

Die Apostelgeschichte

Biblische Tage 2022

Mit viel erzählerischem Charme beschreibt die Apostelgeschichte das Wachsen und Werden der jungen Kirche, ohne die mannigfaltigen Streitigkeiten innerhalb der Christusbewegung und die anfängliche Ablehnung und Anfeindungen zu verschweigen. Unter der Leitung von Professor Hans-Georg Gradl referierten und

diskutierten namhafte Theolog*innen bei den Biblischen Tagen vom 11. bis zum 13. April 2022 über diesen zentralen Text des Neuen Testaments. Mehr als 100 Teilnehmer*innen waren in der Karwoche in die Katholische Akademie gekommen, um den Biblischen Tagen 2022 beizuwohnen.

Geschichte(n) erzählen

Die Apostelgeschichte im Rahmen der antiken Historiographie
von Sabine Bieberstein

Lukas gilt weithin als der erste christliche Historiker, die Apostelgeschichte dementsprechend als historiographisches Werk. Darüber kann man natürlich trefflich streiten – und die exegetische Literatur gibt Zeugnis von den Debatten, die darüber geführt wurden.

Zum Beispiel wäre zu fragen, ob es nicht auch in den Vorgängerwerken des Lukas – vor allem im Markusevangelium – Elemente von Geschichtsschreibung gibt, und man wird sicher fündig werden. Ist also Lukas wirklich der *erste*?

Weiter: Ist das, was Lukas bietet, wirklich *Geschichtsschreibung*, oder ist es nicht vor allem von seiner Verkündigungsabsicht geprägt? Ist also Lukas nicht eher ein Erbauungsschriftsteller, wie es besonders Ernst Haenchen in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte betont hat? Auch dies ist nicht restlos von der Hand zu weisen.

Fragen wir also für eine erste Orientierung danach, was Geschichtsschreibung kennzeichnet. Der Althistoriker Joachim Molthagen will dann von einem Geschichtswerk sprechen, „wenn es, gestützt auf sorgfältiges Bemühen um verlässliche Kenntnis, einen größeren Zusammenhang von vergangenem

Geschehen darstellt, dabei die Einzelheiten zu einem größeren Ganzen verbindet und eine verstehende Deutung bietet, deren besondere Akzente sich (...) aus der Auffassung des jeweiligen Verfassers von der dargestellten Sache und aus seinem Verständnis von Geschichte ergeben.“

Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk

Diese Merkmale lassen sich in der Apostelgeschichte durchaus beobachten. Schon der Anspruch, den Lukas im Proömium des Lukasevangeliums formuliert, weist ihn als einen Schriftsteller aus, der sich sorgfältig um verlässliche Kenntnis bemüht. In Lk 1,1–4 präsentiert er sich als ein akribischer Arbeiter, der gründliches Quellenstudium betrieben hat und nun alles, was ihm zur Verfügung steht, als einen sinnvollen, zusammenhängenden und zuverlässigen Entwurf präsentiert, eine *diēgēsis*, was in der Einheitsübersetzung als „Erzählung“ wiedergegeben ist, aber besser als historische Monographie zu bezeichnen wäre.

Als Ziel seiner Darstellung gibt Lukas an, seinen Adressatinnen und Adressaten – konkret angesprochen in

der Person des Theophilus – wieder Boden unter den Füßen zu geben und die Zuverlässigkeit dessen, worin sie bereits unterrichtet sind, aufzuweisen.

An dieses erste Proömium knüpft das Proömium seines zweiten Bandes an (Apg 1,1). Zwar weist Lukas hier nicht mehr explizit auf sein Quellenstu-



Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Professorin für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt



Foto: canva.com

Der Evangelist Lukas – der Stier ist sein Symbol – gilt auch als Autor der Apostelgeschichte, in dem er die ersten Schritte zur Entstehung der christlichen Kirche erzählt.

dium hin; doch ist davon auszugehen, dass er auch für diesen Band Quellen verarbeitet hat, wenngleich diese kaum mehr zu rekonstruieren sind. So ist der Anspruch aus Lk 1,1–4 gewiss auch auf den zweiten Band zu beziehen.

Auf dieser Basis erzählt Lukas also die Geschichte von der Ausbreitung der Christusbotschaft von Jerusalem aus, über Judäa, Samaria „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Zwar endet die Apostelgeschichte nicht wirklich „an den Grenzen der Erde“, doch zumindest in Rom, wo die Verkündigung des Paulus am Schluss des Buches eine Perspektive in die Zukunft eröffnet.

In vielen Aspekten arbeitet Lukas so, wie es sich für Geschichtswerke gehört. So ordnet er das Geschehen, von dem er erzählt, gleich zu Beginn des Lukasevangeliums in die Weltgeschichte ein, indem er die Namen der Machthaber, zu deren Zeit sich dies alles ereignete, nennt: Neben den römischen Kaisern Augustus und Tiberius und deren Statthaltern sind dies vor allem die jüdischen Klientelkönige Herodes und seine Söhne (Lk 1,5; 2,1–2; 3,1–2).

Auch in der Apostelgeschichte flicht Lukas an geeigneten Stellen die Namen entsprechender Regenten und Repräsentanten der römischen Staatsmacht ein: So erwähnt er in Apg 18,2 das Edikt des Kaisers Claudius aus dem Jahr 49 n. Chr., das zur Vertreibung der Jüdinnen und Juden aus Rom führte und das auch der römische Historiker Sueton in seiner Vita des Kaisers Claudius erwähnt

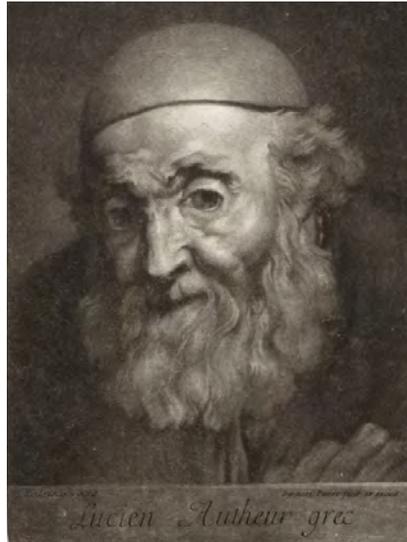


Bild: Rijksmuseum / Wikimedia Commons, CCO

Für Lukian – hier abgebildet auf einem Druck nach einem Gemälde von Rembrandt aus dem späten 17. Jahrhundert – liegen Geschichtsschreibung und Dichtung nahe zusammen.

(Claud 25,4). Ebenfalls in Apg 18 wird der Prokonsul Gallio in Korinth erwähnt (Apg 18,12). Die hier geschilderte Begegnung des Paulus mit Gallio in Korinth hat sich – vorausgesetzt, dass sie als historisch plausibel anzusehen ist – zu einem Fixpunkt der Paulus-Chronologie entwickelt.

All die erzählten Ereignisse verbindet Lukas zu einem zusammenhängenden Ganzen. Zu Beginn seines Werkes gibt er die Perspektive vor und gibt Leserinnen und Lesern auch im Verlauf seines Werkes immer wieder Deutungshilfen an die Hand, um das, was erzählt wird, richtig zu verstehen. Es ist also durchaus sinnvoll, das Werk des Lukas als ein Geschichtswerk zu betrachten. Doch hat es natürlich seine Besonderheiten. Diese zeigen sich, wenn man die Apostelgeschichte mit anderen antiken Geschichtswerken vergleicht.

Antike Geschichtswerke zwischen fact und fiction

Zuerst eine Klarstellung: Auch wenn die Apostelgeschichte als Geschichtswerk einzuordnen ist, bedeutet dies nicht, dass allem, was in der Apg erzählt wird, der Status tatsächlich geschehener Ereignisse zuzuweisen ist. Denn schon in der Antike war man sich bewusst, dass jeder Geschichtsschreiber – von Geschichtsschreiberinnen werden wir vermutlich weniger ausgehen dürfen – auch kreativ tätig ist, den Stoff auswählt, arrangiert, erklärt und mit Bedeutung versieht.

Ein Beispiel dafür ist der Redner, Schriftsteller und Satiriker Lukian von Samosata. Er hat im zweiten nachchristlichen Jahrhundert – also etwas später als Lukas – ein eigenes Werk darüber verfasst, wie man Geschichte schreiben soll. Darin grenzt er zunächst die Geschichtsschreibung von der Dichtung ab. Das zeigt zwar einerseits, dass die Geschichtsschreibung von der Dichtung zu unterscheiden ist, zeigt aber andererseits auch, wie nah die beiden Bereiche einander auch stehen.

Lukian führt weiter aus: Ein Geschichtsschreiber müsse zwar sorgfältig das historische Material zusammentragen, müsse es prüfen und sich entweder selbst von der Zuverlässigkeit überzeugen oder sich an verlässliche Augenzeugen halten, und daraus solle er einen Rohentwurf herstellen, der ein zusammenhängendes Ganzes bilde, aber den Ansprüchen der Schönheit noch nicht genügen müsse. Erst danach solle er das Material ordnen und „sich um die Schönheit der Darstellung bemühen und der Sprache Farbe, Form und Rhythmus verleihen“. Dabei solle er zwar ausgewogen darstellen, sich aber auf das Wichtige konzentrieren, Maß halten, für Abwechslung sorgen, gut anordnen und möglichst klar darstellen. Dabei dürfe Unwichtiges nur angedeutet oder sogar weggelassen werden, und immer solle er wieder auf den roten Faden zurückkommen.

Bezeichnend ist, dass Lukian für die Arbeit des Historikers das Bild eines Spiegels verwendet, der ein Bild scharf zurückwirft. Das macht deutlich: Es

Ein antiker Geschichtsschreiber soll ausgewogen darstellen, sich aber auf das Wichtige konzentrieren, Maß halten, für Abwechslung sorgen, gut anordnen und möglichst klar darstellen. Dabei dürfe Unwichtiges nur angedeutet oder sogar weggelassen werden.

handelt sich um ein Bild, das durch den Historiker erzeugt wird, indem er den Stoff ordnet und darstellt. So komme „es den Historiographen nicht auf das *was*, sondern auf das *wie* an.“



Foto: Wikimedia Commons

Plutarch – diese Büste steht im Museum in Delphi – strebt danach, mit Vernunft die oft sagenhaften Erzählungen in den richtigen Zusammenhang einzuordnen. Rechts: Der Geschichtsschreiber Polybios – diese Büste wurde 1899 von Alois Düll geschaffen und steht am österreichischen Parlament in Wien – arbeitete schon fast modern. Er legt immer wieder seine Quellen offen.



Foto: Wikimedia Commons

Wie sehr die Geschichtsschreibung auch der Literatur zugehört und sowohl non-fiktionale wie fiktionale Elemente enthält, zeigt der alexandrinische Rhetor Ailios Theon (Zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) in seinen *Vorübungen (Progymnasmata)* zur Ausbildung von Rhetoren. Hier definiert er die Fachtermini *diēgēma* und *diēgēsis* als „eine entfaltende Darlegung über Dinge, die geschehen sind oder als wären sie geschehen.“

Zwischen den Geschichtsschreibern und ihren Adressatinnen und Adressaten gibt es also so etwas wie einen „Fiktionalitätsvertrag“, wie es Umberto Eco in seinem Text *Six Walks in the Fictional Woods* genannt hat. Der Verfasser führt die Adressatinnen und Adressaten in eine Vergangenheit, die allerdings nur im Status der Imagination existiert – und die Adressatinnen und Adressaten willigen ein, daran zu glauben.

So kann Plutarch (ca. 45–125 n. Chr.) dieses Abkommen in seiner Biographie über den sagenhaften Athener König Theseus folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Möge uns also gegeben sein, durch Vernunft das sagenhaft Erzählte blank zu putzen, dass es gehorche und das Aussehen von Geschichte annehme. Wo es indes eigensinnig verschmäht, sich glaubwürdig zu machen, und die Zumischung zur Wahrscheinlichkeit nicht annehmen will, wollen wir um geneigte Hörer/Leser bitten und (um) solche, welche die Altertumskunde in wohlwollendem Sinn aufnehmen.“

Wie weit antike Leserinnen und Leser ihren Autoren gefolgt sind und ihnen ihre Darstellungen abgenommen haben – oder: wie weit sie das Spiel mit der Fiktionalität tatsächlich durchschaut haben – das mag sich durchaus differenziert gestaltet haben. Halten wir aber fest: Was der modernen Geschichtswissenschaft längst selbstverständlich ist – dass nämlich keine historische Darstellung einfach objektiv wiedergibt, wie es wirklich gewesen ist, sondern dass jede Darstellung aus einer bestimmten Perspektive heraus auswählen und eine Ordnung finden muss, dass sie die Ereignisse zu bedeutsamen Zusammenhängen verknüpft, dadurch interpretiert und Geschichte nicht nur re-konstruiert, sondern genauso sehr auch konstruiert –, das können wir bereits bei antiken Autoren angedeutet und sogar reflektiert finden.

Trotz alledem: Streben nach Genauigkeit

Dennoch: Am Anfang antiker Geschichtsschreibung stand durchaus das Streben nach Genauigkeit, gerade im Unterschied zur Dichtung, die mehr

die Schönheit ins Zentrum stellen darf. So beschreibt es Lukian als die *eine* Aufgabe des Geschichtsschreibers, „zu melden, wie ein Ereignis verlaufen ist“. Dies könne man allerdings nicht, so legt er überzeugend dar, wenn man in Abhängigkeit zu den dargestellten Protagonisten stehe oder auf den Beifall des zeitgenössischen Publikums spekuliere. Daher solle ein Geschichtsschreiber „furchtlos, unbestechlich, unabhängig, ein Freund der freimütigen Rede und der Wahrheit“ sein und ohne Rücksicht auf die Mächtigen und das Publikum seinen Stoff darbieten.

Ein solches Streben nach Genauigkeit ist bereits vom Beginn der griechischen Geschichtsschreibung an zu finden. Schon Herodot (ca. 484/3–425 v. Chr.), der von Cicero als der „Vater der Geschichtsschreibung“ (*pater historiae*) bezeichnet wird, will in seinem Werk, so sagt er es im Proömium, eine „Darlegung seiner Forschung“ bieten. Und so bemüht er sich um gesicherte Kenntnis, unterscheidet in seinen Darstellungen zwischen zuverlässigen und fragwürdigen Angaben und forscht auch nach den Ursachen der Geschehnisse. Für die Darstellung der Perserkriege musste er noch weitgehend auf schriftliche Quellen verzichten, weil noch keine solche Quellen existierten. So war er auf Gewährsleute angewiesen, die zum Teil Augen- und Ohrenzeugen waren, zum Teil aber auch ohne eigene Anschauung der Ereignisse.

Mit Blick auf solche Gewährsleute beschreibt er seine Aufgabe so: „Doch ist meine Pflicht, alles, was ich hörte, zu berichten, freilich nicht alles Berichtete zu glauben.“ Zum Teil suchte er daher noch nach einem zweiten Zeugnis, um ein Ereignis, das allzu unwahrscheinlich klang, zu beglaubigen. So stützt er die Geschichte, dass der Sänger Arion nach einem Schiffbruch von Delphinen gerettet wurde und wohlbehalten an Land kam, sowohl auf Aussagen der Korinther, als auch der Lesbier. Wo etwas allerdings allzu fragwürdig scheint



Die Apostelgeschichte im Online-Teil

Die Dokumentation wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Dort finden Sie auf den **Seiten 95–101** das Referat von Hans-Josef Klauk. Die Ausführun-

gen von Markus Lau sind auf den **Seiten 102–106** nachzulesen. Und Thomas Södings Text steht auf den **Seiten 107–114**. ■

oder sich gar Widersprüche auf tun, da überlässt er die Bewertung nicht selten den Leserinnen und Lesern. Nicht umsonst bescheinigt ihm Cicero, dass er auch zahllose fabelhafte Geschichten (innumerabiles fabulae) überliefern.

Noch stärker stellt Thukydides (ca. 460/454 – nach 400 v. Chr.) die Gründlichkeit seiner Nachforschungen zu seinem großen Thema, dem Peloponnesischen Krieg, heraus: „Für das Niederschreiben des tatsächlichen Kriegsgeschehens aber hielt ich nicht die Befragung jeder sich zufällig bietenden Quelle für die richtige Grundlage und auch nicht meine eigene Einschätzung, sondern die mit aller nur möglichen Genauigkeit (akribeia) geführte Untersuchung jeder Einzelheit sowohl der Geschehnisse, bei denen ich selbst zugegen war, als auch der von anderen mir mitgeteilten. Dies erwies sich in der Regel als schwierig, weil die jeweiligen Augenzeugen nicht dasselbe über dieselben Vorgänge berichteten, sondern so, wie es bei jedem um seine Sympathie für die eine oder andere Seite stand oder auch um sein Gedächtnis.“

Ebenso bemüht sich Polybios (ca. 200–120 v. Chr.) um verlässliche Kenntnisse und legt zum Teil sogar Quellen offen, zu denen er in römischen Archiven Zugang hatte. Auch für ihn geht es darum, die Wahrheit zu erforschen und darzustellen.

Das zeigt: Schon das Werk des Herodot, vor allem aber die Geschichtsschreibung in der Weise des Thukydides und Polybios zeichnen sich durch eine genaue und methodisch reflektierte Recherche zu den Ereignissen aus. Beide sind sensibilisiert gegenüber Aussagen von Quellen und bewerten sie kritisch. Was erzählt wird, wird auf das Handeln von Menschen zurückgeführt, nicht jedoch metaphysisch, etwa durch das Eingreifen von Gottheiten, erklärt. Das Geschehen wird durch menschliche Beweggründe und Triebkräfte wie Habgier, Furcht, Ehrgeiz oder auch andere diagnostizierte menschliche Pathologien getragen. Auf diese Weise können Kausalitäten hergestellt werden, und es kann zum Beispiel zwischen den Anfängen eines Geschehens, seinen tatsächlichen Ursachen und den ins Feld geführten Vorwänden unterschieden werden.

Damit hängt zusammen, dass beide über das Stilmittel von direkten Reden nachdenken. Immer wieder bauen sie

an entscheidenden Punkten ihrer Darstellung Reden ein. Sie dienen dazu, das Geschehen zu spiegeln, indem man sich an tatsächlich gehaltene Reden in diesen Situationen anlehnt. Weil aber natürlich keine Protokolle oder Mitschnitte dieser Reden existieren, kommt hier die Auffassung des Geschichtsschreibers ins Spiel, der mit Hilfe dieser Reden die Situation beleuchten und Kausalitäten und tiefere Ursachen herausarbeiten kann.

Keinesfalls aber, und darauf legen Thukydides wie auch Polybios Wert, sollen Reden als reiner Schmuck eingesetzt werden. Im Gegenteil: Auf rhetorischen Ornamenten, Effekthascherei und Ergötzung wird bewusst verzichtet. Stattdessen setzen die beiden Autoren auf die angestrenzte Mitarbeit der Leserinnen und Leser. Als dauerhaften Gewinn für diese Mühen stellen beide die Belehrung und Anleitung für das eigene Handeln in Aussicht.

Nicht zu vergessen: das Bedürfnis nach Unterhaltung

Wenn die Lektüre von Geschichtswerken nun so viel Mühe kostet, ist es kein Wunder, dass diese Anstrengung zunehmend als Zumutung empfunden wird. Dionysios von Halikarnass (ca. 54 v. Chr. bis nach 7 n. Chr.) zum Beispiel sagt ganz unverblümt, dass Polybios zu den Historikern gehöre, die niemand bis zum Ende lesen könne.

So ist zu beobachten, dass in hellenistischer Zeit andere Weisen der Geschichtsschreibung gefunden wurden. Zum einen werden verstärkt einzelne Personen mit ihren Biographien ins Zentrum gestellt, zum anderen werden Synthesen gesucht und größere Einheiten in den Blick genommen. Die Gliederung solcher großen Einheiten bewerkstelligen die Historiker zum einen durch eine äußere Gliederung nach Büchern. Zum anderen finden sie eine innere Strukturierung nach geographischen Gesichtspunkten. Während Thukydides und Polybios noch versucht hatten, ihr Werk dadurch zu strukturieren, dass sie es unter eine leitende Idee stellten, wählten Historiker ab der hellenistischen Zeit die anschaulichere Geographie als strukturierendes Prinzip.

Wenn in dieser Weise verschiedene Weltgegenden in den Blick geraten, ist es nur noch ein kleiner Schritt dahin, staunenswerte Begebenheiten aus diesen Weltgegenden zu berichten – wobei dies bereits bei Herodot zu beobachten ist. Mit den besuchten Orte ließen sich sodann auch etwas wunderbarere Geschichten verknüpfen, so wie Theopomp (ca. 378/377–323/300 v. Chr.) in seinem Buch VIII über den makedonischen König Philipp eine Zusammenstellung von *thaumasias*, staunenswerten Begebenheiten aus verschiedenen Teilen der Welt, einfügt und beispielsweise die Auffassung von persischen Magiern



Foto: Wikimedia Commons

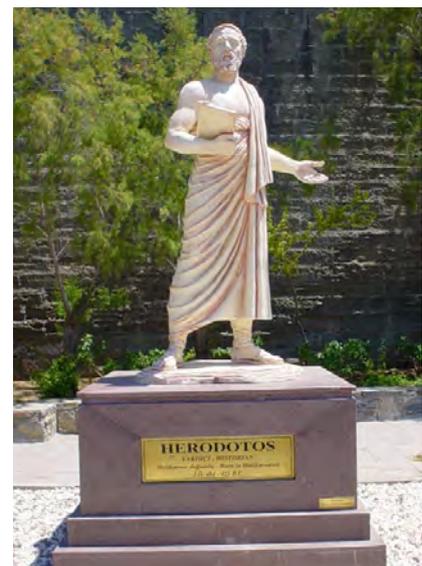


Foto: Wikimedia Commons

Thukydides nahm für sich in Anspruch, die Recherche zu seinen Geschichtswerken mit aller nur möglichen Genauigkeit (akribeia) zu führen. Die abgebildete Büste ist eine römische Kopie des griechischen Originals. Rechts: Herodot wird von Cicero als Vater der Geschichtsschreibung bezeichnet. Unsere Abbildung zeigt eine Statue, die im römischen Theater in Halikarnassos in der heutigen Türkei steht.

referiert, dass die Menschen unsterblich seien und immer wieder zu neuem Leben erwachen würden, oder dass das All in einer Kreisbewegung immer dasselbe bliebe. Dieser Trend, solche staunenswerten Begebenheiten in die Geschichtswerke einzubauen, setzt sich fort. Sie werden den Leserinnen und Lesern wie eine Belohnung fürs Lesen angeboten.

Daneben gibt es seit frühhellenistischer Zeit Spezialgeschichten mit einem stark biographischen Fokus. Weichenstellend für die weitere Entwicklung sind besonders die biographischen Darstellungen Alexanders des Großen und die verschiedenen Versionen des Alexanderromans, in die etliche wunderhafte Episoden eingebaut wurden, bis hin zur Apotheose Alexanders.

Solche biographischen Darstellungen besonderer Menschen laden nun geradezu dazu ein, das Leben dieser Protagonisten dramatisch auszugestalten. Cicero rechtfertigt dies mit der Überlegung, dass es Rhetoren erlaubt sei, in Geschichtswerken zu lügen, damit sie bestimmte Dinge oder Aspekte deutlicher ausdrücken könnten. In diesem Sinne ermuntert Cicero in seinem Brief an Lucceius diesen, bei der Darstellung seines Konsulats ruhig etwas entschiedener auszuschnücken als es die Wahrheit zulasse. Denn: *epistula ... non erubescit* – Papier errötet nicht, das heißt: Papier ist geduldig.

Überhaupt wurde die Geschichtsschreibung zunehmend mit Elementen der Tragödie ausgestattet. Damit gewannen die Historiker die Möglichkeit, um des Publikums willen und zur Verdeutlichung des Gesamtsinns etwas freier mit der *Wahrheit* umgehen zu können. Diese Möglichkeiten scheinen vor allem in der römischen Geschichtsschreibung genutzt worden zu sein; denn über die Frühgeschichte und weite Strecken der römischen Republik gab es bekanntlich kaum schriftliche Quellen. So galt es, aus den wenigen belegten historischen Erinnerungen eine zusammenhängende Geschichte zu formen. Dazu mussten die Geschichtsschreiber – trotz der strengen Form der Annalen, die sie wählten –, Daten erfinden und Zusammenhänge der Frühzeit konstruieren.

Dabei waren sie sich ebenso wie ihr Lesepublikum über diese Freiheit im Umgang mit ihrem Stoff bewusst. Schon beim griechischen Historiker Ephoros von Kyme (ca. 400–330 v. Chr.) ist zu

lesen: „Die, die über die Begebenheiten *unserer* Zeit ganz präzise berichten, halten wir für höchst vertrauenswürdig, die, die über die *alten* Zeiten so handeln, betrachten wir als höchst unglaubwürdig, weil wir annehmen müssen, dass es unwahrscheinlich ist, dass alle Taten und die meisten Reden durch so lange Zeit hindurch in Erinnerung bleiben konnten.“

Auch Livius stellt in der *praefatio* seiner Geschichte Roms klar: „Was vor der Gründung der Stadt oder dem Plan ihrer Gründung mehr mit dichterischen Erzählungen ausgeschmückt als in unverfälschten Zeugnissen der Ereignisse überliefert wird, das möchte ich weder als richtig hinstellen noch zurückweisen. Man sieht es der alten Zeit nach, dass sie den Anbeginn der Stadt erklärt, indem sie das Menschliche mit Göttlichem vermischt.“

Trotzdem schreibt Livius nicht weniger als fünf Bücher über diese Anfänge der Stadt. Dabei macht er zwar nicht selten die Unsicherheit dieser oder jener dargestellten Episode deutlich und spart auch nicht mit Kritik an seinen Vorgängern. Dennoch beteiligt er sich damit an einer Geschichtsdarstellung, die das Wenige, das sicher in

Die Apostelgeschichte gehört in das Spektrum der antiken Geschichtsschreibung, geht aber auch eigene Wege. Sie macht Anleihen bei den Geschichtswerken des Alten/Ersten Testaments. Lukas erweist sich als profunder Kenner der jüdischen Heiligen Schriften.

Quellen belegt war, durch Fiktionen ergänzte und so die Vergangenheit weniger erforschte, wie dies im modernen Sinne angestrebt würde, als vielmehr ein neues Bild der Vergangenheit schuf.

Zunehmend wurden also fiktionale Elemente in die Geschichtswerke einbezogen, wobei man genau das bei den Vorgängern kritisierte. Demgegenüber versuchte man die eigene Darstellung

durch richtiggehende Beglaubigungsapparate als glaubwürdig darzustellen, bis dahin, dass nicht nur Ereignisse erfunden wurden, sondern gleich die zugehörigen Quellen mit dazu. So kommt der römische Rhetoriklehrer Quintilian (ca. 35–96 n. Chr.) zum Schluss: „Die Geschichtsschreibung steht der Poesie sehr nahe, ist in gewisser Weise ein Gedicht in ungebundener Form und will erzählen, nicht beweisen.“

All dies soll dazu dienen, Leserinnen und Leser zu erreichen. Nach Lukian werden Leserinnen und Leser „von selbst aufmerksam, sobald der Autor darlegt, dass er Gegenstände behandeln will, die bedeutsam und wichtig sind, sie selbst angehen und Nutzen bringen“.

Anleihen bei den alttestamentlichen Geschichtswerken

Es hat sich gezeigt: Das Spektrum der antiken Geschichtsschreibung ist weit, und sie verändert sich naturgemäß im Laufe der Zeit. In dieses weite Spektrum der antiken Geschichtsschreibung ist auch die Apostelgeschichte einzuordnen.

Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass die Apostelgeschichte auch eigene Wege geht. Vor allem macht sie Anleihen bei den Geschichtswerken des Alten/Ersten Testaments, die bislang noch nicht zur Sprache kamen. Lukas erweist sich in seinen Büchern als profunder Kenner der jüdischen Heiligen Schriften. In der Apostelgeschichte zeigt sich dies vor allem in den Reden der Apostel in Jerusalem oder in den Reden des Paulus, mit denen er seine Botschaft in den Synagogen verkündet.

Dieser Hintergrund ist mitzudenken, wenn man verstehen will, wie Lukas seinen zweiten Band konzipiert hat; denn die Geschichtswerke des Alten/Ersten Testaments und insbesondere das deuteronomistische Geschichtswerk erzählen Geschichte als Geschichte Gottes mit seinem Volk. Es geht um Geschichtsdarstellung in Auseinandersetzung mit dem Gottesglauben, es geht darum, zu verstehen, wie alles so gekommen ist, wie es gekommen ist, auch und gerade die großen Katastrophen wie die der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, die Zerstörung des Tempels und die Deportation der Oberschicht nach Babylon. Es geht um Gottes Han-

deln in der Geschichte und um die Antworten Israels und Judas darauf, es geht um menschliches Versagen angesichts von Gottes Heilshandeln und um die Konsequenzen, die daraus folgen, die zum Teil so katastrophal sind wie das Babylonische Exil samt dem Ende des davidischen Königtums und so weiter.

Noch einmal: Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk

Seinen zweiten Band präsentiert Lukas seinen Leserinnen und Lesern als Fortsetzung seines ersten Bandes, in dem er, wie er zu Beginn sagt, über alles berichtet hatte, „was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat, bis zu dem Tag, an dem er in den Himmel aufgenommen wurde“ (Apg 1,1f). Diese Fortsetzung ist nun zwar keine Geschichte der Urkirche im umfassenden Sinn; doch zeigt das Buch, wie sich die Botschaft von Jesus, dem Christus, ausbreitet, ausgehend von Jerusalem, über Judäa, Samaria, bis an die „Grenzen der Erde“ (1,8), und wie jüdische Menschen und Menschen, die nicht aus der jüdischen Tradition stammen, auf diese Botschaft reagieren, positiv oder auch ablehnend, bis hin zum Schlusskapitel, das zwar nicht gerade an den Grenzen der Erde endet, aber dafür im Zentrum des römischen Weltreichs, in Rom. Damit ist Lukas mit seinem Stoff und seiner Art der Darstellung der erste, der in der griechisch-römischen Antike eine religiöse Bewegung in Form eines historischen Berichts darstellte.

Doch wird bei dieser Art der Darstellung auch deutlich, wie sehr Lukas bereits eine Auswahl getroffen hat. Seine Geschichte ist angesiedelt zwischen Jerusalem und Rom. Was nicht zwischen diesen beiden Polen liegt, ist nicht im Blick.

Diese Auswahl ist zunächst der Überzeugung des Lukas geschuldet, dass das, worüber er erzählt, für seine Leserinnen und Leser wichtig ist. Dies verbindet ihn mit Herodot, Thukydides und Polybios und ihrer Überzeugung, dass ihr Stoff von herausragender Bedeutung für ihre Leserinnen und Leser ist. Um die Bedeutung dessen, was er erzählt, zu unterstreichen, lässt Lukas Petrus als einen wichtigen Protagonisten der Anfangskapitel vor dem Hohen Rat sagen: „Und in *keinem anderen* ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen *kein anderer Name* un-

ter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (Apg 4,12) Für seine eigene Zeit, der Zeit zwischen dem irdischen Wirken Jesu und seiner verheißenen Wiederkunft (Apg 1,11) ist die Ausbreitung der Christusbotschaft das wichtigste Thema.

Diese Ausbreitung der Christusbotschaft, ausgehend von Jerusalem über Judäa und Samaria bis nach Rom, wird gleichzeitig zum Ordnungs- und Strukturschema für die erzählte Geschichte. In diese Struktur passt Lukas die Überlieferungen, die es zum Teil schon gab, ein, und stellt so eine Ordnung her. Nach Daniel Marguerat, der seit Jahren zur Apostelgeschichte forscht und 2022 seinen umfangreichen Kommentar zur Apg veröffentlichte, wird Lukas gerade dadurch zum Historiker, dass er die ungeordneten Fakten in eine Ordnung bringe, die sie zu einer Gründungsgeschichte des frühen Christentums werden lassen.

Bei seiner Darstellung legt Lukas einen besonderen Akzent auf die Entstehung der christusgläubigen Gemeinschaften, insbesondere in den ersten Kapiteln und anhand der Gemeinde von Jerusalem. Vor allem in den Summarien zeichnet er ein beeindruckendes Bild dieser Jerusalemer Urgemeinde, von ihrem Gemeinschaftsleben und der Gütergemeinschaft, vom kraftvollen Zeugnis der Apostel samt ihren zahlreichen Wundern sowie vom Wirken der Geistkraft, durch die täglich mehr Menschen der Gemeinschaft hinzugefügt wurden. Diese Gemeinschaft wird gezeigt als sowohl unter der Gnade Gottes als auch in höchstem Ansehen bei den Menschen stehend, so dass das Bild einer goldenen und gleichzeitig normierenden Anfangszeit entsteht.

Demgegenüber endet die Apostelgeschichte mit der Verkündigung des Paulus in Rom und zieht eine durchaus gemischte Bilanz. Für uns heute überaus schmerzhaft zu sehen sind die harten Worte gegenüber dem jüdischen Volk, dessen Verhalten mit Hilfe des Verstockungsauftrags aus Jes 6,9f. interpretiert wird. Doch ist trotz alledem auch für Lukas darüber noch nicht das letzte Wort gesprochen, und die Perspektive am Schluss ist offen.

Der Schluss der Apostelgeschichte zeigt Paulus als beharrlichen Verkünder des „Reiches Gottes“ und der „Lehre über Jesus Christus, den Herrn“ an

„alle, die zu ihm kamen“ (28,30f) – und er übergibt damit die Staffette an die Leserinnen und Leser, die eingeladen sind, dieser „Lehre über Jesus Christus, den Herrn,“ zu trauen und sie ihrerseits bis an die Grenzen der Erde zu tragen.

Diese Geschichte der Ausbreitung der Christusbotschaft erzählt Lukas so, dass deutlich wird, wie sehr Gott

Biblische Tage 2023

Die Biblischen Tage im kommenden Jahr (3. bis 5. April 2023) widmen sich der Bergpredigt. Friedrich Dürrenmatt nannte sie die „Rede aller Reden“. In der Tat: Die Bergpredigt hat – wie kaum ein anderer Text – Geschichte geschrieben. Professor Hans-Georg Gradl hat für uns auch zu diesem Text ein wunderbar erzählendes [Video](#) aufgenommen. Dazu war er unterwegs auf dem Klostersgut Plankstetten in seiner Heimat, der Oberpfalz. Bei der Tagung selbst wird jene erste programmatische Rede im Matthäusevangelium von verschiedenen Seiten detailliert ausgelegt und erklärt. Dabei stehen aktuelle Fragen im Mittelpunkt: die Frage nach Gott und dem Menschen, nach Frieden und Gerechtigkeit und nach der Bedeutung des Christseins heute. Wir unterrichten alle Interessierten, sobald eine Anmeldung möglich ist.

bei alledem seine Hand im Spiel hat: So wird das Programm der Apostelgeschichte vom Auferstandenen formuliert (1,8), und im gesamten Werk wird Gott selbst als Lenker der Geschichte erkennbar. Der Geschichtsverlauf wird von Gott mittels der Zeugen der Christusbotschaft gelenkt, wobei der Heilige Geist eine entscheidende Rolle spielt, der an Pfingsten verliehen wird und im weiteren Verlauf die Geschehnisse ebenso wie die Protagonistinnen und Protagonisten beeinflusst, lenkt und voranbringt und auch dafür sorgt, dass bestimmte Wege nicht gegangen werden.

Bei allem erscheint die Geschichte Israels als Deutungshorizont der erzählten Ereignisse, so dass Jens Schröter sogar sagen kann, dass die Geschichte der entstehenden Kirche als Fortsetzung der Geschichte Israels interpretiert werde. Dies zeigt sich besonders in den Reden des Petrus, Stephanus und Paulus, wenn sie sich jeweils an ein jüdisches Publikum wenden. So werden Ereignisse aus

der Zeit der beginnenden Christusgemeinden als Teil des Geschichtsplanes des Gottes Israels erkennbar.

Zu dieser Geschichtsdarstellung passt es, wenn die Ausbreitung der Jesusbotschaft von Anfang an von zahlreichen wunderhaften Ereignissen – von „Zeichen und Wundern“ – begleitet wird. Zeichen und Wunder ist ein Begriffspaar, das besonders in der Exodustradition seinen Ort hat. Offenbar geschieht nun in den Augen des Lukas etwas Vergleichbares: Es geschehen Heilungen, ja sogar Totenaufweckungen, in der Anfangszeit gewirkt vor allem von Petrus, aber auch (zusammenfassend erwähnt) von den anderen Aposteln, im zweiten Teil des Buches von Paulus, der nicht nur heilt, Dämonen austreibt und einen Toten erweckt (Apg 20,7–12), sondern sogar selbst den Biss einer giftigen Viper unbeschadet übersteht (Apg 28,3–6). Daneben gibt es wunderbare Befreiungen aus dem Gefängnis (Petrus, Johannes und Paulus), das wunderbare Entschwinden und Wiederauftauchen des Verkünders Philippus nach der Taufe eines Äthiopiens (Apg 8,26–40), wunderbare und

stets siegreiche Auseinandersetzungen mit konkurrierenden Magiern (Apg 8,4–13), bis hin zu einem Schiffbruch und der wunderbaren Rettung auf dem Weg nach Rom (Apg 27).

Auf diese Weise erscheinen die Taten der Zeuginnen und Zeugen Jesu als Fortsetzung des machtvollen Handelns Gottes in der Geschichte Israels und im Wirken Jesu. Leserinnen und Leser können erkennen, wie Gott seine mächtigen Taten durch die Zeugen Jesu zunächst unter den Jüdinnen und Juden wirkt und dann auch unter den Menschen, die aus der nichtjüdischen Tradition stammen.

Auf diese Weise erzeugt Lukas Spannung: Wie oft ist Paulus kurz davor, einem Anschlag zum Opfer zu fallen – doch immer wieder kann er entkommen, wird gerettet, durch Menschen oder Engel, bis er zuletzt tatsächlich nach Rom gelangt. Damit bedient Lukas sicher auch das Unterhaltungsbedürfnis seiner Leserinnen und Leser. Diesem mögen auch so groteske Geschichten geschuldet sein wie die von Hananias und Sapphira, an denen ein Strafwunder vollzogen wird (Apg 5,1–11),

In der Apostelgeschichte wird der Geschichtsverlauf von Gott mittels der Zeugen der Christusbotschaft gelenkt, wobei der Heilige Geist eine entscheidende Rolle spielt, der an Pfingsten verliehen wird und im weiteren Verlauf die Geschehnisse beeinflusst.

oder die Erzählung vom Aufstand der Silberschmiede in Ephesus und dem riesigen Tumult, dem die Jesusboten nur knapp entkommen können, bei dem aber die Menge zwei Stunden lang schreit: „Groß ist die Artemis von Ephesus“ (Apg 19,23–40). Solche Elemente verleihen der lukanischen Darstellung durchaus romanhafte Züge; doch kennzeichnen ja, wie wir gesehen haben, solche Stilmittel auch die griechisch-römische Geschichtsschreibung seit hellenistischer Zeit.

Und das Ziel dieser Darstellung? All die Anleihen aus den Schriften Israels zeigen, wie die Adressatinnen und Adressaten in der Kontinuität zu Israel stehen. Gleichzeitig ist das in Jesus Christus geschenkte Heil offen für alle Völker. Dass es so kommen musste, zeigt die Geschichte der Ausbreitung der Botschaft, die eben auch eine Geschichte der Konflikte und Brüche – auch und gerade mit Angehörigen des Volkes Gottes – ist. Das Buch und die herangezogenen Schriften helfen zu verstehen, wie der Christusglaube zwar aus Israel entstanden ist, wie es nun aber zu dieser Trennung kam, obwohl es doch so viel Gemeinsames gibt.

Auf dieser Grundlage können die Adressatinnen und Adressaten, die wohl zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus den nichtjüdischen Völkern stammten, sich selbst in die Geschichte einordnen, mit Hilfe dieser Gründungserzählung ihre Gegenwart verstehen und zugleich Perspektiven entwickeln. Wenn die eigene Gegenwart unsicher ist (vgl. Lk 1,4), kann Geschichte dazu verhelfen, Identität zu klären, indem sie über die eigene Herkunft Rechenschaft ablegt. Das versucht die Apostelgeschichte. ■

Literaturauswahl

Backhaus, Knut, *Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses*, in: Ebel, Eva / Vollenweider, Samuel (Hg.), *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation* (ATHANT 102), Zürich 2012.

Backhaus, Knut, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsschreibung* (BZNW 240), Berlin 2022.

Hose, Martin, »Exzentrische« *Formen der Historiographie im Hellenismus*, in: Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin / New York 2009, 182–213.

Marguerat, Daniel, *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte* (ATHANT 92), Zürich 2011.

Marguerat, Daniel, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 2022.

Molthagen, Joachim, *Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis in der Apo-*

stelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides und Polybios, in: Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin / New York 2009, 159–181.

Schröter, Jens, *Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte*, in: Becker, Eve-Marie (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 129), Berlin 2005, 237–262.

Schröter, Jens, *Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie*, in: Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin / New York 2009, 27–47.

Will, Wolfgang, *Herodot und Thukydides. Die Geburt der Geschichte*, München 2015.

Der Weg einer frühjüdischen Gruppe in die Eigenständigkeit

Die Entwicklung des Christusglaubens zu einer neuen Religion
von Marlis Gielen

Den Weg von den Anfängen einer kleinen frühjüdischen Gruppierung von Christusgläubigen zur neuen, eigenständigen Religion des Christentums in einem einstündigen Vortrag vollständig nachzeichnen zu wollen, wäre ein unrealistisches Vorhaben. Denn dieser Weg verlief nicht linear und war nicht von vornherein beabsichtigt oder alternativlos. Vielmehr gab es Weggabelungen, die eine Richtungsentscheidung forderten, ohne dass danach alle die gewählte Richtung einschlugen. Hinzu kommt, dass die Quellenlage bei weitem nicht für alle Etappen dieses Weges gut ist.

Auf relativ sicherem Boden bewegen wir uns dank der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte bei der ersten Etappe zwischen ca. 30–60 n. C. Besonders informativ ist der autobiographische Rückblick Gal 1,13–2,14a. Hier lässt Paulus Ereignisse Revue passieren, die sich als richtungsweisend für den Weg der Christusgläubigen aus dem Frühjudentum heraus in die religiöse Selbständigkeit erweisen sollten. Insofern er jedoch selbst in diese Ereignisse involviert war, blickt er aus seiner subjektiven Perspektive darauf zurück. Doch auch die Apg berichtet gegen Ende des 1. Jh. nicht objektiv von den Anfängen der Bewegung der Christusgläubigen. Vielmehr nutzt ihr Autor den literarischen Gestaltungsspielraum antiker Geschichtsschreibung und schildert die Ereignisse gemäß seinem theologischen Konzept.

Paulusbriefe wie Apg haben also ihre je eigenen Besonderheiten, die bei der Bewertung ihrer Informationen zu berücksichtigen sind. Geschieht dies, ermöglichen sie es, ein historisch plausibles Bild vom *Beginn* des Weges zu konstruieren, der die frühjüdische Bewegung der Christusgläubigen in die religiöse Eigenständigkeit führte. Auf dieser ersten Wegetappe liegt hier der Fokus. Denn schon auf dieser Etappe erfolgen entscheidende Weichenstellungen für die weitere Entwicklung.

Auch die Apostelgeschichte berichtet gegen Ende des 1. Jh. nicht objektiv von den Anfängen der Bewegung der Christusgläubigen. Vielmehr nutzt ihr Autor den literarischen Gestaltungsspielraum antiker Geschichtsschreibung und schildert die Ereignisse gemäß seinem theologischen Konzept.

Jerusalem als erstes nachösterliches Zentrum der Christusgläubigen

Unter dem Eindruck der für sie traumatischen Ereignisse von Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung Jesu von Nazaret zerstreuten sich seine Gefolgsleute. Auch die Zwölf als der engste Kreis um Jesus sahen ihre Hoffnungen zerstört und flohen. Doch kurz danach finden sie wieder zusammen aufgrund von völlig unverhofften Begegnungen mit dem Gekreuzigten. Ihn erfahren sie als lebend und bezeugen, dass er durch Gottes Macht von den Toten auferweckt und in eine himmlisch-messianische Machtstellung zur Rechten Gottes erhöht wurde. Historisch vertrauenswürdig dürfte die Apg darin sein, dass sie Jerusalem als erstes nachösterliches Zentrum der Christusgläubigen ausweist. Hier – in der Stadt des Tempels als der Stätte der göttlichen Gegenwart und zugleich am Ort der erhofften endzeitlichen Königsherrschaft Gottes (vgl. Jes 52,7–10; Mich 4,6f; Zef 3,14–17) – sammelten sie sich um Petrus als Leitfigur.

Bereits im vorösterlichen Zwölferkreis war Petrus eine Führungsrolle zugewachsen, woran er bei den Passionsergebnissen zunächst scheiterte. Dennoch wurde er rehabilitiert, indem der Auferweckte ihm als erstem der Zwölf erschien. Dies ist durch eine alte Bekenntnisformel verbürgt, die Paulus in 1Kor 15,3b–5 zitiert. Infolge dieser visionären Begegnung brachte Petrus die Mitglieder des Zwölferkreises (mit Ausnahme des Judas Iskariot) wieder zusammen, denen dann gemeinsam eine weitere Erscheinung zuteilwurde (vgl. 1Kor 15,5: „... und dass er erschien dem Kephas, dann den Zwölfen“).

Diese Erscheinung dürfte die Zwölf veranlasst haben, die vorösterliche Verkündigung Jesu an Israel wieder aufzunehmen. Denn nichts symbolisierte so sehr wie der Zwölferkreis die Absicht Jesu, Israel als Zwölfstämme-Volk für die endzeitliche Herrschaft Gottes zu sammeln. Diese Absicht fand nun offenbar durch die Erscheinung des Auferstandenen vor den Zwölfen ihre nachösterliche Bestätigung. Allerdings



Prof. Dr. Marlis Gielen, Professorin für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Salzburg

Entgegen seiner sonst idealisierenden Darstellung der Anfangszeit verbindet Lukas die Ausdifferenzierung der Urgemeinde in Hebräer und Hellenisten mit einem sozialen Konflikt, der aus der Vernachlässigung der hellenistischen Witwen durch die Gruppe der Hebräer erwuchs.

stand die Wiederaufnahme der Verkündigung an Israel unter einem neuen Vorzeichen: Gott hatte durch sein auferweckendes Handeln am gekreuzigten Jesus ihn und seine Botschaft bestätigt. Damit aber wurde Jesus selbst in die nachösterliche Verkündigung an Israel hineingenommen.

Die Kehrseite der erneuten Hinwendung zu Israel unter dem Eindruck der Osterereignisse ist, dass die Jerusalemer Urgemeinde die Frage nach dem Heil der Heidenvölker zunächst nicht reflektiert. Zwar gilt: So wenig Jesus bei seiner israelzentrierten Verkündigung (vgl. Mt 10,5) die Heiden kategorisch vom Heil ausgeschlossen hatte (vgl. etwa Mk 7,25–30; Lk 7,1–10 par. Mt 8,5–10.13), so wenig geschieht dies nachösterlich. Doch erfolgt in einer ersten Phase noch keine Hinwendung zur Völkerwelt. Zwar ist mit dem Motiv der endzeitlichen Herrschaft Gottes die Erwartung verbunden, dass sich Gott als König nicht nur über Israel, sondern über *alle* Völker erweisen wird (vgl. z.B. Sach 14,6–9; Mich 4,1–5.6f; Zef 3,9.14f; Dan 7,13f). Doch spielt dieser universale Aspekt in der frühen Verkündigung der Jerusalemer Urgemeinde, die zunächst wohl hauptsächlich aus vorösterlichen, galiläischen Gefolgsleuten Jesu bestand, keine Rolle.

Die Ausdifferenzierung der Jerusalemer Urgemeinde in „Hebräer“ und „Hellenisten“

Bald schon begann die Verkündigung der Jerusalemer Christusgläubigen Früchte zu tragen. Die Urgemeinde wuchs (Apg 2,47; 6,1.7), wenngleich wohl viel moderater, als es Lukas angibt (Apg 2,41). Zugleich entstanden zwei Gemeindeguppen, deren Mitglieder sich unterscheiden in Herkunft und Sprache sowie in den theologischen Konsequenzen, die sie aus dem Christusglauben ableiteten. Unvermittelt führt Lukas in Apg 6,1 diese beiden Gruppen ein, die er als „Hellenisten“ und „Hebräer“ bezeichnet. Als



Foto: canva.com

Bereits im vorösterlichen Zwölferkreis war Petrus eine Führungsrolle zugewachsen, woran er bei den Passionsereignissen zunächst scheiterte. Dennoch wurde er rehabilitiert, indem der Auferweckte ihm als erstem der Zwölf erschien. Rechts: Der hl. Stephanus gilt als erster Märtyrer. Der Hauptvorwurf gegen ihn lautet nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, dass er nicht aufgehört habe, gegen den heiligen Ort Jerusalem und das Gesetz zu reden.



Bild: Wikimedia Commons

unumstritten gilt, dass Lukas hier unter der Bezeichnung „Hebräer“ die aramäisch-sprachigen Christusgläubigen um Petrus und den Zwölferkreis versteht, unter „Hellenisten“ dagegen griechisch-sprachige Christusgläubige, die aus den Jerusalemer Diasporasynagogen zur Urgemeinde gestoßen waren.

Entgegen seiner sonst idealisierenden Darstellung der Anfangszeit (Apg 2,42–47; 4,32–37) verbindet Lukas die Ausdifferenzierung der Urgemeinde in Hebräer und Hellenisten mit einem sozialen Konflikt, der aus der Vernachlässigung der hellenistischen Witwen bei der materiellen Unterstützung durch die Gruppe der Hebräer erwuchs (Apg 6,1). Doch wird dieser Konflikt durch den Zwölferkreis (Apg 6,2) zügig beigelegt. Zunächst erklären sich die Zwölf für nicht zuständig, weil sie ihre genuine Aufgabe im Gebet und in der Verkündigung sehen (Apg 6,2.4). Deshalb empfehlen sie der Gemeindeversammlung, eine Siebenergruppe zu wählen, die sich um soziale Aufgaben in der Gemeinde kümmern soll (Apg 6,3). Die aufgrund dieser Empfehlung Gewählten mit Stephanus als Erstgenanntem tragen alle griechische Namen, was auf ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Hellenisten hinweist (Apg 6,5). Nach Einsetzung in ihre Aufgabe durch die Zwölf (Apg 6,6) ist der Frieden wiederhergestellt und die Gemeinde kann weiterwachsen (Apg 6,7).

Abgesehen vom Faible des Lukas für soziale Fragen kennzeichnet die Darstellung Apg 6,1–7, dass der Zwölferkreis das Verkündigungsmonopol für sich beansprucht. Allerdings berichtet Lukas nichts davon, dass die Siebenergruppe sich ihrer sozialen Aufgabe auch widmet. Stattdessen erzählt er sofort danach (Apg 6,8–10), dass Stephanus im Tätigkeitsfeld des Zwölferkreises „wildert“. Denn Stephanus verkündigt in den Diasporasynagogen (Apg 6,9f) und missachtet damit den Alleinanspruch des Zwölferkreises auf den „Dienst am Wort“, den dieser kurz zuvor für sich reklamiert hatte.

Das legt nahe, dass es sich bei der Siebenergruppe keineswegs um ein dem Zwölferkreis untergeordnetes Gremium für soziale Aufgaben („Dienst an den Tischen“) in der Urgemeinde handelte. Vielmehr bildete wohl diese Gruppe das Leitungsgremium der griechisch-sprachigen Christusgläubigen Jerusalems, und zwar mit Stephanus an der Spitze – analog der Rolle des Petrus im Zwölferkreis. Für die weitere Entwicklung der Urgemeinde erwies sich jedoch nicht die Koexistenz von Hebräern und Hellenisten als problematisch. Vielmehr formierte sich eine Konfliktlinie innerhalb

der Diasporasynagogen in der Tempelstadt, die zwischen ihren christusgläubigen und ihren nichtchristusgläubigen Mitgliedern verlief und schließlich eskalierte.

Der Tod des Stephanus und die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem

Bei den Jerusalemer Diasporajuden handelte es sich um fromme, toratreue Menschen, die bewusst in die Tempelstadt Jerusalem als dem religiösen Zentrum ihres Glaubens übersiedelt waren. Da sie im Unterschied zur einheimischen Bevölkerung griechische Muttersprachler waren, organisierten sie sich in eigenen, oft nach ihrem Herkunftsgebiet unterschiedenen Synagogengemeinden. Apg 6,9–14 erzählt nun vom Ausbruch der Auseinandersetzung zwischen Mitgliedern dieser Diasporasynagogen und dem Stephanus als Sprecher der Christusgläubigen unter ihnen.

Der Hauptvorwurf gegen Stephanus lautet (Apg 6,13b–14): „Dieser Mensch hört nicht auf, gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz zu reden. Wir haben ihn nämlich sagen hören: Dieser Jesus, der Nazoräer, wird diesen Ort zerstören und die Bräuche ändern, die uns Mose überliefert hat.“ Lukas etikettiert diesen Vorwurf gegen Stephanus als *Falschzeugnis*. Doch dürfte der Vorwurf historisch zutreffend den Kern der Kontroverse innerhalb der Jerusalemer Diasporasynagogen erfassen. Ihre Mitglieder verbanden nämlich mit dem Tempel die entscheidende heilsvermittelnde Funktion, galt er doch als Ort der Gegenwart Gottes (Ps 68, 25–30; Weish 9,8) und zudem als Wohnsitz der präexistenten göttlichen Weisheit (Sir 24,8–12; Weish 9,9), die mit der Tora identifiziert wurde (Bar 4,1; Sir 24,23).

Als nun aus ihren Reihen Menschen zum Christusglauben fanden, reflektierten sie den Tod Christi gerade im Hinblick auf dessen heilsvermittelnde Kraft. Damit gerieten zwei Konzepte der Heilsvermittlung (durch Tempel und Tora bzw. durch den Tod Christi) in Konkurrenz. Entsprechend entwickelten die Hellenisten um Stephanus eine tempel- und torakritische Position. Daraus erwuchs ein heftiger Konflikt zwischen den christusgläubigen und den nichtchristusgläubigen Diasporajuden Jerusalems, der in der Steinigung des Stephanus (Apg 6,8–8,1a) sowie in der Vertreibung der hellenistischen Christusgläubigen aus der Stadt (Apg 8,1b–3; 11,19) eskalierte. Damit gelangte die Christusbotschaft erstmals über die Grenzen des jüdischen Mutterlandes hinaus in die Diaspora, und zwar in der den hellenistischen Christusgläubigen eigenen tempel- und torakritischen Interpretation.

Die Gemeinde in Antiochia am Orontes als erster Hotspot der Verkündigung unter den Heiden

Die tempel- und torakritische Interpretation des Christusglaubens barg das Potential in sich, die Verkündigung über Israel hinaus universal auszuweiten. Programmatischen

Charakter gewinnt die Verkündigung an nichtjüdische Menschen zuerst im syrischen Antiochia. Dort begannen laut Apg 11,19f einige der aus Jerusalem vertriebenen hellenistischen Christusgläubigen, die aus Zypern und Zyrene stammten, das Evangelium auch an Heiden zu verkünden. Interessanterweise findet sich in Apg 13,1 eine als historisch belastbar geltende Namensliste von Propheten und Lehrern, bei denen es sich wohl um die Mitglieder des Gemeindeleitungsteams in Antiochia handelt. An erster Stelle steht hier



Jesus erschien auch den versammelten Aposteln. Diese Erscheinung dürfte die Zwölf veranlasst haben, die vorösterliche Verkündigung Jesu an Israel wieder aufzunehmen. Denn nichts symbolisierte so sehr wie der Zwölferkreis die Absicht Jesu, Israel als Zwölfstämme-Volk für die endzeitliche Herrschaft Gottes zu sammeln.

der Name Barnabas, der nach Apg 4,36 ein aus Zypern stammender Jerusalemer Diasporajude war und wohl früh zur Jerusalemer Gemeinde fand.

Theologisch stand Barnabas vermutlich dem Stephanuskreis nah und war daher wohl auch betroffen von der Vertreibung der christusgläubigen Diasporajuden aus Jerusalem (Apg 8,1b). Zudem ist in der Liste Apg 13,1 ein Lucius aus Zyrene genannt. Kombiniert man die Informationen aus Apg 11,20 und 13,1, dann dürfte es sich also bei Barnabas und Lucius um Gründungsmitglieder der Christengemeinde von Antiochia und um Protagonisten der dort betriebenen Heidenmission handeln, die nachfolgend mit weiteren Personen gemeindliche Leitungsverantwortung trugen.

Dazu steht allerdings Apg 11,22–24 im Widerspruch. Demnach nämlich wäre Barnabas erst einige Zeit nach Gründung der antiochenischen Gemeinde durch die in Jerusalem verbliebene aramäisch-sprachige Gemeindegruppe um Petrus nach Antiochia entsandt worden. Doch spiegelt diese Passage unverkennbar die Intention des Lukas wider, eine Rückbindung der antiochenischen Gemeinde und das von ihr betriebene Projekt der Heidenmission an Jerusalem und Petrus sicherzustellen. Dazu passt, dass Lukas direkt vor der Notiz über die Anfänge der antiochenischen Gemeinde in Apg 10,1–11,18 ausführlich Petrus als Protagonisten und theologischen Befürworter der auflagenfreien Heidenmission präsentiert hat. Als historisch glaubwürdig darf man der Darstellung des Lukas wohl Folgendes entnehmen:

1. Unter den in Jerusalem verbliebenen aramäisch-sprachigen Christusgläubigen, die auf der gemeinsamen Basis einer Akzeptanz der Tora teils strengere, teils weniger strenge Positionen vertraten, nahm Petrus eine eher gesetzliberale Haltung ein. 2. Barnabas besaß bereits in Jerusalem, aber auch später während seiner Zeit in Antiochia gute Kontakte zum Kreis der Christusgläubigen um Petrus, die über das Haus der Maria und ihres Sohnes Johannes Markus, die mit Barnabas verwandt waren, verlaufen sein dürften (vgl. Apg 12,12–17; 13,5; 15,36–39).

Die Mitgliederliste des antiochenischen Gemeindeleitungsteams (Apg 13,1) weist an ihrem Ende noch den Namen einer der prominentesten Personen des Urchristentums auf: Saulus/Paulus. Einen beachtenswerten Hinweis, wie Paulus nach Antiochia kam, bietet er selbst in seinem autobiographischen Rückblick Gal 1,13–2,14a. Nachdem er sich nämlich unmittelbar nach seinem Offenbarungserlebnis zunächst für gut zwei Jahre in die Nabatäerstädte Arabiens zurückgezogen hatte, wohl um das Geschehnis zu verarbeiten und in seinen theologischen Konsequenzen zu reflektieren, beginnt er zurückgekehrt nach Damaskus nicht sofort mit seiner Verkündigung in Syrien und Kilikien (Gal 1,15–17,21).

Stattdessen reist Paulus zuvor nach Jerusalem, und zwar mit dem erklärten Ziel, Petrus kennenzulernen (Gal 1,18). Ob sein Interesse an Petrus aus dessen vorösterlicher und/oder nachösterlicher Rolle erwächst, erscheint fraglich angesichts seiner fehlenden Hochschätzung menschlicher Autoritäten unter den Christusgläubigen (Gal 2,6; vgl. 1Kor 3,21–23). Plausibel erklären lässt sich das Interesse jedoch, sofern Paulus von der gesetzliberalen Einstellung des Petrus gehört hatte und sich von ihm Unterstützung versprach bei der Umsetzung seiner göttlichen Beauftragung, Gottes Sohn „als Evangelium unter den Heiden zu verkünden“ (Gal 1,16a). Diese Unterstützung könnte Petrus ihm

dadurch geleistet haben, dass er Barnabas, der in Antiochia ja ebenfalls das Projekt der Heidenmission betrieb, auf Paulus aufmerksam machte. Ein Indiz dafür ist die unvermittelte Feststellung in Apg 11,25f, dass Paulus auf Initiative des Barnabas nach Antiochia kam und sie dort gemeinsam wirkten.

Diese Zusammenarbeit war für Paulus attraktiv, weil die in Antiochia betriebene Heidenmission

seinem Verständnis des eigenen Berufungsauftrags entsprach. Während seiner antiochenischen Jahre (ca. 35–48 n. C.) wurde Paulus einerseits durch die theologischen Traditionen der Gemeinde geprägt und bestimmte andererseits selbst als Mitglied im Gemeindeleitungsteam (Apg 13,1) ihre theologische Entwicklung mit. Dabei führte die konsequente Öffnung der Gemeinde für heidnische Menschen unter Verzicht auf deren Konversion zum jüdischen Glau-

Die Gemeinde von Antiochia wählte den Weg offensiver Verteidigung ihrer Heidenmission und schickte eine Delegation nach Jerusalem, zu der Barnabas, Paulus und Titus als ein unbeschnittener antiochenischer Christusgläubiger gehörten.

ben die antiochenischen Christusgläubigen bereits über die Grenzen der jüdischen Gemeinschaft hinaus. Insofern ist es historisch glaubwürdig, wenn Lukas in Apg 11,26 vermerkt, dass in Antiochia die Christusgläubigen erstmals als eigenständige religiöse Gruppierung wahrgenommen wurden.

Die Grundsatzentscheidung des Jerusalemer Aposteltreffens

Der missionarische Kurs Antiochias stieß alsbald auf den Widerstand der streng toraobservanten Christusgläubigen Jerusalems (Apg 15,1f., vgl. Gal 2,4). Dabei protestierten sie wohl nicht gegen die Heidenmission an sich, sondern dagegen, Christusgläubige heidnischer Herkunft ohne Verpflichtung auf Beschneidung und Toragehorsam in die religiöse Gemeinschaft des jüdischen Volkes zu integrieren. Dafür konnten sie gewichtige Argumente anführen: Wenn Menschen heidnischer Herkunft zum Glauben an Jesus als den Messias/Christus *Israels* gelangen und sich damit eine *jüdische* Heilshoffnung zu eigen machen, dann müssen sie auch Mitglied der jüdischen Volks- und Glaubensgemeinschaft werden, um dieses Heil zu erlangen. Verschärfend kam hinzu, dass *Israel* als Adressat der Botschaft Jesu nachösterlich durch die Erscheinung des Auferstandenen vor dem Zwölferkreis bestätigt worden war.

Die Gemeinde von Antiochia wählte den Weg offensiver Verteidigung und schickte eine Delegation nach Jerusalem, zu der Barnabas, Paulus und Titus als ein unbeschnittener antiochenischer Christusgläubiger gehörten (Gal 2,1.3; Apg 15,2). Dort legte Paulus als Mitglied dieser Delegation das in Antiochia den Heiden verkündete Evangelium dar. Auf der argumentativen Basis der inzwischen in ihrer Gemeinde geleisteten theologischen Arbeit versuchten die Antiochener also, in der Streitfrage um die Konditionen der Heidenmission einen Konsens mit Jerusalem zu erzielen. Denn eine Zustimmung der Jerusalemer Urgemeinde als Ausgangspunkt und Zentrum (nicht Zentrale!) des nachösterlichen Christusglaubens war für die antiochenische Gemeinde wichtig, um die eigene Verkündigung nicht zu schwächen.

Interessant ist nun, wem die theologischen Argumente für die auflagenfreie Heidenmission präsentiert werden. Laut Gal 2,2 *zuerst* „ihnen“ – wobei Paulus hier wohl die Vollversammlung der Jerusalemer Gemeinde im Blick hat (revEÜ übersetzt entsprechend interpretierend mit „Gemeinde“) – und *anschließend* den „Angesehenen“, d. h. dem dreiköpfigen Leitungsteam, bestehend aus Jakobus, Petrus und Johannes (vgl. Gal 2,9). Damit gibt Paulus zu erkennen: Die Vollversammlung der Jerusalemer Ge-

Die tempel- und torakritische Interpretation des Christusglaubens barg das Potential in sich, die Verkündigung über Israel hinaus universal auszuweiten. Programmatrischen Charakter gewinnt die Verkündigung an nichtjüdische Menschen zuerst im syrischen Antiochia.

meinde machte sich die theologische Argumentation zugunsten der auflagenfreien Heidenmission nicht zu eigen.

Die erhoffte Einigung wurde erst auf der Leitungsebene erzielt (Vv.6–10). Sie bestand 1. in einer grundsätzlichen Akzeptanz der antiochenischen Heidenmission, verbunden 2. mit einer Aufteilung der Zuständigkeitsbereiche. Dabei sollten Petrus/Jerusalem für die Verkündigung unter jüdischen Menschen, Paulus/Antiochia aber für die Verkündigung unter heidnischen Menschen verantwortlich sein. Schließlich wurde 3. eine materielle Unterstützung der Jerusalemer Urgemeinde durch die antiochenische Gemeinde als Ausdruck der wechselseitigen Verbundenheit (Gal 2,10; vgl. 2Kor 9,12–14; Röm 15,25–27) vereinbart.

Vergleicht man die Darstellung des Jerusalemer Aposteltreffens durch Paulus als Beteiligten (Gal 2,1–10) mit der späteren historiographischen Darstellung des Lukas (Apg 15,1–29), so stimmen beide Versionen in der Grundsatzentscheidung zugunsten der auflagenfreien Heidenmission überein. Lukas übergeht jedoch die Aufteilung der Zuständigkeitsbereiche, präzisiert aber die Grundsatzentscheidung durch die Verpflichtung der Christusgläubigen heidnischer Herkunft auf die Beachtung ritueller jüdischer Mindeststandards (Jakobusklauseln) (Apg 15,19f. 28f.). In diesem Punkt besteht ein unlösbarer Widerspruch zwischen der Version des Lukas und der paulinischen Version. Denn Paulus betont, dass die Jerusalemer Grundsatzentscheidung mit keinen Einschränkungen verknüpft wurde (Gal 2,6). Seiner Version als der eines Teilnehmers am Treffen ist historisch der Vorzug zu geben.

Mit der Jerusalemer Entscheidung zugunsten einer auflagenfreien Heidenmission war der nächste richtungweisende Schritt in die religiöse Eigenständigkeit der Christusgläubigen gemacht. Denn mit dieser Entscheidung wurde den Antiochenern die Verantwortung für die Heidenmission übertragen, die sie von da an engagiert und erfolgreich unter deutlicher geographischer Ausweitung ihres Aktionsradius wahrnahmen.

Die erste und zweite Missionsreise des Paulus

So beauftragte die antiochenische Gemeinde Barnabas und Paulus zu einer ersten größer angelegten Missionsreise, die sie nach Zypern und Südgalatien führte (Apg 13f.). Nach Darstellung der Apg fand diese 1. Missionsreise allerdings vor dem Jerusalemer Aposteltreffen (Apg 15) statt. Doch widerspricht die Chronologie des Lukas dem Selbstzeugnis

des Paulus. Denn laut Galaterbrief beschränkt sich seine Missionstätigkeit zwischen seinen beiden Jerusalembesuchen (1,18; 2,1) auf Syrien und Kilikien (1,21). Historisch ist die Abfolge Jerusalemer Aposteltreffen – 1. Missionsreise sehr plausibel. Denn auf der Basis der Jerusalemer Entscheidung konnte die antiochenische Gemeinde auf ihre spezielle Verantwortung für die Heidenmission verweisen und diese forciert vorantreiben.

Bereits die 2. Missionsreise (49–51 n. C.) unternahm Paulus ohne Barnabas, nachdem es im Vorfeld zu einem Dissens zwischen ihnen um die erneute Mitnahme von Johannes Markus als Begleiter gekommen war (Apg 15,36–40). Verbunden sind mit dieser Reise (Apg 15,40–18,22) Gemeindegründungen u.a. in den Metropolen Philippi, Thessaloniki und Korinth.

Als Paulus im Winter 51/52 n. C. nach Antiochia zurückkehrte (Apg 18,22), war sein Verhältnis zur Gemeinde und zu Barnabas noch nicht zerrüttet. Zum Bruch kam es wohl erst während dieses Winteraufenthaltes, und zwar verursacht durch den antiochenischen Zwischenfall. Dieses konfliktive Ereignis trieb die Entwicklung der frühjüdischen Bewegung der Christusgläubigen zu einer neuen, eigenständigen Religion entscheidend voran.

Der Konflikt in Antiochia

Der Konflikt in Antiochia, der an der Frage der Tischgemeinschaft zwischen Christusgläubigen jüdischer und heidnischer Herkunft

entbrannte, gründete in zwei Schwachstellen der Jerusalemer Vereinbarung: 1. Über die auflagenfreie Heidenmission war nur im *Grundsatz* positiv entschieden worden, Fragen des gemeindlichen Zusammenlebens beider Gruppen blieben ausgeblendet. 2. Das Jerusalemer Leitungsteam versäumte es, die Gemeindebasis, an der es offenbar massive Bedenken gegen diese Form der Heidenmission gab, in die Entscheidungsfindung einzubinden.

Als nun die Delegation aus Antiochia mit dem Ergebnis des Jerusalemer Treffens in ihre Gemeinde zurückkehrte, sah man dort den eigenen theologischen Standpunkt durch die Vereinbarung bestätigt. Wenn aber heidnische Menschen ohne Auflagen getauft und in die Gemeinde aufgenommen werden durften, war es nur folgerichtig, dass sie auch gleichberechtigt mit den christusgläubigen Juden in der Gemeinde zusammenlebten. Ein solches Zusammenleben konkretisierte sich besonders durch die Tischgemeinschaft bei der Feier des Herrenmahls. Die christusgläubigen Juden mussten dazu jedoch die religionsgesetzlichen Hürden, die ein gemeinsames Essen mit nichtjüdischen Men-



Eine Abbildung des Apostels Paulus: Die Vorgänge in Antiochia führten zu einem Zwist zwischen Paulus und Petrus, bei dem Paulus dem Apostel Petrus vorwarf, von der „Wahrheit des Evangeliums“ abzurücken (Gal 2,14a).

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain



In einem der Arbeitskreise am Dienstagvormittag vertieften die Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Kenntnisse über die Apostelgeschichte und reflektierten die Vorträge vom Montag.

schen zumindest erheblich einschränkten, missachteten. In Antiochia sah man dies offenbar durch die Jerusalemer Vereinbarung gedeckt.

Dieser Sichtweise schloss sich Petrus an. Denn als er einige Zeit nach dem Jerusalemer Treffen nach Antiochia kam, aß auch er zusammen mit den Gemeindegliedern heidnischer Herkunft (Gal 2,12a). Dann aber treffen aus Jerusalem einige Leute aus dem Umfeld des Jakobus in Antiochia ein. Daraufhin gibt Petrus die zuvor praktizierte integrative Tischgemeinschaft auf (Gal 2,12b). Seinem Beispiel schließen sich die christusgläubigen Juden Antiochias inklusive Barnabas an (Gal 2,13). Sie alle distanzieren sich damit von ihrer bisherigen Interpretation der Jerusalemer Vereinbarung und schwenken auf die offenbar engere Auslegung der Jakobusleute ein. Demnach forderte der Verzicht auf die Beschneidung von Christusgläubigen heidnischer Herkunft, diese Gruppe aufgrund des jüdischen Religionsgesetzes von den christusgläubigen Juden innergemeindlich zu separieren.

Möglicherweise wollten Jakobus und sein Kreis mit dieser restriktiveren Auslegung der Vereinbarung verhindern, dass die Situation in Jerusalem innergemeindlich wie nach außen zu den nicht-christusgläubigen Juden hin eskalierte. Dies könnte die paulinische Bemerkung erklären, der Rückzug des Petrus von der Tischgemeinschaft sei dessen Furcht „vor denen aus der Beschneidung“ geschuldet (Gal 2,12b). Für Paulus allerdings rücken damit Petrus und alle anderen von der „Wahrheit des Evangeliums“ ab (Gal 2,14a).

Um dieser Wahrheit gerecht zu werden, gehört für Paulus zum Verzicht auf Beschneidung von Christusgläubigen heidnischer Herkunft deren vollständige, auflagenfreie Integration in die Gemeinde dazu, die durch die judenchristlichen Mitglieder zu gewährleisten ist. Während dieser Aspekt der Gemeindepraxis für Paulus unverzichtbar

ist, wird er von den Jakobusleuten, Kephass sowie den antiochenischen Judenchristen um Barnabas offenbar als nachrangig eingestuft.

Dennoch haben sie angesichts des paulinischen Protests wohl nach einer Konfliktlösung gesucht. Und hier kommen die Jakobusklauseln (Apg 15,19f. 28f.; vgl. 21,25) ins Spiel, die *historisch* zum Kontext des antiochenischen Zwischenfalls gehören dürften. Diese Klauseln formulieren religionsgesetzliche Mindestanforderungen an die Christusgläubigen heidnischer Herkunft, um judenchristlichen Gemeindegliedern die Tischgemeinschaft mit ihnen zu ermöglichen.

Der Katalog dieser Mindestanforderungen umfasst auf der Basis von Lev 17f. den Verzicht auf Götzendienst/Götzenopferfleisch, den Verzicht auf Unzucht (= Verpflichtung auf die strengen sexualethischen Bestimmungen der Tora) sowie den Verzicht auf Blut und Ersticktes (= nicht koscher geschlachtetes Fleisch). Dieser Kompromissvorschlag ließ die Jerusalemer Grundsatzentscheidung (Verzicht auf Beschneidung und auf Beachtung der gesamten Tora) unangetastet. Zwar legte er den Christusgläubigen heidnischer Herkunft Einschränkungen auf, sollte jedoch die integrative Gemeindepraxis dauerhaft garantieren. Paulus allerdings ließ sich auf diesen Kompromiss nicht ein und nahm für seine Unnachgiebigkeit den Bruch mit der antiochenischen Gemeinde in Kauf.

Fazit

Mit der exklusiv christologischen Heilskonzeption der Jerusalemer Hellenisten, mit der Entscheidung pro Heidenmission in Antiochia und mit der Jerusalemer Vereinbarung gab es schon zuvor richtungsweisende Entwicklungen und Entscheidungen. Mit der Kompromisslosigkeit des Paulus beim Konflikt in Antiochia aber wurden die Weichen unumkehrbar auf die Entwicklung des Christusb Glaubens hin zu einer neuen, eigenständigen Religion gestellt, auch wenn es neutestamentliche Spuren dafür gibt, dass die antiochenischen Klauseln noch jahrzehntelang in gruppeninternen Debatten und Auseinandersetzungen von Christusgläubigen (vgl. etwa die korinthische Kephass-

gruppe und die in 1Kor 5–10 erörterten Themen, die Unzuchtsklausel Mt 5,32; 19,9 oder die in den Sendschreiben nach Pergamon und Thyatira erhobenen Vorwürfe Offb 2,12–17.18–29) eine Rolle gespielt haben. ■



Schon im Vorfeld hatte Professor Hans-Georg Gradl in einem [Video](#) für unseren YouTube-Kanal die entscheidenden Aussagen der Apostelgeschichte für uns zusammengefasst. Das spannende, faktenreiche und gleichzeitig sehr unterhaltende Referat ist auch als [Audio](#) auf YouTube verfügbar.

Die apokryphen Apostelakten

Was die Bibel nicht erzählt
von Hans-Josef Klauck

Paulusakten

1. Paulus und der Löwe

a) In der Wüste, vor Jericho (ActPl 9,79)

Kurz nach seiner Berufung vor Damaskus ist Paulus in der Wüste unterwegs in Richtung Jericho, wohl nicht zu weit vom Jordan entfernt. Wie das in der Wüste so passieren kann, begegnet ihm ein großer Löwe. Paulus, ins Gebet vertieft, nimmt ihn zunächst gar nicht wahr. Als er es doch tut, hat sich das Tier zu seinen Füßen niedergeworfen. Paulus fragt ihn: „Löwe, was willst du?“ Dieser antwortet: „Ich möchte getauft werden!“ Paulus steigt mit dem Löwen in den Fluss, jetzt wörtlich: „Ich nahm den Löwen bei seiner Mähne, und im Namen Jesu Christi tauchte ich ihn dreimal unter. Als er dem Wasser wieder entstieg, schüttelte er seine Mähne zurecht und sagte zu mir: ‚Gnade sei mit dir, Paulus!‘ Und ich antwortete ihm: ‚Desgleichen mit dir, Löwe!‘“.

Die Episode ist noch nicht ganz zu Ende. Es folgt noch: „Als der Löwe ins Feld davonlief, begegnete ihm eine Löwin, aber er wandte sein Gesicht nicht zu ihr hin, sondern er lief davon und schlug sich ins Gebüsch.“ Vermutlich war es sogar eine attraktive junge Löwin, aber im Grunde hört der Spaß hier bereits auf, denn was wir vor uns haben, ist ein exquisites Beispiel für den Zusammenhang von Taufe und Eheverzicht, praktiziert vor allem in der syrischen Kirche. Ablehnung der Sexualität und sogar der Ehe begegnet uns in diesen Apostelakten auf Schritt und Tritt, wenn auch unterschiedlich radikal.

b) In der Arena, in Ephesus (ActPl 9,2326).

Unsere Geschichte von der Taufe eines Löwen, über die sich die Kirchenväter nicht genug mokieren konnten, hat noch einen zweiten Teil. Paulus wird einige Zeit später vom Statthalter in Ephesus zum Tierkampf verurteilt. Hier erkennen wir auch Verbindungslinien zum Neuen Testament. Im ersten Korintherbrief schreibt Paulus: „Wenn ich nur nach Menschenart (das will sagen: ohne Glauben an die Auferstehung) mit wilden Tieren gekämpft hätte (und zwar in Ephesus), was würde es mir nützen?“ Das



Prof. em. Dr. Hans-Josef Klauck, Professor auf dem Naomi-Shenston-Donnelly-Lehrstuhl für *New Testament and Early Christian Literature* an der University of Chicago Divinity School

Vertiefung des Themas von Seite 40–52

Die Apostelgeschichte

Biblische Tage 2022

hat Paulus vermutlich bildlich gemeint, in den Paulusakten wird es in Realität überführt.

Zurück zum Text. Ein besonders wilder, auf Menschen dressierter Löwe wird auf Paulus losgelassen. Er läuft auf Paulus zu, aber nur, um sich wohlgezogen wie ein Lamm zu seinen Füßen zu lagern. Als er wieder auf seinen vier Pfoten steht, sagt er zu Paulus: „Die Gnade sei mit dir!“, worauf Paulus respondiert: „Gnade sei auch mit dir“. Die beiden nehmen sich gegenseitig näher in Augenschein, und Paulus erkennt, dass dies der Löwe ist, den er einst getauft hatte. Der Statthalter lässt gegen Paulus weitere Bestien los und entsendet gegen den unbotmäßigen Löwen Bogenschützen, alles ohne Erfolg. Ein gewaltiges Hagelwetter macht seine Aktionen zunichte. Paulus und der Löwe verabschieden sich voneinander. Der eine geht zum Hafen, der andere entweicht ins Gebirge, diesmal ohne Konfrontation mit einer Löwin.

Die zweite Episode ist vielleicht nicht mehr ganz so spektakulär wie die erste, aber sie ist aus einem anderen Grunde sehr instruktiv. Sie zeigt uns nämlich, wie unbefangen sich diese frühen christlichen Autoren bei der profanen griechisch-römischen Literatur bedienten. In diesem Fall stand die bekannte Fabel von Androclus und dem Löwen Pate. Bei einem Tierkampf im Circus Maximus in Rom fällt ein Löwe durch besonders muskulösen Körperbau, lang herabwallende Mähne und furchtbares Gebrüll auf. Ihm wird als Opfer der Sklave Androclus vorgeworfen. Aber der Löwe nähert sich ihm nur langsam, umwedelt ihn wie ein Schoßhund und leckt ihn ab. Des Rätsels Lösung: In Nordafrika war Androclus seinem Herrn entflohen. In die Höhle, die ihm als Versteck diente, kommt ein Löwe, der auf einem Fuß hinkt und blutet. Durch Gesten bittet er Androclus förmlich um Hilfe, und der zieht ihm einen großen Holzsplitter aus der Fußsohle. Eine wunderbare Freundschaft entsteht, die drei Jahre dauert, bis Androclus entdeckt, gefangen genommen und als entlaufener Sklave *ad bestias* verurteilt wird. Auf diesen Bericht hin wird Androclus amnestiert, und man sieht ihn mit seinem Löwen, den er an einer dünnen Leine führt, durch die Stadt



spazieren, von allen Seiten bewundert und beschenkt. Wir sehen, wie diese Erzählungen auch christlicherseits einem verständlichen Unterhaltungsbedürfnis dienen, was im Ansatz auch schon die Apostelgeschichte des Lukas tut.

2. Paulus und Thekla

a) Erste Begegnung (ActThecl 2)

Zu den Paulusakten gehört ein längerer Teil, der auch selbständig im Umlauf war, unter dem Titel „Akten des Paulus und der Thekla“, denn diesmal ist nicht Paulus, sondern Thekla die Hauptperson. Wiederum greife ich zwei Details heraus.

Die Eingangsszene spielt in Ikonium in Kleinasien, auch aus der lukanischen Apostelgeschichte als Reisestation bekannt. Titus hat dem als Gastgeber vorgesehenen Onesiphoros einen Steckbrief mitgegeben, mit einem regelrechten Paulusporträt, und wir erleben hautnah mit, wie Paulus auf ihn wirkt:

Er (Onesiphoros) sah Paulus kommen, einen Mann, klein an Gestalt, mit kahlem Kopf, gekrümmten Beinen, (aber) in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen, die Nase etwas hervortretend, (aber) voll Anmut. Bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er das Antlitz eines Engels.

Ein nicht ganz schmeichelhaftes Porträt, aber es sind in dieses Bild verschiedene kulturelle Wertungen eingegangen. Man hat Steckbriefe für Sklaven, die Beschreibung eines Generals, den Charakterkopf des Philosophen Sokrates und anderes mehr zum Vergleich herangezogen, aber am wichtigsten dürfte die Parallele zu Kaiser Augustus sein, der zumindest nach seinem Biographen Sueton kein Ausbund an Schönheit war, trotz seiner Statuen und Münzprägungen. Wir hören über ihn:

Er hatte helle, glänzende Augen und wollte, dass man den Eindruck gewann, ihnen wohne eine göttliche Kraft inne ... Seine Zähne standen weit auseinander, waren klein und schlecht. Sein Haar war leicht gelockt und hellblond, seine Augenbrauen in der Mitte zusammengewachsen, seine Ohren von mittlerer Größe, seine Nase oben hervorspringend, unten gebogen ... Von Statur war er klein ... doch wurde das durch die Wohlgestalt und das Ebenmaß der Glieder verdeckt ...

Deutlicher kann man eigentlich nicht mehr werden. Die Übereinstimmungen gehen so weit (kleine Gestalt, zusammen gewachsene Augenbrauen, hervorspringende Nase), dass ich mich ernsthaft frage, ob unser Autor nicht eine bewusste Anleihe beim Augustusporträt vorgenommen hat, um Paulus als Herrscher eigener Art zu stilisieren. Für Paulus kommt noch hinzu, was aber auch der Eingangssatz zu Augustus im Grunde sagt (seinen Augen wohne göttliche Kraft inne), dass die Dialektik von Fleisch und Geist anschaulich wird. „Wie ein Mensch“ betrifft das Fleisch, das körperliche Auftreten. „Das Angesicht eines Engels“ zielt auf den Geist, der den Charismatiker Paulus erfüllt und der immer wieder durchbricht.

Im Haus des Onesiphoros angelangt, verkündet Paulus „das Wort Gottes von der Enthaltbarkeit und der Auferstehung“, in dieser Reihenfolge. Er entfaltet es in einer Reihe von zwölf Seligpreisungen, von denen mehrere um die sexuelle Reinheit kreisen. Während Paulus redet, sitzt im Fenster des Nachbarhauses Thekla. Sie kann Paulus nicht sehen, nur hören, aber sie lauscht ihm Tag und Nacht, wie er über das jungfräuliche Leben spricht. Als sich das drei Tage lang hinzieht,

alarmiert ihre Mutter den Verlobten Theklas und beschreibt das Verhalten ihrer Tochter anschaulich als eine invertierte Form von heftiger Liebe: „Wie eine Spinne klebt meine Tochter am Fenster. Von seinen Worten wird sie erfasst wie von einer nie gekannten Begierde und schrecklichen Leidenschaft“. Das ist Liebe nicht auf den ersten Blick, denn Thekla sieht Paulus ja nicht und wäre vielleicht von seinem eben skizzierten Erscheinungsbild nicht einmal sonderlich angetan, wohl aber ist es Liebe auf das erste Wort hin.

Was jetzt folgt, kann man praktisch schon vorhersagen. Thekla lässt Mutter und Verlobten im Stich, will von einer Ehe nichts mehr wissen und schließt sich Paulus an. Leider können wir Theklas weiteren Weg, der sie zu einer erfolgreichen Missionarin werden lässt, nicht im Einzelnen verfolgen, sonst bliebe uns keine Zeit mehr für andere Texte. Aber wir wollen wenigstens eine weitere Szene herausgreifen, die Thekla im Amphitheater zeigt.

b) Thekla im Amphitheater

Ihr Widerstand gegen die Avancen eines vornehmen Syrsers bringt Thekla in Antiochien in Pisidien, auch ein wichtiger Ort für Paulus in der Apostelgeschichte des Lukas, schließlich in die Arena. Thekla betet mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen, dann erblickt sie eine große Grube voll Wasser, in der Robben umherschwimmen. Die mit Thekla sympathisierenden Frauen unter den Zuschauern warnen sie, die Robben würden sie fressen. Thekla aber erkennt: „Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, mich zu waschen“ („waschen“ ist ein Verb, das auch für die Taufe gebraucht wird), und sie stürzt sich mit den Worten „Im Namen Jesu Christi taufe ich mich an (meinem) letzten Tag“ in die Fluten. Diese Selbsttaufe gilt in unserer Erzählung offenbar als vollgültig. Die gefährlichen Robben sehen einen Blitz und schwimmen gleich darauf tot an der Oberfläche, während eine Wolke von Feuer Thekla rettend umgibt.

Wir kennen Robben entweder als hilflose Babys, die unser Mitgefühl erregen, oder als Artisten in Zirkus und Zoo, die bunte Bälle jonglieren und für frischen Fisch nahezu alles tun. Erneut müssen wir uns auf die Rekonstruktion eines antiken Vorverständnisses einlassen, das unser Autor mit seinen Adressaten teilt. Ausgedehnte Wasserbassins wurden in der römischen Arena für die Inszenierung von Seeschlachten tatsächlich angelegt. Kämpfe zwischen Bären und Robben im Zirkus sind, so unwahrscheinlich es klingen mag, für die Kaiserzeit belegt. Einen weiteren ironischen Seitenhieb stellt ihre Ausschaltung durch einen Blitz dar, schrieb man doch ausgerechnet Robbenfellen eine den Blitz abwehrende Kraft zu. Kaiser Augustus soll sich aus Angst vor Blitzschlag nie ohne Robbenfell außer Haus begeben haben. All das verleiht der Robbenepisode jenes Maß an Glaubwürdigkeit, das für eine erfolgreiche Erzählung unerlässlich bleibt.

Der verschmähte Liebhaber Theklas lässt nicht locker, sondern setzt einen letzten Vorschlag in die Tat um, der durch seine kaum verhüllte sexuelle Aggression selbst ein abgebrühtes Publikum noch in Staunen versetzt (Vouaux schrieb 1913: »l'auteur a vraiment exagéré«, hier hat der Autor wirklich übertrieben). Thekla wird mit gespreizten Füßen an wilde Stiere gebunden, an deren Geschlechtsteile man glühende Eisen hält, um sie noch mehr zu reizen. Sie sollen Thekla in Stücke reißen, aber auflodernde Flammen brennen die Stricke durch, und nichts geschieht. Man muss kein ausgesprochener

Anhänger von Sigmund Freud und der Psychoanalyse sein, um zu sehen, dass sich hier unterdrückte Triebe – ich denke schon, auch auf Seiten unseres Autors – ihren Ausweg suchen und in Projektionen ungezügelter Grausamkeit umschlagen.

Ein letztes Wort zu Thekla. Sie kommt schließlich frei, schließt sich der christlichen Kerngemeinde um Paulus an und hat eine große Karriere als Apostolin und Wundertäterin in der Alten Kirche vor sich, mit einer großen Klosteranlage, archäologisch teils erhalten, in Seleukia im Südosten Kleinasiens.

Zwischenreflexion: Apokryphe Apostelakten

Es ist wohl an der Zeit für eine etwas trockene, aber unumgängliche Zwischenreflexion. Die Paulusakten gehören zu den fünf alten Apostelakten, zu denen außerdem noch die Petrusakten, die Johannesakten, die Andreasakten und die Thomasakten zählen. „Alt“ bedeutet, dass sie in der Zeit zwischen 150 und 240 n. Chr. entstanden sind. Es gibt noch jüngere Akten aus dem vierten Jahrhundert, darunter die umfangreichen Philippusakten, die sehr gut erhalten sind. Auch die Pseudo-Clementinen, ein christlicher Bildungsroman, in dessen Mittelpunkt Petrus steht, gehören hierher. Das Stichwort „Roman“ erinnert uns zugleich daran, dass alle apokryphen Apostelakten von der Gattung her der griechisch-römischen Romanliteratur ähneln, bei der sie kräftige Anleihen machen. Das unterscheidet sie von der Apostelgeschichte des Lukas, die eher der Historiographie angehört. Die Apostelakten als eigenes Genus münden schließlich in den Strom der Hagiographie, der Heiligenleben ein.

Der Hinweis auf den Umfang und den guten Erhaltungszustand der jüngeren Akten hat seinen Sinn, denn von den alten Akten sind nur die Thomasakten vollständig erhalten. Von den anderen vier alten Akten besitzen wir nur noch Fragmente, die mühsam gesammelt, ediert und übersetzt werden müssen. Ein Beispiel aus der aktuellen Arbeit: Wichtige Details der Szene mit dem getauften Löwen finden sich nur in einem koptischen Papyrus, der 2004 zum ersten Mal veröffentlicht wurde.

Über die Autoren der Apostelakten wissen wir so gut wie nichts. Nur zum Verfasser der Paulusakten bemerkt Tertullian, ein Presbyter in Kleinasien habe sie aus Liebe zu Paulus gefälscht und dann infolge der Empörung, die er auslöste, sein Amt niedergelegt. Auch zu den Entstehungsorten gibt es nur Rateversuche. Für die Petrusakten könnte man zu Rom tendieren. Für die Paulusakten wurde Smyrna, heute Izmir, vorgeschlagen. Nur für die Thomasakten befinden wir uns auf etwas festerem Boden, nämlich in Syrien. Edessa im Osten kommt ernsthaft in Frage.

Ein letzter Punkt: Wie verhalten sich die alten Apostelakten zur kanonischen Apostelgeschichte des Lukas? Dabei müssen wir bedenken, dass im späten 2. Jahrhundert der Kanon neutestamentlicher Schriften sich selbst noch in der Entwicklung befand. Die Verhältnisbestimmung fällt in der Forschung sehr unterschiedlich aus. Ich denke, dass die Autoren der Apostelakten die Apostelgeschichte kannten, sie aber keineswegs schon als verbindlich ansahen, sich daher berechtigt fühlten, die Apostelgeschichte zu ergänzen, fortzuschreiben, oder sie auch zu korrigieren oder gar zu bekämpfen.

Damit genug der mehr technischen Dinge. Ich gehe nun folgendermaßen vor: Die Andreasakten lasse ich beiseite. Aus den Petrusakten, den Johannesakten und den Thomasakten wähle ich wieder jeweils zwei Episoden zur Besprechung aus.

Petrusakten

Die Petrusakten spielen zur Hauptsache in Rom, wo Simon Petrus sich mit einem alten Bekannten herumschlagen muss, mit Simon Magus aus Samarien (siehe Apg 8). Die beiden Simons liefern sich regelrechte Duelle, wer denn die imposanteren Wunder vollbringen kann. Die Gattung dieser Erzählungen kennen wir übrigens. Es ist der Wettkampf der Zauberer, man denke an Moses und die Magier des Pharaos im Buch Exodus, an Paulus und den jüdischen Magier Barjesus auf Zypern in Apg 13 oder, um die moderne Mythologie zu bemühen, an Saruman und Gandalf im *Herrn der Ringe* oder an Dumbeldore und Voldemort in *Harry Potter*.

1. Der getrocknete Fisch (ActPt 13)

Simon Magus hält sich im Haus des Senators Marcellus auf, den er erfolgreich dem Christentum abspenstig gemacht hat. Ein Teil der Menge verlangt im Hof von Petrus Wunderzeichen, denn auch Simon habe viele Wunder gewirkt, nur deshalb seien sie ihm gefolgt.

Petrus sieht einen geräucherten Fisch im Fenster hängen. Der springende Punkt bei „geräuchert“ besteht darin, dass hier eine Steigerung von „tot“ quasi zu „mausetot“ vorliegt. Noch mehr „tot“ geht einfach nicht. Petrus fragt die Menge, ob sie zum Glauben bereit wäre, wenn dieser getrocknete Fisch wieder schwimmen würde, und erhält eine bejahende Antwort. Er wirft den Fisch in ein Wasserbecken, und dieser schwimmt sofort munter umher. Damit dieser Vorgang nicht als Phantasiegebilde nach Art der Wunder Simons erscheine, bleibt der Fisch am Leben und lockt Besucherscharen herbei, die ihn mit Brotbrocken füttern.

Aus dieser Szene geht zunächst hervor, dass Wunder für unseren Autor Beweisfunktion haben. Aber sie von den „magischen Tricks“ der Gegenseite zu unterscheiden fällt nicht immer leicht. Auch hier lässt sich darüber hinaus ein vergleichbarer Vorfall aus der griechischen Überlieferung anführen. Die Schlusspassage von Herodots Historien berichtet von einem Wunderzeichen. Als einer aus der Wachmannschaft, die einen persischen Statthalter gefangen hält, Salz fische röstet, ereignet sich Folgendes: „Als die gesalzene Fische über das Feuer kamen, sprangen und zappelten sie gerade wie frisch gefangene Tiere.“ Die richtige Deutung gibt der gefangene Statthalter selbst. Er hatte gegen einen Heros gefrevelt, und dieser Heros „Protesilaos will mir zu verstehen geben, dass er, obgleich er tot und eine Mumie ist, dennoch die Macht von den Göttern erhält, den Frevler (das ist der Sprecher selbst) zu züchtigen“, was durch dessen Hinrichtung am Kreuz geschieht. Der Witz besteht darin, dass das griechische Wort für „Räucherfisch“ auch „Mumie“ bedeuten kann. Eine vertrocknete Mumie kehrt nicht gerade ins Leben zurück, wird aber dennoch rächend aktiv, wie die zappelnden Fische.

Darüber hinaus ist die spezifisch christliche Symbolsprache dieser Wundererzählung mit Händen zu greifen. Die Wiederbelebung von Toten, innerweltlich wie endzeitlich,



wird angedeutet. Das Hineinwerfen ins Wasserbecken erinnert an das Bad der Taufe, das Wiedergeburt beinhaltet. Petrus ist präsent als Fischer von Beruf, der vom Herrn zum Menschfischer bestimmt wurde. Gut bekannt ist auch die Verwendung des Fischsymbols für Christus selbst, aber auch für die Christen, die Tertullian einmal als *pisciculi* bezeichnet, als kleine Fische des großen Fisches Jesus. Ob es in Betracht dieser symbolischen Effekte zu weit führt, wenn man bei den Brotbrocken, die der Fisch bereitwillig verzehrt, an das gebrochene Brot des Herrenmahls denkt? Vielleicht, vielleicht auch nicht.

2. Der Tod des Petrus (ActPt 3539)

Diesmal ergreifen wir die Gelegenheit, uns auch den Tod wenigstens eines Apostels genauer anzusehen. Petrus macht sich in Rom auf gewohnte Weise hochgestellte Feinde. Er überredet vier Konkubinen des Stadtpräfekten, fortan keusch zu leben, was diesen alles andere als erfreut. Petrus ist in höchster Gefahr, und die Mitchristen überreden ihn, die Stadt zu verlassen.

Petrus geht allein zum Tor hinaus. Der Herr Jesus kommt ihm entgegen, auf dem Weg in die Stadt. Auf die Frage des Petrus „Wohin, Herr?“ antwortet dieser: „Ich gehe nach Rom hinein, um gekreuzigt zu werden“, und auf erneute Nachfrage hin fügt er hinzu: „Ja, um *wiederum* gekreuzigt zu werden.“ Petrus hat verstanden. Er begibt sich in die Stadt zurück, in den sicheren Tod am Kreuz.

Den Grundeinfall können wir bis ins Neue Testament zurückverfolgen. Im Johannesevangelium kündigt Jesus an, dass er fortgehen wird, und Petrus fragt ihn: „Herr, wohin gehst du?“. Wenn wir das ins Lateinische übersetzen, kommt *Quo vadis* heraus, Titel eines berühmten Romans (1895) und eines nicht weniger berühmten Films (1951). Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie ich als Jugendlicher erst vom Buch und dann vom Film zutiefst beeindruckt war. Hier bekommen wir es sozusagen mit einem modernen Apokryphon zu tun, den *Quo-vadis*-Akten.

Seine vier Henker fordert Petrus dann auf, ihn mit dem Kopf nach unten zu kreuzigen, was nicht völlig unerhört ist. Der römische Philosoph und Staatsmann Seneca schreibt um etwa diese Zeit: „Ich sehe dort Marterhölzer, nicht einer Art allein freilich ... mit dem Kopf zur Erde schlagen manche ans Kreuz ... andere breiten am Kreuz die Arme aus“. In dieser Position hält Petrus eine lange, tiefgründige Rede, die eine eigene Auslegung erfordern würde. Die besondere Lage – Kopf nach unten – interpretiert er nicht, wie es die landläufige Meinung will, als Demutsgeste, weil er sich nicht für würdig hielt, auf die gleiche Art wie sein Herr zu sterben. Seine verkehrte Stellung symbolisiert vielmehr die gefallene menschliche Natur. Durch den Fehltritt des ersten Menschen ist in der Welt alles auf den Kopf gestellt und verdreht. Rechts erscheint als links, und Schlechtes als gut. Deshalb hat der Herr in einem sonst nicht bekannten Wort gesagt: „Wenn ihr nicht das Rechte wie das Linke macht und das Linke wie das Rechte und das Obere wie das Untere und das Hintere wie das Vordere, werdet ihr das Reich Gottes nicht erkennen“. Unter dem Vorzeichen der Sünde bedeutet diese Verkehrung bei Petrus sogar so viel wie Wiederherstellung der ursprünglichen, richtigen Ordnung. Das ist wahre Erlösung.

IV. Johannesakten

1. Mit Drusiana und Kallimachos in der Grabkammer

(ActJoh 62–86)

Wir zoomen gleich hinein in eine farbige Wundererzählung. Sie ereignet sich bei der Rückkehr des Johannes nach Ephesus, seiner Stadt (kein Paulus weit und breit). Die Gläubigen strecken ihre Hände nach Johannes aus, und wenn ein Kontakt, und sei es nur mit seinem Gewand, gelingt, küssen sie diese anschließend (man vergleiche die blutflüssige Frau im Evangelium und die therapeutisch wirksamen Taschentücher des Paulus in Apg 19).

Die eigentliche Handlung beginnt mit einem Rückblick auf einen neuen Keuschheitskonflikt. Drusiana verweigert sich nach der Hinwendung zum christlichen Glauben konsequent ihrem Mann Andronikus, der sich nach anfänglichem Widerstand gleichfalls bekehrt und mit ihr als Bruder und Schwester zusammenlebt. Aber die sexuellen Prüfungen sind damit noch nicht ausgestanden. Kallimachos, ein „Abgesandter Satans“, wird von heilloser Begierde nach der schönen Drusiana erfasst. Darüber grämt sich Drusiana so sehr, dass sie vom Fieber gepackt wird und binnen weniger Tage stirbt, was man psychologisch erklären kann oder als wunderbaren Eingriff des Herrn.

Während der Apostel im Kreis der Brüder ein rhetorisch ausgefeiltes Loblied auf Drusiana vorträgt, geht in der Grabanlage der „vielgestaltige Satan“ durch seine Gehilfen ans Werk. Fortunatus, der geldgierige Verwalter des Andronikos, nimmt eine hohe Bestechungssumme an und öffnet die Grabkammer für Kallimachos, der sich am Leichnam Drusianas vergehen will. Als Drusianas Körper schon bis auf das letzte Hemd entkleidet ist, erscheint plötzlich eine riesige Schlange, tötet Fortunatus mit einem Biss, bringt Kallimachos zu Fall und ringelt sich über ihm zusammen. Der junge Mann verfällt in eine totenähnliche Starre. Lesenswert ist hier Edgar Hennecke, der verdiente Schöpfer der „Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung“ von 1904, der seiner Empörung freien Lauf lässt: Den Johannesakten ist „ein starker sinnlicher Zug beigemischt, der gelegentlich – bei Kallimachos – sogar den Gipfelpunkt des Abscheulichen erreicht ... Man wird schon in der gleichzeitigen Profanliteratur suchen müssen, um Szenen von gleich abstoßender Wirkung wie diese zu finden.“ Man kann ihm nicht einmal völlig widersprechen. Hinter dieser besonders anstößigen Nekrophilie dürfte sich außerdem ein negatives Urteil über die Sexualität verbergen. Geschlechtlicher Umgang vollzieht sich zwischen toten Körpern und hat mit einer Gemeinschaft lebendiger Seelen nichts zu tun.

Am Morgen des dritten Tages begibt sich Johannes mit Andronikos und anderen Brüdern zum Grab, um dort Gottesdienst zu feiern. Durch ein Türöffnungswunder, das im Vorbeigehen erledigt wird, verschaffen sie sich Zugang zur Grabkammer. Nur Andronikos erkennt sofort, was hier „gespielt“ wird (die Metaphorik des Theaters ist in diesem Fall völlig angemessen, denn Andronikos spricht direkt von der „*dramaturgia* der Hinterlist“, die hier tätig war). Er muss dem begriffsstützigen Apostel erklären, was vorgefallen ist.

Daraufhin schafft Johannes Ordnung. Er setzt das „giftige Reptil“ außer Betrieb. Kallimachos kehrt in den Wachzustand zurück. Drusiana wird auferweckt und bittet ausgerechnet

um das Leben des immer noch toten Bösewichts Fortunatus. Sie darf ihn selbst in Auftragsarbeit auferwecken, was aber nicht viel Sinn macht, denn er stirbt wenig später an den Residuen des Schlangengifts. Für den Moment ist die christliche Gruppe in Ephesus wieder im Lot.

2. Jesu Tod am Kreuz (ActJoh 97–102)

Bisher haben wir noch nicht über die Christologie gesprochen, die Wahrnehmung der Person Jesus Christi. Zu ihr haben die Johannesakten einen sehr eigentümlichen Zugang, der eines genauen Hinsehens bedarf.

In Jerusalem, am Tag der Hinrichtung Jesu, fliehen die Jünger in alle Richtungen, Johannes allerdings nur bis zum Ölberg, wo er sich in einer Höhle versteckt. Exakt zur Stunde der Kreuzigung, als Finsternis auf der ganzen Erde eintritt, erscheint der Herr, erleuchtet die Höhle und sagt zu seinem Jünger: „Nur für die Menge drunten in Jerusalem werde ich mit Lanzen gestoßen und Rohren. Mit dir aber rede ich...“. Dann zeigt ihm der Herr ein Lichtkreuz von kosmischen Dimensionen, dessen Querbalken als Grenze zwischen der unteren, materiellen und der oberen, spirituellen Welt dient. Den Herrn selbst sieht Johannes oben über dem Kreuz. Er hat keine leibliche Gestalt mehr, sondern ist nur noch Stimme, und zwar eine wahrhaft göttliche Stimme, die dem Apostel erklärt: Das Lichtkreuz „ist nicht das hölzerne Kreuz, das du sehen wirst, wenn du von hier hinuntergehst. Auch ich, den du jetzt nicht siehst, sondern dessen Stimme du nur hörst, bin nicht der am (hölzernen) Kreuz“. Auf fast schon obsessive Weise geht es in diesem Geleise weiter. Der Herr spricht, im Originalton:

Nichts von dem also, was sie über mich sagen werden, habe ich gelitten ... Du hörst, dass ich gelitten habe – und doch habe ich nicht gelitten ..., dass ich (mit der Lanze) gestochen worden sei, – und doch bin ich nicht geschlagen worden, dass ich aufgehängt worden sei, – und doch bin ich nicht aufgehängt worden, dass Blut aus mir geflossen sei, – und doch ist es nicht geflossen –, kurz, dass ich das, was jene von mir sagen, nicht zu erdulden gehabt habe, jenes aber, was sie nicht sagen, gelitten habe.

Der letzte Satz ist noch einmal besonders ängstlich und kann selbst dem Apostel nur in Rätselworten erklärt werden. In aller Kürze geht es darum, dass alle diese historischen Aussagen entmaterialisiert und spiritualisiert werden müssen und sich in metaphorischer Weise auf ein geistiges Geschehen im Drama der Erlösung beziehen. Deshalb kann Johannes sagen: Als ich hinuntergegangen war nach Golgota, verlachte ich all jene, die mir weismachen wollten, was geschehen sei, denn ich wusste doch, „dass der Herr das alles nur symbolisch und ökonomisch (heilsgeschichtlich) ausgeführt hatte zur Bekehrung und Rettung der Menschen“.

Dass wir hier einen besonders drastischen Entwurf vor uns haben, leidet keinen Zweifel. In der Forschung spricht man von Dokerismus und Gnosis. Dokeristisch bedeutet, dass Christus nicht wirklich Mensch geworden ist, sondern entweder nur einen Scheinleib hatte oder lediglich eine zeitweilige Verbindung mit dem Menschen Jesus einging, von der Taufe bis kurz vor der Kreuzigung. Gnosis impliziert eine Abwertung der Geschöpflichkeit und Leiblichkeit und eine Überbewertung von Intellekt und Erkenntnis. In der Forschung zum frühen Christentum sind wir inzwischen zurückhaltend geworden mit den Wertungen „orthodox“ oder „häretisch. Aber

wenn Sie mich fragen, kann ich der Christologie der Johannesakten wirklich nicht viel abgewinnen, ebenso wenig der versuchten Nekrophilie.

V. Thomasakten

1. Die Aussendung nach Indien (13.1725)

Die Thomasakten sind, wie schon erwähnt, als einzige vollständig erhalten, was bedeutet, dass sie über eine Einleitung verfügen, die in den anderen Akten fehlt, und wir diesmal ganz vorn einsetzen können. Die Apostel, elf an der Zahl, ohne Judas Iskariot, sind nach der Himmelfahrt in Jerusalem versammelt. Unter ihnen befindet sich auch Judas Thomas Didymos, wie er mit vollem Namen heißt. „Thomas“ ist ein aramäischer Beiname und bedeutet „Zwilling“, während „Didymos“, auch im Johannesevangelium zu finden, auf Griechisch dasselbe meint, so dass wir letztlich „Judas Zwilling“ vor uns haben. Dieser Mann wurde tatsächlich in Teilen der frühen Kirche als Zwillingsbruder Jesu angesehen und konnte nach der Himmelfahrt als Jesu irdischer Doppelgänger fungieren.

Die Apostel verlosen die potentiellen Missionsgebiete untereinander und nehmen den Losentscheid als Auftrag des abwesenden Herrn. Indien fällt Thomas zu, der gleich einwendet: Wie kann ich denn als Hebräer ohne Sprachkenntnisse nach Indien gehen? Der Herr spricht ihm während der Nacht Mut zu, aber er bleibt störrisch: „Wohin du mich senden möchtest, sende mich, aber anderswohin. Denn zu den Indern gehe ich nicht.“

Es folgt eine Radikalkur. In der Stadt hält sich ein indischer Kaufmann auf, der für seinen König Gundafor einen Zimmermann anwerben soll. Der Herr verkauft ihm Thomas für drei Pfund Silber und setzt folgenden Kaufbrief auf: „Ich, Jesus, der Sohn des Zimmermanns Josef, bestätige, einen Sklaven von mir namens Judas an dich verkauft zu haben.“ Auf die sehr doppeldeutige Frage des Kaufmanns an Thomas: „Ist dieser dein Meister“, gibt der zurück: „Ja, er ist mein Herr“, und willigt damit implizit in sein Schicksal ein. Die Frage des Kaufmanns, welches Handwerk er beherrsche, beantwortet er mit dem Eingeständnis:

(Ich kann) aus Holz Pflüge und Joche und Waagen und Schiffe und Schiffsruder und Masten und kleine Räder (für Flaschenzüge) machen, aus Steinen aber Säulen und Tempel und königliche Paläste.

Das hört sich gut an, ist aber ebenfalls wie fast alles in diesen Akten doppelbödig, denn Ackern wie Pflügen ebenso wie Navigieren und Lenken können Bilder für die Missionsarbeit sein und Säulen und Tempel Bilder für die Gemeinde und ihre Leiter. Nicht zufällig ist Jesus selbst Zimmermann und eines Zimmermanns Sohn, wie schon vernommen.

In Indien angekommen, fragt König Gundafor, hocherfreut über den Neuerwerb, als erstes, ob Thomas ihm einen Palast bauen wolle. „Ja“, antwortet dieser, „ich baue und vollende; denn dazu bin ich gekommen, zu bauen und zu zimmern.“ Wir Leser wissen es schon besser und sind gespannt auf dieses Bauwerk. Der König begibt sich mit dem Apostel zu dem vorgesehenen Bauplatz außerhalb der Stadt, und der Apostel beginnt, mit einem Messrohr den Grundriss abzustecken und ihn auf die Erde zu zeichnen, mit genauer Angabe der Lage von Türen, Fenstern, Backhaus und Wasserzufuhr,



was den König tief beeindruckt und zu dem Kommentar bewegt: „Du bist wirklich ein Künstler. Es ziemt sich für dich, Königen zu dienen“, wiederum völlig richtig, nur dass es sich um einen anderen König handelt. Als Gundafor sich wieder fortbegibt, lässt er genügend Geld zurück und sorgt von Zeit zu Zeit aus der Ferne für Nachschub, so etwa als der Apostel ihm zu verstehen gibt, der Palast sei gebaut, aber das Dach fehle noch. Thomas aber nimmt das ganze Geld und verteilt es in den umliegenden Ortschaften an die Armen, unter ihnen die sprichwörtlichen Witwen und Waisen. Außerdem predigt er und vollbringt Heilungen, das alles ohne Bezahlung, bei extrem asketischer eigener Lebensweise.

Endlich bekommt der König doch mit, was tatsächlich abläuft, und reagiert entsprechend wütend. Dass der Apostel ihm zu verstehen gibt: „Du wirst den Palast erst sehen, wenn du aus diesem Leben geschieden bist“, beeindruckt ihn nicht, obwohl wir Leser bereits an den Schatz im Himmel aus der Bergpredigt denken. Gundafor will den Apostel und den zuständigen Kaufmann grausam hinrichten lassen.

Aber es kommt anders. Ein Lieblingsbruder des Königs namens Gad stirbt. Engel nehmen seine Seele in Empfang und geleiten sie zum Himmel hinauf. Sie zeigen ihm dort Orte und Wohnungen, von denen er sich eine zum Verweilen aussuchen soll, was sicher anspielt auf die vielen Wohnungen im Haus des Vaters aus Joh 14,2f. Sie kommen dabei auch zu dem Bauwerk, das Thomas für den König mit dessen Geld im Himmel errichtet hat, und das ist offenbar ein besonders prächtiger Palast geworden, denn Gad möchte nichts lieber als in einem der unteren Räume dieses Gebäudes wohnen. Die Engel müssen ihm diese Bitte abschlagen, weil der Palast nicht ihm, sondern seinem Bruder gehört, aber Gad ist um einen moralisch leicht bedenklichen Einfall nicht verlegen: „Ich bitte euch, meine Herrn, erlaubt mir, wegzugehen zu meinem Bruder, damit ich ihm diesen Palast abkaufe. Denn mein Bruder weiß nicht, was das für ein Gebäude ist, und wird es mir verkaufen“.

Gesagt, getan. Die Seele Gads kehrt in seinen Körper, der noch auf dem Totenbett liegt, zurück. Der König vernimmt die frohe Nachricht und eilt zu ihm. Gad bittet seinen Bruder: „Verkaufe mir den Palast, den du im Himmel hast“. Der König zeigt sich zunächst überrascht, braucht aber dann nicht sonderlich lange, um die zwei Komponenten zusammen zu zählen, den Augenzeugenbericht aus dem Jenseits einerseits und die Verheißung des Apostels, er selbst, der König, werde den Palast erst nach seinem Lebensende sehen, andererseits. Gundafor gibt seinem Bruder Gad zu verstehen, er könne ihm seinen eigenen Palast nicht verkaufen, aber der Apostel könne ihm leicht einen anderen, noch prächtigeren bauen.

Mit dieser Einsicht ist die Bekehrung der beiden Brüder bereits eingeleitet. Apostel und Kaufmann werden aus dem Gefängnis herbeigeholt. Der Apostel richtet ein Dank- und Weihegebet an Jesus und bereitet so die sakramentale Versiegelung der beiden Brüder vor.

Der Apostel hat für den König mit dessen Schatz einen Platz im Himmel bereitet, mit vielen Wohnungen, aber die biblischen Metaphern sind unter der Hand zu einer allegorischen Erzählung ausgesponnen worden. Sympathisch berührt die sozialkritische Komponente im Verhalten des Apostels: Steuergelder sollten denen zugutekommen, die sie wirklich brauchen, und nicht in Prachtbauten investiert werden. Aber

dennoch ist eine gewisse Weltflüchtigkeit nicht zu verkennen. Nur die unsterbliche Seele macht sich auf die Reise, und sie findet ihre wahre Heimat im Himmel.

2. Der Tod des Eselsfüllens (ActThom 3941)

Der Apostel befindet sich auf einer Landstraße und redet zur Menge. Da kommt ein Eselsfüllen auf ihn zu und spricht ihn an: „Zwillingsbruder des Christus (sehr gut informiert, dieses Füllen!), Apostel des Höchsten und miteingeweihet in sein verborgenes Wort..., Mitarbeiter des Sohnes Gottes, der du, während du frei warst, ein Sklave geworden bist und, verkauft, viele zur Freiheit geführt hast..., steige auf, setze dich auf mich und ruhe dich aus, bis du in die Stadt eingehst!“

Der Apostel fragt das Eselsfüllen nach seiner Herkunft, und es zeigt sich, dass es eine wirklich noble Ahnengalerie vorweisen kann. Ein Vertreter seiner Familie, der übrigens auch sprechen konnte, hat Bileam gedient, der im Buch Numeri Israel verfluchen soll, stattdessen aber segnet; ein anderer hat Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem getragen. Besser geht es kaum. Unser Eselsfüllen drängt sich dem widerstrebenden Apostel als Reittier förmlich auf. Wie Jesus zieht jetzt der Apostel, auf dem Eselsfüllen sitzend und von der Menge begleitet, in die Stadt ein. Das Füllen verendet nach Erledigung seiner Aufgabe und wird trotz inständigen Bittens der Zuschauer nicht wieder erweckt.

Dieses Ende lässt auch uns etwas unbefriedigt zurück. Warum musste das arme Füllen unbedingt sterben? Den Schlüssel zu einer symbolischen Lektüre gibt eine Zeile aus dem Gebet an die Hand, in dem Thomas den Herrn anspricht: „O Jesus Christus..., o verborgene *Ruhe*..., unser Erlöser und Ernährer, der du uns bewahrst und *auffremden Körpern* ruhen lässt“. Unter dem „fremden Körper“ ist auf der Erzählebene das Füllen zu verstehen, auf dessen Rücken der Apostel bereits einen Teil der ersehnten „Ruhe“ erfährt. Ruhe (Anapausis) gilt in der Gnosis als wesentlicher Teil der Erlösung. Der „fremde Körper“ lässt sich aber auch auf den Leib des Apostels beziehen, der dessen Seele an ihr irdisches Ziel transportiert. Der Tod des Füllens nimmt dann als erzählerische Vorausschau das Sterben des Apostels in den Schlussparagrafen vorweg. Der Weg auf dem Rücken des Füllens stellt also die Lebensreise dar, wie in dem verwandten Gleichnis des zeitgenössischen Philosophen Epiktet: „Der ganze Leib ist nicht anders zu betrachten als wie ein beladener Esel, der seine Ware trägt, solange er kann und solange man sie ihm lässt“. Auch der heilige Franziskus hat seinen Leib als „Bruder Esel“ bezeichnet und einen tatsächlichen Esel „Bruder“ genannt, wobei ich mich frage, was das für die tatsächlichen Brüder bedeutet.

Die üblichen Verwicklungen in Ehefragen selbst im Königshaus führen zum Martyrium des Apostels, der von vier Soldaten mit vier Lanzen erstochen wird. Erstaunlich bleibt seine Fernwirkung. In Indien gibt es bis heute Thomaschristen, die ihren Ursprung auf den Apostel zurückführen und sein Grab zeigen und verehren. Die Thomasakten dienen ihnen als Dokument ihres Ursprungs.

VI. Schluss

Unsere Schlussreflexion kann kurz ausfallen, weil die Texte eigentlich für sich selbst sprechen. Die apokryphen Aposte-

laken sind (1) weithin unbekannt, (2) manchmal lehrreich und erbaulich, (3) des Öfteren auch gefährlich und (4) nicht zuletzt spannend und unterhaltsam.

1. Unbekannt. Warum sind die apokryphen Apostelakten nicht besser bekannt? Es verhält sich damit in verändertem Maßstab wie mit den vier Evangelien und der kanonischen Apostelgeschichte im Neuen Testament. Die vier Evangelien haben eine viel prominentere Stellung, gerade in der Liturgie, weil sie von Jesus handeln. Die Apostelgeschichte des Lukas zieht viel weniger Aufmerksamkeit auf sich. Das lässt sich übertragen. Die meisten Leute wissen inzwischen, was apokryphe Evangelien sind. Vor allem das Thomas-evangelium ist in aller Munde, während kaum jemand die Thomasakten zur Notiz nimmt.

2. Lehrreich und erbaulich. Als erbaulich würde ich z.B. die Geschichte mit dem Eselsfüllen ansehen, wenn man ihre doppelbödige Bedeutung erkennt. Nach einem tieferen Sinn zu fragen, ist allerdings dafür oft erforderlich. Hierher gehört auch, was wir gar nicht ansprechen konnten, nämlich die vielen Gebete, Predigten, Reden, Offenbarungsdialoge, Hymnen, Lieder (die Thomasakten enthalten das berühmte Perlenlied), Visionen, Rituale usw.

3. Gefährlich. Allerdings können diese Texte auch gefährlich werden, in unterschiedlichem Ausmaß. Hier geht es unter anderem um ihr Verhältnis zur Gnosis, wenn wir dabei bleiben wollen, und zum sogenannten Enkratismus, das meint die sexuelle Enthaltensamkeit bis hin zur Verwerfung der Ehe. Am weitesten entfernt von der Gnosis sind die Paulusakten, als geradezu aggressiv gnostisch würde ich die Johannesakten wenigstens zum Teil einstufen. Bestehende Ehen fortan unmöglich zu machen als Ziel ist am deutlichsten ausgeprägt in den Thomasakten. Man entwickelt bei der Lektüre geradezu einen Widerwillen gegen die unvermeidliche nächste Geschichte, in der der Apostel schon wieder eine funktionierende Ehe erfolgreich sabotiert.

4. Spannend und unterhaltsam. Dieses Moment entschädigt für manches andere, und dass es vorliegt, hat unsere kursorische Lektüre wohl gezeigt. Hier erlaube ich mir, ein letztes Mal ein profanes Werk heranzuziehen, das vielleicht auch unsere christlichen Autoren kannten. Im 2. Jahrhundert n. Chr. hat Apuleius aus Madaura in Nordafrika, Rechtsanwalt und platonischer Philosoph, einen erfolgreichen Roman geschrieben mit dem Titel *Metamorphosen*, auch bekannt als „Der Goldene Esel“. Am Anfang wird der Hauptheld Lucius durch Hexerei in einen Esel verwandelt und beschreibt seine Welt fortan aus dieser Perspektive. Wir werden auf weite Wanderungen und Reisen mitgenommen und erleben zahlreiche bunte Abenteuer mit, teils sehr schlüpfriger Art, was Apuleius aber nicht daran hindert, auch das philosophisch gestimmte Märchen von Amor und Psyche einzubauen und in Buch 11 einen religiös inspirierten Schluss anzufügen. Bei dem langen Märchen geht es um nicht

Literaturhinweise

Jacobus de Voragine, *Legenda aurea, Goldene Legende* = Jacopo da Varezza, *Legendae Sanctorum, Legenden der Heiligen*. Bd. 1–2 (Fontes Christiani. Sonderband), Freiburg i.Br.: Herder, 2014. siehe § 5 (S. 158f., im Kapitel zu Thomas Didymus): *Utrum illa vera sit an confictio narratio, nihil mea nunc interest*; „Ob es sich dabei um eine wahre oder eine erfundene Erzählung handelt, interessiert mich im Moment eigentlich nicht.“

Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (die bislang gängige und auch verdienstvolle deutsche Übersetzung der apokryphen Apostelakten, zu der es auf Deutsch keine Alternative gibt).

Karl Friedrich Borberg, *Bibliothek der Neu-Testamentlichen Apokryphen*. Bd. I: *Die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten*, Stuttgart: Literatur-Comptoir, 1841 (enthält 391 721 eine vollständige Übersetzung der sehr schwer zugänglichen Sammlung von Apostelakten des Pseudo-Abdias).

François Bovon / Pierre Geoltrain (Hrsg.), *Écrits apocryphes chrétiens*. Bd. II (Bibliothèque de la Pléiade 442, 516), Paris: Gallimard, 1997, 2005 (die führende französische Ausgabe, viel vollständiger als Schneemelcher, im Grunde unverzichtbar).

Richard Adelbert Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostel-*

legenden: Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte. Bd. I – II/1.2 und Ergänzungsband, Braunschweig: C. C. Schwetschke und Sohn, 1883, 1884, 1887, 1890; Repr. Amsterdam: Philo Press, 1976 (das bis heute nicht ersetzte große Einleitungs- und Kommentarwerk, von nach wie vor unerreichter Gründlichkeit).

Peter Nagel, *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti*. Bd. I: *Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes* (WUNT 326), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014 (enthält in Text und Übersetzung die sehr charmanten „Taten des Petrus und der zwölf Apostel“ aus Nag Hammadi VI,1, ebenso die eher abschreckende „Tat des Petrus“ aus Papyrus Berolinensis 8502,4).

Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005.

Hans-Josef Klauck, *Die apokryphe Bibel: Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

J. D. McLarty, *Thecla's Devotion: Narrative, Emotion and Identity in the Acts of Paul and Thecla*, Cambridge: Clarke, 2018.

Janet E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles: The Wild Kingdom of Early Christian Literature* (WUNT II/247), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (grundlegend für alle Tiergeschichten, für sprechende Tiere, Tierwunder etc. in den ActAp).

weniger als die Hochzeit der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam, und das 11. Buch ist der ägyptischen Göttin Isis und ihrem Mysterienkult gewidmet. Bei einer Prozession zu ihren Ehren in der Nähe von Korinth gewinnt Lucius seine menschliche Gestalt wieder. Hier erkennen wir eine Moral der Geschichte: Sie zeigt, wie aus einem alten Esel mit göttlicher Hilfe doch noch ein ganz brauchbarer Mensch werden kann.

Mir geht es jetzt aber um den Anfang, denn dort sagt Apuleius: *lector intende, laetaberis*, das heißt: „Leser, merk auf! Du wirst deinen Spaß daran haben.“ Das könnten wir zumindest über die Begegnung von Paulus und dem Löwen schreiben, aber es passt auch für den Räucherfisch und das Eselsfüllen und andere Begebenheiten: „Leser und Leserin, gib acht! Merk auf! Du wirst – hoffentlich – deinen Spaß daran haben.“ ■



Der Siegeszug des Evangeliums in der Sicht der Apostelgeschichte – oder: Was den (ur)christlichen Glauben attraktiv macht(e)

von Markus Lau

Vertiefung des Themas von Seite 40–52

Die Apostelgeschichte Biblische Tage 2022

Während sich dieser Tage die Zahlen der Kirchengaustritte in den Bistümern des deutschen Sprachraums überschlagen und ein Austrittsrekord den anderen jagt, erzählt die lukanische Apostelgeschichte, der die folgenden Überlegungen gewidmet sind, von Zahlen, die sich in ähnlicher Weise überschlagen – allerdings der Bekehrungen, der Taufen und der damit verbundenen Eintritte in die Jesusbewegung: Da werden kurz nach Jesu Himmelfahrt auf einen Schlag 3000 Jerusalemer:innen Teil der Jesusbewegung (Apg 2,41). Und in der erzählten Welt nur wenige Momente später kommen gleich nochmals Tausende hinzu (Apg 4,4.17; 5,28). In Apg 6,7 notiert Lukas, dass sogar eine große Menge von Tempelpriestern Jesus als Messias bekennt und sich damit der Jesusbewegung anschließt. Und so geht es immer weiter. Die Jesusbewegung durchleilt in Gestalt von Figuren wie Philippus, Barnabas und Paulus mit sprichwörtlichen Siebenmeilenstiefeln den antiken Mittelmeerraum und breitet sich von Jerusalem ausgehend über Judäa und Samaria vor allem nach Westen aus (vgl. Apg 1,8) – mit dem Fernziel Rom, der Hauptstadt des Imperiums, die in Apg 28 erreicht wird, womit das Christentum endgültig auf der Weltbühne angekommen ist. Das Christentum findet dabei an vielen einzelnen Orten teils massiv Anhänger:innen. Woran liegt das? Was macht die Jesusbewegung in der von Lukas erzählten und immer auch inszenierten Welt, hinter der freilich auch historische Erfahrungen hervorlugen, zu einem attraktiven Angebot auf dem antiken Markt religiöser, spiritueller, ethischer und philosophischer Konzeptionen?

Wie die Gründe für den Austritt aus der Kirche heute vielfältig sind und sich gewiss nicht allein aus Missbrauchs- und Reformstau speisen, so sind die von Lukas erzählten Gründe für den Eintritt in die Jesusbewegung

ebenfalls vielfältig. Manche davon benennt Lukas dabei geradezu im Brustton der Überzeugung als besonders gewichtig, während andere eher zwischen den Zeilen sichtbar werden, möglicherweise aber für den überragenden Erfolg der Jesusbewegung mitentscheidend waren. Im Anschluss an soziologische Überlegungen zur Erklärung von Migrationsprozessen lassen sich dabei Pull- von Pushfaktoren unterscheiden. Während Pullfaktoren jene Momente und Charakteristika meinen, die *anziehend* wirken und Migration positiv (etwa im Sinne des Aufbruchs ins «Gelobte Land») befördern, sind Pushfaktoren jene Aspekte, die einen Migrationsdruck auslösen, die also einen bisherigen Zustand als defizitär erleben lassen (vergleichbar dem Aufbruch aus «dem Sklavenhaus Ägypten») und die Suche nach einer besseren Zukunft forcieren.

Dieses Modell lässt sich auf die Apostelgeschichte und den in ihr erzählten und auch historisch greifbaren Erfolg der Jesusbewegung übertragen. Denn bei den erzählten Eintritts in die Jesusbewegung handelt es sich um Formen der mentalen oder spirituellen Migration, die freilich – wie sich zeigen wird – auch Elemente der kulturellen, politischen und sozialen Migration beinhaltet: Denn diejenigen, an die sich die Jesusbotinnen und -boten mit ihrer Botschaft richten, in Jesus den Messias Gottes zu sehen, seinen Überzeugungen und Lebensmaximen, vor allem auch seiner Vision vom angebrochenen Reich Gottes zu folgen, sind ja bereits religiös-kulturell vorgeprägte Menschen, seien es Menschen jüdischen Glaubens oder Pagane, die eine religiöse und kulturelle Heimat jenseits der Jesusbewegung haben und diese Heimat mindestens in Teilen mit dem Eintritt in die Jesusbewegung hinter sich lassen. Dieser Beitrag fragt, was aus der Sicht der Apostelgeschichte ihre „mentale Migration“ auslöst und sie in die Jesusbewegung führt, was also den urchristlichen Glauben attraktiv machte. Dabei kommen zunächst in der Apostelgeschichte deutlich als Pullfaktoren genannte Aspekte in den Blick. Sodann gilt es kurz über potenzielle Pushfaktoren in der von Lukas erzählten Welt zu reflektieren, bevor abschließend eher im «Untergrund der Erzählung» wirkende Pullfaktoren thematisiert werden, die dezidiert auch sozial- und kulturgeschichtliche Implikationen aufweisen.

Freimütige Verkündigung, Wunder und das Wirken Gottes

Aus der Sicht der lukanischen Erzählung ist mindestens in quantitativer Hinsicht ein Faktor für die Attraktivität der Jesusbewegung besonders entscheidend: das ist die *überzeugende Verkündigung* der christlichen Heilsbotschaft durch

die Reden ebenso überzeugender Jesusboten (Jesusbotinnen, die längere Reden halten, kennt die Apostelgeschichte nicht mehr). Wieder und wieder erzählt Lukas, dass auf eine Verkündigungsrede hin sich Menschen einzeln, in kleinen Gruppen oder auch scharenweise der Jesusbewegung zuwenden (vgl. Apg 2,14–41; 3,11–4,4.17; 5,42–6,1; 8,4–13; 8,26–40; 11,19–24; 13,14–52; 14,1–7; 14,20b–21; 16,11–15; 17,1–4; 17,10–12; 17,16–34; 18,1–11; 19,1–40).

Diese Verkündigung ist für Lukas von Freimut (*parrësia*) geprägt (vgl. Apg 2,29; 4,13.29.31; 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26; 28,31). Damit ist die unverstellte, offene Rede gemeint, die authentisch ist, die keine falschen Rücksichten nimmt und unaufrichtig wäre, die keine leeren Sprechblasen ventiliert oder auf rhetorische Tricks der Überredungskunst setzt. Das Stichwort der *parrësia* rahmt dabei wie ein Leitmotiv fast das ganze in der Apostelgeschichte erzählte Verkündigungsgeschehen. Mit *parrësia* verkündet Petrus an Pfingsten (Apg 2,29; 4,13) und mit *parrësia* verkündet auch Paulus im letzten Vers der Apostelgeschichte und damit am Ende der erzählten Welt in Rom (Apg 28,31). Wer so redet wie der lukanische Petrus oder Paulus, der erscheint dann auch selbst als ein glaubwürdiger, authentischer Zeuge für Jesus.

Solch authentische Verkündigung, die nicht theologische Leerformeln, abgenutzte Metaphern und blutleere Sprache nutzt, sondern kreativ, situationsbezogen und adressatenorientiert verkündet, ist für Lukas ein echter Pullfaktor. Sie zieht an – gerade, weil sie sich nicht so sehr um die Orthodoxie der Worte sorgt und bemüht ist, die ganze Wahrheit des Christentums zu verkünden, sondern Energie darauf verwendet, wie der Kern

der Botschaft Jesu in je unterschiedliche Situationen anschlussfähig übersetzt werden kann. In diesem Sinne ist es auffällig, wie ausgesprochen situationsbezogen und kontextangemessen lukanische Erzählfiguren in der Wortverkündigung agieren: Vor einem jüdisch sozialisierten Publikum wie es etwa bei der Jerusalemer Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,14–36 oder in der Synagoge im pisdischen Antiochia (Apg 13,16–41) anzutreffen ist, in der Paulus spricht, wird

z. T. deutlich christologisch verkündet, weil die gemeinsame Basis zwischen Jesusboten und Adressatenschaft, der Glaube an den einen Gott, nicht zur Disposition steht oder begründet werden müsste. In diesen Fällen steht viel stärker die Rolle und Würde Jesu im Vordergrund und wird

unter Rückgriff auf oft zitathafte, eingespielte biblisch-jüdische Traditionen begründet, dass Jesus wirklich der im Judentum erwartete Messias Gottes ist. Deutlich weniger christologisch geht es demgegenüber etwa in Lystra zu (Apg 14,8–18), wo Barnabas und Paulus mit Blick auf ein nicht-jüdisches Publikum über den einen Gott als Schöpfer, sich selbst als Geschöpfe und die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis sprechen. Von Jesus ist dabei nie die Rede. Für Lukas ist all das von *parrësia* geprägte Verkündigung im Mund von authentisch erscheinenden Menschen – und diese Kombination zieht an.

Anziehend können fraglos auch die Wunder und wundersamen Zeichen wirken, die sich durch Jesusboten und im Umfeld der Jesusbewegung ereignen. Nachfolge Jesu bedeutet auch in dieser Perspektive Nachahmung Jesu, der auch im Lukasevangelium als Wundertäter erscheint. Allerdings – und das ist auffällig – sind erlebte Wunder nur ganz selten expliziter und alleiniger Auslöser für den Eintritt in die Jesusbewegung (wenn ich richtig lese, dann ist das nur in Apg 9,32–35.36–43 der Fall). Sie sind zwar spektakulär, bedürfen aber der Kommentierung durch Verkündigung, um „erfolgreich“ zu wirken. Besonders schön wird das im Rahmen des langen Erzählbogens von Apg 3,1–4,22 deutlich. Während die Jerusalemer Bevölkerung auf das öffentliche Heilungswunder von Apg 3,1–8 zwar mit Faszination, Staunen und auch Entsetzen reagiert (V. 10), aber keineswegs davon die Rede ist, dass auch nur ein Nachfolger gewonnen wäre, verfängt die anschließende und das Wunder kommentierende Rede des Petrus (Apg 3,11–26) tatsächlich und ist für viele in Jerusalem ein Grund, gläubig und Teil der Jesusbewegung zu werden (vgl. Apg 4,5).

Dieses Muster von Wunder und kommentierender Verkündigung (oder auch Verkündigung und anschließendem Wunder) findet sich mehrfach in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,1–43; 5,12–16; 8,4–13; 16,17–34; 19,1–12). Auch hier ist es also wieder die Wortverkündigung, die als explizit anziehend und erfolgreich gekennzeichnet wird. Wie nötig diese kommentierende Verkündigung ist und wie zweischneidig das Wunderwirken werden kann, wird gerade in Apg 14,8–20 deutlich. Hier missverstehen die Menschen in Lystra gründlich das heilende Wunderwirken des Barnabas und des Paulus. Sie meinen, die beiden seien Götter in Menschengestalt, ein Fehleindruck, den die beiden zunächst nur mit Mühe in ihrer Verkündigung, letztlich aber doch erfolgreich korrigieren können. Für sie ist natürlich Gott am Werk, wenn Wunder geschehen.

Freilich nicht nur hinter den Wundern erkennt Lukas das Wirken des einen Gottes und seines Messias (vgl. auch Apg 3,6), so dass es nicht darum gehen kann und darf, sich als Wundertäter als mächtig und verehrungswürdig darzustellen – dieses Thema und die mit ihm verbundene Versuchung der Macht wird neben Apg 14,8–20 auch in Apg 8,4–25 deutlich verhandelt –, auch hinter dem Anwachsen der Jesusbewegung selbst erkennt Lukas ganz generell

Anziehend können fraglos auch die Wunder und wundersamen Zeichen wirken, die sich durch Jesusboten und im Umfeld der Jesusbewegung ereignen.



PD Dr. Markus Lau, Oberassistent am Department für Biblische Studien, Neues Testament, der Universität Fribourg und Privatdozent für Neues Testament an der Universität Mainz



das Wirken Gottes und seines Geistes. Das betrifft fraglos auch die Wortverkündigung, denn die Fähigkeit zur freimütigen Rede (*parrësia*) ist nach Apg 4,29.31 ein Gottesgeschenk, ein Charisma, um das die Jesusgemeinde Gott bitten kann. Und so ist letztlich *Gott am Werk*, wenn Menschen den Weg in die Jesusbewegung finden (vgl. ganz explizit Apg 2,47; 9,31).

Nahezu Fehlanzeige: Pushfaktoren

So explizit Lukas Pullfaktoren benennt, die in seiner Erzählperspektive die Jesusbewegung anziehend erscheinen lassen, so undeutlich bleiben potenzielle Pushfaktoren. Liest man nämlich die Apostelgeschichte dahingehend, ob als nichtchristlich charakterisierte Erzählfiguren mit Blick auf ihre vorchristliche religiöse Sozialisation explizite Defizite formulieren, so fällt auf, dass dies nur höchst selten der Fall ist. Einen echten religionsbezogenen Mangel, näherhin einen Wissensmangel formuliert eigentlich nur einer: der äthiopische Eunuch von Apg 8,26–40, der die Prophetenschrift des Jesaja liest, sie aber nicht versteht und dies als Mangel begreift, weil ihn bisher niemand im Verständnis dieser Schrift unterwiesen hat (V. 31). Man könnte sagen: Ihm fehlt ein Exeget ... Diese Rolle übernimmt dann in der lukanischen Erzählperspektive Philippus. Dieses fehlende Wissen, vom Eunuchen tatsächlich als Mangel wahrgenommen und entsprechend kommuniziert, führt ihn letztlich in die Jesusbewegung, mündet die Erzählung doch in die Taufe des Äthiopiens (V. 38).

Auch der in den Heilungsgeschichten als Auslöser fungierende Mangel körperlicher Integrität und Heilung wird in der Apostelgeschichte nicht als expliziter Pushfaktor benannt. Zwar kann man mit Blick auf die in der Apostelgeschichte erzählten Heilungsgeschichten festhalten, dass Kranke und Marginalisierte Heil und Heilung offenbar nicht im Rahmen ihrer paganen oder jüdischen Lebenswelt finden und hier ein Defizit vorliegt, dass durch die Vermittlung von Jesusboten befriedigt wird. Besonders eindrücklich erscheint dieser Kontrast mit Blick auf den Gelähmten von Apg 3,1–10, der stets

am Schönen Tor des Tempelareals sitzt und damit am Rande der im Judentum geglaubten Präsenz Gottes. Dort widerfährt ihm aber seit Jahr und Tag nicht körperliche Heilung. Er verbleibt stets vor dem eigentlichen Tempelareal und bittet dort um ein Almosen. Heilung findet er an diesem Ort erst, wenn er in Gestalt von Petrus und Johannes Jesusboten begegnet, die ihm Heilung auf den Namen Jesu hin zusprechen. Und erst dann kann auch er selbst den Weg in das Tempelareal finden (V. 8), so dass

in raumsemantischer Perspektive für ihn erst die Heilung durch Christus den Weg in das Haus Gottes eröffnet. Merkwürdigerweise bitten in den breiter erzählten Heilungsgeschichten der Apostelgeschichte (etwas anders liegt der Fall in den Heilungssummarien) die zu Heilenden aber selbst nur höchst selten um Heilung. Auch der Gelähmte von Apg 3 tut dies an keiner Stelle, sondern bittet die Apostel um eine

Merkwürdigerweise bitten in den breiter erzählten Heilungsgeschichten der Apostelgeschichte die zu Heilenden aber selbst nur höchst selten um Heilung.

Geldspende – und erhält sehr viel mehr als dies. Auch in dieser Perspektive erleben Kranke und Marginalisierte ihren defizitären Zustand nicht als ein religionsbezogenes Defizit, dessen Befriedigung sie von sich aus aktiv bei der Jesusbewegung suchen würden.

Etwas häufiger erzählt wird demgegenüber, dass Jesusanhänger in ihrer Verkündigung auf religionsbezogene Defizite in paganer wie nichtchristusgläubiger jüdischer Religiosität hinweisen. Das gilt etwa für Paulus in Athen, der nach Apg 17,22f. seinem paganen Auditorium attestiert, dass sie von einer Art Blindheit im Blick auf den wahren Monotheismus geprägt seien. Sie würden unwissend verehren, was

Paulus ihnen klar verkünden wird: den einen Gott Israels, der für sie bisher nur «ein unbekannter Gott» (V. 23) sei. Im Blick auf das nichtchristusgläubige Judentum werden sodann etwa von Stephanus, Petrus und Paulus religionsbezogenen Defizite markiert, so etwa die fehlende Erkenntnis Jesu als Messias oder die soteriologischen Defizite, die Paulus in Antiochia einklagt (Apg 13,38f.): Wahre Rettung, Gerechtigkeit vor Gott und Sündenvergebung erwachsen nicht aus dem Gesetz, sondern durch Jesus.

Überblickt man dieses Feld erzählter und möglicher weiterer Pushfaktoren, dann entsteht insgesamt der Eindruck, dass Lukas nicht eigentlich auf Kosten paganer oder nichtchristusgläubiger jüdischer Religiosität die Attraktivität des Christentums herausstreicht. Pointiert formuliert: Nicht die anderen sind schlecht und defizitär, sondern die Jesusbewegung ist unvergleichlich gut und aus sich heraus attraktiv. Und zu dieser Attraktivität der Jesusbewegung tragen auch ganz handfeste soziale, kulturelle, ja letztlich auch monetäre Faktoren bei, die vor allem dann sichtbar werden, wenn man die Jesusbewegung mit jüdischen Synagogengemeinden und Kult- sowie Berufsvereinen der griechisch-römischen Umwelt vergleicht. Dafür hat die Neutestamentlerin Eva Ebel in ihrer Studie «Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden» entscheidendes Material aufgearbeitet.

Offene Türen, keine Eintrittsgebühren, wöchentliche Mähler und mehr

Liest man die Apostelgeschichte dahingehend, wie jene Figuren charakterisiert sind, die in ihr als Angehörige der Jesusbewegung erscheinen, dann drängt sich der Eindruck auf, dass Jesusgemeinden offene Türen für die gesamte Bandbreite der antiken Gesellschaft haben. Neben Männern finden sich selbstverständlich auch Frauen (z. B. Apg 16,14), neben Juden finden sich auch Nichtjuden (Apg 8/10–15), finden sich Proselyten und Gottesfürchtige (Apg 6,5; 10,2; dazu gleich mehr), neben Reichen (Apg 18,7) gibt es auch viele Arme (etwa die Witwen von Apg 6,1–7), neben Alten gibt es Junge (Apg 20,9; 21,16) und neben Alteingesesse-

Dem Selbstverständnis der Jesusbewegung nach bekommen Gottesfürchtige also in einer Jessusynagoge das gleiche Angebot wie in einer nichtchristusgläubigen jüdischen Synagoge – nur zu besseren Bedingungen.

nen Hebräischsprachigen ist auch Platz für Neuzugezogene, die Griechisch sprechen (Apg 6,1), ja auch gesellschaftliche Außenseiter wie der Eunuch von Apg 8,26–40 sind vollauf willkommen (und natürlich können auch Sklaven Mitglieder der Jesusbewegung werden, wie etwa die paulinischen Briefe zeigen). In der Jesusbewegung hat jede:r Platz, sofern die Grundüberzeugungen der Gruppe geteilt werden. Niemand ist aufgrund seiner ökonomischen Potenz, seines Geschlechts, seiner ethnischen Zugehörigkeit, seiner Bildung, seines Alters, der Konstitution seines Körpers (vor allem der Geschlechtsorgane) oder seiner sozialen und rechtlichen Stellung ausgeschlossen. Das unterscheidet die Jesusgruppe von allen Formen paganer Kult- und Berufsvereine oder auch von jüdischen Synagogengemeinden. In der Jesusbewegung ist die gesamte Bandbreite der antiken Gesellschaft willkommen und kann jede:r Vollmitglied mit (jedenfalls am Anfang) gleichen Entfaltungsmöglichkeiten werden. Das ist ein keinesfalls zu unterschätzender Attraktivitätsfaktor, den Lukas freilich vollauf implizit erzählt.

Speziell für die bereits kurz genannte Gruppe der Gottesfürchtigen ist die Jesusbewegung dabei aus einem sehr spezifischen Grund von besonderem Interesse, der gerade in der Apostelgeschichte sichtbar wird. Der Terminus Gottesfürchtige meint nichtjüdische Menschen (Frauen und Männer) im Umfeld von Diasporasynagogen, die in der Regel zu den lokalen Eliten gehörten, finanziell potent waren und die Synagogen materiell unterstützten, die Gottesdienste besuchten, vom jüdischen Monotheismus und seiner Ethik des guten Lebens angezogen waren, aber nicht konvertierten und als Proselyten Teil der Gemeinden und des jüdischen Gottesvolkes wurden, weil eine solche Konversion für sie handfeste Nachteile impliziert hätte. Jüdische Synagogengemeinden hielten diese Gottesfürchtigen bei aller Sympathie in gewisser Distanz: Wer vollständig zur Synagoge und damit zum Gottesvolk gehören wollte, musste eben ins Judentum wirklich eintreten, sich als Mann beschneiden lassen und alle geltenden Gebote und Verbote der Tora und der sonstigen Tradition einhalten, um den Status des Proselyten zu erhalten.

Die Jesusbewegung geht hier nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. vor allem Apg 15) einen anderen Weg. Wer in ihr Mitglied werden will, an den einen Gott glaubt, in Jesus den Messias sieht und seiner Vision des guten Lebens folgen will und damit nach dem Selbstverständnis der Jesusbewegung natürlich auch Teil des jüdischen Gottesvolkes wird, muss sich nicht bescheiden lassen, muss nicht das Gesamt des mosaischen Gesetzes einhalten, sondern muss lediglich die Jakobusklauseln beachten, sich also im Wesentlichen an einige Speisegebote halten (vgl. Apg 15,20). Gerade für Gottesfürchtige ist das ein attraktives Angebot. Durch innovative Zutrittsbedingungen und Eintrittsrituale (neben die Beschneidung tritt die Taufe als Eintrittsritual in das Gottesvolk) können sie Vollmitglieder einer Jesussynagoge werden, damit an jüdischen Traditionen partizipieren und Teil des Gottesvolkes sein, ohne sich etwa beschneiden zu lassen, was in der griechisch-römischen Kultur als unschicklich galt. Dem Selbstverständnis der Jesusbewegung

nach bekommen Gottesfürchtige also in einer Jesussynagoge das gleiche Angebot wie in einer nichtchristusgläubigen jüdischen Synagoge – nur zu besseren Bedingungen. Dieses Angebot wirkt anziehend und so finden sich in der erzählten Welt des Lukas sehr viele Gottesfürchtige unter den Adressaten der Jesusboten und als frühe Mitglieder der Gemeinden (vgl. Apg 10,2.22; 13,16.26.50; 16,14; 17,4.17; 18,7).

Blickt man sodann auf die eher kleinen Leute unter den potenziellen Mitgliedern der Jesusbewegung, werden andere implizit erzählte Pullfaktoren relevant. Zur Attraktivität der Jesusbewegung trägt mit Blick auf diese Gruppe bei, dass die Mitgliedschaft in der Jesusbewegung zunächst kostenlos war. Im Gegensatz zu den allermeisten Vereinen der griechisch-römischen Umwelt wurde keine Eintritts- oder Mitgliedschaftsgebühr verlangt. Auch wer zu den Bettelarmen gehörte war willkommen, ja gerade für ihn war die Jesusbewegung in der lukanischen Darstellung besonders attraktiv. Denn in ihr galten die hohen Ideale der Gütergemeinschaft und der Bedarfsgerechtigkeit. Davon erzählen Texte wie Apg 2,44–47; 4,32–37 und 6,1–7. Wer in den Kreisen der Gemeinde über größere materielle Güter verfügte, war eingeladen (nicht aber verpflichtet, vgl. Apg 5,1–11; Gütergemeinschaft ist nicht auf Zwang und Enteignung

Auch wer zu den Bettelarmen gehörte war willkommen, ja gerade für ihn war die Jesusbewegung in der lukanischen Darstellung besonders attraktiv.

angelegt), seine Güter mit jenen zu teilen, die weniger hatten. Und in der erzählten Welt lassen sich viele der ersten Jesusanhänger:innen auf diese neue soziale Wirklichkeit ein. D. h. die aus den offenen Gemeindetüren erwachsende soziale Inhomogenität der Gemeinden ist aus Sicht des Lukas nicht ein Nachteil für die Jesusbewegung, der in unlösbare Konflikte führt, sondern ist im Gegenteil ein Vorteil, den es im Sinne Jesu zu gestalten gilt.

Natürlich sind das lukanische Idealisierungen, wie bereits der Konflikt um Hannias und Sapphira (Apg 5,1–11) oder der Jerusalemer Streit um die Witwenversorgung in Apg 6,1–7 zeigt. Gerade aber letzterer Text macht deutlich, welche Kreativität die frühe Jesusbewegung in der Sicht des Lukas an den Tag gelegt hat, um Gütergemeinschaft wirklich praktisch leben und die sozialen Geldflüsse auch realisieren zu können. Die Jerusalemer Gemeinde etabliert nämlich kurzerhand gemeinsam mit den Aposteln – der Zwölferkreis und die Gesamtgemeinde aus Männern und Frauen arbeiten, so erzählt es Apg 6,2–6, partizipativ Hand in Hand und teilen sich Leitung, Macht und Verantwortung: auch das ist im Übrigen durchaus ein Attraktivitätsfaktor, denn ein Eintritt in die Jesusbewegung lässt Menschen unterschiedlichen Geschlechts und sozialer Stellung an partizipativen Prozessen teilhaben und bringt so Gestaltungsspielräume und einen Zugewinn an Autonomie mit sich; die Jesusgruppe bietet damit Entfaltungsmöglichkeiten auch für jene, die in jüdischen Synagogengemeinden, im jüdischen Tempelkult, in paganen Vereinen oder in paganen Religionsvollzügen in der Tendenz über weniger Handlungsoptionen verfügen – ein neues Gremium, die sieben Tischdiener, um die Konflikte um die Witwenversorgung zu lösen. Strukturen werden also dem Bedarf angepasst und Ämter sollen Konflikte lösen und nicht selbst zum Stein des Anstosses werden. Dass Lukas



diese vorbildliche Konfliktlösung mit zwei Wachstumsnotizen im Blick auf die Jerusalemer Gemeinde rahmt (V. 1.7), spricht für sich: Auch die gemeinsame Konfliktlösung, die partizipativ erfolgt und dem Ideal der Bedarfsgerechtigkeit und Armenfürsorge dient, wirkt anziehend. Auch in diesem Sinne ist Inhomogenität ein Vorteil und trägt zum Wachstum der Bewegung bei.

Eine spezielle Form der Gütergemeinschaft prägt sodann auch die wöchentlichen Herrenmahl- oder Eucharistiefeiern der frühen Gemeinden. Auch in den Gemeinden der Apostelgeschichte wird gemeinsam das Brot gebrochen (vgl. Apg 2,42.46; 20,7.11). Wie das aber genau im frühen Christentum vonstattenging, erzählt Lukas leider nicht. Wir sind auf Schützenhilfe aus der Welt der paulinischen Briefe angewiesen, die ja in Teilen ebenfalls jene Gemeinden adressieren, über die Lukas in der Apostelgeschichte erzählt. Aus 1 Kor 11,17–34 wissen wir z. B., dass beim Herrenmahl in der Gemeinde von Korinth (vgl. Apg 18) nicht nur Brot und Wein geteilt wurden, sondern auch weitere Speisen. Das Herrenmahl bildet an den Anfängen hier noch eine spannungsvolle Einheit von Sakrament und Sättigungsmahl, bei der nicht nur vertikale Gemeinschaft mit dem himmlischen Jesus durch das Brechen des einen Brotes angezielt ist, sondern auch eine irdisch-horizontale Gemeinschaft durch das Teilen der mitgebrachten Speisen im Blick ist. Dem Ideal nach sollen dabei alle durch das Teilen der Speisen satt werden, was gerade für ärmere Gemeindemitglieder ein Attraktivitätsfaktor ist, ist ihr Alltag doch nicht selten von knurrenden Mägen geprägt. Zumindest beim Herrenmahl sollen aber auch die Armen richtig satt werden können (was in Korinth gründlich schief geht und den Anlass für 1 Kor 11,17–34 liefert). Die Intensität der gemeinsamen Mahlfeiern (Häufigkeit, Verteilungsregeln) ist dabei höher als etwa in vergleichbaren paganen Vereinen, was die Jesusbewegung erneut eher für die kleinen Leute der antiken Gesellschaft attraktiv machte – und zwar auch im Hier und Jetzt ihres konkreten Lebens.

Schließlich ist man als Teil der Jesusbewegung Mitglied eines sich ausdehnenden Netzwerks. Das ist, wie die Apostelgeschichte dezent erzählt, gerade auf Reisen von Vorteil. Denn als Christ hat man auch in der Fremde Freunde, wenn es dort bereits eine Jesusgruppe gibt. Dann kann man zu Gast im eigentlich fremden Haus sein, wie etwa Apg 21,15f. mit Blick auf den Zyprioten Mnason erzählt. Privathäuser fungieren in der Apostelgeschichte mehr und mehr auch als Gemeindehäuser, die sowohl den lokalen Gemeindemitgliedern wie auch durchreisenden Schwestern und Brüdern offenstehen. Auch das macht den urchristlichen Glauben und das Leben in einer Jesusgemeinde attraktiv.

Anders glauben – anders leben

Neben genuin spirituell-religiösen Anziehungsfaktoren, die zum inhaltlichen Glaubens- und Markenkern einer monotheistischen Erlösungsreligion gehören, neben der authentischen Verkündigung einer glaubwürdigen Heils-

botschaft durch ebenso glaubwürdige Verkündiger wirken also auch handfeste sozial- und kulturgeschichtliche Faktoren anziehend, die der frühen Jesusbewegung im Vergleich zu jüdischen Synagogengemeinden oder auch paganen Vereinen Standortvorteile bringen. Es ist also auch die Innovationskraft der frühen Jesusbewegung, die Menschen sehr konkret und handfest ein gutes, ja besseres Leben ermöglicht, die gleichsam als Erdung hoher Glaubensinhalte und -ideale anziehend wirkt. Die ersten Christ:innen glauben anders und leben deshalb auch praktisch anders, um authentisch zu sein: Sie öffnen die Türen der Gemeinden weit – und alle sind willkommen. Sie teilen die Güter des Lebens – auch mit Randfiguren. Sie schaffen punktuell neue Strukturen – und lassen viele daran partizipieren.

Keine Frage: Diese impliziten Pullfaktoren sind nicht für alle in gleicher Weise attraktiv. Vor allem die sozialen Attraktivitätsfaktoren zielen eher die kleinen Leute an. Wer indes zu den Reichen und Mächtigen in der antiken

Gesellschaft gehört, wird diese sozialen Faktoren vielleicht sogar als Hürde wahrnehmen, weil er plötzlich nicht mehr nur mit Seinesgleichen, sondern mit den anderen zu Tisch liegt, und eingeladen ist, von seinem Reichtum zu teilen. Solche Idealisten muss es gegeben haben, denn sonst würde das lukanische Ideal von Gütergemeinschaft und Bedarfsgerechtigkeit wirklich nur ein schöner Schein bleiben. Quantitativ freilich wird die Zahl der Begüterten in den frühen Gemeinden im Vergleich zu den relativ Armen

gering gewesen sein, wie es etwa auch Paulus mit Blick auf seine korinthische Gemeinde formuliert, der festhält, dass es in ihren Reihen eben nicht viele Mächtige und Hochwohlgeborene gibt (vgl. 1 Kor 1,26). Das ist heute in vielerlei Hinsicht anders – und damit kehren wir an den Anfang zurück.

Um der gegenwärtigen Austrittswelle zu begegnen, bietet die Apostelgeschichte sicher keine Patentrezepte. Schon vor dem Hintergrund einer veränderten Sozialstruktur in den christlichen Gemeinden der Gegenwart wie auch mit Blick auf unsere gegenwärtige Lebenswelt, die mit der antiken Umwelt des frühen Christentums nicht einfach zu vergleichen ist, wäre es ein biblizistischer Fehlschluss, wollte man der gegenwärtigen Austrittswelle, die unsere Kirchen erfasst, mit einer Fokussierung auf die von Lukas direkt und indirekt erzählten Pullfaktoren begegnen und einfach die Kirche der Anfänge auf unsere Zeit übertragen. Lernen freilich kann man aus der Apostelgeschichte auch für die Gegenwart, dass die Jesusbewegung an den Anfängen auch deshalb hoch attraktiv war, weil die Gemeinden den Mut hatten, mit Blick auf ihre konkrete Umwelt und die Menschen in ihrer Lebenswelt die Jesusbotschaft so zu inkulturieren und in Praxis umzusetzen, dass sie zum einen verständlich war und zum anderen tatsächlich ein Angebot für ein besseres Leben im Hier und Jetzt gemacht hat, d. h. auf die Erfordernisse und Zeichen der Zeit reagiert hat. Das ist bleibende Verpflichtung auch für die Kirche unserer Tage angesichts unruhiger Zeiten und tiefgreifender Umbruchsprozesse. ■

Es ist also auch die Innovationskraft der frühen Jesusbewegung, die Menschen sehr konkret und handfest ein gutes, ja besseres Leben ermöglicht.

Offenes Ende

Eine Rückschau zum Weitergehen – mit der Apostelgeschichte
von Thomas Söding

Endet die Apostelgeschichte offen? Paulus ist in Rom angekommen – anders als geplant, unter widrigen Umständen, aber mit der Reich-Gottes-Botschaft und dem Christusevangelium auf den Lippen und im Herzen. Nach dem abenteuerlichen Schiffbruch vor Malta, der dramatischen Rettung aus der tosenden Brandung (Apg 27,14–44) und der freundlichen Aufnahme bei Publius, dem „Ersten“ der Insel (Apg 28,1–10), geht das militärische Kommando, das bei Lukas zu einer Reisegruppe um den Gefangenen geworden zu sein scheint, an Bord eines alexandrinischen Schiffes, das im Zeichen der Dioskuren Kastor und Pollux, der Schutzpatrone von Seeleuten, nach Syrakus segelt, der Hauptstadt Siziliens, und drei Tage später weiterfährt, um via Rhegion (Reggio di Calabria) in Puteoli (Pozzuoli) bei Neapel anzulanden. Paulus kann dort eine Woche die Gastfreundschaft von Glaubensgeschwistern genießen, bevor er sich auf den Landweg nach Rom macht. Bis Forum Appii und Tres Tabernae kommen ihm Abgesandte der römischen Gemeinde entgegen (Apg 28,11–15). In der Hauptstadt steht er unter Hausarrest, kann aber Kontakte knüpfen (Apg 28,16). Er lädt führende Vertreter der Synagoge ein, um mit ihnen über das Reich Gottes und Jesus zu sprechen (Apg 28,17–25). Die Reaktion ist gespalten. Um sie zu deuten, zitiert Paulus laut Lukas

den Verstockungsauftrag des Propheten Jesaja (Apg 28,25–27) und positioniert sich als Gesandter der Völker (Apg 28,28). Der Schluss der Apostelgeschichte lautet: „Zwei Jahre lebte er in einer Mietwohnung und nahm alle auf, die zu ihm wollten, indem er ihnen das Reich Gottes verkündete und über Jesus Christus lehrte, frei und ungezwungen“ (Apg 28,31–32). Ist dies ein runder Abschluss? Ist es ein offenes Ende?



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum

Ungelöste Probleme – uneingelöste Hoffnung

Es gibt zwei Erklärungen, dass die Apostelgeschichte einen runden Schluss habe. Die eine ist historisch falsch, aber theologisch harmlos, die andere historisch wirkmächtig, aber theologisch fatal. Theologisch harmlos, aber historisch falsch ist die Auskunft, Lukas habe weitere Ereignisse

Vertiefung des Themas von Seite 40–52

Die Apostelgeschichte Biblische Tage 2022

deshalb nicht berichten können, weil er zu diesem Zeitpunkt, also Anfang der 60er Jahre, sein Werk bereits abgeschlossen habe. Diese Auskunft überzeugt schon deshalb nicht, weil die Apostelgeschichte das Lukasevangelium voraussetzt (Apg 1,1–2), dieses aber u.a. auf dem Markusevangelium beruht, das ersichtlich um 70 n. Chr. verfasst worden ist (Mk 13,14).

Rein spekulativ ist die Überlegung, Lukas habe noch einen dritten Band folgen lassen wollen, der dann vom Martyrium des Paulus und Petrus berichtet hätte. Zwar würde ein solches Buch auf gespanntes Interesse stoßen, besonders in Spanien, wohin Paulus laut Römerbrief wollte (Röm 15,24.28) und laut dem Ersten Clemensbrief womöglich auch gekommen ist (1 Clem 5,7). Aber es gibt keine einzige Andeutung in der Apostelgeschichte, dass es noch weitergehen sollte – anders als im Evangelium, das mit der Verheißung des Geistes, dem Missionsauftrag und dem Segen des Auferstandenen, der in den Himmel emporsteigt, auf eine mögliche Fortsetzungsgeschichte verweist (Lk 24,49–51).

Weit verbreitet ist hingegen eine Erklärung, die theologisch hoch problematisch ist. Ihr zufolge hat Paulus mit dem Verstockungslogion den Juden, die nicht an Jesus glauben, theologisch den Abschied gegeben: Sie hätten ihre Chance definitiv verpasst, so dass nun die Heidenmission an die Stelle trete. Das habe Lukas gezeigt haben wollen. Da diese Deutung typischerweise keineswegs auf eine eigene Sendung der Juden hinausläuft, sondern auf eine Substituierung Israels durch die Kirche, wäre die Tür zu einem

Endet die Apostelgeschichte offen? Paulus ist in Rom angekommen – anders als geplant, unter widrigen Umständen, aber mit der Reich-Gottes-Botschaft und dem Christusevangelium auf den Lippen und im Herzen.



christlichen Antijudaismus aufgestoßen, der sich verheerend ausgewirkt hätte. Tatsächlich wird Lukas für eine solche Pointe nicht selten verantwortlich gemacht. Der Antijudaismus wäre dann die dunkle Seite und damit die theologische Desavouierung der Christusmission.

Aber auch diese Deutung überzeugt nicht. Zum einen ist die Völkermission bei Lukas nicht die zweite Wahl,

Paulus kündigt an, sich vom Widerspruch nicht beeindrucken zu lassen, auch wenn er ihn nicht auflösen vermag. Die Völkermission muss mit dem Nein der allermeisten Juden zu Jesus leben.

nachdem die Judenmission gescheitert sei, sondern die ursprüngliche Beauftragung Jesu, in „Jerusalem und ganz Judäa, in Samaria und bis ans Ende der Welt“ das Evangelium zu verkünden (Apg 1,8). Zum anderen ist von einer Ablösung Israels durch die Kirche im lukanischen Doppelwerk keine Rede. Vielmehr lautet die Auskunft an die Adresse der römischen Synagogenführung: „So soll euch bekannt sein: Dieses Heil Gottes ist den Völkern gesandt, und sie werden hören“ (Apg 28,28). Paulus kündigt an, sich vom Widerspruch nicht be-

eindrucken zu lassen, auch wenn er ihn nicht auflösen vermag. Die Völkermission muss mit dem Nein der allermeisten Juden zu Jesus leben.

Ähnlich liegt es bei der Nachbesprechung der Predigt in der Synagoge von Antiochia Pisidia: „Euch musste das Wort zuerst verkündet werden; da ihr es abweist und euch selbst als des ewigen Lebens nicht würdig erachtet: Siehe, wir wenden uns an die Völker. Denn so hat uns der Herr geboten: ‚Ich habe dich bestimmt, Licht der Völker zu sein zum Heil bis ans Ende der Welt‘ (Jes 42,6)“ (Apg 13,46–47). Zwar wird auch diese Ansage häufig als Abkehr von den Juden und Ablösung von Israel gedeutet; aber der Fortgang der Erzählung zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr wird zum einen das „Zuerst“ deutlich, das die Erwählung Israels zum Ausdruck bringt; zum anderen wird den Juden, obgleich sie nicht an Jesus glauben, eine Ausweitung des Gottesheiles auf die Heiden angekündigt. Diese Universalität aber ist der genuine Horizont Israels, eine Konsequenz des Monotheismus, wie Lukas in seinen vorzugsweise an den Psalmen festmacht.

In seinen Verteidigungsreden, die der Überstellung nach Rom vorangehen, ist von einem angeblichen Ende Israels keine Rede; vielmehr verweist Paulus vor den Statthaltern Felix und Festus auf seine Gesetzestreue (Apg 24,10–21; 25,8); vor König Agrippa und dessen Schwesterfrau Berenike verweist er auf die Verheißungen der Väter, den Segen für alle Völker (Apg 26,6), der durch Jesus bejaht wird (Apg 26,7–23). Der lukanische Fokus liegt auf der Öffnung für die Völker. Die Juden hingegen, die in ihrer großen Mehrheit nicht an Jesus als Christus glauben, werden deshalb nicht schon theologisch beschrieben. Ihr Nein ist vielmehr ein Problem, das in der Apostelgeschichte nicht gelöst wird. Es beruht – nicht auf Eifersucht, wie die Einheitsübersetzung meinte, sondern – auf Eifer: für Gott (Apg 13,45). Sie bringen ihren Gottesglauben nicht mit dem Christusbekenntnis zusammen.

Es ist nach Lukas aber nicht so, dass sich die Juden, die nicht an Jesus glauben, deshalb des Heiles als „unwürdig“ erwiesen hätten, wie früher in der Einheitsübersetzung stand, sondern dass sie selbst denken, seiner unwürdig zu sein, wie die revidierte Einheitsübersetzung jetzt klarstellt. Der Vers bietet keine historisch belastbare Information; er markiert eine lukanische Zuschreibung, die durch das Verstockungsmotiv gedeutet wird. Deshalb bringt die Auseinandersetzung zwischen Paulus und der römischen Synagogenführung die Grundfrage jeder Gnadentheologie auf den Punkt, die nur Gott selbst wird beantworten können: Wie entsteht Glaube? Wie wirkt Gott Heil? Wie kann die Hoffnung, die im eigenen Glauben begründet ist, die Gewähr bieten, andere nicht zu verdammen, aber auch nicht zu vereinnahmen, sondern zu verstehen.

Ein zweites Problem, das nicht gelöst ist, kommt hinzu. Es wird durch den Hinweis auf die Inhaftierung angezeigt: Um einer Auslieferung an den Hohen Rat zu entgehen, appelliert Paulus in Caesarea Marittima – sein römisches Bürgerrecht erlaubt es ihm – an den Kaiser in Rom (Apg 25,8–10). So kommt er dorthin, wohin er ohnedies wollte (Apg 19,21: „Rom muss ich sehen“). Aber seine Lage ist prekär. Er wird sich verantworten müssen; wie der Prozess ausgehen wird, ist nicht klar. In der Forschung heißt es zwar oft, Lukas verfolge eine politische Apologetik, um gegenüber den Römern die Harmlosigkeit des Evangeliums zu betonen und dadurch den römischen Verfolgungsdruck abzubauen. Aber Jesus, der passiven Widerstand gegen Pontius Pilatus leistet, und Paulus, der vor römischen Richtern immer wieder sein Recht einklagt, beweisen das Gegenteil. Auch in Rom gibt es kein Zurückweichen vor der staatlichen Gewalt, aber auch keine Unterstützung durch sie. Zwei Jahre werden genannt; wie es aus- und weitergeht, bleibt offen.

Mithin stehen zwei ungelöste Probleme am Schluss der Apostelgeschichte. Beide sind gravierend: das Verhältnis zu den Juden, die nicht an Jesus glauben, und das Verhältnis zum Imperium, in dem alle mit Verfolgung rechnen müssen, die das Evangelium verkünden. Lukas hat die Bedeutung beider Probleme durch das Evangelium wie durch die Apostelgeschichte klar hervorgehoben. Er macht aber zugleich deutlich, dass die Missionsgeschichte weitergehen wird, auch wenn sie nicht gelöst werden.

Die entscheidende Herausforderung, die am Ende der Apostelgeschichte markiert wird, besteht darin, die ungelösten Probleme nicht zu verdrängen, sondern zu verarbeiten. Die Herausforderung kann gemeistert werden, weil beide Probleme von einer Hoffnung unterfangen sind, die real, aber noch nicht eingelöst ist. Das Reich Gottes ist nahe, aber es ist noch nicht vollendet; Lukas ist sicher, dass es so schnell auch nicht zum Abbruch der Geschichte kommen wird, son-

Die entscheidende Herausforderung, die am Ende der Apostelgeschichte markiert wird, besteht darin, die ungelösten Probleme nicht zu verdrängen, sondern zu verarbeiten.

dern dass noch eine geraume Zeit in der Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ stehen wird. Die Verheißung des Geistes zielt auf die Verkündigung bis an die Enden der Erde (Apg 1,8). So strategisch und effektiv vor allem Petrus und Paulus das Evangelium verbreitet haben – diese Aufgabe ist auch aus lukanischer Warte bei weitem nicht erledigt. Zwar ist Paulus im Zentrum des Imperiums angelangt. Aber die missionarische Perspektive sind die Peripherien. Paulus wird auch angesucht der ungelösten Probleme einerseits mit Juden, andererseits mit Römern, die sich schon weit vor dem römischen Aufenthalt abgezeichnet haben, nicht von der Verkündigung des Evangeliums lassen. In der Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter in Milet hat er die Augen dafür geöffnet, dass der Tod seiner wartet, ohne dass deshalb das Missionswerk zusammenbrechen werde (Apg 20,17–38).

Diese Dynamik kommt in den Schlussversen der Apostelgeschichte zum Ausdruck: Dass der gefangene Paulus trotz aller Beschwerden wirken kann, verweist auf die Möglichkeiten Gottes, menschliche Grenzen zu überschreiten – auf eine menschliche Weise, die sich aus dem Glauben erklärt. Dass die Hoffnung auf Erlösung sich noch nicht vollkommen bestätigt hat, heißt also nicht, dass es keine Gabe und dass nicht die Verheißung des Evangeliums bereits mit dem Glück des Glaubens verbunden sein könne. Aber sie ist so groß, dass sie einerseits den Widerspruch provoziert, der zu den ungelösten Problemen führt, und andererseits in jeder Krise einen Ausweg schafft, der in die Zukunft führt.

Die Offenheit des Schlusses signalisiert, dass die Geschichte weitergeht: über das Erzählte hinaus, in der Realität des Lebens, bis zur Zeit des Autors und weiter. Der Schluss in Rom setzt ein Ausrufezeichen: dass es keinen Ort geben wird, an dem das Evangelium nicht gehört werden wird, dass es aber keine Verkündigung ohne die gravierenden Probleme geben wird, die sich aus dem Dissens mit der jüdischen Majorität und aus den Konflikten mit politischen Machthabern geben wird. Das Doppelwerk blickt zurück und nach vorn. Denen, die skeptisch oder neugierig sind, macht es deutlich, woher die neue religiöse, ethische, philosophische Bewegung kommt, die sich „Weg“ nennt (Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), und wofür sie steht, damit sie einschätzen können, wie sie sich in Zukunft entwickeln wird. Denjenigen, die zum Glauben kommen, vergegenwärtigt es ihre eigene Geschichte, so dass sie sowohl die Herausforderungen der Gegenwart besser verstehen als auch Orientierung für die Zukunft besser wissen können, in der sie nicht kopieren können, was gewesen ist, aber die Impulse aufnehmen können, die in der Anfangszeit gesetzt sind.

Das Verhältnis zu den Juden

Lukas hat schon im Kindheitsevangelium höchst anschaulich dargestellt, dass Jesus jüdische Wurzeln hat und nur aus einem lebendigen Judentum heraus verstanden werden

kann: nicht dem der Sadduzäer und Hohepriester, die eher als Politiker gezeichnet werden, auch nicht dem der Pharisäer, denen ein zu enges Gesetzesverständnis zur Last gelegt wird, wohl aber aus dem Judentum der frommen Priester wie Zacharias, der prophetischen Frauen wie Maria, Elisabeth und Hanna, der weisen Alten wie Simeon und der Armen wie der Hirten auf den Feldern von Bethlehem. Durch seine Synagogenbesuche, seine Pilgerreise nach Jerusalem, seine Tempelaktion, seine Schriftauslegung zeigt Jesus immer wieder, dass er aus den Quellen biblischer Theologie schöpft, wenn er das Reich Gottes verkündet, den Weg des Leidens nicht flieht und in der Hoffnung auf die Auferstehung sein Leben hingibt. In der Urgemeinde bleibt es bei der Teilnahme am Gebetsleben des Tempels (Apg 2,46); auch diejenigen, die erstmals „Christen“ genannt werden, weil sie von Antiochia Syria aus programmatisch Heidenmission ohne Beschneidung getrieben haben (Apg 11,19–26), sind mitnichten deshalb keine Juden mehr: weder in ihren noch in fremden Augen.

Nicht ganz so deutlich, aber doch auch klar ist bei Lukas die Zukunftsoption. So wie es gemeinsame Wurzeln gibt, die nicht ausgerissen werden, so auch eine gemeinsame Hoffnung, die nicht zerstört wird. Jesus öffnet sie in einer äußerst kritischen Prophetie. Er ruft sein vielfaches Bemühen um „Jerusalem“ ins Gedächtnis, deren „Kinder“ er zu sammeln versucht hat, wie eine „Glucke ihre Küken unter ihre Flügel nimmt“ – ein Bild, das an die Weisheit erinnert (Lk 13,34). Da sie jedoch nicht wollen, kommt es zum Auszug Gottes aus seinem „Haus“, dem Tempel, der denen „überlassen“ wird (Lk 13,35), die eine „Räuberhöhle“ aus ihm gemacht haben (Lk 19,46; Jer 7,11). Es ist schwer, nicht an die Zerstörung Jerusalems zu denken. In der Endzeitrede, die Lukas aus dem Markusevangelium aufgenommen hat, macht Jesus jedoch klar, dass aus dem Ende des Tempels weder auf das Ende der

Dass der gefangene Paulus trotz aller Beschwerden wirken kann, verweist auf die Möglichkeiten Gottes, menschliche Grenzen zu überschreiten – auf eine menschliche Weise, die sich aus dem Glauben erklärt.

Welt noch auf das Ende Israels geschlossen werden darf (Lk 21,7–36). So ist es auch in der kritischen Phase der Galiläamission. Es gibt ein Jenseits des Gerichts: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis die Zeit gekommen sein wird, da ihr sagen werdet: ‚Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn‘“ (Lk 13,35 – Ps 118,26). Im Lukasevangelium reicht der Blick nicht nur bis zum Einzug Jesu in Jerusalem (Lk 19,28–40), sondern bis zur Parusie (Lk 21,25–28). Weil Jesus davon spricht, dass die Menschen ihn definitiv nicht mehr sehen werden, bis jener Zeitpunkt eingetreten sein wird (vgl. Mt 23,37–39), spricht das Wort von einer endgültigen Begegnung mit dem Messias, der freudig begrüßt sein wird, auch wenn es sich um einen keinen anderen als Jesus handeln wird. Die jesuanische Christologie, die Lukas bezeugt, strahlt in diesem Zukunftsbild in auf – und zwar in der Zuversicht des Glaubens so, dass Feindschaft überwunden wird, die in Geschichte und Gegenwart das Verhältnis zu zerstören droht.

In der römischen Abschlussnotiz ist es ausgerechnet das Verstockungslogion, das diesen Hoffnungsbogen



spannt. Paulus stellt fest, wie uneins die römischen Synagogenoberen sind; deshalb führt er laut Lukas an, was Jesaja als Grundauftrag seiner prophetischen Sendung erfahren hat: „Geh zu diesem Volk und sage: Mit den Ohren habt ihr gehört und nicht verstanden; mit den Augen gesehen und nicht geschaut; denn verhärtet ist das Herz dieses Volkes; ihre Ohren hören schwer; ihre Augen sind geschlossen, dass sie mit Augen nicht sehen und mit Ohren nicht hören und mit dem Herzen nicht verstehen und umkehren und ich sie heile“ ((Lk 28,26–27; Jes 6,9–10LXX). Nach Lukas hat auch Jesus dieses Wort auf seine eigene Sendung bezogen: Durch seine Gleichnisse löst er eine Krise des Verstehens aus, die durch die Gleichnisse nicht gelöst werden kann, aber die Notwendigkeit des Glaubens zum Verstehen offenbart (Lk 8,9–10). Paulus beleuchtet die Kehrseite. Der Prophet sagt an, was geschieht und geschehen sein wird: Es wird alles gesagt worden sein, was zu sagen ist. Aber durch die Verkündigung wird kein Glaube entstanden sein. Der Grund liegt nicht in der mangelnden Qualität des Wortes oder der Vermittlung, sondern in der Hartherzigkeit des Volkes, d.h. einer Verschlussheit für Gott, die dann besonders groß sein kann, wenn sie sich auf Gott beruft. Sie wird durch die Verkündigung nicht herbeigeführt, aber aufgedeckt. Sie ist aber nicht das Ende vom Lied. Denn die Verstockung ist in der Bibel nicht mit der Verdammung gleichzusetzen; sie ist immer zeitlich befristet. Sie ist die Dialektik der Verkündigung, weil sie die Widerstände gegen Gottes Wort aufdeckt, in diesem Fall die Christologie, von der Lukas mit Jesus gemäß seiner Tradition überzeugt ist. Zum Schluss des Zitates in der Apostelgeschichte steht das Heilen. Mag es auch in der Geschichte nicht gelingen, ist doch Gottes Möglichkeit nicht beendet, wie die Parallele der Gerichts- und Heilsprophezie in Lk 13 beweist.

Der Verstockungslogion ist in der lukanischen Version, die der Septuaginta entspricht, stärker auf den Rückblick aus; es soll das Nein zu Jesus erklären. Es zeigt aber nicht an, dass Israel sein Heil verwirkt habe, sondern dass es ihm nicht durch den Christusglauben geschenkt wird, der auf die Mission reagiert. Gott bleiben alle Optionen offen, seinen universalen Heilswillen zu verwirklichen. Dafür steht Paulus mit Jesaja und Jesus ein – so Lukas. Er erzählt, im Rückblick auf seine Haft und eine zwischenzeitlich erwogene Freilassung: „Als die Juden Einspruch erhoben, war ich genötigt, beim Kaiser Berufung einzulegen, aber nicht etwa, um mein Volk anzuklagen“ (Apg 28,19). Was gegenüber der politischen Instanz gilt, hat desto mehr Bedeutung im Blick auf Gott. In den zwei Jahren des Hausarrests kann Paulus „alle“, die wollen, empfangen, nicht nur Heiden, sondern auch Juden.

Im Vergleich mit dem Paulus der Briefe zeigen sich starke Gemeinsamkeiten, aber auch klare Unterschiede. Das „Zuerst den Juden“, gehört zur theologischen Matrix des Römerbriefes, weil es der Kontinuität in Gottes Heilshandeln entspricht (Röm 1,16; 2,10), auch durch sein Ge-

richt hindurch (Röm 2,9); es widerspricht der Öffnung für die Heidenvölker nicht, sondern entspricht ihr, weil sich, so der Anspruch, in der Mission der Abrahamssegnung für alle Völker ausbreitet (Röm 4).

Die eschatologische Zukunft Israels in Gottes Heil macht Paulus klarer, wenn er ausdrücklich von der Rettung ganz Israels spricht, weil Gott seine Gnade nicht reut (Röm 11,26); aber auch Lukas kennt diesen Ausblick, der allein konsequent ist, wenn Gottes Reich nicht auf das ultimative Inferno, sondern auf das Finale furioso der Vollendung hinausläuft. Für jede Gegenwart in der Geschichte erwartet Paulus eine Ablehnung Jesu Christi durch die meisten Juden, weil der Glaube an ihn ihrem Ja zu Gott zu widersprechen scheint (Röm 10,2; Apg 13,45). Der Apostel sieht im Römerbrief einen dialektischen Zusammenhang zwischen dem Erfolg bei den Heiden und dem Misserfolg unter den Juden, beides im Verzicht auf die Beschneidung und im neuen Verständnis der Gesetzestreue vermittelt. Lukas hat gleichfalls die spannungsreiche Verschränkung gesehen, aber nicht theologisch reflektiert, sondern narrativ gestaltet. Was Lukas im Unterschied zu Paulus nicht erkennen lässt, ist, dass dem Nein zu Jesus ein Sinn innewohnen könnte, der von Jesus selbst bejaht wird, weil Gott seine Gnade nicht reut.

Diese Einschränkung irritiert nicht den Eindruck, dass die lukanische Missionskonzeption von strukturellen Antijudaismen frei ist, zeigt aber eine Grenze auf. Durch den Rückgang auf die jesajanische Verstockung, die eine dialektische Verheißung ist, klärt sich: Der Widerspruch der meisten Juden wird durch die Missionsarbeit nicht aufgelöst werden; aber weder die Völkermission noch die Heilshoffnung für Israel werden desavouiert werden. Vielmehr wird beides koexistieren. Judenmission im Gefolge der Heidenmission ist ohnedies ein Unding. Gottes Reich ist unendlich größer als die Kirche. Hoffnung bleibt.

Das Verhältnis zum Imperium

Paulus ist nach der Apostelgeschichte als Gefangener in Rom, weil er zu Unrecht inhaftiert worden ist und weil der Prozess sich quälend in die Länge gezogen hat, bis Paulus sich entschlossen hat, an den Kaiser zu appellieren – was das Verfahren nicht beschleunigt, sondern weiter verzögert hat. Die Verhaftung ist Unrecht, weil Paulus fälschlich eines Sakrilegs bezichtigt wird, als er den Tempel betreten hat, so dass er vom römischen Oberst in Schutzhaft genommen werden muss (Apg 21,27–22,29); die Inhaftierung ist Unrecht, weil ihm kein fairer Prozess gemacht wird, sondern seine Person zum Spielball politischer Interessen zwischen den Statthaltern und dem Hohen Rat wird (Apg 22,30–25,12). Durch sein beherztes Eingreifen rettet Paulus zwar im Seesturm sowohl der Mannschaft als auch den Gefangenen, die getötet werden sollen, das Leben (Apg 27,14–44). Er ist auch in der Lage, das Vertrauen des Inselfürsten auf Malta zu gewinnen (Apg 28,1–10) und

Was Lukas im Unterschied zu Paulus nicht erkennen lässt, ist, dass dem Nein zu Jesus ein Sinn innewohnen könnte, der von Jesus selbst bejaht wird, weil Gott seine Gnade nicht reut.

die Gastfreundschaft der Glaubensgeschwister in Pozzuoli zu genießen (Apg 28,14). Aber er bleibt unter dem Kommando der römischen Wachmannschaft (Apg 28,16). Die Berufung an den Kaiser, die er eingelegt hat, verschafft ihm Zeit – und legt ihm Fesseln an (Apg 28,17). Wie der Prozess ausgeht, wird nicht erzählt. Die spätere Überlieferung zeichnet kein klares Bild, ob sich die Haft hingezogen hat oder ob er freigekommen ist, bis er – traditionell: unter Nero – das Martyrium erlitten hat (Acta Pauli 11).

Was aber deutlich wird, ist der kritischer Blick des Lukas auf das römische Imperium, das nicht nur im Militär- und Wirtschafts-, sondern auch im Justizwesen Fakten schafft. Kritisch heißt: differenziert und engagiert – engagiert in der Freiheit, das Evangelium zu verkünden, die nicht eingeschränkt werden darf, weil Gott der Herr aller irdischen Herren ist; differenziert im Urteil über die römische Justiz, weil das irdische Recht nicht gebeugt werden darf und die Verkündigung darauf bauen muss, dass es eingehalten wird.

Im Hintergrund der Apostelgeschichte steht der Prozess, der Jesus gemacht wird. Er führt zu einem Justizmord. Jesus wird von Mitgliedern des Hohen Rates vor Pilatus schwerer Verbrechen angeklagt: Er habe das „Volk verführt“ und „aufgewiegelt“; er wolle es davon abhalten, „dem Kaiser Steuer zu zahlen“ und er beanspruche, „König“ zu sein, ein messianischer Konkurrent zum römischen Kaiser (Lk 23,1–3.5). Aus der Erzählung des Evangeliums ergibt sich, dass jede der Anklagen falsch ist und dass der aus Sicht des Evangelisten entscheidende Punkt, die Christologie Jesu, bewusst verzerrt wird. Lukas erzählt, dass Pilatus dieses Spiel durchschaut habe. Dreimal erklärt er, keine Schuld an Jesus zu finden (Lk 23,4.13–16.22). Aber am Ende verurteilt er ihn dennoch zur Kreuzesstrafe, weil er sich dem massiven Druck der Ankläger beugt, die er zufriedenstellen will, auf Kosten Jesu – ein klarer Rechtsbruch (Lk 23,20–25), ähnlich wie ihn nach Lukas Statthalter Felix (Apg 24,27) und Festus (Apg 25,1–12) gegenüber Paulus begangen haben.

Für Paulus ist die römische Auseinandersetzung nur das vorläufig letzte Glied in einer Kette von Auseinandersetzungen mit römischen Machthabern. Eine erste Konfrontation spielt in Philippi. Der Ort ist eine römische Kolonie

Für Paulus ist die römische Auseinandersetzung nur das vorläufig letzte Glied in einer Kette von Auseinandersetzungen mit römischen Machthabern.

wirtschaftlich: Der Exorzismus führt zu Einnahmeverlusten. Aber die Anklage ist politisch brisant: Paulus und Silas wird als „Juden“ vorgeworfen, „Sitten“ zu verbreiten, die Römern anzunehmen nicht erlaubt sei (Apg 16,16–21). Die

mos maiorum sind heilig, darunter die *pietas*, die Frömmigkeit, die durch die christliche Aufklärungspredigt fraglich wird. Da es den Herren gelingt, das Volk aufzuwiegeln, werden die Angeklagten von den Stadtkommandanten gefoltert und ins Gefängnis geworfen (Apg 16,22–24). Am nächsten Morgen wollen sie die beiden heimlich loswerden (Apg 16,35–36) – offensichtlich, weil sie Unruhestifter loswerden wollen, aber auch die Haltlosigkeit der Anklage nicht verkennen können. Allerdings bekommen sie es mit Paulus zu tun, der den Boten der Kommandanten erklärt: „Ohne Urteil haben sie uns öffentlich auspeitschen lassen, obgleich wir römische Bürger sind; sie haben uns ins Gefängnis gesteckt, und nun wollen sie uns heimlich fortschicken? Nein, sie sollen persönlich kommen und uns hinausführen“ (Apg 16,37). Dieser Protest hat Erfolg: Die Stadtoberen entschuldigen sich persönlich; es gibt eine öffentliche Rehabilitation (Apg 16,38–40).

Nicht so glimpflich geht der Konflikt anschließend in Thessalonich aus. Gegen Paulus und Silas wird von einem Mob, den Juden aufgestachelt haben, der Vorwurf erhoben, Paulus sei ein politischer Aufrührer (Apg 17,7), der einen anderen König als den Kaiser verkünde, nämlich Jesus. Diese Anklage entspricht der gegen Jesus vor Pilatus nach dem Lukasevangelium (Lk 23,2): Der Vorwurf ist gefährlich, weil er ins Herz der Pax Romana trifft, die angeblich herrscht. Weil die beiden Beschuldigten nicht zu finden sind, halten sich die Ankläger und die Stadtpräfekten an Jason, der sie beherbergt hat, und an weitere Gemeindeglieder. Obwohl ihnen nichts nachgewiesen werden kann, müssen sie eine Kautions stellen, die verfällt, wenn sich der Vorgang wiederholt (Apg 17,9). Es ist deshalb auch im Interesse der Gemeinde, dass Paulus und Silas sofort die Stadt verlassen.

Eine Gegengeschichte spielt in Korinth (Apg 18,12–17). Dort ist Gallio der Statthalter und oberste Richter. Juden, die mit Paulus konkurrieren, klagen ihn an: „Wider das Gesetz überredet dieser die Menschen, Gott zu verehren“ (Apg 18,13). Der Statthalter beurteilt diesen Punkt als rein religiöse Angelegenheit: „Läge hier ein Unrecht oder ein schweres Verbrechen vor, ihr Juden, geböte es die Ordnung, euch anzuhören. Wenn es aber Streitigkeiten über Lehre und Namen und das Gesetz bei euch gibt, seht ihr zu! Darüber will ich nicht Richter sein“ (Apg 16,14–15).

Die Trias der Gerichtsszenen ist stilisiert. In ihr zeichnen sich die lukanischen Interessen ab: Wenn es nach Recht und Gesetz geht, dürfen der Verkündigung des Evangeliums keine Steine in den Weg gelegt werden, weil Gottes Reich und Jesu Messianität außer Konkurrenz zum römischen Imperium und Imperator stehen. Jesus hat gelehrt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist (Lk 20,20–28). Die Pointe ist keine

Gegen Paulus und Silas wird von einem Mob, den Juden aufgestachelt haben, der Vorwurf erhoben, Paulus sei ein politischer Aufrührer (Apg 17,7), der einen anderen König als den Kaiser verkünde, nämlich Jesus.



schiedlich-friedliche Trennung. Gott ist vielmehr alles zu geben; innerhalb dessen gibt einen kleinen, aber wichtigen Bereich, der dem Kaiser zu geben ist. Kein Kaiser ist Gott; Gott ist Herr auch über den Kaiser. Im Namen Gottes muss politische Herrschaft Recht und Gerechtigkeit walten lassen. Das Recht wird aber noch und noch gebeugt. Dagegen muss protestiert werden, im Namen Gottes. Der Gewalt darf man sich nicht beugen; aber zum Martyrium darf niemand gezwungen werden.

Der Prozess, der Paulus in Jerusalem, Caesarea und Rom gemacht wird, spitzt das Problem zu. Eine gute Rolle spielt der Oberst der römischen Tempelwache; er gibt Paulus die Gelegenheit, sich zu erklären, da er angeschuldigt wird, den Tempel entweiht zu haben; er schützt ihn dadurch vor der wütenden Menge, dass er ihn in Gewahr-sam nimmt (Apg 21,27 – 22,29); er gibt dem Hohen Rat die Gelegenheit, seine Klage vorzutragen (Apg 22,30 – 23,11), er überführt Paulus nach Caesarea, um ihn vor einem Anschlag in Jerusalem zu schützen (Apg 23,12–35).

Schwierig wird es, sobald die Statthalter das Heft in die Hand nehmen. Vor Felix werfen Gesandte des Hohen Rates Paulus vor, Unruhe zu stiften, weil er den Tempel zu entweihen versucht habe, als dessen Schutzmacht die Römer auftreten (Apg 24,4–9). Felix gibt Paulus zwar die Gelegenheit zur Verteidigung (Apg 24,10–21) und sucht, nachdem er den Prozess vertagt hat, um den Oberst aus Jerusalem, Lysias, zu hören (Apg 24,22–23), weitere Gespräche mit ihm, weil ihm seine Unschuld klar ist (Apg 24,24–25). Aber weil er kein Bestechungsgeld erhält und sich mit den jüdischen Autoritäten gut stellen will, lässt er ihn bis zu seiner Abberufung (60 n. Chr.) nicht frei (Apg 24,26–27). Lukas macht klar: Felix hat versagt.

Nur ein wenig besser ist es mit seinem Nachfolger, Festus. Er gibt zwar Paulus die Gelegenheit, sich zu erklären (Apg 25,1–11) und lässt seine Berufung an den Kaiser zu (Apg 25,12); aber er hätte die Anklage entschieden abweisen müssen, so dass Paulus gar nicht in die Not gekom-

men wäre, zu appellieren, was unter den damaligen Rechtsbedingungen deshalb erlaubt war, weil der Statthalter in Kapitalsachen nur als Vertreter des Kaisers agieren kann und meist, wie hier, ein außerordentliches Verfahren führt (*extra ordinem*), was ein römischer Bürger nicht hinzunehmen braucht.

Laut Lukas schildert Festus allerdings gegenüber Agrippa und Berenike, wie korrekt er in der *causa* vorgegangen sei, weil

er eine Anhörung anberaumt habe, bei der es zu keiner belastbaren Anklage gekommen sei, weil ausschließlich innerjüdische Religionsfragen vorgebracht worden seien (Apg 25,13–21). Er unterschlägt allerdings, dass er – ein Opportunist – Jesus vor die Alternative einer Auslieferung nach Jerusalem gestellt hat (Apg 25,9), so dass die Berufung an den Kaiser der letzte Ausweg geblieben war, den Paulus hatte wählen können (Apg 25,10). Deshalb ist es ein vergifteter Konsens, wenn er zusammen mit Agrippa und

Berenike erklärt: „Dieser Mann tut nichts, worauf Tod oder Gefängnis stehen“ (Apg 26,31), und es ist eine fatale Unschuld-feststellung, wenn Agrippa zu Festus sagt: „Dieser Mensch könnte freigelassen werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte“ (Apg 26,32). Lukas führt alle, die sein Buch lesen, so durch die Geschichte, dass sie bei genauer Lektüre das taktische Verhältnis zum Recht erkennen können, das die römischen Statthalter in Judäa an den Tag legen. Die Kritik ist ebenso subtil wie klar. Sie liegt auf der Linie der ambivalenten Erfahrungen, die Paulus auf seiner Missionsreise gesammelt hat.

In Rom ist es nicht viel anders. Der Schatten des Unrechts liegt auch über der Untersuchungshaft.

Sie ist leicht, wie Felix es bereits für Caesarea angeordnet hatte (Apg 24,23). Ein Wachsoldat wird abkommandiert, dass er ein Auge auf den Delinquenten werfe (*custodia militaris*), im Gegensatz zu einer Einkerkung (*custodia publica*). Die Haft ist leicht (*custodia libera*), was Paulus seinem Bürgerrecht verdankt haben dürfte. Er kann nicht ungehindert missionieren. Aber er kann in seiner Wohnung Menschen empfangen, die Interesse am Reich Gottes und an Jesus haben.

Lukas charakterisiert Paulus so, dass er sich nicht im mindesten einschüchtern lässt, wenn er mit hochgestellten Politikern zu tun hat. Er klagt sein Reich ein; er nutzt die Verteidigung als Gelegenheit zur Verkündigung. Aber er verteufelt die Politik nicht, sondern klärt auf, wo und wie sie missbraucht wird, auch mit Hilfe des Rechts, das gebeugt wird. Dass dies geschehen wird, hat nach dem Lukasevangelium Jesus selbst prophezeit und den Standhaften das ewige Leben verheißen (Lk 21,12–19). Paulus, früher ein Verfolger, ist ein Paradebeispiel.

Abgeschlossene und aufgeschlossene Buchschlüsse

Die Apostelgeschichte ist kein Fragment. Sie hat einen schönen Schluss, der dialektisch aufgeschlossen ist. Antike Historien, der Apostelgeschichte verwandt, pflegen nicht offen zu enden, sondern die Erzählung abzurunden. Einige wichtige Werke sind nur fragmentarisch erhalten, so dass keine Schlussfolgerungen erlaubt sind, darunter die Historien des Thukydides, die Geschichte des Judentums von Eupolemos, die Wissenschaftsgeschichte des Eudemos von Rhodos, die historischen Werke von Diodorus Siculus, Alexander Polyhistor, Quintus Fabius Pictor, Aufidius Bassus, Fabius Rusticus und Clufius Rufus, die *Annales* des Tacitus, die römischen Geschichten des Polybios, des Livius, des Dionysios von Halikarnassos, des Cassius Dio und des Appianus. Andere Werke vermitteln ein klares Bild. Herodot endet seine Beschreibung der Perserkriege mit der

Lukas führt alle, die sein Buch lesen, so durch die Geschichte, dass sie bei genauer Lektüre das taktische Verhältnis zum Recht erkennen können, das die römischen Statthalter in Judäa an den Tag legen.

Kein Kaiser ist Gott; Gott ist Herr auch über den Kaiser. Im Namen Gottes muss politische Herrschaft Recht und Gerechtigkeit walten lassen.

Entscheidung des Volkes unter Kyros, „lieber ein mageres Land zu bewohnen als auf fruchtbarer Ebene säend eines anderen Knecht zu sein“ (Historien IX 122,4) – ein würdiges Denkmal des persischen Freigeistes. Xenophon, der Thukydides fortsetzt, beschließt seine Darstellung mit der zweiten Schlacht von Mantinea, die nach den vielen peloponnesischen Kämpfen zu einem Patt führt, und notiert: „Was mich betrifft, sollen meine Aufzeichnungen bis hierher gehen. Was danach kommt, wird vielleicht einen anderen beschäftigen“ (Hellenika VIII 5,27). Seine Anabasis beendet er mit einer Rekapitulation der Namen und Fakten vom Zug der Zehntausend (Anabasis VII 8,25–26). Strabon, Zeitgenosse des Lukas, beschließt seine Geographie mit einer Beschreibung der Gebietsverteilungen Caesars auf dem ganzen Erdenrund (IX 3,25). Herodian, deutlich jünger, schließt mit einer formvollendeten Schlussbemerkung, die eine summarischen Reflexion des Erzählten, einer Art Moral von der Geschichte umfasst (Historia Romana VIII 8,7).

Nicht anders als die griechischen halten es die römischen Schriftsteller. Caesar beschließt *De bello Gallico* mit einem genauen Bericht über den erfolgreichen Abschluss des Feldzuges – verbunden mit der Erwartung, einer dankbaren Bestätigung aus Rom (*De bello Gallico* 7,90); sein Sekretär Aulus Hirtius beendet den Nachtrag mit einer Eloge auf den friedliebenden und rechtstreuen Caesar (*De bello Gallico* 8,55). Sein Buch *De bello civili* beendet Caesar mit einer Übersicht seiner Erfolge und der Ankündigung des Folgebuches über den alexandrinischen Krieg (*De bello civili* 3,112). Gaius Sallustius Crispus beschreibt zum Schluss der catilinishen Verschwörung, wie heldenhaft der Untergang war, auf Seiten des Verlierers wie der Sieger (*De coniuratione Catilinae* 61), und beschließt seine Darstellung der Jugurthinischen Kriege mit dem Triumphzug des Marius, der aber einen faden Beigeschmack hinterlässt, weil der innerrömische Streit zwischen den Patriziern desaströs sei (*De bello Iugurthino* 114). Ans Ende seiner Römischen Geschichte stellt Velleius Paterculus ein Dankgebet an Jupiter (*Historia Romana* II 131). Florus schließt mit einer Hommage an den gottgleichen Augustus (*Epitoma de Tito Livio* 2,33).

Biographien enden gattungstypisch mit dem Tod des Protagonisten, so durchweg bei Sueton (*De vita Caesarum*) und auch im umfangreichen Werl des Curtius Rufus über Alexander den Großen (*Historiae Alexandri Magni* 10,10) oder in Philos Streitschrift gegen den Antisemiten Flaccus (*Adversus Flaccum* 191). Die Parallelbiographien Plutarchs führen auf einen Vergleich zu, der politische Bedeutung mit moralischem Charakter korreliert.

Ähnlich geordnet liebt es Flavius Josephus. Sein Jüdischer Krieg endet mit der Erklärung: „Hier sind wir am Ende der Geschichte, die wir versprochen, mit aller Sorgfalt für jene aufzuschreiben, die erfahren wollten, in welcher Weise der Krieg zwischen den Römern und den Juden

geführt wurde. Das Urteil darüber, wie der Stoff dargelegt worden ist, bleibe den Lesern überlassen; was hingegen die Wahrheit anlangt, so möchte ich nicht zögern, mit Entschiedenheit zu behaupten, dass ich auf sie allein die ganze Schrift hindurch mein Augenmerk gerichtet habe“ (*De bello Judaico* 7, 454 [11,5]). Mit bibliographischen Notizen beendet er die *Antiquitates*: „Hiermit beschließe ich meine Altertümer, die aus zwanzig Büchern und sechzigtausend Zeilen bestehen“ – bevor er weitere Projekte ankündigt (*Antiquitates* 20, 11,2). Joseph und Aseneth endet mit einer summarischen Notiz, dass Joseph nach dem Tode des Pharao wie ein König über Ägypten herrschte und sich später wie ein Vater um den Sohn gekümmert habe, als der, volljährig, den ägyptischen Thron bestiegen habe. (JosAs 29,11). Die Apokalypse des Mose läuft auf ein himmlisches Halleluja zu ((ApkMos 43,4), das Leben Adams und Eves endet in tiefer Trauer der Söhne über den Tod ihrer Mutter (VitAd 51,3). Das 3. Makkabäerbuch lässt die Freude über einen Schutzbrief des Ptolemäus Philopator auf eine Doxologie zulaufen (3Makk ,23), das 4. Makkabäerbuch stellt gegen die grausamen Martyrien die himmlische Belohnung der makkabäischen Helden und ihrer

Mutter, bevor eine Doxologie das Buch beschließt (4Makk 18,20–24). Die frühjüdischen Prophetenbiographien enden regelmäßig mit der Notiz vom Ableben und haben eine *subscriptio*, die auf weitere Quellen verweist (VitProph).

Die biblischen Geschichtsbücher halten es nicht anders: Das Erste Buch der Makkabäer endet mit der Ankündigung einer Fortsetzung, nachdem erzählt worden war, wie Johanan (Hyrkanos) einen Anschlag vereitelt hat (1 Makk 16,23–24). Das zweite Buch der Makkabäer, das nicht diese Fortsetzung ist, hat einen Epilog: „Nikanor ist umgekommen; von jener Zeit an wurde die Stadt von den Hebräern beherrscht. So beende ich mein Wort“ – worauf ein kurzer Werbespruch folgt (2 Makk 15,37–39). Das

Buch Ester schließt mit einer redaktionellen Notiz, wer es zu Purimfest überbracht habe (Esr 10,31), das Buch Judith mit der Nachricht vom Tod der Heldin (Jdt 16,21–25), das Buch Tobit mit der Nachricht vom Tod des Helden, der noch vom Ende Nebukadnezars gehört hat (Tob 14,12–15), das Buch Nehemia mit einer Rechenschaft des Statthalters in Form eines Gebetes (Neh 14,23–31). Das Zweite Buch der Chronik sieht zum guten Schluss in der Befreiung aus dem babylonischen Exil die Erfüllung dessen, was Jeremia prophezeit hat (2 Chr 36,22–23). Die Liste lässt sich verlängern.

Die paganen wie die jüdischen und alttestamentlichen Schlusspointen passen genau zum Geschichts- und Menschenbild der Kulturen. Die pagane Geschichte kennt Episoden, Phasen und Epochen, die am besten im Rückblick dargestellt und durch ethische Bewertungen für das Lesepublikum, die Elite der Gesellschaft, aufgeschlossen werden. Die Leser sollen Lehren aus der Geschichte ziehen. *Histora magistra vitae*, heißt es bei Cicero (*De oratore* II

Biographien enden gattungstypisch mit dem Tod des Protagonisten, so durchweg bei Sueton und auch im umfangreichen Werl des Curtius Rufus über Alexander den Großen oder in Philos Streitschrift gegen den Antisemiten Flaccus.



36); denn es gibt charakteristische Muster und typische Erfahrungen, die sich in einem mythischen Weltbild aus der Wiederkehr des Gleichen erklären. Im Mittelpunkt stehen Helden: Männer, die ihr Leben riskieren, Kämpfer, die auf Siege erpicht sind, Schurken, die von der gerechten Strafe ereilt werden. Bei Plutarch ist die Anthropologie hellenistisch zivilisiert; sie bleibt eine Galerie starker Männer, die große Schwächen haben können.

Die biblische und frühjüdische Historiographie bewegt sich hingegen im Raum des geschichtsmächtigen Handelns Gottes, der durch Segen und Fluch Wirkungen erzielt. Sie versucht, seinen Fingerzeigen auf die Spur zu kommen, wenn sie beschreibt, was war, um zu verstehen, was ist., und zu gestalten, was kommen soll. Die Matrix bildet die Verheißungstreue Gottes. Sie bleibt gültig, auch wenn Israel untreu wird. Sie schafft Zukunft, wo sie versperrt scheint. Sie vergegenwärtigt durch Geschichtsschreibung die Vergangenheit, weil Gott ein Gedächtnis seiner Taten stiftet (Ps 111,4–5). In diesem Horizont werden nicht nur Siege gefeiert und Niederlagen betrauert, sondern auch Gewinne aus Verlusten bilanziert: Aufbrüche in Abbrüchen, Wenden in Enden, Lichtblicke in tiefer Dunkelheit. Menschen brauchen ihre Schwächen nicht zu verbergen, sondern können sie offenbaren – im Vertrauen, von Gott

Menschen brauchen ihre Schwächen nicht zu verbergen, sondern können sie offenbaren – im Vertrauen, von Gott nicht gedemütigt zu werden.

nicht gedemütigt zu werden. Nicht nur Männer, auch Frauen spielen Schlüsselrollen, jenseits des grassierenden Patriarchalismus: Ruth, Judith und Esther setzen Ausrufezeichen.

In dieser Linie einer Theologie der Hoffnung steht die Apostelgeschichte – und setzt neu an. Sie beschreibt kein Ende, sondern einen Anfang: die weltweite Mission, die wahrmacht, dass es einen Gott gibt für alle. Diese Entwicklung steht im Zeichen der Auferstehung Jesu.

Er ist kein anderer als der Mann aus Nazareth, der auf Golgotha hingerichtet wurde; er ist es nun in der Kraft Gottes, zur Rechten des Vaters erhöht (Lk 20,41–44; Apg 2,34; 7,55–56); er ist es, der wiederkommen wird, um Gottes Reich zu vollenden.

Der offene Schluss der Apostelgeschichte ist ein stummes Bekenntnis zur Auferstehung Jesu. Solange die Zeit währt, wird es dabei bleiben, dass den Völkern das Evan-

gelium verkündet wird. Es wird dabei bleiben, dass sich die Mehrheit der Juden dem Christusglauben verweigert. Es wird auch dabei bleiben, dass im Namen Jesu kein Gottesstaat, sondern eine Kirche errichtet wird, die sich vom Imperium kategorial unterscheidet und deshalb die Fähigkeit der Kritik entwickelt. Die Völkermission, die Spannung zu den allermeisten Juden, die Konflikte mit politischer Autorität gehören wechselseitig zusammen, weil die Verkündigung öffentlich ist und aus jüdischen Wurzeln universal. Sie ist in der Kirche beheimatet, aber unendlich größer als sie.

Diejenigen, die an Jesus Christus glauben, werden durch das Evangelium und die Apostelgeschichte in ihrer Aufgabe unterstützt, Zeugnis abzulegen, weil sie im Lesen der „Zuverlässigkeit der Katechese“ gewiss werden können, in der sie – wie Theophi-

lus – unterwiesen worden sind (Lk 1,1–4). Sie sollen kein Ressentiment gegenüber den Juden entwickeln, die nicht an Jesus glauben, sondern wie er selbst mitleiden mit den verfolgten Juden, wie die Kapelle *Dominus flevit* es aufgrund einer lukanischen Episode festhält (Lk 19,41–44); ihr Vorbild ist Stephanus, der für seine Henker betet, darunter auch Saulus (Apg 7,60); ihr Vorbild kann auch Paulus sein, der keine Anklage gegen sein Volk erhebt (Apg 28,19). Die Gläubigen sollen nicht zuletzt mit Jesus auf die Versöhnung in der messianischen Vollendung setzen (Lk 13,34); Petrus hat von der vollen Wiederherstellung Israels gesprochen (Apg 3,21), Paulus predigt über die Rechtfertigung aus dem Glauben (Apg 13,38–39) und stellt seine Verteidigung ins Zeichen der Auferstehungshoffnung (Apg 23,6; 24,21).

Für Lukas ist es entscheidend, dass der Weg weitergeht, dessen entscheidende erste Etappen in der Mission Jesu und seiner nachösterlichen Jüngerschaft er beschrieben hat. Der Weg geht weiter, weil er von Gott selbst gebahnt wird. Deshalb ist der Schluss seines Buches nicht abgeschlossen, sondern aufgeschlossen. Die Zukunft ist offen. ■

Für Lukas ist es entscheidend, dass der Weg weitergeht, dessen entscheidende erste Etappen in der Mission Jesu und seiner nachösterlichen Jüngerschaft er beschrieben hat.
