 Stählin, *Apostelgeschichte*, 152–153; ähnlich Roloff, *Apostelgeschichte*, 170; Pesch, *Apostelgeschichte*, 339; Haenchen, *Apostelgeschichte*, 335; Pervo, *Acts*, 269; Bock, *Acts*, 389; Kilgallen, „Clean“, 302. Jervell, *Apostelgeschichte*, 306 bezieht V. 15 dagegen nur auf die „Unreinheit von Nichtjuden“, nicht auf die Speisetora.

48 Moxon, *Nightmare*, 95.

49 Vgl. dazu unten Abschnitt 2.1.

50 Schnabel, *Acts*, 493; Pesch, *Apostelgeschichte*, 340; Witherington, *Acts*, 351; Eschner, *Essen*, 550.

51 Der mediale Gebrauch in 10,20 und 11,2 („argumentieren, sich auseinandersetzen“) unterscheidet sich vom aktiven („unterscheiden“) in 11,12 und 15,9. Die Deutungsverschiebung zwischen 10,20 und 11,12 ergibt sich dabei aus der klärenden Einsicht in 10,28.

52 Pervo, *Acts*, 272.

53 So Roloff, *Apostelgeschichte*, 162.

54 D. B. Woods, „*Diakrinō* and Jew–Gentile distinction in Acts 11:12“, *Conspectus* 18 (2014) 79–94, hier 91. Die Bedeutung „zweifeln, zögern“ (Beyer, *Apostelgeschichte*, 67; Stählin, *Apostelgeschichte*, 147; Haenchen, *Apostelgeschichte*, 294; Jervell, *Apostelgeschichte*, 307) ist

1.5 ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἄλλοφύλῳ (10,28a)

Dieser Satz benennt deutlicher als die übrigen eine Normverletzung und bezieht sich auf das εἰσῆλθεν aus 10,27: Nach Aussage des Petrus ist Sozialkontakt mit Nichtjuden für einen jüdischen Mann intolerabel. Die faktische Richtigkeit dieser Aussage wird in der Literatur kaum in Frage gestellt.⁵⁵ Aber bei näherer Betrachtung bleibt auch diese Aussage mehrdeutig. Zunächst handelt es sich auch hier um Figurenrede, so dass verschiedene Deutungen möglich sind:

- (a) Petrus formuliert eine allgemein gültige halachische Norm
- (b) Petrus formuliert seine eigene (bisherige) Überzeugung
- (c) Petrus formuliert die Überzeugung seiner Zuhörergruppe (ὕμεις ἐπίστασθε)
- (d) Petrus formuliert die Überzeugung anderer Gruppen (vgl. Apg 11,2–3)

Ob eine allgemein gültige halachische Norm zum Verbot des Sozialkontakts im ersten Jahrhundert tatsächlich existierte, wird später noch zu fragen sein. Hier genügt es zunächst, die Subjektivität des Werturteils auf der Erzählebene wahrzunehmen. Diese spiegelt sich auch in der ungewöhnlichen Wortwahl ἀθέμιτος wider, die vom sonst üblichen lukanischen Vokabular für halachische Verbote (ἔξεστιν, Lk 6,2,9; 14,3) oder andere rechtliche Vorschriften (ἐπιτρέπω, Apg 22,25 und 26,1; δύνομαι und ἀδικέω, Apg 25,11) abweicht. Anders als diese rechtlich geprägten Begriffe bezeichnet ἀθέμιτος eher die Verletzung religiöser oder moralischer Empfindungen. Diese können zwar auch in entsprechenden Gesetzen kodifiziert sein,⁵⁶ müssen es aber nicht.⁵⁷ Im Vordergrund steht, auch bei den rechtsrelevanten Belegstellen, die mit dem Rechtsbruch verbundene emotionale Abscheu (im Sinne von verpönt, unerhört, verwerflich, abscheulich, undenkbar, intolerabel). Ob 10,28a also einen tatsächlichen Rechtsbruch oder lediglich eine Verletzung religiöser Empfindungen bzw. sozialer Schranken benennt, wird noch zu prüfen sein.

dagegen in der Antike nicht belegt, vgl. Moxon, *Nightmare*, 78–9 und Woods, „Diakrino“, 44–88; Pervo, *Acts*, 272 und Wahlen, „Vision“, 515 vermuten eine bewusste Mehrdeutigkeit des Begriffs an dieser Stelle.

55 Vgl. unten Anm. 94.

56 Z.B. „verabscheuungswürdige Speisen“ (2. Makk 6,5; 7,1), „abscheulicher Götzendienst“ (1. Pt 4,3), das Bilderverbot im Tempel (Jos. Bell. 1,650), ein verabscheuungswürdiger Mord (Jos. Bell. 1,659); liturgische Regeln (Jos. Bell. 2,131); Sabbatbestimmungen (Jos. Bell. 4,99); Reinheitsgebote im Tempel (Jos. Bell. 4,205); Kannibalismus (Jos. Bell. 6,209).

57 Z.B. „abscheuliche Worte“ (2. Makk 10,34), „die abscheulichen Juden“ (3. Makk 5,20), abscheuliche Erzählungen (TestSal 20,4); sexuelle Schamlosigkeit (Jos. Bell. 4,562); Krieg gegen eigene Landsleute (Jos. Vit. 1,26). Vgl. auch Eschner, *Essen*, 555.

1.6 *μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον (10,28b)*

Viele Auslegungen verstehen diese Aussage als Normveränderung: „Gott hat das Unreine ‚rein gemacht“.⁵⁸ Ungefragt wird dabei vorausgesetzt, dass Nichtjüdinnen und Nichtjuden in der jüdischen Welt tatsächlich als unrein galten.⁵⁹ Diese Zuschreibung sei nun durch die Himmelsstimme aufgehoben oder für ungültig erklärt worden, so dass „der Unreine jetzt als rein gelten darf“.⁶⁰ Eben diesen zeitlichen Aspekt einer Neuerung oder Veränderung („jetzt“) enthält der Satz allerdings nicht. Auch vorher wird im lukanischen Doppelwerk nirgends die Vorstellung erkennbar, dass nichtjüdische Personen unrein seien. Weiter unten wird deutlich werden, dass ein verbindliches halachisches Konzept zur „Unreinheit von Nichtjuden“ im ersten Jahrhundert noch nicht existierte. Petrus formuliert hier also keine Normveränderung, sondern eine Einsicht in den halachischen *status quo*.

1.7 *εἰσῆλθετε πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγετε αὐτοῖς (11,3)*

Auch diese Aussage formuliert für sich genommen keine Normverletzung. Erst durch die vorangestellte Einleitung in 11,2 tritt eine Wertung hinzu, wobei mit *διακρίνοντο* wieder eine bewusste Mehrdeutigkeit geschaffen wird, die offene Kritik oder auch eine klärende Frage bezeichnen kann. Inhaltlich wird die in 10,28a formulierte Ablehnung von Sozialkontakten aufgegriffen (*εἰσῆλθετε*) und durch den Aspekt der Tischgemeinschaft (*συνέφαγετε*) erweitert. Diese wird zwar im Vorangehenden nicht erzählt, kann aber wohl sachlich vermutet werden.⁶¹ Die Diskrepanz zwischen Vorwurf und tatsächlich erzähltem Hergang kann ein erzählerisches Mittel sein, die Glaubwürdigkeit des Vorwurfs zu hinterfragen. Viele Ausleger leiten jedoch aus dem subjektiven Vorwurf auch objektiv den Tatbestand eines Normbruchs ab.⁶² Andere gehen davon aus, dass zwar nicht die Tischgemeinschaft an sich untersagt war, sie aber unweigerlich die

58 Roloff, *Apostelgeschichte*, 170; ähnlich Pesch, *Apostelgeschichte*, 341; Jervell, *Apostelgeschichte*, 308–9; Eisen, *Poetik*, 179; Woods, „Interpreting“, 204; Bock, *Acts*, 394 und 390; zur Deutung von Apg 10,13 als performativer Sprechakt vgl. oben Anm. 47. Für Eschner, *Essen*, 557–9 wurde eine „verbreitete“ Wertung von Nichtjuden als unrein (557) durch 10,28b „außer Kraft gesetzt“ (559).

59 Bock, *Acts*, 406; Pervo, *Acts*, 274; Jervell, *Apostelgeschichte*, 304 und 307; Roloff, *Apostelgeschichte*, 165; anders jedoch Schnabel, *Acts*, 490.

60 Jervell, *Apostelgeschichte*, 308–9.

61 Haacker, *Apostelgeschichte*, 198 geht allerdings davon aus, dass Petrus in einem nahegelegenen jüdischen Haus Unterkunft und Verpflegung fand, um „die eigene Treue zur Torah mit sozialen Verpflichtungen zu vereinbaren“.

62 Roloff, *Apostelgeschichte*, 175; Bock, *Acts*, 394; Eisen, *Poetik*, 202; vgl. dagegen Schnabel, *Acts*, 496–7.

Verletzung anderer halachischer Gebote wie der Speisetora⁶³ oder der Reinheitstora⁶⁴ nach sich zog.

Der Durchgang durch die sieben halachisch relevanten Aussagen der Erzählung zeigt, dass viele Ambiguitäten bleiben: Zum einen sind alle Aussagen in Figurenrede gekleidet und damit nicht ungeprüft mit dem Urteil des Erzählers gleichzusetzen. Zum zweiten bleiben die Formulierungen oft mehrdeutig, und Normverletzungen oder Normveränderungen werden in den meisten Fällen bestenfalls indirekt angedeutet, mit Ausnahme von 10,28a jedoch nie klar als solche benannt.

2. Die außertextliche Welt als Bezugsgröße textimmanenter Normaussagen

Nünning schlägt vor, als Prüfkriterium der Zuverlässigkeit einer Erzählung nicht nur textimmanente Inkonsistenzen, sondern auch außertextuelle Bezugsrahmen heranzuziehen, etwa „das allgemeine Weltwissen und die Werte und Normen eines Rezipienten“, vor allem „moralische und ethische Maßstäbe, die in ihrer Gesamtheit das in einer Gesellschaft vorherrschende Werte- und Normensystem konstituieren“, aber auch „intertextuelle Bezugsrahmen, d.h. Referenzen auf spezifische Prätexte“.⁶⁵ Übertragen auf die außertextuelle Welt des lukanischen Doppelwerks müssen die textimmanenten Normaussagen der Erzählung also sowohl anhand der zugrundeliegenden biblischen Prätexte⁶⁶ als auch anhand der halachischen Realitäten des ersten Jahrhunderts geprüft werden. Dabei ist im Blick auf die biblischen Prätexte nicht nur eine Vertrautheit des Autors⁶⁷

63 Dibelius, *Bekehrung*, 99; Stählin, *Apostelgeschichte*, 152; dagegen jedoch Haacker, „Dibelius“, 240; Schnabel, *Acts* stellt zunächst fest: „If Jews and Gentiles come together in close fellowship, the dietary laws ... had to be rescinded“ (492), ergänzt aber später, dass es verschiedene Wege gab, Tischgemeinschaft zu ermöglichen, ohne Speisegebote zu verletzen (497).

64 Z.B. Jervell, *Apostelgeschichte*, 308; Bock, *Acts*, 390; Pervo, *Acts*, 274 und 284. Tischgemeinschaft zwischen reinen und unreinen Personen wird allerdings bereits im Pentateuch als selbstverständlich vorausgesetzt, dort sogar in Verbindung mit der an Apg 10,13 erinnernden Formulierung $\theta\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\alpha}\gamma\eta$ (Dt 12,15.22).

65 Nünning, „Unreliable Narration“, 22.

66 Grundlegend dazu K. D. Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (LNTS 282; London: T&T Clark, 2005); *Die Bibel im Dialog der Schriften* (Hg. S. Alkier/R. B. Hays; Tübingen: Francke, 2005); R. B. Hays, „Opened Eyes and Minds: Luke's Scriptural Hermeneutics“, ders., *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, TX: Baylor, 2016) 275–80.

67 Haacker, *Apostelgeschichte*, 13 vermutet, der Verfasser „könnte ein Proselyt gewesen sein, der schon vor dem Anschluss an die Jesusbewegung mit den heiligen Schriften und den Wesenszügen des Judentums vertraut geworden war“, möglicherweise gar „die Erfahrungen der Jerusalemer ‚Urgemeinde‘ miterlebt“ habe. Auch Pervo, *Acts*, 7 charakterisiert den Autor als schriftkundig: „Strong familiarity with the LXX suggest a gentile who had thoroughly

und seiner intendierten Leserschaft⁶⁸ mit der LXX und mit jüdischen Lebenswelten vorauszusetzen, sondern auch eine hohe Zuschreibung von Autorität gegenüber den Schriften Israels.⁶⁹ Im Blick auf die halachischen Realitäten des ersten Jahrhunderts erlaubt die begrenzte und zugleich diverse Quellenlage nur vorsichtige Urteile: Eine Vereinheitlichung der Halacha, wie sie sich in der späteren rabbinischen Literatur herausbildet, ist für die Zeit des Neuen Testaments noch nicht vorauszusetzen. Vielmehr ist mit offenen halachischen Diskursen in einzelnen Fragen zu rechnen.⁷⁰ Zwischen der halachischen Praxis der erzählten Welt und der Welt der Lesenden muss dabei unterschieden werden, wobei die zeitliche und kulturelle Distanz zwischen beiden in der Literatur unterschiedlich bemessen wird.⁷¹ Für Autor und Leserschaft der Apg ist aber davon auszugehen, dass sich der Trennungsprozess zwischen Judentum und entstehender christlicher Gemeinde noch „in einem unabgeschlossenen Stadium befindet“, ⁷² so dass

immersed himself in Greek scripture.“ Anders als Haacker vermutet er jedoch nur „limited understanding of Judaism“ (ebd.).

- 68 Litwak, *Echoes*, 60. Haacker, *Apostelgeschichte*, 16 vermutet „ein jüdisches Publikum als mindestens eine Zielgruppe des Werkes“. Auch Pervo, *Acts*, 6 beschreibt trotz der größeren zeitlichen Distanz den Horizont des Werkes mit Worten von P. Borgen als „geographical perspective of the world as seen from the standpoint of pagans, Jews and Christians“.
- 69 Litwak, *Echoes*, 60, sowie Haacker, *Apostelgeschichte*, 13.
- 70 Vgl. J. Neusner, *Judaic Law from Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E.P. Sanders* (South Florida Studies in the History of Judaism 84; Atlanta: Scholars, 1993); D. Instone-Brewer, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament* (2 Bd.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004–11); A. Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis* (The Taubman Lectures in Jewish Studies 6; Berkeley: University of California Press, 2009).
- 71 Während Haacker, *Apostelgeschichte*, 13 eine Augenzeugenschaft des Verfassers für möglich hält, datiert Pervo, *Acts*, 5 auf ca. 115 n.Chr. Eine neuere Übersicht unterschiedlicher Datierungsversuche bietet K. Backhaus, „Zur Datierung der Apostelgeschichte: Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos“, ders., *Die Entgrenzung des Heils* (WUNT 422; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 87–128, der sich selbst für eine Datierung zwischen 100 und 130 n.Chr. ausspricht.
- 72 L. Bormann, *Theologie des Neues Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017) 315; vgl. auch Jervell, *Apostelgeschichte*, 50–1; anders Pervo, *Acts*, 685; zur Offenheit der Trennungsprozesse vgl. A. Reinhartz, „A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the ‘Parting of the ways’ between Judaism and Christianity“, *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity* (hg. I. H. Henderson; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 2006) 280–295; A. H. Becker/A. Y. Reed, „Traditional Models and New Directions“, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (hg. A. H. Becker und A. Y. Reed; Minneapolis: Fortress, 2007) 1–33; T. Nicklas, „Parting of the Ways? Probleme eines Konzepts“, *Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius* (hg. S. Alkier/H. Leppin; WUNT 1/400; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018) 21–41.

die im Text verhandelten Normkonflikte auch noch für die Lebenswelt der Leserschaft als bekannt und relevant vorausgesetzt werden können.⁷³

2.1 *Die Frage nach Speisegeboten*

Speisegebote werden im vorliegenden Text ausschließlich in der Visionserzählung (Apg 10,9–16) thematisiert und spielen im weiteren Verlauf der Erzählung keine Rolle mehr.⁷⁴ Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren geht auf biblische Prätexte zurück und erhielt in der hellenistischen Zeit zusätzliche identitätsstiftende Bedeutung.⁷⁵ Weitreichende Geltung und Wirksamkeit⁷⁶ dieser Unterscheidung können daher für die jüdische Gemeinschaft sowohl im Land Israel als auch in der Diaspora vorausgesetzt werden. Eine Infragestellung oder sogar Aufhebung dieser Gebote wäre schon deshalb eine sehr gewichtige Normveränderung, so dass es fraglich ist, ob sie in der vorliegenden Weise durch eine mehrdeutige Vision und eher beiläufig erzählt würde.⁷⁷ Im weiteren Verlauf der Apg ist eine grundsätzliche Abkehr von Speisevorschriften an keiner Stelle erkennbar, die Konflikterzählung in Apg 15 zeigt, dass ihre Befolgung für Juden selbstverständlich blieb und nur für Nichtjuden strittig war.⁷⁸

Abgesehen davon wurde bereits oben deutlich, dass der Wortlaut von Apg 10,13 keine Aufforderung zur Normverletzung enthält: Mit der Formulierung πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ (Apg 10,12) wird vielmehr ein intertextueller Bezugsrahmen zu biblischen Texten hergestellt. In der Literatur wird dabei vor allem auf Gen 1,24.28.30 und Gen 6,20 verwiesen. Die Überschneidungen sind hier allerdings nur lose. Die für Apg 10,12 charakteristische Dreierheit von τετράποδα, ἔρπετὰ und πετεινὰ etwa findet sich in dieser Form in keinem dieser Verse: Die Schöpfungserzählung kennt eine Zweiteilung (Gen 1,20), eine Dreiteilung (Gen 1,21.30) und eine Vierteilung von Tierarten (Gen 1,26.28),⁷⁹ bei denen zwar jeweils ἔρπετὰ und πετεινὰ, aber nie τετράποδα angeführt werden.⁸⁰ τετράποδα werden dafür in einer anderen Dreiteilung (Gen 1,24) zusammen mit ἔρπετὰ, aber ohne

73 Vgl. Anm. 68.

74 Vgl. jedoch oben Anm. 63 und unten Abschnitt 2.4.

75 D. M. Freidenreich, *Foreigners and their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian and Islamic Law* (Berkeley: University of California Press, 2011) 17–46, insbes. 31; J. D. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 17–22 und 45–91; S. Marks/H. Taussig, *Meals in Early Judaism* (New York: MacMillan, 2014); Eschner, *Essen*, 32–117, 190–207.

76 Zur Unterscheidung von Geltung, Wirkung und Sanktionierung in Normfragen vgl. unten S. 537–8.

77 Vgl. oben Anm. 48.

78 Vgl. Jervell, *Apostelgeschichte*, 306; Eschner, *Essen*, 652–3; P. J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT III/1; Assen: Van Gorcum 1990) 177–9 und 280.

79 Vgl. außerdem die Vierzahl in 1. Kön 5,13; Ps 148,10; und Hes 28,20.

80 Vgl. jedoch Röm 1,23.

πετεινά genannt. Die Dreiteilungen⁸¹ und Vierteilungen⁸² der Fluterzählung, in der die Wassertiere jeweils fehlen, entsprechen inhaltlich, aber nie im Wortlaut der Dreiteilung von Apg 10,12. Vor allem fehlen auch hier τετράποδα.

Eine deutlich engere Parallele zu Apg 10,12 findet sich hingegen in Lev 11, und zwar gleich mehrfach: Hier wird eine Dreiteilung von ἔρπετά, πετεινά und τέσσαρες πόδες bzw. in geringer Abwandlung ἔρπετά, πετεινά und ἃ πορεύεται ἐπὶ τέσσαρα formuliert. Zwar bezeichnen die Begriffe hier nicht drei unterschiedliche Gruppen von Tierarten, sondern jeweils Tierarten, auf die alle drei Merkmale (Flügel, Kriechen, vier Beine) zugleich zutreffen. Dennoch sind die wörtlichen Anklänge an Apg 10,12 hier am dichtesten (vgl. [Tabelle 1](#)).

Tabelle 1. Intertextuelle Beziehungen zwischen Lev 11 und Apg 10,12

Lev 11,20 (verboten/ unrein)	Lev 11,21 (erlaubt/rein)	Lev 11,23 (verboten/ unrein)	Apg 10,12 (rein/unrein wird nicht thematisiert)
τὰ ἔρπετά τῶν πετεινῶν, <u>ἃ πορεύεται ἐπὶ τέσσαρα</u>	ἀπὸ τῶν ἔρπετῶν τῶν πετεινῶν, <u>ἃ πορεύεται ἐπὶ τέσσαρα</u>	πᾶν ἔρπετὸν ἀπὸ τῶν πετεινῶν, <u>οἷς ἐστὶν τέσσαρες πόδες</u>	πάντα τὰ <u>τετράποδα</u> καὶ ἔρπετά τῆς γῆς καὶ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ

Obwohl also die Vielfalt der Tierwelt aus den Schöpfungsberichten im Hintergrund von Apg 10,12 anklingt, bildet die Reinheitstora von Lev 11 den normativen Prätext für die Deutung der Vision. Dies wird auch textimmanent dadurch bestätigt, dass sowohl Petrus als auch die himmlische Stimme anschließend die Unterscheidung von rein und unrein thematisieren. Ist der Befehl θύσον καὶ φάγε (10,13) aber deshalb als Aufforderung zu verstehen, sowohl Reines als auch Unreines zu essen? Eine sachliche Parallele aus einem späteren rabbinischen Midrasch könnte verdeutlichen, dass ein anderer Sinn wahrscheinlicher ist. Von R. Meir wird überliefert:

Ein Nichtjude in unserer Stadt gab den Ältesten ein Gastmahl und lud mich mit ihnen ein. Man brachte vor uns von allem, was Gott in den sechs Tagen der Schöpfung erschaffen hatte.⁸³

81 Gen 6,8.21; 7,8.23.

82 Gen 7,14.21; 8,1.17.19. Die Vierteilung ergibt sich dabei aus der Unterscheidung von Wild- und Nutztieren.

83 PesK 6 (ed. Wünsche 73). R. Meir kommt hier um die Notwendigkeit der Unterscheidung herum, weil der Tisch zuvor von seinem Gastgeber umgestoßen wird.

Was hier beschrieben wird, ist eine Konfliktsituation, wie sie Jüdinnen und Juden vermutlich öfters erlebten, wenn sie enge Sozialkontakte zu Nichtjüdinnen und Nichtjuden pflegten: Es wird eine Vielzahl von Speisen angeboten, aus denen die erlaubten ausgewählt werden müssen, will man nicht unhöflich sein und alles ablehnen.⁸⁴ Diese Notwendigkeit der Unterscheidung wird bereits in Lev 11 ausdrücklich den Bestimmungen über reine und unreine Tiere hinzugefügt:

Das ist das Gesetz von den vierfüßigen Tieren und Vögeln und von allen Tieren, die sich regen im Wasser, und von allen Tieren, die auf der Erde kriechen, auf dass ihr unterscheidet, was unrein und rein ist (διαστειλῆσαι ἀνὰ μέσον τῶν ἀκαθάρτων καὶ ἀνὰ μέσον τῶν καθαρῶν) und welches Tier man essen und welches man nicht essen darf. (Lev 11,46–7)

Die Aufforderung θῦσον καὶ φύγε in Apg 10,13 kann also zunächst schlicht als Bild einer solchen Unterscheidungssituation verstanden werden. Die Möglichkeit der Auswahl wird durch die Erzählung nicht ausgeschlossen,⁸⁵ sondern sowohl durch den intertextuellen Verweis auf Lev 11 als auch durch die vorangehende Einleitung Apg 10,1–8 sogar nahegelegt. Dass ein Besuch im Haus eines Nichtjuden bevorsteht, ist den Leserinnen und Lesern bereits vor Augen, der Erzählfigur Petrus jedoch fehlt dieser wichtige Deutungshorizont noch. Die Kooperation zwischen Autor und Leserschaft „hinter dem Rücken“⁸⁶ des Protagonisten bereitet so das nachfolgende Missverständnis vor. Anstatt zwischen rein und unrein zu unterscheiden, lehnt Petrus pauschal alle Speisen, reine wie unreine, und damit die gesamte Vielfalt der Schöpfung, ab.⁸⁷ Diese überzeichnete Abwehrreaktion, die weit über das in der Tora geforderte Maß an Abgrenzung hinausgeht, fügt sich nicht nur in das Gesamtbild der frühen Petrusüberlieferung ein,⁸⁸ sondern findet auch ihre Entsprechung im weiteren Verlauf der Erzählung: Denn auch beim Sozialkontakt zwischen Juden und Nichtjuden geht es um die Frage, ob die Zurückweisung des Sozialkontakts über das hinausgeht, was das Gesetz fordert.

Die Himmelsstimme in 10,15 entlarvt das Vermeidungsverhalten des Petrus als Fehlurteil. Die Aussage ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν (10,15) muss dabei weder auf einen vermeintlichen performativen Sprechakt in 10,13 bezogen werden,⁸⁹ noch auf eine heilsgeschichtliche Wende, durch die biblische Reinheitsgebote aufgehoben werden.⁹⁰ Sie verweist vielmehr auf den biblischen Prätext aus Lev

84 Vgl. etwa die Konfliktsituationen hinter 1. Kor 8 und 10; Eschner, *Essen*, 284–384; Tomson, *Paul*, 189–221.

85 Vgl. oben Anm. 41.

86 Vgl. oben Anm. 16.

87 Zu möglichen Erklärungen für diese Zurückweisung vgl. oben Anm. 41.

88 Vgl. oben Anm. 35.

89 Vgl. oben Anm. 47.

90 Vgl. oben Anm. 45 und 46.

11, der bereits durch intertextuelle Anklänge aufgerufen wurde, und stellt fest, dass Petrus mit seiner Ablehnung auch solche Speisen als unrein zurückweist, die von Gott als rein bezeichnet werden.⁹¹

2.2 Die Frage nach der Unreinheit von Nichtjuden

Die Übertragung aus der Bildebene (Unterscheidung zwischen Tieren) in die Sachebene (Unterscheidung zwischen Menschen) ist für Petrus vorerst noch nicht absehbar, weshalb die Vision für ihn zunächst unverständlich bleibt (10,20). Für die Lesenden wurde sie bereits vorher erkennbar, und wird hier noch einmal durch das mehrdeutige μηδὲν διακρινόμενος verstärkt.⁹²

In der Folge wird Petrus jedoch der Bezug zur Einladung bei Kornelius deutlich: Es geht um die Frage der Unreinheit von Nichtjuden. Diese wird von Auslegerinnen und Auslegern meist selbstverständlich vorausgesetzt, oft unter Verweis auf Apg 10,28b. Jedoch formuliert Petrus dort ja gerade keine Halacha zur „Unreinheit von Nichtjuden“, sondern bestreitet sie: In der Tat ist ein entsprechendes Konzept der Tora fremd, und auch im halachischen Diskurs des ersten Jahrhunderts ist es weder vollständig herausgebildet noch unumstritten.

In den Reinheitsbestimmungen der Tora findet sich, anders als im Blick auf Tiere, keine kategoriale Einteilung von Menschen in rein und unrein. Hier unterscheidet sich die Reinheitstora fundamental von der Speisetora. Sie gründet sich auf andere Gesetzeskorpora und setzt ein deutlich anderes Verständnis von Reinheit und Unreinheit voraus. Unterschiede lassen sich vereinfacht wie in [Tabelle 2](#) skizzieren.⁹³

Keine dieser beiden Korpora betrifft *Nichtisraeliten*. Diese können weder rein noch unrein sein. Das Konzept einer „Unreinheit von Nichtjuden“ (*gentile impurity*) bildet sich erst in nachbiblischer Zeit heraus, bleibt aber bis in rabbinische Zeit hinein umstritten und unscharf. Entstehungszeit und Herleitung sind in der Forschung umstritten, die drei wichtigsten Erklärungsmodelle lassen sich schematisch wie in [Tabelle 3](#) darstellen.

Die Erzählung von Petrus und Kornelius spiegelt vor diesem Hintergrund möglicherweise die Umstrittenheit des noch im Werden begriffenen Konzepts einer „Unreinheit von Nichtjuden“ auch im Umfeld der entstehenden christlichen Gemeinden wider: Der Verweis auf den biblischen Prätext aus Lev 11 macht deutlich, dass die Tora zwar zwischen reinen und unreinen Tieren unterscheidet, aber eben nicht kategorial zwischen reinen und unreinen Menschen. Diese

91 Möglicherweise ergeht es dem Leser aber zunächst wie Petrus, der die mehrdeutig formulierte Antwort in 10,15 zunächst noch nicht versteht, in 10,20 noch darüber nachsinnt, um dann in 10,28b rückblickend den richtigen Sinn seiner Vision zu verstehen.

92 Vgl. oben S. 000.

93 J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (AB; New York: Doubleday, 1991); C. Hayes, „Purity and Impurity, Ritual“, *Encyclopedia Judaica*, Bd. xvi (Hg. M. Berenbaum/F. Skolnik; Detroit: Macmillan Reference, 2007²) 746–56.

Tabelle 2. Unterschiedliche Reinheitskorpora im Buch Levitikus

Speisetora	Reinheitstora
Lev 11; Lev 20	Lev 12–15 (z.T. auch 11,34–44), Num 19, Dtn 14
Tiere	Menschen (nur Israeliten!), Speisen, Gegenstände
apodiktische Unterscheidung	kasuistische Unterscheidung
inhärent, nicht zu beseitigen	Situativ, durch Waschungen und Wartezeiten zu beseitigen
zeitlich unbegrenzt	zeitlich begrenzt
nicht übertragbar durch Kontakt	übertragbar durch Kontakt
überall relevant	nur für den Tempelbesuch Tempel relevant
Konsum verboten und strafbar	Verunreinigung nicht verboten, oft sogar geboten

Einsicht ergibt sich allerdings nach anfänglicher Unklarheit (Apg 10,20) erst allmählich und im Rückblick. Petrus formuliert diese Einsicht in 10,28b. Eine Normverletzung oder Normveränderung findet hier nicht statt, wohl aber eine Vereindeutigung der Norm innerhalb eines noch un abgeschlossenen halachischen Diskurses.

2.4 Die Frage nach dem Sozialkontakt zwischen Juden und Nichtjuden

Viele Auslegungen sehen in der Erzählung die Aufhebung oder Verletzung eines vermeintlichen jüdischen „Kontaktverbots gegenüber der Völkerwelt“,⁹⁴ zumal dies auch von Petrus selbst in 10,28 formuliert wird. Das Betreten eines nichtjüdischen Hauses (10,27; 11,3) und die Tischgemeinschaft (11,3) wären dabei Sonderfälle dieses Kontaktverbots. Für Roloff bricht Petrus mit seinem

94 Haacker, *Apostelgeschichte*, 190; ähnlich Haenchen, *Apostelgeschichte*, 337; Pesch, *Apostelgeschichte*, 341; Bock, *Acts*, 393–4; Roloff, *Apostelgeschichte*, 171; Kilgallen, „Clean“, 301; differenzierter Jervell, *Apostelgeschichte*, 308 der zwischen „Gebot“ und „gängiger Praxis“ unterscheidet; Eschner, *Essen*, die zwischen „formalem Gesetz“ und „Brauch bzw. Sitte“ unterscheidet, und Schnabel, *Acts*, 496 der zwar zunächst die Begriffe „unlawful“, „against our laws“ und „not allowed by his religion“ vorschlägt, dann aber hinzufügt: „The mosaic Law did not forbid Israelites from eating with Gentiles ... Nor did later Jewish tradition uniformly and unanimously stipulate a prohibition concerning Jews visiting Gentiles“; Witherington, *Acts*, 339 sieht lediglich eine Überschreitung von „ethnic barriers and social boundaries“. Die Gemeinschaft mit Nichtjuden sei zwar „taboo for a Jew“, allerdings nur, wenn man Verunreinigung vermeiden wolle, was halachisch nicht gefordert ist; ähnlich Woods, „Interpreting“, 182 und Woods, „Diakrino“, 82.

Tabelle 3. Erklärungsmodelle für das Konzept einer „Unreinheit von Nichtjuden“

Kultische Unreinheit (Büchler, Maccoby)¹	Inhärente Unreinheit (Alon, Noam)²	Moralische Unreinheit (Klawans, Hayes)³
Ausweitung der levitischen Reinheitstora auf Nichtjuden: Nichtjuden können verunreinigende Wirkung auf Juden haben	Konzeptionell unabhängig von der levitischen Reinheitsora: Inhärente Unreinheit von Nichtjuden durch ihren Fremdgötterkult	Metaphorische Übertragung der Reinheitsterminologie auf moralische Bereiche
Situativ und temporär, z.B. durch Menstruationsblut	Essentiell und dauerhaft	Verhaltensbedingt
Betrifft nur Israeliten	Betrifft nur Fremdvölker	Betrifft alle Menschen
Entstehung kurz vor dem jüdischen Aufstand	Entstehung in hellenistischer Zeit	Bereits in biblischen Texten zu finden (Esr 6,21; 9,11)
Irrelevant für den Alltag, Reinheit ist nur im Tempel notwendig.	Relevanz z.B. beim Kauf von Speisen oder Gefäßen bei Nichtjuden	Halachisch irrelevant, keine halachische Unreinheit
übertragbar durch Berührung	Übertragbar z.B. durch Gefäße oder Speisen	Nicht übertragbar, nur das eigene Verhalten macht unrein
Zu beseitigen durch Waschungen und Wartezeiten	Zu beseitigen durch Konversion zum Judentum	Zu beseitigen durch Verhaltensänderung
Verunreinigung ist nicht verboten	Genuss und Benutzung von Verunreinigtem ist verboten	Unreines Verhalten ist für alle verboten

Continued

Tabelle 3. Continued

Kultische Unreinheit (Büchler, Maccoby) ¹	Inhärente Unreinheit (Alon, Noam) ²	Moralische Unreinheit (Klawans, Hayes) ³
Versehentliche Verunreinigung ist möglich, aber nicht unerlaubt. Soziale Abgrenzung ist unnötig.	Versehentliche Übertretung des Verbots lässt sich durch soziale Abgrenzung vermeiden	Anschein der Mittäterschaft lässt sich durch soziale Abgrenzung vermeiden

¹Ursprünge seien zwar bereits in hasmonäischer Zeit erkennbar, bezogen sich dort jedoch zunächst nur auf die Frage nach der Verunreinigung durch Menstruationsblut nichtjüdischer Frauen. Vgl. A. Büchler, „The Levitical Impurity of the Gentiles in Palestine Before the Year 70“, *JQR* 17 (1926–7) 1–81. H. Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press 1999) 8–12.

²G. Alon, „The Levitical Uncleaness of Gentiles“, *Tarbiz* 8 (1937–8) 137–61, nachgedruckt in ders., *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and the Talmud* (Jerusalem: Magnes Press, 1977) 146–98; V. Noam, „The Gentileness of the Gentiles’: Two Approaches to the Impurity of Non-Jews“, *Halakhah in Light of Epigraphy* (hg. A. I. Baumgarten/H. Eshel/R. Katzoff *et al.*; Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 27–41.

³J. Klawans, „Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism“, *AJS Review* 20 (1995) 285–312; C. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford: Oxford University Press, 2002); ähnlich auch M. Zetterholm, „Purity and Anger“, *IJRR* 1 (2005) 2–24, mit einem Blick auf die Auseinandersetzungen um die Tischgemeinschaften in Antiochia.

Besuch bei Kornelius „das für jeden Juden geltende Verbot der Gemeinschaft mit Nichtjuden“.⁹⁵ Ute Eisen sieht im Überschreiten der Schwelle zum Haus des Kornelius (10,27) den eigentlichen Höhepunkt der gesamten Erzählung, da sich an dieser Stelle die entscheidende „Ordnungstransformation“ ereigne: „Die impermeable Grenze zwischen Israel und den Völkern ist aufgrund des [sic!] Intervention Gottes und des mutigen Schritt Petri überschreitbar geworden“.⁹⁶

Die Existenz eines solchen Kontaktverbots ist jedoch weder in biblischen Texten noch in frühjüdischer Literatur nachzuweisen.⁹⁷ Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden in der Antike sind komplex und vielschichtig.⁹⁸

⁹⁵ Roloff, *Apostelgeschichte*, 171.

⁹⁶ Eisen, *Poetik*, 225, zur „impermeablen Grenze“ vergleiche außerdem 184.

⁹⁷ Woods, „Interpreting“, 191 („misunderstanding“).

⁹⁸ Vgl. nur A. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 BCE–70 CE)* (TSAJ 21; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990); L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University Press, 1993); R.

In den Quellen findet sich ein breites Spektrum unterschiedlicher Ansichten über Möglichkeiten und Grenzen des Sozialkontakts: Jub 22,16⁹⁹ steht als extreme Einzelstimme am einen Ende des Spektrums. Am anderen Ende des Spektrums stehen vielfache Überlieferungen von Sozialkontakten, bei denen halachische Fragen in keiner Weise problematisiert werden.¹⁰⁰ Das Mittelfeld bilden einerseits solche Texte, in denen Sozialkontakte halachisch reguliert werden, um die Verletzung *anderer* halachischer Normen zu vermeiden,¹⁰¹ und andererseits solche Texte, in denen vor solchen Begegnungen gewarnt wird, weil sie möglicherweise zur Verletzung anderer Normen führen könnten.¹⁰² Beide Typen von Texten belegen jedoch, dass die Möglichkeit und Zulässigkeit der Begegnungen an sich nicht in Frage stand und sie offenbar zur alltäglichen Realität gehörten.

Auch die Tischgemeinschaft war Teil dieser Realität.¹⁰³ Eine Verletzung halachischer Normen war damit nicht notwendig verbunden: Der jüdische Gast konnte sein eigenes Essen mitbringen,¹⁰⁴ oder der Gastgeber servierte erlaubte Speisen.¹⁰⁵ In besonders strengen Fällen konnte der jüdische Gast an einem eigens für ihn gedeckten Tisch speisen¹⁰⁶ oder an der Tischgemeinschaft

Feldmeier, Hg., *Die Heiden: Juden, Christen und das Problem des Fremden* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993).

99 „Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Tun und sei nicht ihr Genosse.“

100 Jos. *Bell.* 7,45; Ap. 2,123.209–11.280–2; Philo, *Mos.* 2,17–21; vgl. auch die zahllosen Besuche jüdischer Delegationen bei nichtjüdischen Würdenträgern z.B. Jos. *Ant.* 13,163; 14,145–51; 14,185 u.ö.; Jos. *Vit.* 16; Philo, *Leg.* 181–3 und 349; vgl. auch Jos. *Ant.* 18,257–60 sowie Jos. *Ant.* 20,44–6; Lukas selbst berichtet schon in Luk 7,2–10; 24,47; Apg 1,8; 8,29–39 von solchen Begegnungen; für die spätere rabbinische Haltung vgl. etwa die Begegnungen jüdischer Gelehrter mit nichtjüdischen Gesprächspartnern (m. AZ 3,4; b. AZ 10b; b. Ber 17a; 19a).

101 So sollen sie nach CD 11,2.14 nicht am Sabbat stattfinden, was jedoch selbst für die strenge Gemeinschaft von Qumran bedeutet, „daß der werktägliche Umgang mit Heiden nicht problematisiert wurde“: R. Deines, „Die Abwehr der Fremden in den Texten aus Qumran: Zum Verständnis der Fremdenfeindlichkeit in der Qumrangemeinde“, *Die Heiden* (vgl. oben Anm. 98) 59–91, hier 85; vgl. den ähnlichen Fall Joh 18,28 und die vielfältigen rabbinischen Bestimmungen zum Sozialkontakt bei H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. iv: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Teil 1* (München: Beck, 1928) 374ff.

102 Vgl. auch hier Strack/Billerbeck, *Kommentar*, 374ff.

103 Vgl. Freidenreich, *Foreigners*, 96–100; Eschner, *Essen*, 51–4, 118–77, 208–24; Rosenblum, *Food*, 91–100; Tomson, *Paul*, 232–3; M. Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000) 58–60; M. Zetterholm, *The Formation of Christianity at Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity* (New York: Routledge, 2005) 149–55.

104 Jdt 10,1–6; 12,1–19.

105 Let. Arist. 179–84.293.

106 Jos. Asen. 7,1.

teilnehmen, ohne selbst zu essen.¹⁰⁷ Der Grad der Strenge variierte „from subgroup to subgroup“,¹⁰⁸ wobei nach Ansicht Freidenreichs jüdische Quellen insgesamt eine strengere Handhabung widerspiegeln als z.B. alexandrinische.¹⁰⁹ Zwar werde auch dort auf die Einhaltung der Speisegebote geachtet, über die Tora hinausgehende halachische Einschränkungen werden jedoch abgelehnt.¹¹⁰ Auch in der späteren rabbinischen Überlieferung variieren die Haltungen von strenger Ablehnung¹¹¹ bis zu selbstverständlicher Tischgemeinschaft, bei der Nichtjuden sogar eingeladen werden, den Tischsegen zu sprechen.¹¹²

Ein Verbot, nichtjüdische Häuser zu betreten (vgl. oben zu 10,27 und 11,3) ist in jüdischen Quellen nicht nachzuweisen. Billerbeck führt hierzu als Beleg keine rabbinische Quelle, sondern lediglich Apg 10,28 an.¹¹³ Einige wenige rabbinische Texte sprechen von einer möglichen Verunreinigung beim Besuch eines nichtjüdischen Hauses,¹¹⁴ diese muss aber halachisch nicht gemieden werden.

Die Aussage des Petrus in Apg 10,28a und der Vorwurf seiner Gegner in Apg 11,3 stehen also nicht nur in Spannung zur bisher erzählten Welt und zum Norm- und Wertsystem des lukanischen Doppelwerkes,¹¹⁵ sondern auch zur uns bekannten außertextlichen Welt, und damit auch zum „Weltwissen“ der Leserinnen und Leser. Beide Aussagen sind daher, wie auch schon Apg 10,14, als Beispiel „unzuverlässiger Erzählung“ zu verstehen: Petrus formuliert hier eine Ansicht, die sich im Verlauf der Erzählung als falsch erwiesen hat. Zwar mag es einzelne Gruppen gegeben haben, in denen der Sozialkontakt zu nichtjüdischen Menschen grundsätzlich gescheut wurde (ἀθέμιτος). Jub 22,16, Apg 10,28a und 11,3 sind allerdings die einzigen uns bekannten Beispiele, daher bildet die Aussage des Petrus in ihrer Pauschalität weder die Komplexität der historischen Realität noch die Haltung des lukanischen Doppelwerkes wider. Sie stellt vielmehr im Spektrum der halachischen Vielfalt eine

107 In Est 2,17–18 wird Tischgemeinschaft nicht problematisiert. Erst in der Fassung der LXX wird durch das Gebet der Ester expliziert, dass sie am Tisch des Ahasveros abstinent blieb (Est 4,17 LXX).

108 M. Nanos, „What Was at Stake in Peter’s ‘Eating with Gentiles’ at Antioch?“, nachgedruckt in: ders., *The Galatians Debate* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002) 282–318, hier 299; ähnlich Zetterholm, *Formation*, 155; Rosenblum, *Food*, 43; Freidenreich, *Foreigners*, 40; Eschner, *Essen*, 119.

109 Freidenreich, *Foreigners*, 40.

110 Ebd.

111 m. Hul 2,7; SER 8; t. AZ 4,6.

112 t. Ber 5,21; vgl. j. Ber 8,12 (12c); b. Suk 54a; b. Meg 72a; BerR 66,6 (manche Mss); m. AZ 5,5; b. Git 47b; b. Bez 21b; m. Bekh 5,2; b. AZ 8a–b regeln einzelne halachische Aspekte des gemeinsamen Mahls, zeigen aber gerade dadurch, dass dieses prinzipiell zulässig war.

113 Strack/Billerbeck, *Kommentar*, 375.

114 m. Ohal 18,7 und b. Shab 127a, evtl. auch Joh 18,28. Vgl. Strack/Billerbeck, *Kommentar*, 375.

115 Vgl. dazu bereits Haenchen, *Apostelgeschichte*, 307; Jervell, *Apostelgeschichte*, 305; Wahlen, „Vision“, 506.

Extremhaltung dar, die in dieser Erzählung zurückgewiesen wird: Weil die Schrift keinen kategorialen Unterschied zwischen reinen und unreinen Menschen kennt, kann auch der Sozialkontakt mit Nichtjuden nicht verboten sein. Damit ist weder eine Normveränderung noch eine Normverletzung formuliert, sondern eine halachische Position, die der Mehrheitsmeinung in den uns bekannten jüdischen Quellen entspricht.

3. Kodifiziertes Recht und gesellschaftliche Konvention in der Korneliuserzählung

Die Eingangsfrage, ob in der Korneliuserzählung halachische Normen verletzt oder aufgehoben werden, kann nunmehr differenzierter beantwortet werden. Nicht der Bruch mit biblischen Geboten oder halachischen Normen ist Inhalt der Erzählung, sondern eine genauere Differenzierung zwischen biblischem Gebot, halachischer Norm und gesellschaftlicher Konvention. Soziologische Konzepte von Norm und Devianz können dabei helfen, diese Differenzierung auch terminologisch zu präzisieren:

- (a) Die Unterscheidung zwischen *kriminellem* und *abweichendem* Verhalten,¹¹⁶ oder zwischen *Gesetzesverletzung (Delinquenz)* und „*sozial abweichendem* (und entsprechend *sozial sanktioniertem*) Verhalten“¹¹⁷ macht deutlich, dass kodifiziertes Recht und gesellschaftliche Konvention nicht völlig deckungsgleich sind. Beide Bereiche überschneiden sich in der Regel weitgehend, jedoch existieren an den Rändern Bereiche von *gesetzeswidrigem* Verhalten, das gesellschaftlich weithin akzeptiert ist (z.B. Schwarzarbeit, Urheberrechtsverletzung), ebenso wie Verhalten, das zwar nicht gesetzeswidrig ist, aber dennoch als *abweichend* gilt und auch sozial sanktioniert wird (z.B. Untreue in der Partnerschaft, Etikette). Im Blick auf die Normaussagen der Korneliuserzählung handelt es sich etwa bei der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren (10,14–15) um kodifiziertes Recht, bei der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Menschen (10,28b) und bei der Kontaktvermeidung (10,28a und 11,3) jedoch um gesellschaftliche Konvention, wobei es im halachischen Diskurs erste Ansätze gab, das Konzept der „Unreinheit von Nichtjuden“ auch halachisch zu formalisieren.
- (b) Siegfried Lamnek unterscheidet Normen nach Geltungsgrad, Wirkungsgrad und Sanktionierungsbereitschaft:¹¹⁸ Im Fall der *Idealnorm* etwa stimmen alle drei Faktoren in hohem Grad überein. Bei einer *Selbstverständlichkeitsnorm* sind Geltung und Wirkung hoch, eine

116 S. Lamnek, *Theorien abweichenden Verhaltens* (Paderborn: Fink, 2013⁹) 19–20.

117 L. Böhnisch, *Abweichendes Verhalten* (Weinheim/München: Juventa, 1999) 12–13.

118 Lamnek, *Theorien*, 25–6.

Sanktionierung geschieht aber in der Regel nicht. Eine *Pseudonorm* wird zwar weithin als gültig angesehen, aber kaum beachtet und auch nicht sanktioniert. Eine *informelle Norm* dagegen hat einen hohen Wirkungsgrad und wird streng sanktioniert, auch wenn sie keine formale Geltung hat. Die biblischen Speisegebote könnten im Licht dieser Terminologie als *Selbstverständlichkeitsnorm* verstanden werden, die Meidung von Sozialkontakten hingegen als *informelle Norm*, deren Wirkungsgrad sich regional unterscheidet. Im Fall der „Unreinheit von Nichtjuden“ sind Geltungs- und Wirkungsgrad aus den Quellen nur schwer zu erschließen. Die unterschiedlichen Normaussagen in Apg 10,1–11,18 spiegeln diese halachischen Uneindeutigkeiten wider, führen aber in beiden Fragen (Unreinheit und Sozialkontakt) zu einer Vereindeutigung.

- (c) Im Blick auf die Konformität mit bestehenden Normen unterscheidet Günter Wiswede auf einer graduell zunehmenden Skala zwischen einer *extremen bzw. geringen Non-Konformität*, einer *Normal-Konformität* sowie einer *geringen bzw. extremen Über-Konformität*.¹¹⁹ Während eine *geringe Non-Konformität* (versehentlicher oder gelegentlicher Gesetzesbruch) in der Regel durch den Normsetzer toleriert wird, greifen bei extremer Non-Konformität Sanktionen. Umgekehrt kann auch eine extreme Über-Konformität, also eine übersteigerte oder zwanghafte Beachtung von Normen, die weit über das durch die Norm geforderte Maß hinausgeht, ihrerseits wieder „zu einer Form der Abweichung“¹²⁰ werden. Jenseits des so beschriebenen Spektrums der Konformität können an den Rändern jeweils non-konforme oder über-konforme „Gegenkulturen“ entstehen, die die bestehende Norm nicht nur brechen oder übersteigern, sondern grundsätzlich in Frage stellen und eine Normveränderung anstreben.

Die altkirchliche und reformatorische Auslegung sah in der Korneliusepisode die Gründungserzählung einer *non-konformen Gegenkultur*, nämlich des entstehenden Christentums, das sich aus dem Normsystem jüdischer Gesetzestreue herauslöste und so die Mission in der nichtjüdischen Welt ermöglichte.¹²¹ Andere Auslegungen sehen lediglich eine *geringe Non-Konformität*, die auf Teilaspekte jüdischer Speise- und Reinheitsvorschriften zumindest in solchen Situationen vorübergehend verzichtet, wo sie den Sozialkontakt oder die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden verhindern oder erschweren.¹²² Wieder

119 G. Wiswede, *Soziologie abweichenden Verhaltens* (Stuttgart: Kohlhammer, 1973) 25; vgl. auch Lamnek, *Theorien*, 28.

120 Lamnek, *Theorien*, 28.

121 Vgl. oben Anm. 1. Auch die eingeschränkten Deutungen in Anm. 2 und Anm. 3 gehen von einer non-konformen Gegenkultur aus, insofern sie bestehende Normen grundsätzlich in Frage stellen und eine dauerhafte Normveränderung behaupten.

122 Das vermutet Beyer, *Apostelgeschichte*, 70–1, als ursprünglichen Hintergrund der Erzählung.

andere Auslegungen bewerten die erzählten Vorgänge als *normal-konform*, insofern die Vision im metaphorischen Bereich verbleibt und die anschließende Handlung keine Verletzungen halachischer Normen enthält.¹²³ Aber auch hier verbleibt eine Spannung zwischen der (vermeintlich) *extrem non-konformen* Bildwelt der Vision und einer anschließenden *normal konformen* Übertragung in die Sachwelt.

4. Zusammenfassung und Ergebnis

Die vorliegende Untersuchung führt daher zu dem Ergebnis, dass auch die Vision selbst *normal konform* zu deuten ist: In Apg 10,13 wird Petrus nicht zum Verzehr verbotener Speisen aufgefordert, sondern zu einer angemessenen Unterscheidung zwischen rein und unrein und zu einer *normal konformen* Auswahl des Reinen. Dies geschieht durch einen für den Leser erkennbaren, für Petrus allerdings verborgenen, intertextuellen Verweis auf die kodifizierte Norm in Lev 11, die nicht nur definiert, „was Gott für rein erklärt hat“ (vgl. 10,15), sondern die Israeliten auch zur Unterscheidung auffordert (Lev 11,47). Die Reaktion des Petrus in 10,14 fällt hingegen *extrem über-konform* aus. Sie geht über die kodifizierte Norm hinaus und weist sowohl reine als auch unreine Speisen zurück. Die tadelnde Antwort in 10,15 macht deutlich, dass „überangepasste Normkonformität auch zu einer Form der Abweichung werden kann“.¹²⁴ Es ist diese Unterscheidung zwischen *normal-konformem* und *extrem über-konformem* Verhalten, die das *tertium comparationis* der Vision darstellt: Ein im Entstehen befindliches, aber noch nicht formalisiertes Konzept der „Unreinheit von Nichtjuden“, wird unter Verweis auf biblische Prätexte und das Wirken des Geistes zurückgewiesen.

Eine Vermeidung von Sozialkontakten und Tischgemeinschaft (Jub 22,16) existierte darüber hinaus offenbar auch in manchen Gruppen im Umfeld der frühchristlichen Gemeinde (Apg 10,28a und 11,2–3) als *informelle Norm*, die zwar nicht *gesetzeswidriges*, aber doch *sozial abweichendes* und *sozial sanktioniertes* Verhalten (ἄθέμιτος) beschrieb.¹²⁵ Halachisch verboten wäre ein Sozialkontakt zwar selbst dann nicht, wenn das Konzept einer „Unreinheit von Nichtjuden“ als Norm akzeptiert würde. Denn Verunreinigung ist halachisch nicht verboten, sondern wird allenfalls gemieden. Wo soziale Abgrenzung dennoch gefordert wird, ist dies daher nur als Ausdruck einer *extrem über-konformen* Haltung zu verstehen, die den an sich erlaubten Sozialkontakt vermeidet, um andere Normverletzungen (Assoziation mit Fremdgötterverehrung, versehentliche Verletzung von Speisegeboten) zu vermeiden.

123 Vgl. oben Anm. 4.

124 Lamnek, *Theorien*, 28.

125 Vgl. oben Anm. 43 und 44 und die Differenzierungen in Anm. 102.

Die Korneliuserzählung stellt solches, auf *informellen* Normen beruhendes Abgrenzungs- und Vermeidungsverhalten in Frage, indem sie auf die *formelle* Norm der Tora verweist. Nicht der Bruch mit der Tora, sondern gerade der Verweis auf die Tora ist es also, der Petrus zu seiner in 10,28b formulierten Einsicht führt. Das *über-konforme* Verhalten des Petrus in 10,14 ist dementsprechend ebenso wie die in 10,28a formulierte *informelle Norm* als Beispiel unzuverlässiger Erzählung zu deuten: Beide werden rückblickend als Fehl- und Vorurteile entlarvt, die Leserinnen und Leser im Verlauf der Erzählung zusammen mit der Hauptfigur zu überwinden lernen. Nicht der Normbruch, sondern die Fähigkeit, genauer zu unterscheiden, ist das Ziel der Erzählung: Gott unterscheidet in der Tora zwar zwischen reinen und unreinen Tieren, aber eben nicht zwischen reinen Israeliten und unreinen Fremdvölkern, und daher auch nicht zwischen reinen Juden und unreinen Nichtjuden. Eine Mission unter den nichtjüdischen Völkern ist daher nach Darstellung des Erzählers ohne halachische Normverletzung oder Normveränderung möglich.

German abstract: Die Korneliusepisode (Apg 10,1-11,18) wurde seit altkirchlicher Zeit und bis in die Gegenwart hinein als eine Erzählung gedeutet, in der jüdische Speise- und Reinheitsgebote aufgehoben oder gebrochen werden. Aussagen des Petrus selbst und auch seiner Gegner scheinen in der Tat nahe-zulegen, dass zentrale halachische Normen verletzt oder aufgehoben werden. Verschiedene Merkmale der Erzählung lassen jedoch vermuten, dass die Aussagen der Akteure nicht als zutreffende Beschreibung halachischer Praxis, sondern als Beispiele „unzuverlässiger Erzählung“ gelesen werden sollen: Dabei führt ein Erzähler oder eine Erzählerin bewusst Fehlurteile und verzerrte Wahrnehmungen erzählter Figuren in die Erzählung ein und führt so die Leserinnen und Leser zunächst in die Irre, um dann im Verlauf der Erzählung den Irrtum aufzudecken. Entsprechend lernen Leserinnen und Leser in der Korneliuserzählung erst nach und nach, dass sowohl die Weigerung des Petrus, die ihm angebotenen Speisen zu essen, als auch die Vorstellung einer „Unreinheit von Nichtjuden“ oder das vermeintliche Verbot einer Tischgemeinschaft mit Nichtjuden sich nicht etwa auf biblische Gebote oder frühjüdische Halacha gründen, sondern lediglich auf persönliche und gesellschaftliche Vorbehalte der erzählten Personen. Die Erzählung beschreibt daher weder die Aufhebung noch die Verletzung jüdischer Gebote. Vielmehr lädt sie dazu ein, präziser zu unterscheiden zwischen halachischen Bestimmungen (die nicht in Frage gestellt werden) und gesellschaftlichen Vorbehalten (die überwunden werden sollen).