

# Demokratie im Volk Gottes?

## Untersuchungen zur Apostelgeschichte

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades  
der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität  
Würzburg

vorgelegt von

Ralph Neuberth  
aus München  
im Januar 2000

Referent: Univ.-Prof. Dr. Hans-Josef Klauck  
Koreferent: Univ.-Prof. Dr. Bernhard Heininger

Tag der mündlichen Prüfung: 25./26. Juli 2000

**Den Menschen,  
die mich kritisches Denken,  
politisches Handeln und  
die Freiheit des Geistes gelehrt haben.**

# Inhaltsverzeichnis

<b>Dank</b>	<b>1</b>
<b>Einführung: Persönliche Motivation, Ziel und Methode</b>	<b>2</b>
<b>I. Übertragung von Macht: Die Wahl der Sieben (Apg 6,1-7)</b>	
<b>A. Synchrone Analyse</b>	
<b>1. Textanalyse</b>	<b>14</b>
1.1    Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 6,1-7	14
1.2    Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung	16
1.2.1    Kontext: Neues kündigt sich an	16
1.2.2    Kohärenz und Textabgrenzung	18
1.3    Chiastische Zeitstruktur: die textgliedernde Funktion des Erzähltempos	19
1.4    Charakterisierung: die Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger, die Zwölf und die Sieben	22
1.5    Fokalisierungen	27
1.6    Resümee: Aufbau und Struktur des Textes	29
<b>2. Zwei stories in einer: Versteckte Machtübertragung?</b>	<b>31</b>
2.1    Events: Wachstum und eine neue Aufgabe	31
2.1.1    Oberflächliche narrative Struktur: Die Spannungen zwischen Rahmen- und Hauptteil	31
2.1.2    Paradigmatische Tiefenstruktur: Wachstum und die Opposition von Tisch- und Wortdienst	32
2.2    Characters: Das Wechselspiel zwischen der Vollversammlung und den Zwölf	35
2.2.1    Die drei Personengruppen	35
2.2.2    Wechselwirkungen: Die Vollversammlung und die Zwölf konstituieren die Sieben als neue Gruppe	36
2.2.3    Characters als Aktanten: Die Wahl der Sieben als eingeschobene Episode	38
2.3    Ein Lösungsversuch: Versteckte Machtübertragung in Apg 6,1-7	39
<b>3. Narration: Ein Beispiel zur Problemlösung</b>	<b>45</b>
3.1    Erzähltechniken: Offener Spannungsbogen	45

3.2	Textpragmatik: Der Appell, zum Wachstum beizutragen	46
<b>4.</b>	<b>Gattung: Die alttestamentliche Bestallungserzählung</b>	<b>47</b>
<b>B. Diachrone Analyse</b>		
<b>1.</b>	<b>Tradition und Redaktion: Vorbilder für die Übertragung von Macht aus der Septuaginta</b>	<b>50</b>
1.1	Der Sprachgebrauch bei Lukas und in der Septuaginta (LXX)	50
1.2	Die Traditionsschicht: Spuren eines Konflikts in Jerusalem und das Siebenergremium	57
1.3	Die Vorbilder für die lukanische Gestaltung: Motive aus der Septuaginta	59
1.3.1	Das Wachsen des Volkes - Verheißung Gottes	60
1.3.2	Die Einsetzung der Sieben: Machtübertragung und gestufte Kompetenz	61
1.3.3	Resümee: Analogielose Mitbestimmungsrechte der Gemeindeversammlung	67
<b>2.</b>	<b>Das Repertoire von Apg 6,1-7: Historische Spurensuche</b>	<b>70</b>
2.1	Historische Hintergründe der story: die Hellenisten, die Sieben und die Zwölf	70
2.1.1	Die Existenz eines eigenständigen hellenistischen Gemeindeteils	70
2.1.2	Die Sieben und die Zwölf	73
2.2	Hintergründe der lukanischen narration: Vollversammlungen in der Antike	76
2.2.1	Kontinuität zum Judentum: Wachstum, Siebenergremium und Handauflegung	76
2.2.2	Analogien zum gesellschaftlichen Leben: Vereine, Genossenschaften, Provinzlandtage	78
<b>II. Ermächtigung: Die Beauftragung von Barnabas und Saulus zu ihrem Werk (Apg 13,1-3)</b>		
<b>A. Synchrone Analyse</b>		
<b>1.</b>	<b>Textanalyse</b>	<b>83</b>
1.1	Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 13,1-3	83
1.2	Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung	84
1.2.1	Kontext: Antiochia - eine Basisstation im zweiten Hauptteil der Apg	84
1.2.2	Kohärenz und Textabgrenzung	86
1.3	Nach vorne weisende Zeitstruktur: ein Projekt soll starten	87
1.4	Charakterisierung: Barnabas, Saulus und der heilige Geist im Kontext des antiochenischen Projektes	88

1.5	Fokalisierungen	99
1.6	Resümee: Aufbau und Struktur des Textes	99
<b>2.</b>	<b>Story: Beauftragung in der Gemeinde</b>	<b>101</b>
2.1	Events: Beauftragung und gottesdienstliche Rahmenhandlungen	101
2.2	Characters: Aussendung durch die Gemeindeversammlung	102
<b>3.</b>	<b>Narration: Steuerung und Legitimation durch den Geist</b>	<b>105</b>
<b>4.</b>	<b>Gattungsfrage</b>	<b>106</b>
<b>B. Diachrone Analyse</b>		
<b>1.</b>	<b>Tradition und Redaktion: Ermächtigung in göttlichem Auftrag</b>	<b>107</b>
1.1	Der Sprachgebrauch bei Lukas und in der Septuaginta (LXX)	107
1.2	Traditionselemente: die Liste der Propheten und Lehrer	110
1.3	Lukanische Gestaltung: Das "Werk" im Auftrag des Geistes - Apg 13,1-3 und die Levitenperikope in Num 8,5-22	111
<b>2.</b>	<b>Das Repertoire von Apg 13,1-3: Historische Spurensuche</b>	<b>112</b>
2.1	Historische Hintergründe der story: Antiochia und die Institution der "Gemeindeapostel"	112
2.2	Hintergründe der lukanischen narration	116
2.2.1	Der jüdische Kontext: Beauftragung mit Fasten und Gebet	116
2.2.2	Religiöse und öffentliche "Liturgien"	117
2.2.3	Boten- und Gesandtschaftsdienste in der Gesellschaft und bei Lukas	118
<b>III. Gemeinsame Macht: Die Entscheidungen der jerusalemer Versammlung (Apg 15,1-41)</b>		
<b>A. Synchrone Analyse</b>		
<b>1.</b>	<b>Textanalyse</b>	<b>121</b>
1.1	Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 15,1-41	121
1.2	Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung	126
1.2.1	Kontext: Apg 15 als Mitte der Apostelgeschichte	126
1.2.2	Kohärenz und Textabgrenzung	127

1.3	Resümierende Zeitstruktur: Die Präsenz vergangener Ereignisse in Analepsen und Szenen	131
1.4	Charakterisierung: Die Gemeindeversammlungen, ihre Boten und die göttlichen Subjekte	133
1.5	Fokalisierungen	146
1.6	Resümee: Aufbau und Struktur des Textes	146
<b>2. Story: Das neue Verhältnis zu den Heidenchristen als Markstein der jerusalemer Versammlung</b>		<b>149</b>
2.1	Events: Konflikte, Debatten und Neubestimmungen	149
2.1.1	Oberflächliche Struktur: Doppelte Einleitung und doppelter Schluß	149
2.1.2	Paradigmatische Tiefenstruktur: Inhaltliche Klärungen zum Verhältnis von Heiden, Gott und jüdischer Tradition	152
2.1.3	Zwischenresümee: Die Neubestimmung des Verhältnisses zu den Heidenchristen durch die jerusalemer Versammlung	156
2.2	Characters: Die Gemeindeversammlungen als Orte von Debatten und Entscheidungen	158
2.2.1	Die Wechselwirkungen in und zwischen den Gemeindeversammlungen	158
2.2.2	Characters als Aktanten: Die beiden Gemeindeversammlungen als Motoren der Problemlösung	162
2.2.3	Zwischenresümee: Die Bedeutung der Gemeindeversammlungen und der Begriff "Apostelkonzil"	163
<b>3. Narration: Endgültige Akzeptanz der Heidenchristen in einem modellhaften Entscheidungsprozeß</b>		<b>164</b>
3.1	Erzähltechniken: Spannung auf allen Ebenen	164
3.2	Textpragmatik: Appelle und Wertungen	165
3.3	Resümee: ein "modernes" Beispiel kirchlicher Konfliktlösung	168
<b>4. Gattung: Konflikterzählung und briefliches Dekret</b>		<b>170</b>
<b>B. Diachrone Analyse</b>		
<b>1. Tradition und Redaktion: die zwei Ereignisse in Apg 15 und Gal 2</b>		<b>172</b>
1.1	Spuren vorlukanischer Tradition: Nachrichten über Streitfälle in Antiochia und Jerusalem	173
1.1.1	Elemente, die für den lukanischen Sprachgebrauch untypisch sind	173
1.1.2	Ein Blick auf Gal 2,1-21: ähnliche Schauplätze, Personen und Themen	175
1.1.3	Zwischenresümee	177

1.2	Lukanische Gestaltung: eine Episode beispielhafter, ekklesialer Konfliktlösung	179
<b>2.</b>	<b>Das Repertoire von Apg 15,1-41: Historische Spurensuche</b>	<b>183</b>
2.1	Historische Hintergründe der story: Chronologie der Ereignisse	183
2.1.1	Rekonstruktion: jerusalemer Abkommen und antiochenischer Konflikt	183
2.1.2	Chronologie bei Pl und in der Apg	185
2.1.3	Lösungsvorschlag: Vorverlegte Kollektenreise	186
2.1.4	Gemeindestrukturen: Gesandte, Älteste und Gemeindevollversammlung	188
2.2	Hintergründe der 1k narration: die christliche ἐκκλησία und ihr zeitgenössisches Umfeld	189
2.2.1	Die christliche ἐκκλησία als "Volksversammlung" eigener Art	190
2.2.2	Die Dekrete der jerusalemer Versammlung. Die Beschlußformel mit δοκέω	192
2.2.3	Weitere Analogien	194
<b>IV.</b>	<b>Das Vermächtnis des Paulus an die Gemeinde und ihre Ältesten (Apg 20,17-38)</b>	
<b>A.</b>	<b>Synchrone Analyse</b>	
<b>1.</b>	<b>Textanalyse</b>	<b>195</b>
1.1	Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 20,17-38	195
1.2	Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung	198
1.2.1	Kontext: Apg 20,17-38 als Herzstück der paulinischen Abschiedsreise nach Jerusalem	198
1.2.2	Kohärenz und Textabgrenzung	201
1.3	Integrative Zeitstruktur: Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart der Rede	202
1.4	Charakterisierung: Paulus, die Epheser und Gott	204
1.5	Fokalisierungen	210
1.6	Resümee: Aufbau und Struktur des Textes	211
<b>2.</b>	<b>Story: Abschied und Vermächtnis</b>	<b>214</b>
2.1	Events: der Weggang des Paulus und die Botschaft seiner Rede	214
2.1.1	Oberflächliche Struktur: Die Argumentationsstruktur der Paulus-Rede	214
2.1.2	Paradigmatische Tiefenstruktur: Die Botschaften des Redners	217
2.2	Characters: Der eigenständige Weg der Gemeinde nach dem Weggang des Paulus	221



2.2.1	Paulus, die ἐκκλησία und Gott: Wechselwirkungen und Akzentverschiebungen	222
2.2.2	Characters als Aktanten: Paulus hinterläßt sein Vermächtnis	225
<b>3. Narration: Appelle für die Zeit nach Paulus</b>		<b>227</b>
3.1	Erzähltechniken: Spannungsbögen in die Gegenwart der Leserinnen und Leser	227
3.2	Textpragmatik: Die Appelle des Paulus an die Leserinnen und Leser der Apg	228
3.3	Resümee: Das Testament des Paulus	229
<b>4. Gattung: Die Miletpisode als literarisches Testament</b>		<b>230</b>
<b>B. Diachrone Analyse</b>		
<b>1. Tradition und Redaktion: Paulus und Lukas</b>		<b>236</b>
1.1	Der breite Traditionskontext der Miletpisode	236
1.1.1	Die Reisestation Milet	236
1.1.2	Ein griechisches Sprichwort im Mund Jesu (Apg 20,35)	237
1.1.3	Apokalyptische Markus-Stoffe (Mk 13,21-23.35.37)	239
1.1.4	Paulus-Briefe	239
1.1.5	Resümee: Der breite Traditionskontext des Lukas ohne literarische Abhängigkeit: eine These am Beispiel von V 28	242
1.2	Lukanische Gestaltung: Paulus und sein Vermächtnis an die lukanische Kirche	245
1.2.1	Sprachstil der Septuaginta (LXX)	246
1.2.2	Der scheidende Paulus - seine Bedeutung im Konzept der Apg und in Analogie zu großen Vorbildern	247
1.2.3	Das Vermächtnis des Paulus an die lukanische Kirche	251
<b>2. Das Repertoire von Apg 20,17-38: Historische Spurensuche</b>		<b>258</b>
2.1	Historische Hintergründe der story: Wissen um Paulus	258
2.1.1	Milet als Station der paulinischen (Kollekten-)Reise nach Jerusalem	258
2.1.2	Wissen um Paulus und sein Wirken	259
2.2	Hintergründe der lukanischen narration: die Situation der lukanischen Kirche	259
2.2.1	Lukas und die Situation kleinasiatischer Gemeinden am Ende des ersten Jahrhunderts	259
2.2.2	Paulus, Lukas und Ephesus	261
2.2.3	Ämter in der lukanischen Kirche: πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι?	262

## **V. Macht im Volk Gottes - Demokratie in der Kirche?**

### **A. Macht im Volk Gottes - Christenrechte im Neuen Testament**

<b>1. Macht, Gewalt und Autorität</b>	<b>266</b>
1.1    Von Max Weber zu Hannah Arendt: Macht als Ermächtigung	266
1.2    Hermeneutische Problemanzeigen	268
<b>2. Macht im Volk Gottes. Ein Resümee der Phänomene in der Apg</b>	<b>269</b>
2.1    Die gemeinsame Wahrnehmung von Macht	270
2.2    Ermächtigung zu besonderen Aufgaben und Diensten	272
2.3    Einmalige, apostolische Autorität: die Zwölf und Paulus	278
2.4    Das lukanische Bild von Gemeinde und "Amt"	279
2.5    Gott ermächtigt. Der Ursprung der Macht in Gott	282
<b>3. Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Christenrechte im NT</b>	<b>284</b>
3.1    Fundamentale Gleichheit: Gal 3,28 und der Kontext des Christentums	284
3.2    Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit. Merkmale göttlicher Ermächtigung	285
3.3    Herrschaftsverzicht als Ideal im Volk Gottes	288
3.3    Neutestamentliche Bilder von Gemeinde und Kirche	290
<b>4. Resümee: Die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche</b>	<b>291</b>

### **B. Demokratie in der Kirche?**

<b>1. Die Debatte um eine Demokratisierung der katholischen Kirche</b>	<b>296</b>
1.1    Die Frage nach legitimer Macht in der Kirche	296
1.2    Die Phasen der Debatte	297
<b>2. Demokratie in der Kirche</b>	<b>299</b>
2.1    Modernes Demokratieverständnis	299
2.2    Demokratie in der Kirche. Ein theologisches Statement	301
<b>3. Reformschritte</b>	<b>313</b>
3.1    Parlamentarisch-synodale Entscheidungsstrukturen	313
3.2    Reform amtlicher Aufgaben	316
3.3    Ausbildung neuer Traditionen: Demokratische Kultur in der Kirche	318

## **Anhang**

<b>Abkürzungen</b>	<b>319</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>321</b>

## **Dank**

Am Anfang dieser Arbeit soll mein Dank an diejenigen stehen, die auf verschiedene Weise zum Gelingen dieses Projektes beigetragen haben.

Zuallererst danke ich Herrn Professor Dr. Hans-Josef Klauck sehr herzlich. Er hat meine Arbeit von Anfang an konstruktiv und wohlwollend unterstützt. Seine fachlichen Anregungen waren inspirierend und bereichernd. Seine kontinuierliche und verlässliche Begleitung trug einen wichtigen Teil zum Gelingen des gesamten Projektes bei und motivierte mich auch persönlich immer wieder.

Danken möchte ich auch Dr. Martin Schwab, meinem ehemaligen Kollegen im Diözesanvorstand des BDKJ Würzburg. Er hat mich dazu ermutigt, diese Doktorarbeit neben der Teilzeitstelle als Pastoralassistent im Bistum Würzburg anzugehen, und damit nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß ich mich 1996 für dieses Projekt entschieden habe.

Für die Lektorats- und Korrekturarbeiten danke ich meinen Freundinnen Christina Hoesch und Gertrud Zimmer sehr herzlich.

Schließlich danke ich allen Menschen in meinem persönlichen Umfeld, die mich in diesen Jahren - auch in den Phasen hoher zeitlicher Belastung - ertragen haben und mir eine wichtige persönliche und z.T. auch fachlich inspirierende Stütze auf diesem Weg waren und sind.

München, im Dezember 1999

Ralph Neuberth

# Einführung: Persönliche Motivation, Ziel und Methode

"Nichts kommt von selbst.  
Und nur wenig ist von Dauer.  
Darum - besinnt Euch auf Eure Kraft  
und darauf, daß jede Zeit eigene Antworten will  
und man auf ihrer Höhe zu sein hat,  
wenn Gutes bewirkt werden soll."

*Willy Brandt*

## 1. Anlaß und Motivation

### 1.1 Der Zeitkontext

In meinem Geburtsjahr 1969 wurde mit dem Sozialdemokraten Willy Brandt erstmals ein Politiker der zweiten großen Volkspartei zum Bundeskanzler gewählt. Dieses Ereignis bedeutete für die parlamentarische Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland einen wichtigen Meilenstein. Der Wechsel in der Ausübung von Regierungsmacht, der zu den Merkmalen eines funktionierenden demokratischen Systems gehört, war zum ersten Mal geschafft. Es ist von daher sicher kein Zufall, daß jener Willy Brandt mit dem Slogan "Mehr Demokratie wagen" Wahlkampf machte und damit unter anderem gesellschaftliche Reformbestrebungen aufgriff, die sich seit 1968 immer deutlicher artikulierten.

Zwanzig Jahre später erlebte die Demokratie in Deutschland einen weiteren wichtigen Meilenstein. Einer friedlichen Revolution der Bürgerinnen und Bürger gelang es damals, nicht nur die Mauer, sondern auch das gesamte marode System der Deutschen Demokratischen Republik zu Fall zu bringen. Das neue Selbstbewußtsein, das im gemeinsamen Slogan "Wir sind das Volk" unüberhörbar wurde, bereitete den Weg in eine demokratischere Zukunft.

Mancher erhofft und wünscht sich solches Selbstbewußtsein auch für das Kirchenvolk.<sup>1</sup> Tatsächlich stellt sich die Frage, ob die katholische Kirche - im Sinne des vorangestellten Brandt-Zitats - auf der Höhe der Zeit ist, um aus ihrer eigenen Kraft heraus Antworten auf die Fragen von heute zu geben.

Die vergangenen dreißig Jahre zeigen, daß die umrissenen gesellschaftlichen Demokratiebestrebungen nicht ohne Analogie im kirchlichen Bereich geblieben sind. Schon bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) wurde das dort formulierte Verständnis der Kirche als "Volk Gottes" Grundlage für umfassende Erneuerungsbewegungen. Im Bistum Limburg etwa wurde 1968 vom Seelsorgerat eine neue diözesane

---

<sup>1</sup> Vgl. nur *Klauck*, Volk Gottes 20: "Das Volk Gottes, daran kann es keinen Zweifel geben, ist handelndes Subjekt der Kirche, nicht Objekt kirchlicher Betreuung. 'Wir sind das Volk', so lautete ein Slogan der Leipziger Montagsdemonstrationen vor der Wende. Es wäre eigentlich nur zu wünschen, daß sich alle in der Kirche diesen Wahlspruch mehr und mehr zu eigen machen, damit aus dem Kirchenvolk endlich wieder das Volk Gottes wird."

Grundordnung verabschiedet, deren Präambel das bisherige Kirchenverständnis revolutionierte:

"Das Volk Gottes im Bistum Limburg

- berufen von unserem Herrn Jesus Christus durch Taufe und Firmung zur Mitverantwortung an der Heilssendung seiner Kirche
- geeint in unserem Bischof und dem ihm unterstellten Diözesan-Presbyterium und
- getragen von dem Willen, diesen Berufungen zur Verkündigung und zur Heilung, zum Welt-dienst und zur Caritas zu folgen
- gibt sich folgende Grundordnung für die Ausübung seines Dienstes."<sup>2</sup>

Zwar wurde dieser mutige Versuch durch Eingriffe der römischen Zentrale schnell wieder eingedämmt, der Reformdruck in der katholischen Kirche ist jedoch bis heute ungebrochen. Vor allem im Rahmen der Synode der deutschen Bistümer, die zwischen 1971 und 1975 in Würzburg tagte, gelang es, wichtige Fragen der deutschen Kirche unter Beteiligung des ganzen Gottesvolkes zu beraten und entscheiden. Die theologische Debatte um die Verhältnisbestimmung von Kirche und Demokratie erlebte in dieser Zeit ihren ersten Frühling. Nach Jahren der Stagnation und des Rückschritts wurde das Thema mit Beginn der 90er-Jahre wieder virulent; und zwar nicht nur in der Fachdiskussion, sondern auch an der sog. Kirchenbasis. Eine Kirchenvolksbewegung entstand, die sich den Slogan "Wir sind Kirche" zu eigen machte. In zahlreichen synodenähnlichen Dialogprozessen einzelner Bistümer wurden Forderungen nach echter Mitbestimmung und einem demokratischeren Verständnis der Kirche laut. Der Bund der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) als Zusammenschluß der katholischen Jugendverbände in Deutschland verabschiedete 1994 einen kirchlichen Demokratieförderplan unter dem Titel "Macht teilen - Gleichheit anerkennen".

Das Selbstbewußtsein des Volkes Gottes ist in den vergangenen dreißig Jahren gewachsen. Im Vergleich dazu haben sich die Strukturen der Wahrnehmung von Macht in der Kirche kaum verändert.

## 1.2 Motivation und Ziel

Mein eigenes Engagement in der katholischen Kirche war immer verbunden mit dem Wunsch nach adäquater Beteiligung und Mitbestimmung. Als Kind des Jahres 1969 wuchs ich in einer Gesellschaft auf, in der die Achtung der Menschenrechte und demokratische Grundprinzipien gelebt und gelehrt werden. Im kirchlichen Jugendverband erlebte und gestaltete ich als gewählter BDKJ-Diözesanvorsitzender einen innerkirchlichen Freiraum, in dem Selbstbestimmung und Demokratie keine Fremdwörter sind. Zugleich wurde ich mit dem oft ganz anderen Selbstverständnis kirchlicher Gremien konfrontiert, deren Kompetenz sich auf die Beratung einer Kirchenleitung beschränkt, bei der sich fast alle Entscheidungsmacht konzentriert. Meine Beteiligung am pastoralen Dialogprozeß

---

<sup>2</sup> Zitiert nach *Leuninger*, Volk Gottes 124.

des Bistums Würzburg (1993-1996 unter dem Motto "Wir sind Kirche - Wege suchen im Gespräch") sowie an der Diskussion des Demokratieförderplans im BDKJ verstärkten mein Interesse an einer theologisch fundierten Auseinandersetzung mit dem Themenfeld Demokratie und Kirche. Meine Option war dabei immer der Wunsch, auch in der Kirche mehr Demokratie zu wagen. Einen Kernpunkt bildet dabei die Frage nach der Macht in der Kirche, nach ihrem Ursprung und der Art und Weise ihrer Aufteilung und Wahrnehmung. Ihre Beantwortung impliziert automatisch eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Demokratie.

Das Projekt dieser Arbeit ist es nun, die Frage, die mich im Kontext unserer Zeit beschäftigt, an biblische Texte zu richten. Wie sind frühe christliche Gemeinden mit Macht umgegangen, wie haben sie sie - im Kontext ihrer Zeit - verstanden und organisiert?

Es kann nicht darum gehen, eigenen Zielen und Optionen mit Hilfe von leichtfertigen Verweisen auf ntl Texte den Nimbus der Unveränderbarkeit oder gar göttlicher Offenbarung zu geben, wie das im Hinblick auf kirchliche Strukturen leider immer noch geschieht. Auch der naive Appell zur Rückkehr bzw. Wiederherstellung vermeintlich idealer, urchristlicher Verhältnisse liegt mir fern.

Ein adäquater Umgang mit biblischen Texten setzt vielmehr voraus, daß zunächst die Fragestellung und die Optionen, mit denen man an sie herantritt, offengelegt werden. Die Arbeit am Text bedarf einer nachvollziehbaren wissenschaftlichen Exegese, die auch dem historischen Repertoire der biblischen Zeugnisse Rechnung trägt. Erst dann ist der Brückenschlag zur heutigen Situation, der Aufweis von Analogien, sowie das Ableiten von Impulsen und Konsequenzen gerechtfertigt.

Gerade im Blick auf die Kirche und die Frage nach ihren Strukturen, die hier Thema sind, setze ich die "fundamentale Einsicht" voraus, "daß die Kirche nicht nur in ihren Anfängen, sondern prinzipiell eine 'Kirche im Werden' ist und daß also auch ihre künftige Gestalt uns nicht nur *vor*-gegeben, sondern auch *auf*-gegeben ist".<sup>3</sup>

## **2. Die Apostelgeschichte des Lukas und ihr Kontext**

### **2.1 Zur Textauswahl: Der heilsgeschichtliche Ansatz des Lukas**

Um eine fundierte exegetische Arbeit möglich zu machen, ist eine Beschränkung des Projektes auf einen bearbeitbaren Umfang biblischer Texte notwendig. Verschiedene ntl Bücher oder Traditionen würden sich dazu anbieten. Daß meine Wahl gerade auf Texte aus der Apg des Lk gefallen ist, hat folgende Gründe:

(1) Die Apg des Lk wurde lange Zeit hindurch mit dem wenig schmeichelhaft gemeinten Etikett "*frühkatholisch*" versehen. Diese These wurde inzwischen stichhaltig widerlegt. Die Lk Tendenz aber, die apostolische Kontinuität der jungen Kirche zu ihrem Ursprung im Jesusereignis zu betonen, bleibt unbestritten. Sie macht ihn für unsere Zwecke zu einem unverdächtigen Zeugen, an den kaum der Vorwurf überzogener Anpassung an die

---

<sup>3</sup> Hainz, Kirche im Werden 12.

Zeitverhältnisse herangetragen werden wird. Die Aufmerksamkeit, die er in seinem Werk gemeindlichen Strukturen insgesamt, aber auch leitenden Aufgaben und Funktionen zukommen läßt, macht seine Apg für mich interessanter und ergiebiger als etwa die pl Briefe, die häufig als erste oder gar einzige Referenzadressen in Erwägung gezogen werden, wenn es um charismatisch-demokratische Elemente im frühen Christentum geht.<sup>4</sup>

(2) Wir können davon ausgehen, daß Lk die Apg gegen Ende des ersten Jahrhunderts in einer Zeit verfaßt hat, in der *organisatorische Fragen in der jungen Kirche* zunehmend eine Rolle spielten. Auch wenn man diese Phase noch nicht unmittelbar mit dem Stichwort der Institutionalisierung in Verbindung bringen will, waren doch wichtige institutionelle Fragen zu klären, die für unser Thema von Interesse sind: Wie schafft es die junge Kirche, die Kontinuität zu ihrem Ursprung zu bewahren? Wie organisieren sich Gemeinden? Wer trifft notwendige Entscheidungen? Gibt es Leiterinnen und Leiter, und wenn ja, was ist ihre Aufgabe? Wer übernimmt Verantwortung und Macht?

(3) Schließlich ist auch der *gesellschaftliche Kontext*, in dem sich Lk mit seinem zweiten Werk bewegt, für unsere Frage insofern interessant, als er durchaus Analogien zur heutigen Situation aufweist. Die junge Kirche wird in der Apg nicht als isolierte Größe - als "societas perfecta" - dargestellt, sondern verwoben in den Kontext ihrer Zeit. Die christlichen Gemeinden erscheinen nicht als abgeschottete, sektiererische Kleinstgruppen. Sie sind eine zahlenmäßige Minderheit, die sich in einer - mit unseren Worten - pluralen Gesellschaft zu bewegen hat. Ihre Hauptbezugspunkte sind staatliche und jüdische Institutionen, mit denen sie in kritischer Auseinandersetzung steht. Die lk Kirche, d.h. die christlichen Gemeinden, wie sie Lk erlebt und verstanden hat, entfalten sich in dem spannungsreichen Beziehungsfeld "zwischen Synagoge und Obrigkeit".<sup>5</sup> Trotz aller Konflikthaftigkeit predigt Lk seinen Adressatinnen und Adressaten aber keine Abschottung. Vielmehr geht es ihm um eine Legitimation der jungen Kirche und des von ihr eingeschlagenen Weges nach innen und zugleich um den Aufweis der Plausibilität dieses Weges nach außen.<sup>6</sup> Gerade in organisatorischen Fragen weist die christliche ἐκκλησία - so wie er sie schildert - eine ganze Reihe von strukturellen Analogien zum Judentum bzw. dem größeren gesellschaftlichen Kontext (Provinzlandtage, Städte, Vereine) auf: bspw. hinsichtlich der Wahl und Beauftragung von Funktionsträgern (Apg 6,1-7), der Existenz kollegialer Leitungsgremien (Apg 6,1-7; 13,1) oder der Zuständigkeit der Voll-

---

<sup>4</sup> So etwa in verschiedenen Werken von Paul Hoffmann: vgl. nur *Hoffmann*, Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche (1991), sowie *ders.*, Priestertum und Amt im Neuen Testament (1994).

<sup>5</sup> Vgl. dazu das gleichnamige Werk von *Stegemann*, Zwischen Synagoge und Obrigkeit, nach dessen Urteil Lk einerseits eine Distanzierungserfahrung zum Judentum reflektiert und ihr mit dem Aufweis heilsgeschichtlicher Kontinuität begegnet; das Verhältnis zu staatlichen Stellen andererseits sei nicht durch Verfolgungen geprägt, wohl aber durch Gefährdungen, angesichts derer der Autor seine Leserinnen und Leser ermutigen will.

<sup>6</sup> *Stegemann*, Zwischen Synagoge und Obrigkeit, spricht in diesem Zusammenhang vor allem vom Versuch der "Legitimation" des neuen, christlichen Weges. *Esler*, Community and Gospel 217-219, spricht von der "re-assurance" des christlichen Weges als lk Absicht; ähnlich *Cassidy*, Society and Politics 158ff.

versammlung für grundlegende Entscheidungen (Apg 15,1-41).<sup>7</sup> Diese Ik Grundoption würde ich als eine Haltung offen-wohlwollender Auseinandersetzung mit dem Zeitkontext beschreiben, die auch die Bereitschaft zu kritischer Rezeption mit einschließt. Sie ist für mich umso bemerkenswerter, als der Ik Kirche interne Konflikte und Spannungen durchaus nicht fremd waren (Apg 20,29f). Gerade in solchen Situationen gibt es bekanntlich kaum einen vielversprechenderen Rettungsanker als den Feind von außen. Lk greift nicht nach dieser einfachen Lösung. Trotz aller menschlichen Irrwege, von denen er erzählt, und trotz seiner klaren Distanzierung von magisch-heidnischen Ansätzen,<sup>8</sup> kommt er nie zum pauschalen Urteil einer "bösen Welt". Trotz aller Blindheit, die er dem Volk Gottes vorwirft, geht es ihm durchgängig stärker um die Integration der Heiden als um die Verurteilung der Juden. Trotz scharfer Worte bleibt der neue Weg bis zur letzten Zeile für alle offen (Apg 28,30f) und Lk bleibt seinem heilsgeschichtlichen Ansatz treu.<sup>9</sup>

(4) Bei der Auswahl der genauer zu untersuchenden Textabschnitte der Apg waren zwei Kriterien entscheidend. Zum einen galt es, solche Abschnitte genauer unter die Lupe zu nehmen, die im Hinblick auf die Themenstellung der Arbeit Ergiebigkeit vermuten lassen. Dementsprechend zeichnen sich alle vier untersuchten Passagen durch einen innergemeindlichen Fokus aus.<sup>10</sup> Zum zweiten sollten die Texte aus verschiedenen Hauptteilen der Apg stammen, um den Kontext des Gesamtwerk wenigstens einigermaßen im Blick zu behalten. In diesem Sinn steht die Wahl der Sieben in Apg 6,1-7 für den ersten Hauptteil (Apg 2,1-8,3), der das Leben der jungen christlichen Bewegung in Jerusalem thematisiert, und kündigt zugleich schon den konflikthaften Übergang zur Entgrenzung der neuen Bewegung über Jerusalem hinaus an. Der Start des Gemeindemissionswerkes von Barnabas und Saulus in Apg 13,1-3 ist im Zentrum des zweiten Hauptteils (Apg 8,4-15,41) verortet, der - entsprechend des Auftrags des Auferstandenen (Apg 1,8) - von den ersten Schritten der Ausbreitung des jungen Christentums über Jerusalem hinaus berichtet und mit der Klärung der Heidenmissionsfragen auf der jerusalemer Versammlung (Apg 15,1-41) - unserem dritten Referenztext - endet. Die Miletpisode (Apg 20,17-38) ist schließlich ein Herzstück des dritten Hauptteils (Apg 16,1-28,31), der die v.a. von Pl getragene Ausbreitung des Wortes Gottes "bis an die Grenzen der Erde" thematisiert. Um den Einbezug des unmittelbaren und größeren Kontextes bemühe ich mich immer wieder, v.a. im Rahmen der jeweiligen synchronen Analyseschritte (bspw. in Bezug auf die Charaktere), um das Ganze nicht aus dem Blick zu verlieren. Trotzdem kann und soll

---

<sup>7</sup> Vgl. genauer dazu die exegetischen Untersuchungen zu den jeweils relevanten Stellen.

<sup>8</sup> Vgl. insgesamt *Klauck*, Magie und Heidentum.

<sup>9</sup> Einen grundlegend heilsgeschichtlichen Ansatz für das Selbstverständnis der Kirche in der Welt hat auch das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution definiert: vgl. nur die einleitenden Abschnitte GS 1-3.

<sup>10</sup> Das gilt natürlich genauso für so wichtige Textpassagen wie Nachwahl des Matthias (Apg 1,15-26) oder die Gemeindesummarien (2,44-26; 4,32-35) im ersten Hauptteil, aber auch für den Rechenschaftsbericht des Petrus in Jerusalem (11,1-18) und den Abschnitt im Kontext des Hauses der Maria (12,12-17) im zweiten Hauptteil; sowie für eine ganze Reihe anderer Passagen, die hier unmöglich alle berücksichtigt werden können.



insgesamt nicht der Anspruch erhoben werden, mit der hier vorgelegten Arbeit das ganze Lk Werk und sein Verständnis von Gemeinde und Kirche zu erfassen. Wohl aber soll es auf der Basis der ausgewählten Texte gelingen, den wichtigsten Aspekte gerecht zu werden.

## 2.2 Einige Grunddaten zur Apostelgeschichte

Zumindest überblicksartig sollen an dieser Stelle die wichtigsten Einleitungsfragen zur Apg des Lk angesprochen werden. Teilweise werden sie im Rahmen der Einzelanalysen an entsprechenden Stellen noch vertieft.<sup>11</sup>

Schon die allgemein verbreitete Bezeichnung des Autors der Apg mit dem Namen Lukas suggeriert ein Wissen über seine Person, das historisch nicht belegt ist. Genau genommen können wir den Namen nur als Chiffre für einen Menschen - vielleicht auch eine Gruppe - verstehen, dem wir das literarische Werk des dritten Evangeliums und der Apg verdanken. Weitgehend unbestritten ist in der Forschung, daß diese beiden Bücher aus derselben Feder stammen. Ausschließen kann man mit guten Argumenten die alte Hypothese, daß es sich beim Verfasser der Apg um den pl Reisebegleiter Lukas handelt (vgl. Kol 4,14; Phlm 24; 2 Tim 4,11). Positiv dagegen bleibt wenig mit Sicherheit zu sagen; vielleicht nur soviel: der Verfasser dürfte zeitlich klar der nachapostolischen Ära zuzuordnen sein, etwa der dritten Generation; sein Werk verrät nicht nur ein gewisses Maß an hellenistischer Bildung, sondern auch hohen Respekt und eine fundierte Kenntnis des Judentums und seiner hl. Schriften, insbesondere ihrer griechischen Fassung, der Septuaginta (LXX).

Als Abfassungszeit der Apg wird weithin der Zeitraum der 80er bzw. der frühen 90er Jahre des ersten christlichen Jahrhunderts angenommen.

Die lokale Verortung des Werkes läßt sich heute nicht mehr genau bestimmen. Mit guten Argumenten kann man von einem städtischen Entstehungskontext ausgehen.<sup>12</sup> Genauerhin werden immer wieder das syrische Antiochia und das kleinasiatische Ephesus als mögliche Abfassungsorte genannt.<sup>13</sup> Ich selbst würde aufgrund meiner Untersuchungen zur zweiten Option neigen.<sup>14</sup>

Der städtische Kontext ist auch im Hinblick auf die angezielten Adressatinnen und Adressaten des Lk Werkes zu beachten. Gerade für ideell entwurzelte Personen aus den

---

<sup>11</sup> Zu einer umfassenderen Beschäftigung mit den Einleitungsfragen zur Apg möge hier ein Verweis auf die nach wie vor fundierten Ausführungen von *Haenchen*, Apg 17-141, genügen, sowie auf die neueren bei *Weiser*, Apg I 26-44.

<sup>12</sup> Das legt allein die Wortstatistik zum Begriff  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  nahe: 78 seiner ca. 171 ntl Belege finden sich im Lk Werk. *Rohrbaugh*, *The Pre-industrial City in Luke-Acts*, analysiert den städtischen Fokus an vielen Stellen des Lk Werks; vgl. auch *Esler*, *Community and Gospel* 30; *Robbins*, *Social Location* 331f. Grundlegendes zur Rolle und Bedeutung der hellenistischen und römischen Städte bietet *Veyne*, *Brot und Spiele* 101-107.

<sup>13</sup> Für Antiochia votiert sehr deutlich *Rau*, *Von Jesus zu Paulus* 104-109.

<sup>14</sup> Vgl. genauer dazu die Analyse der Miletrede: IV.B.2.2.2.

mittleren gesellschaftlichen Schichten, die v.a. im Umkreis hellenistischer Städte anzutreffen waren - zu denen übrigens auch Gottesfürchtige zählten -, stellte die neue Bewegung des Christentums nach dem Bedeutungsverlust der klassischen Polis das Angebot einer neuen Heimat dar. Hier hatten sie - ähnlich wie in Vereinen und Berufsgenossenschaften - die Chance, eine Ersatz-Polis zu finden.<sup>15</sup> Im NT sind es v.a. Lk und Pl, die den ἐκκλησία-Begriff, der sonst öffentliche Bürgerversammlungen bezeichnet (vgl. Apg 19,23-40), in selbstbewußter Weise für die neuen christlichen Gemeinden und ihre Vollversammlungen verwenden (vgl. Apg 13,1; 15,22).

Sowohl die Jesus-Bewegung des Anfangs als auch das wachsende Christentum in der dritten Generation - d.h. zur Zeit des Lk - bewegten sich insgesamt in einem relativ einheitlichen mediterranen Gesellschaftskontext, der als "fortentwickelte Agrargesellschaft" charakterisiert werden kann.<sup>16</sup> Die Mehrzahl ihrer Anhänger fand die neue Bewegung von Anfang an in Nicht-Elite- bzw. Unterschichtgruppen, deren soziales Level aber oberhalb des Existenzminimums lag (sog. *pénêtes*). Zusammen mit dem Bedeutungsgewinn der Städte für das junge Christentum erlebte das soziale Profil der Anhängerschaft eine gewisse Verschiebung. Die Gruppe der absolut Armen (sog. *ptochoi*), die in der Anfangszeit - im Kontext des Landes Israel - einen Teil der Gefolgschaft Jesu bildeten, verlor zunehmend an Gewicht; in der Apg des Lk treten Angehörige dieser Gruppe kaum in Erscheinung.<sup>17</sup> Im Gegenzug vergrößerte sich - neben der nach wie vor dominierenden Gruppe der *pénêtes* - die Zahl der Männer und Frauen aus Oberschichtgruppen, d.h. Menschen aus der regionalen Aristokratie und besonders Reiche sowie die Gefolgsleute beider (sog. *retainers*).<sup>18</sup> Das Lk Werk kennt immerhin Sympathisanten des neuen Weges aus den höchsten aristokratischen Kreisen (etwa den Statthalter Sergius Paulus in Apg 13,6ff). Daß Menschen aus der zweiten Reihe der gesellschaftlichen Eliteschicht und aus der Gruppe der "retainers" auch Mitglieder in christlichen Gemeinden zur Zeit des Lk waren, ist kaum zu bezweifeln.<sup>19</sup> Gerade aus dieser Perspektive läßt sich die Lk Aufmerksamkeit für den gerechten Umgang mit Besitz und Reichtum gut verstehen.<sup>20</sup>

Lk konnte bei seinen Adressatinnen und Adressaten durchaus ein gewisses Maß an Bildung sowie allgemeinem know-how über das gesellschaftliche Leben und die hellenistische Kultur voraussetzen. Auch wenn sein Werk sicher - vielleicht sogar primär - Hei-

---

<sup>15</sup> Vgl. *Plümacher*, Identitätsverlust und Identitätsgewinn.

<sup>16</sup> Ich stütze mich im folgenden v.a. auf das fundierte Werk von *Stegemann/Stegemann*, *Urchristliche Sozialgeschichte*, hier v.a. 19-74.

<sup>17</sup> Höchstens die Gruppe der Sklavinnen und Sklaven (Apg 12,13; 20,4.9) und der Witwen (Apg 9,39.41) käme ggf. in Frage. Zum veränderten sozialen Profil der "christgläubigen Gemeinden in den Städten des Römischen Reiches" vgl. *Stegemann/Stegemann*, *Urchristliche Sozialgeschichte* 217-305.

<sup>18</sup> Bei "retainers" handelt es sich um Menschen, die als Freie, Freigelassene oder auch als Sklaven durch herausgehobene administrative, kultische oder militärische Funktionen zu Gefolgsleuten der führenden Schicht zählten.

<sup>19</sup> Vgl. nur Manaen, den Jugendgefährten des Tetrarchen Herodes (Apg 13,1), Kornelius als römischen Centurio (Apg 10f) oder die gläubig gewordenen Frauen aus führenden Kreisen in Thessalonich (Apg 17,4).

<sup>20</sup> Vgl. dazu *Klauck*, *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*.

denchristinnen und -christen anspricht, hat es doch auf jeden Fall auch die Gläubigen, die aus dem Judentum kommen im Blick. Die bereits erwähnte Hochachtung vor dem Ersten Testament, die starke Präsenz der Septuaginta (LXX) und die Verdeutlichung der Kontinuität zwischen Israel und dem neuen Volk Gottes, lassen sogar die Vermutung aufkommen, daß Lk eine bestimmte Gruppe ganz besonders ansprechen wollte: die Gottesfürchtigen.<sup>21</sup> Besonders für sie ist anzunehmen, daß sie als Menschen, die zwar nicht voll zum Judentum konvertierten, aber stark daran interessiert und z.T. in Synagogengemeinden integriert waren, mit bestimmten Inhalten der LXX vertraut waren und ihren autoritativen Charakter anerkannten. In Personen wie dem äthiopischen Kämmerer (Apg 8,26-40) oder dem Centurio Kornelius (Apg 10f) finden sie auch eine konkrete Verkörperung. Petrus selbst postuliert schließlich im I. Werk - in seiner Rede in Cäsarea - Gottes Offenheit für diese Gruppe (Apg 10,35).<sup>22</sup> Für den kleinasiatischen Raum, der für die Verortung des I. Werkes hochrelevant ist, läßt sich die Existenz von Gottesfürchtigen und ihre Bedeutung für die neuen christlichen Gemeinden gut belegen.<sup>23</sup>

### 3. Die Gattung der Apostelgeschichte und die exegetische Methode

Die Apg des Lk ist innerhalb des NT, aber auch darüber hinaus ein Werk sui generis. Dennoch lassen sich im Blick auf den Kontext der Entstehungszeit durchaus Analogien zu anderen literarischen Formen aufzeigen. Bedeutsame Erkenntnisse in dieser Frage lieferte vor allem *Ekkehard Plümacher*. Er arbeitete die Verwandtschaft des I. Werkes zur antiken, insbesondere zur hellenistischen Historiographie heraus.<sup>24</sup> Die Apg erweist sich für ihn als "historische Monographie", für deren Selbstverständnis allerdings andere Maßstäbe zu veranschlagen sind als sie ein modernes Verständnis von Geschichtsschreibung implizieren würde.<sup>25</sup> Lk selbst wäre demnach als ein Autor zu beurteilen, der bewußt wie ein hellenistischer Schriftsteller gearbeitet hat, um auf diese Weise den weltweiten Geltungsanspruch des Christentums auch selbst zu verwirklichen.<sup>26</sup> Zurecht wird

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu *Tyson*, *Images of Judaism* 19-41, der die Gottesfürchtigen als "implied reader" der Apg herausarbeitet, d.h. als die Gruppe von Menschen, deren Profil mit den Eigenarten und Akzenten der Apg am besten korreliert, und die deshalb als potentielle Adressaten besonders relevant sind. Vgl. auch *Esler*, *Community and Gospel* 36-45.

<sup>22</sup> Vielleicht wird diese Zielgruppe sogar von Lk selbst in seiner Widmungsadresse (Apg 1,1; vgl. Lk 1,3) in Form des Namens Θεόφιλος als die Gruppe angesprochen, die Gott lieben/fürchten. Diese eher umstrittene Position vertritt z.B. *Tyson*, *Images of Judaism* 38f.

<sup>23</sup> *Treblico*, *Jewish Communities in Asia Minor* 145-166, belegt die Existenz dieser Gruppe in kleinasiatischen Synagogengemeinden und zeigt auch ihre Bedeutung in der Apg auf.

<sup>24</sup> *Plümacher*, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*; vgl. auch *ders.*, *Art. Apg*; sowie die Ansätze bei *Haenchen*, *Apg* 97f, zur historiographischen Arbeitsweise des Lk.

<sup>25</sup> *Wedderburn*, *Zur Frage der Gattung der Apg* 309-312, zeigt auch anhand von Aussagen antiker Autoren das vorherrschende historiographische Selbstverständnis: nach Cicero etwa ging es dabei nicht nur um Information, sondern auch um Unterhaltung; der Historiker durfte seine Vorlagen überarbeiten, ja sogar ergänzen, um dieses Ziel zu erreichen.

<sup>26</sup> Neben den immer wieder genannten Parallelen in der schriftstellerischen Arbeitsweise, wie etwa im Hinblick auf den dramatischen Episodenstil oder die kunstvolle Ausgestaltung von Reden, läßt sich die

neben den genannten starken Bezügen der Apg zur antiken Geschichtsschreibung aber auch auf andere gattungsmäßige Analogien hingewiesen, etwa mit Blick auf antike Romane oder biographische Werke.<sup>27</sup>

Lukas bleibt als "Theologe, Historiker und Schriftsteller" eine ebenso einmalige Figur wie das Werk, das wir ihm verdanken.<sup>28</sup> Seine Apg läßt sich keiner Gattung ohne Probleme und offen bleibende Fragen zuordnen, am besten aber noch als "historische Monographie mit einigen romanhaften Zügen" beschreiben.<sup>29</sup>

Moderne Literaturwissenschaft beschäftigt sich kaum mehr mit der Frage, wo die Grenzen zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten liegen, zwischen Historiographie und rein fiktionaler Erzählung. Fiktion wird vielmehr als eine Mischung aus Fiktivem und Realem verstanden,<sup>30</sup> die Analysemethoden richten sich stärker auf den Text selbst und den Erzählungsprozeß als auf die Frage nach seinem historischen oder fiktiven Inhalt. Nachdem wir für die Apg durchaus annehmen können, daß sie Fiktives und Reales in einer Erzählung eigener Art vereint, scheint es mir methodisch gerechtfertigt und inhaltlich vielversprechend, die ausgewählten Texte im Rahmen dieser Arbeit zunächst mit modernen Methoden der Erzähltextanalyse auf der *synchronen Ebene* zu untersuchen.<sup>31</sup> Dabei beziehe ich mich zum einen auf die Theorien von *Gerard Genette*, der als "offener Strukturalist" v.a. auf den Text selbst fokussiert, die erzählte Geschichte hat seiner Ansicht nach nur vermittelte Existenz.<sup>32</sup> In noch höherem Maß aber stütze ich mich auf eine seiner Schülerinnen, *Slomith Rimmon-Kenan*. Ihren integrativen Ansatz versteht sie selbst als Verknüpfung verschiedener Schulen.<sup>33</sup> Er zeichnet sich durch eine klare Struktur ebenso aus wie durch seinen breiten Blickwinkel, der die verschiedenen Ebenen der Erzählung tatsächlich zur Geltung bringt. Ein weiterer Vorteil ist, daß die drei zentralen Perspektiven der Analyse - "story", "text" und "narration" - systematisch aufeinander bezogen sind, so daß sich insgesamt umfassende Ergebnisse erwarten lassen.

---

Verwandtschaft auch anhand der drei Hauptmerkmale der antiken Geschichtsschreibung herausarbeiten, die *Steichele*, Vergleich der Apg mit der antiken Geschichtsschreibung, hier v.a. 21-32, zur Grundlage ihrer Untersuchungen nimmt: die Wahl wichtiger Begebenheiten als Thema, die rhetorische und dichterische Ausgestaltung sowie eine Einordnung in einen allgemeinen Bedeutungszusammenhang.

<sup>27</sup> Im Überblick finden sie sich bei *Wedderburn*, Zur Frage der Gattung der Apg, *Talbert*, The Acts of the Apostles: Monograph or Bios?, akzentuiert bspw. nach wie vor den biographischen Charakter der Apg.

<sup>28</sup> *Haenchen*, Apg 102-120.

<sup>29</sup> *Klauck*, Antike Briefliteratur 315.

<sup>30</sup> *Genette*, Erzählung 199ff.

<sup>31</sup> Für den Bereich der Apg hat das bereits *Shepherd*, Holy Spirit, v.a. mit Blick auf die narrative Funktion des hl. Geistes versucht (zur Rechtfertigung der Methodenanwendung auf die Apg vgl. *a.a.O.* 43-51); für die johanneischen Abschiedsreden z.B. *Tolmie*, Jesus' Farewell, v.a. 13-28.

<sup>32</sup> Seine Theorie findet sich zusammengefaßt und in deutscher Übersetzung in *Genette*, Die Erzählung. Überblicke über andere literaturwissenschaftliche Ansätze - auch im Hinblick auf ihre exegetische Verwertbarkeit bieten z.B. *Tolmie*, Jesus' Farewell 7-28, *Kügler*, Der Jünger, den Jesus liebte 13-18, und *Egger*, Methodenlehre 31-45.

<sup>33</sup> *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 5, bezeichnet vier verschiedene Schulen als Basis ihres eigenen Ansatzes: den anglo-amerikanischen Neo-Criticism, den russischen Formalismus, den französischen Strukturalismus und die Tel-Aviver School of Poetics.

Die Methode von Rimmon-Kenan ergänze und variiere ich für den Bedarf im Rahmen dieser Arbeit.<sup>34</sup>

Zunächst wird der Fokus auf dem *text* selbst liegen: es geht um seine Einbindung in den Gesamtkontext und seine Kohärenz, die Zeitstruktur, die Charakterisierungen, die er liefert, sowie seine Fokalisationsstruktur. In einem zweiten Schritt geht es um die *story*, die erzählte Geschichte, die hinter dem Text steht, und sich im wesentlichen aus den events und den characters aufbaut. Schließlich geht es im dritten Schritt um die *narration*, den Prozeß der Erzählung zwischen Erzähler und Adressatinnen bzw. Adressaten, hier genauerhin um Erzähltechniken und Textpragmatik.

Die synchrone Analyse liefert nicht nur einen fundierten Überblick über den Erzähltext und seine Ebenen, sondern ermöglicht auch ein weitgehendes Verstehen der Erzählung und ihrer Zusammenhänge. Dennoch ist dieser Zugang allein für den Exegeten bzw. die Exegetin nicht befriedigend. Er bedarf der Ergänzung durch die *diachrone* Perspektive, die das Repertoire, in dem sich die Erzählung und der Prozeß der Erzählung bewegen, historisch-kritisch beleuchtet. Die zwei wesentlichen Schritte in dieser Richtung sind die fundierten Untersuchungen zu Tradition und Redaktion sowie die historische Spurensuche, die die Hintergründe von *story* und *narration* zu erkunden sucht.

Die in der narrativen Untersuchung verankerten Fragestellungen nach *text*, *story* und *narration* legen auf organische Weise eine historisch-kritische Vertiefung nahe:

Zum einen ist zu analysieren, welche Geschichte der vorliegende *text* selbst verkörpert (Frage nach Schichten, Tradition und Redaktion, möglichen Quellen). Daneben ist aber auch die erzählte *story* auf ihren historischen Gehalt zu prüfen und schließlich legt sich die Frage nahe, welches Repertoire sich aus dem Prozeß der *narration* zwischen Erzähler und Adressaten vermuten läßt.

Erst durch die Integration beider Perspektiven, der synchronen und der diachronen, kann ein umfassendes Bild und ein weitgehendes Verstehen garantiert werden.<sup>35</sup> Tatsächlich zeigt sich in der konkreten Anwendung, daß sich synchrone und diachrone Ergebnisse in den allermeisten Fällen konstruktiv ergänzen, bisweilen unvermittelt nebeneinander stehen bleiben, aber sich eigentlich nie widersprechen.

---

<sup>34</sup> Zur Transparenz und Verständlichkeit lege ich im ersten Analysekapitel (zu Apg 6,1-7) bei den einzelnen synchronen Untersuchungsschritten die methodische Grundlage jeweils offen.

<sup>35</sup> Sowohl das traditionelle historisch-kritische Instrumentarium als auch neuere Formen der Bibelinterpretation - wie etwa die narrative Analyse - werden inzwischen auch von lehramtlicher Seite offiziell und ausdrücklich gewürdigt: vgl. dazu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (VApS 115), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993; darin insbesondere die Abschnitte zur historisch-kritischen Methode (*a.a.O.* 30-36), zu rhetorischer, narrativer und semiotischer Methode (*a.a.O.* 36-44).

## 4. Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in fünf Hauptteile (I.-V.).

Die ersten vier davon liefern eine ausführliche Exegese zu den ausgewählten Texten aus der Apg. Synchrone und diachrone Analyse sind dabei jeweils parallel aufgebaut: die *narrative Untersuchung* (jeweils Teil A) startet mit einer Textanalyse (A.1), die auch Übersetzung und Textkritik mit einschließt und zum Ziel hat, am Ende jeweils einen ersten Überblick über Aufbau und Struktur des Textes zu gewinnen (jeweils A.1.6); daran knüpft dann die Beschäftigung mit der durch den Text transportierten story (A.2) und dem Prozeß der narration (A.3) an; am Ende des synchronen Teils steht jeweils der Versuch einer gattungsmäßigen Zuordnung (A.4).<sup>36</sup>

Im Rahmen der narrativen Analyse versuche ich immer wieder, den Gesamtkontext der Apg mit im Blick zu behalten. Das geschieht nicht nur durch die Einordnung des Textabschnitts in den größeren Horizont der Apg (jeweils A.1.2), sondern bspw. auch durch eine umfassendere Betrachtung einzelner Charaktere im Kontext des Gesamtwerkes.<sup>37</sup>

Die *diachrone Analyse* (jeweils Teil B) nimmt die Ergebnisse und Fragen aus Teil A auf und setzt durchgängig mit einer Untersuchung zu Tradition und Redaktion (B.1) ein, zu der in je unterschiedlichem Umfang eine Analyse des Sprachgebrauchs, möglicher Traditionsschichten und Ik Gestaltungsvorbilder gehört.<sup>38</sup> Ein zweiter Teil (B.2) begibt sich jeweils auf historische Spurensuche und versucht, das Repertoire der story und des narration-Prozesses zu durchleuchten.

Eine ausführliche *Auswertung* - auch mit Blick auf das hier relevante Thema - findet im fünften Hauptteil statt. Dort werden die exegetischen Ergebnisse zusammengefaßt, auf der Folie der Macht-Theorie von *Hannah Arendt* ausgewertet und auf ihren Befund zum Thema *Umgang mit Macht im Volk Gottes* hin befragt (Teil A). Seitenblicke auf andere ntl Traditionen können die Erkenntnisse aus der Apg teilweise stützen - allerdings ohne den Anspruch, einen umfassenden ntl Befund zu repräsentieren.

Teil B versucht dann einen Transfer in die gegenwärtige *Debatte um Demokratie in der katholischen Kirche*. Knapp umrissen werden zunächst die aktuellen systematischen Fragestellungen und Diskussionen. Für ein eigenes Statement lege ich das Konzept einer kontextuellen Ekklesiologie zugrunde und verstehe dabei den erarbeiteten exegetischen Befund als Impuls für heutige Fragen und Optionen. Eine unsachgemäße und unhistorische Übertragung der Verhältnisse des ersten Jahrhunderts auf unsere heutige Zeit soll so ausgeschlossen werden. Es geht vielmehr darum, mit dem Wissen um biblische Grundla-

---

<sup>36</sup> Die Analysemethode wird im ersten Kapitel (zu Apg 6,1-7) jeweils zu Beginn der einzelnen Abschnitte offengelegt, in den folgenden Kapiteln dann als bekannt vorausgesetzt.

<sup>37</sup> Dies geschieht zu den *Zwölf* und den *Sieben* in I.A.1.4 (vgl. auch I.A.2.3); zur *Gemeindeversammlung von Antiochia*, dem Missionspaar *Paulus und Barnabas* sowie zur Rolle des *hl. Geistes* in II.A.1.4; zu *Petrus und Jakobus* sowie zu *Johannes Markus* in III.A.1.4.

<sup>38</sup> Allein vom Umfang der Texte her ist eine ausführlichere Analyse des Sprachgebrauchs nur bei den ersten beiden (Apg 6,1-7; 13,1-3) machbar; bei den längeren Abschnitten (Apg 15,1-41; 20,17-38) würde das bei weitem den Rahmen sprengen; dort werden dementsprechend nur Ergebnisse referiert.

gen und die Anfänge des Christentums ausgestattet, alles zu tun, um als Kirche auf der Höhe der Zeit zu sein. Nur dann wird es gelingen, die heute gefragten Antworten zu geben und insgesamt Gutes zu bewirken. Damit das wieder glaubwürdiger geschafft werden kann, schlage ich ganz zum Schluß einige konkrete Reformprojekte für die katholische Kirche in Deutschland vor und stelle sie zur Diskussion.

# I. Übertragung von Macht: Die Wahl der Sieben (Apg 6,1-7)

## A. Synchrone Analyse

### 1. Analyse des Textes

#### 1.1 Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 6,1-7<sup>1</sup>

- 1     a    In diesen Tagen,  
      b    da sich mehrten die Jünger<sup>2</sup>  
      a'   entstand ein Murren<sup>3</sup> der Hellenisten gegen die Hebräer,  
      c    weil ihre Witwen beim täglichen Dienst vernachlässigt wurden.
- 2     a    Da beriefen die Zwölf die Vollversammlung der Jünger ein  
      b    und sprachen:  
      c    "Es ist nicht richtig,  
      d    daß wir  
      e    - das Wort Gottes vernachlässigend -  
      d'   dienen an den Tischen.
- 3     a    Sucht Männer von euch aus,  
      b    (Schwestern und) Brüder,<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Stenger*, Biblische Methodenlehre 44-46, ist methodische Grundlage für die vorgenommene Verssegmentierung. Allerdings will ich auch prädikative Partizipialausdrücke und abhängige Infinitivkonstruktionen als eigene Segmente betrachten.

<sup>2</sup> Mit *Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis 74-82, gehe ich davon aus, daß die Sprache im NT weitgehend inklusiv zu verstehen ist. Frauen werden nur dort, wo sie eine besonders herausragende Rolle spielen, grammatikalisch explizit greifbar (hier z.B. die Witwen in V 1c:  $\chi\eta\rho\alpha\iota$ ). Insgesamt gilt: "Grammatisch maskuline Sprache wird in Bezug auf Gemeindezugehörigkeit nicht geschlechtsspezifisch, sondern generisch-inklusiv verstanden." (*a.a.O.* 77). Das trifft hier sicher auf  $\text{o}\acute{\iota}$   $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{o}\iota$  (V 1b.2a.7b) zu - als Bezeichnung der Gruppe der "Jüngerinnen und Jünger"; analog auf  $\text{'}\text{Ελληνιστᾶι}$ ,  $\text{'}\text{Εβραῖοι}$  (V 1a) sowie  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\iota$  (V 3a). Unwahrscheinlich ist es dagegen bei  $\text{o}\acute{\iota}$   $\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$  (V 2a) und den jüdischen Priestern ( $\text{ι}\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  in V 7c). Im Hinblick auf die  $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$  (V 6a) ist ein inklusives Verständnis für das NT nicht generell auszuschließen (vgl. z.B. die Apostelin Junia in Röm 16,7: *Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis 79f), im Rahmen des 1k Zwölf-Apostel-Konzepts aber kaum denkbar. Da es mir insgesamt um eine "formal-äquivalente" Übersetzung geht (*Stenger*, Biblische Methodenlehre 33f), verzichte ich darauf, Gruppenbezeichnungen generell durch männliche und weibliche deutsche Formen wiederzugeben. Eine Ausnahme bildet für mich die Übersetzung von  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\iota$  (hier V 3b), dessen deutsche Wiedergabe mit "Brüder" ein inklusives Verständnis unmöglich macht; in diesem Fall soll die weibliche Form jeweils ergänzt werden.

<sup>3</sup>  $\gamma\omicron\gamma\gamma\upsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  bezeichnet einen Unwillen, der "murrend geäußert wird" (*Bauer*, Wörterbuch 328).

<sup>4</sup> Vgl. Anm. 2.



- a'<sup>5</sup> von gutem Ruf,  
sieben,  
erfüllt mit Geist und Weisheit,  
c die wir (dann) für diese Aufgabe einsetzen werden.
- 4 Wir aber werden festhalten am Gebet und am Dienst des Wortes."
- 5 a Und der Vorschlag fand Zustimmung bei allen in der Vollversammlung  
b und sie wählten Stephanus, einen Mann voller Glauben und heiligem Geist,  
und Philippus  
und Prochorus  
und Nikanor  
und Timon  
und Parmenas  
und Nikolaus, einen antiochenischen Proselyten.
- 6 a Die stellten sie vor die Apostel  
b und sie legten ihnen  
c - unter Gebet(en) -  
b' die Hände auf.
- 7 a Und das Wort Gottes wuchs,  
b und es mehrte sich die Zahl der Jünger in Jerusalem gewaltig.  
c Auch eine große Menge von Priestern kam zum Gehorsam an den Glauben.

### Zur Textkritik

Eine textkritische Untersuchung ergibt für Apg 6,1-7 kaum größere Unklarheiten. Am ehesten ist hier die Entscheidung zwischen λόγος τοῦ θεοῦ und λόγος τοῦ κυρίου in V 7 relevant. Im Rahmen der Apg sind beide Alternativen häufiger belegt (λόγος τοῦ θεοῦ in Apg 4,31; 6,2; 11,1; 12,24; 13,5.7.46; 17,13; 18,11; λόγος τοῦ κυρίου in Apg 8,25; 13,49; 15,35.36; 19,10.20). Zumindest an drei weiteren Stellen liegen die textlichen Unklarheiten ähnlich wie hier (Apg 13,44.48; 16,32). Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung der Tatsache, daß sachlich beide Begriffe praktisch identische Bedeutung haben, kann für Apg 6,7 ohne Schwierigkeiten zugunsten der hier besser bezeugten Lesart λόγος τοῦ θεοῦ entschieden werden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Die einzelnen Elemente, die hier als Kriterien für die Auswahl den Appell von V 3ab präzisieren, gebe ich als Liste wieder, um ihre Eigenart im Text unmittelbar erkennbar zu machen (ebenso die Liste der Gewählten in V 5b).

<sup>6</sup> Vgl. *Schneider*, Apg I 419f, der nicht nur der hier angesprochenen textkritischen Frage bezüglich Apg 6,7 nachgeht, sondern alle relevanten textkritischen Fragen behandelt. Interessant ist hier am ehesten noch die sekundäre Ergänzung τῶν Ἑβραίων in V 1c, die den täglichen Dienst präzisieren will (*a.a.O.* 419, Anm. a).

## 1.2 Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung<sup>7</sup>

### 1.2.1 Kontext: Neues kündigt sich an

Apg 6,1-7 gehört zum ersten der drei Hauptteile der Apg, der entsprechend dem Auftrag Jesu in Apg 1,8 vom Zeugnis der jungen Kirche in Jerusalem berichtet.<sup>8</sup> Nicht nur durch denselben Schauplatz<sup>9</sup> ist der vorliegende Abschnitt in diesen Kontext fest eingebunden, sondern auch durch die vertraute Gruppe der (zwölf) Apostel (V 2a.6a), die bis hierher Hauptträger des gemeindlichen Lebens waren.<sup>10</sup> Das gemeinsame Gebet und das einmütige Festhalten an gemeinsamen Überzeugungen (V 4.6c) prägte das Bild einer geradezu idealtypischen Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern (vgl. v.a. 2,44-47; 4,32-35).<sup>11</sup> Aber es bleibt nicht dabei, zusehends tauchen auch Mißtöne auf. Schon in Apg 5,1-11 zeigte das drastische Schicksal von Hananias und Saphira, daß es auch in der jerusalemer "Urgemeinde" Versagen und Scheitern gibt. Mit Apg 6,1-7 wird nun erstmals ein Konflikt greifbar, der die ganze Gemeinschaft betrifft. Unvermittelt ist in Apg 6,1 von Hellenisten und Hebräern die Rede - zwei Gruppierungen, die offensichtlich gleichermaßen zur Gemeinde gehören, ohne daß ihre Konturen und ihr Konflikt auf den ersten Blick verständlich würde.<sup>12</sup> In jedem Fall ist mit dem "Murren" der Hellenisten in Apg 6,1 die Zeit der anfänglichen Idylle endgültig beendet. Schon im unmittelbar folgenden letzten Abschnitt des ersten Hauptteils (6,8-7,60) werden neben den internen Konflikten die

---

<sup>7</sup> Die Ergebnisse dieses ersten Untersuchungsschrittes basieren ganz wesentlich auf (statistischen) Analysen des lk Sprachgebrauchs, durch die sowohl Kohärenzen innerhalb des jeweiligen Abschnitts als auch wesentliche Bezüge zum Gesamtkontext des lk Werkes greifbar werden.

<sup>8</sup> Der Gesamtaufbau der Apg versteht sich am besten in Anlehnung an das vom Auferstandenen formulierte "Programm" in Apg 1,8: 0. Einleitung (1,1-26); I. Jerusalem: Ideal - Konflikte - Entgrenzung (2,1-8,3); II: Samaria und Judäa (mit Syrien und Zilizien): Ausweitung und Klärung der Heidenmissionsfrage (8,4-15,41); III. Bis an die Grenzen der Erde: Ausbreitung des Evangeliums (auch gegen Widerstände) in Europa, Kleinasien, und über Jerusalem bis nach Rom (16,1-28,31). Ähnlich wird der Aufbau auch von *Weiser*, Apg I 27f, gesehen. Daneben gibt es eine Fülle anderer Vorschläge (im Überblick z.B. bei *Schneider*, Apg I 65ff).

<sup>9</sup> Jerusalem ist Hauptschauplatz in Apg 1-7. Ab Apg 8,1 rücken mit dem zweiten Hauptteil andere Regionen in den Mittelpunkt, wobei am Ende noch einmal Jerusalem eine zentrale Rolle spielt (15,1-30). Im dritten Hauptteil kommt die jüdische Metropole wieder ins Blickfeld, als sich Pl dorthin aufmacht (ab 19,21).

<sup>10</sup> Auch wenn οἱ δώδεκα hier zum einzigen Mal in der Apg den Zwölferkreis bezeichnet (vgl. aber die Elf in Apg 1,26; 2,14), handelt es sich ohne Zweifel um dieselbe Gruppe, die Lk in Apg 1-5 (wie hier in 6,6) mit οἱ ἀπόστολοι anspricht (insgesamt 29x in der Apg; zuletzt 5,40; zwischen 8,1 und 16,4 weitere 13x); Lk reserviert den Apostelbegriff fast durchgängig für den Zwölferkreis (Lk 6,13 diff Mt/Mk; Apg 1,26); einzige Ausnahmen sind Barnabas und Pl (Apg 14,4.14). Vgl. dazu nur *Barrett*, Acts 310f.

<sup>11</sup> Vgl. zu προσκαρτερέω und zum Wortfeld προσευχή (hier V 4.6c) v.a. Apg 1,14; 2,42.46; 4,23-31; auch ἀδελφοί ist eine bereits vertraute Anrede für die "Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft" (*Bauer*, Wörterbuch 28f), die für die Christen ebenso verwendet wird (1,15f) wie für die Juden (3,17).

<sup>12</sup> Ἑλληνιστᾶν (nach *Bl-D-R* § 109,7 [Anm. 8] Verbalsubstantiv von ἐλληνίζειν [griechisch sprechen, auf griechische Weise leben]) bezeichnet griechisch sprechende Juden (hier innerhalb der christlichen Gemeinde): vgl. noch Apg 9,29; 11,20; schon beim Pfingstereignis ist allerdings die Rede von "Männern aus allen Völkern unter dem Himmel" (Apg 2,5), die mit dabei sind. Ἑβραῖοι meint hebräisch bzw. aramäisch sprechende Juden. Die Vernachlässigung der wohl zu den Hellenisten gehörigen Witwen (V 1c) ist Auslöser für den Konflikt.

Gefahren, die der neuen Bewegung von außen drohen, in ihrem ganzen Ernst greifbar. Mit Stephanus, der hier in V 5b eingeführt wird, erleidet der erste Jesus-Anhänger das Martyrium.

Schließlich kündigt sich in Apg 6,1-7 auch Neues an, das einen ersten Blick freigibt in den mit 8,1 beginnenden zweiten Hauptteil der Apg.

Erstmals werden die Mitglieder der nachösterlichen Gemeinde  $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ <sup>13</sup> genannt - eine Gruppe, die schon hier im Wachsen begriffen ist (V 1b.7b), und später auch als "Christinnen und Christen" angesprochen wird (11,26); eine Gruppe aber auch, deren Versammlung die tragende Basis der Gemeinde ist ( $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ : V 2a; vgl. 15,12.30),<sup>14</sup> und z.B. in Form von Wahlen nicht nur hier souverän agiert (V 5b; vgl. 15,22.25).<sup>15</sup>

Neu ist aber auch die Gruppe der Sieben (V 5; nur noch Apg 21,8), zu denen mit Stephanus und Philippus (V 5b) zwei Figuren zählen, die im weiteren Verlauf eine wichtige Rolle spielen: Stephanus als erster Blutzeuge der jungen Jesusbewegung (6,8-7,60), Philippus als "Evangelist" (21,8), der mit seiner Verkündigung in Samaria (8,5ff) den Startpunkt für den zweiten Hauptteil der Apg markiert.<sup>16</sup> So wie hier die Sieben und v.a. Stephanus (V 3a.5b), hebt die Apg neben den Zwölf zunehmend weitere Personen aufgrund ihrer besonderen Begabungen, ihres Glaubens oder ihrer Geisterfüllung hervor: Tabita von Joppe (9,36), Kornelius (10,22), Barnabas (11,24), Paulus (13,9) und Hana-nias (22,12).<sup>17</sup> Auf verschiedene Weise tragen alle Genannten zur Ausbreitung des Evan-

---

<sup>13</sup>  $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$  kommt ab 6,1 insgesamt 28x in der Apg vor (vorher zuletzt in Lk 22,45, am Ölberg).

<sup>14</sup>  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  ist "t.t. [= terminus technicus; Anm. d. Verf.] v. der Gesamtheit der Genossen der Genossenschaft, der Gemeinde" (Bauer, Wörterbuch 1344; ähnlich Zmijewski, Art.  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ , in: EWNT III, 246f). In diesem Sinne verwendet es Lk in Apg 6,2.5 (vgl. 4,32; 15,12.30; ähnlich Lk 19,37; Apg 19,9) als Bezeichnung für die Gesamtheit bzw. die (Voll-)Versammlung der christlichen Gemeinde. Daneben steht es bei ihm aber auch für eine Menge bzw. Vielzahl von Dingen oder Menschen (Lk 2,13; 5,6; 6,17; 23,27; Apg 5,14; 14,1; 17,4; 21,36; 28,3), bestimmte Volksversammlungen bzw. die Bevölkerung einer bestimmten Gegend (Lk 1,10; 8,37; Apg 2,6; 5,16; 14,4; 25,24), und die Versammlung des Hohen Rates (Lk 23,1; Apg 23,7).

<sup>15</sup>  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  bezeichnet hier ein aktives Wählen (die eigentlich mediale Verbform steht hier anstelle einer aktiven: vgl. *Bl-D-R* § 316, Anm. 1. Wie in Apg 15,22.25 geht es hier um eine "Bestellung zu Diensten und Ämtern durch die Kirche" (Eckert, Art.  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ , in: EWNT I 1013); vgl. auch die aktive (Aus-)Wahl der Zwölf durch Jesus in Lk 6,13. Insgesamt dominieren die Belege mit göttlichem Subjekt, die eine Erwählung bestimmter Menschen durch Gott ausdrücken (z.B. Lk 9,35; Apg 1,24; 13,17; 15,7).

<sup>16</sup> Stephanus im folgenden belegt in Apg 6,8f; 7,59; 8,2; 11,19 und 22,20 (mit dem besonderen Titel Zeuge:  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ ); Philippus in Apg 8,5f.12f.26.29-31.34.38-40; 21,8; weitere Figuren, die im Lk Werk denselben Namen tragen, sind klar unterscheidbar: der Bruder des Herodes (Lk 3,1) und Philippus, einer der Zwölf (Lk 6,14; Apg 1,13).

<sup>17</sup> Mit den Sieben (v.a. Stephanus) werden hier erstmals in der Apg Einzelpersonen durch Aussagen mit  $\pi\lambda\eta\rho\eta\varsigma$  (Bauer, Wörterbuch 1346: "voll von einer Kraft, Gabe, Empfindung, Eigenschaft u.ä.") besonders herausgestellt (vorher schon in Bezug auf Jesus: Lk 4,1  $\pi.$   $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ). Es folgt eine ganze Reihe von meist zweigliedrigen Personcharakterisierungen in Verbindung mit diesem Adjektiv (Apg 6,8 Stephanus:  $\pi.$   $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\delta\nu\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma$ ; 7,55 Stephanus:  $\pi.$   $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ; 9,36 Tabita von Joppe:  $\pi.$   $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\acute{\omega}\nu$ ; 11,24 Barnabas:  $\pi.$   $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ . Ähnliches ist auch bei verwandten Begriffen zu beobachten: Partizip-Passiv-Formen von  $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}$  bezogen auf Jesus in Lk 2,40 ( $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$   $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ), von  $\pi\acute{\iota}\mu\pi\lambda\eta\mu\iota$  bezogen auf Pe-

geliums über Jerusalem hinaus bei. Die Wachstumsdynamik der jungen Kirche wird schon in 6,7 in der Notiz über das wachsende Wortes Gottes und die zunehmende Zahl der Gemeindemitglieder greifbar und entfaltet im folgenden ihre volle Kraft (vgl. 9,31; 12,24; 19,20).<sup>18</sup> In der einmaligen Herkunftsbezeichnung des Nikolaus (V 5b: Ἀντιοχεύς) tritt die Stadt Antiochia zum ersten Mal indirekt in der Apg in Erscheinung. Sie wird im zweiten Hauptteil eine wichtige Metropole für den weiteren Weg der jungen Kirche. Die dortige Gemeinde leistet einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Heidenmissionsfrage (vgl. 11,19f; 13,1-14,26; 15,1-41).

Apg 6,1-7 hat demnach gegen Ende des "jerusalemmer" Teils eine Art Scharnierfunktion im Hinblick auf die in 8,1 beginnende, neue Epoche der Geschichte der jungen Kirche.

### 1.2.2 Kohärenz und Textabgrenzung

Apg 6,1-7 bildet einen vom Kontext klar abhebbaren Abschnitt. Mit Hilfe der klassischen Kriterien der Textabgrenzung lassen sich die Argumente folgendermaßen zusammenfassen:<sup>19</sup>

Eine eindeutige *Ortsangabe* liegt nicht vor. Die Nennung von Jerusalem in V 7c läßt aber mit Blick auf den Kontext den unzweifelhaften Schluß zu, daß die judäische Metropole Schauplatz des in 6,1-7 Beschriebenen ist. Darauf deutet auch die einleitende Wendung in V 1a hin, die in Apg 1,15 und 11,27 ebenfalls ohne Ortswechsel in einen neuen Abschnitt einführt.<sup>20</sup> Eine genauere Lokalisierung innerhalb Jerusalems läßt der Text allerdings nicht zu. Gleichwohl scheinen die typisch jüdischen Lokalitäten im unmittelbaren Kontext hier nicht in Frage zu kommen.<sup>21</sup>

---

trus und Pl (Apg 4,8 Petrus: πλησθεῖς πνεύματος ἁγίου; 13,9 Saulus-Pl: πλησθεῖς πνεύματος ἁγίου). Mit μαρτυροῦμενος werden insgesamt drei Personen(gruppen) charakterisiert: Apg 6,3a' die Sieben, Apg 10,22 Kornelius und Apg 22,12 Hananias.

<sup>18</sup> Lk verwendet sowohl λόγος τοῦ θεοῦ als auch λόγος τοῦ κυρίου je ca. 12x in der Apg. Fast alle Belege finden sich nach der hier untersuchten Perikope (mit Ausnahme von 4,29.31). In diesem Kontext sind v.a. die Stellen zu nennen, an denen Lk diese Wendungen oder aber Gemeindebezeichnungen wie hier in V 1.7 mit den ebenfalls neu auftauchenden Wachstumsvokabeln πληθύνω (6,1.7; 9,31; 12,24; vgl. 7,17) bzw. ἀύξάνω (6,7; 12,24; 19,20) verbindet.

<sup>19</sup> Vgl. *Stenger*, *Biblische Methodenlehre* 47ff. Genauere Untersuchungen zu den einzelnen Kriterien finden sich jeweils in den folgenden Abschnitten der Textanalyse. Die Abgrenzung von Apg 6,1-7 wird von einer ganzen Reihe von Exegeten geteilt (z.B. *Haenchen*, Apg 253; *Weiser*, Apg I 162; *Zmijewski*, Apg 278; *Barrett*, Acts 303); skeptisch bewertet wird immer wieder die Zugehörigkeit von V 7 (z.B. bei *Conzelmann*, Apg 49f; *Tannehill*, Acts 80).

<sup>20</sup> ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις leitet bei Lk noch viermal einen neuen Abschnitt ein, in der Apg immer ohne Ortswechsel (anders Lk 1,39; 6,12). Davon abgesehen ist Jerusalem in den ersten Kapiteln der Apg ständig präsent (zuletzt 5,16.28). Erst 7,58 wird Stephanus (zur Steinigung) aus der Stadt getrieben, 8,1 schließlich ein wohl größerer Teil der Gemeindemitglieder.

<sup>21</sup> Der bis dahin häufig genannte Tempel kommt in 5,42 zunächst zum letzten Mal vor, indirekt nochmals bei Stephanus (6,13), dann erst wieder in 21,26. Der Versammlungsort des Hohen Rates (συνέδριον; zuletzt 5,21.27.34.41), taucht 6,12.15 wieder auf; 6,8 dann neu eine bestimmte Synagoge.

Die *Zeitangabe* in V 1a ist zwar unbestimmt, markiert aber doch einen Neuansatz.<sup>22</sup> Sie knüpft elliptisch an den vorausgehenden Abschnitt an, der in 5,42 mit einem klassischen Summarium schließt. Auch der Übergang zur folgenden Stephanusgeschichte ist elliptisch. Nach einer ebenfalls summarischen Einleitung (6,8) setzt in 6,9 mit dem Auftreten von Vertretern jüdischer Synagogen gegen Stephanus ein auch zeitlich neu definierter Erzählausammenhang ein.

Durch die *Konstellation der Handlungsträger* hebt der Abschnitt sich deutlich vom Kontext ab. Neben der bekannten Gruppe der Apostel treten die Sieben mit Stephanus und Philippus, aber auch die Versammlung der Jüngerinnen und Jünger erstmals auf. Die so entstehende Konstellation bleibt in der Apg einmalig.

Kohärent erweist sich die Perikope auch im Hinblick auf das *Thema*, dessen Konturen sich hier bereits grob abzeichnen. Das eindeutig innergemeindliche Setting unterscheidet Apg 6,1-7 prägnant von den Abschnitten über die Auseinandersetzungen mit jüdischen Autoritäten im unmittelbaren Kontext (5,21-42; 6,8ff). Die Rahmenverse (6,1.7) thematisieren das Wachstum der Gemeinde und des Wortes Gottes. Desweiteren stehen Dienste und Aufgaben in der Gemeinde (V 1c.2d.4) im Mittelpunkt - und zwar in der Frage nach ihrer Zuordnung zum Wort Gottes (V 4)<sup>23</sup> und im Hinblick auf ihre Neuordnung durch die Gemeinde (V 3.5f).

### 1.3 Chiastische Zeitstruktur: die textgliedernde Funktion des Erzähltempos

Gegenstand der Untersuchungen ist hier das Verhältnis der Kategorie Zeit in der erzählten Geschichte zu ihrer Wiedergabe im erzählerischen Text.<sup>24</sup> Im Hinblick auf die Kategorie *Order* sind dabei zunächst Fragen der Chronologie von Interesse. Es geht dabei um mögliche Differenzen zwischen der Reihenfolge der Ereignisse einer Geschichte und der Reihenfolge ihrer Wiedergabe in der Erzählung, d.h. um sog. "Anachronien"<sup>25</sup>.

Der Abschnitt 6,1-7 fügt sich insgesamt in den durchgängigen Handlungsfaden der ersten Kapitel der Apg ein.<sup>26</sup> An einzelnen Stellen treten aber auch hier Anachronien auf: V 1c

---

<sup>22</sup> Stenger, *Biblische Methodenlehre* 47f, nennt solche einen neuen Abschnitt einleitenden Zeitangaben "Ausgangsmerkmale". Dieselbe Wendung wie hier markiert auch in Lk 1,39; 6,12; Apg 1,15; 11,27 einen zeitlichen Neuansatz. Auf dieselbe zeitüberbrückende Funktion dieser Einleitungsformel wie in Apg 1,15 verweist Steichele, *Vergleich* 64 (Anm. 4).

<sup>23</sup> Hier werden mit διακονία und λόγος τοῦ θεοῦ zwei im 1k Werk wichtige Wortfelder verknüpft. Als Beleg mag hier zunächst der Verweis auf den einleitenden Hinweis in Lk 1,2 genügen, wo Lk als Quelle seines Werkes die "Diener des Wortes" (ὑπερέταί ... τοῦ λόγου) nennt.

<sup>24</sup> Ich stütze mich dabei auf die Theorien von Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction* 43-58, und Genette, *Erzählung* 21-114, die beide die Kategorien "Order", "Duration" und "Frequency" zur Untersuchung der Zeitstruktur eines Textes heranziehen.

<sup>25</sup> Genette, *Erzählung* 22-32.

<sup>26</sup> Ein Blick auf den direkten Kontext zeigt, daß der (fiktive) chronologische Erzählfaden zuletzt lediglich in 5,41cd durch eine Analepse unterbrochen wurde; auch im folgenden Abschnitt finden sich nur in 6.11.14 analeptische Elemente, die den Fortlauf der Handlung kurz unterbrechen.

ist analeptisch geprägt, denn er bietet einen kurzen Rückblick auf die Ursachen des in V 1ab beschriebenen Murrens; V 3c-4 liegt innerhalb der Rede der Zwölf eine Prolepse vor, deren einer Teil (V 3c) bereits in V 6 realisiert wird (homodiegetische Prolepse), während die Umsetzung beim zweiten Teil (V 4) offen bleibt (heterodiegetische Prolepse)<sup>27</sup>: nirgends im weiteren Verlauf der Apg wird das "Festhalten [der Zwölf] am Gebet und am Dienst des Wortes" greifbar.

Die Kategorie *Duration* lenkt den Blick auf das Verhältnis zwischen der vermuteten Dauer der Ereignisse in der Geschichte und ihrer Wiedergabe im erzählerischen Text. Meß- und erkennbar ist dieser Faktor am ehesten durch die Frage nach Konstanz oder Wechsel der Erzählgeschwindigkeit.

Apg 6,1-7 setzt mit einer Ellipse ein. V 1a beginnt die Erzählung an einem bestimmten Zeitpunkt, der nicht klar definiert wird und so kein eindeutiges Verhältnis zum Vorausgehenden preisgibt. Daß 6,1 nicht unmittelbar an 5,42 anschließt, sondern sich dazwischen weitere Ereignisse in der jerusalemer Gemeinde zugetragen haben, über die der Text nichts aussagt, legt sich dem Leser als Vermutung bewußt oder unbewußt nahe. Im vorausgehenden Abschnitt erhöht sich gegen Ende die Erzählgeschwindigkeit, bis hin zum klassischen Summarium in 5,42, wo einige Tage oder gar Wochen in einem Satz wiedergegeben sind. In 6,1f läuft die Bewegung nun umgekehrt. V 1 faßt Entstehen und Hintergründe des aufkommenden Konflikts zwischen Hellenisten und Hebräern knapp zusammen.<sup>28</sup> Das Tempo verlangsamt sich in V 2ab, wo von der Einberufung der Vollversammlung erzählt wird, bis hin zu V 2c-4. Hier liegt eine sog. Szene vor, bei der nahezu eine Übereinstimmung zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit erreicht wird.<sup>29</sup> Mit Abschluß der Rede nimmt das Erzähltempo ab V 5 wieder zu und nähert sich bis zum Ende von V 6 der Geschwindigkeit in V 2ab, wo gleichermaßen konkrete und überschaubare Handlungen in geraffter Form wiedergegeben werden. Einen anderen Typus von Summarium repräsentiert V 7, wo die höchste Erzählgeschwindigkeit erreicht wird. Hier beschreibt ein einziger Satz Wachstumsprozesse in der jungen Gemeinde, deren tatsächlicher Zeitablauf kaum zu überschauen oder abzuschätzen ist.

Ein Blick auf den folgenden Abschnitt zeigt, daß auch dieser ebenso wie der vorliegende mit einem einleitenden Summarium beginnt (6,8: das Wirken des Stephanus), bevor mit V 9 - im Zuge einer Verlangsamung des Erzähltempos - die konkreteren Streitigkeiten mit Vertretern des lokalen Judentums Thema werden. Der Wechsel in der Erzählgeschwindigkeit kann offensichtlich textabgrenzende und -gliedernde Funktion haben.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Homodiegetisch werden solche Anachronien genannt, die sich auf den Bereich der in der Erzählung erfaßten Geschichte beziehen. Alle anderen bezeichnet man als heterodiegetisch.

<sup>28</sup> *Genette*, Erzählung 61-80, beschreibt die verschiedenen Varianten der Erzählgeschwindigkeit von "pause" bis "ellipse". Die größte Spannbreite und breiteste Verwendung komme dabei dem "summary" zu. In unserem Abschnitt zeigen sich solche Abstufungen des summary in V 1-2b.5a-7.

<sup>29</sup> Mit anderen Worten: Es dauert etwa genauso lang, den geschriebenen Text zu lesen oder zu hören, wie die Zwölf (oder einer von ihnen) benötigen, ihn zu sprechen.

<sup>30</sup> Eine ähnliche Struktur findet sich z.B. in Apg 8,4-13.14-25: jeweils Summarium-Verlangsamung-Beschleunigung-Summarium.

Bei der Kategorie *Frequenz* schließlich geht es um die Häufigkeit der Wiedergabe bestimmter Ereignisse der erzählten Geschichte im erzählerischen Text. In der summarischen Einleitung tauchen etwa in V 1bc iterative Elemente auf, d.h. dort werden Ereignisse, die sich in der Geschichte stetig bzw. immer wieder zugetragen haben (das Wachsen der Gemeinde und die Vernachlässigung der Witwen), in der Erzählung nur einmal wiedergegeben. Die Verwendung des iterativen Imperfekts unterstreicht das zusätzlich (V 1c).<sup>31</sup> V 5b greift bei der Wahl der Sieben die vorher benannten Anforderungskriterien (V 3a) in leicht veränderter Form nochmals auf und stellt sie so als erfüllt dar. In dieser Hinsicht ist V 5b repetitiv. Ähnliches gilt für V 6, in dem die in V 3c angekündigte Einsetzung erfolgt.<sup>32</sup> V 7 dagegen faßt in deutlich iterativer Weise längerfristige bzw. sich wiederholende Prozesse (Wachstum des Wortes und der Zahl der Jüngerinnen und Jünger) in einer einzigen Aussage zusammen, erneut durch Verwendung des iterativen Imperfekts.

Vor allem die Ergebnisse aus der Kategorie *Duration* lassen die Zeitstruktur des Textes als eine chiastisch aufgebaute erscheinen. Auf einen stark summarischen Einstieg in V 1 (A) folgt eine Verlangsamung des Tempos in V 2ab (B) und schließlich die Szene in V 2c-4 (C). Im zweiten Teil läuft diese Entwicklung umgekehrt im Sinne einer Beschleunigung ab: zunächst in den summarischen Versen 5-6, deren Geschwindigkeit mit der in V 2ab vergleichbar ist (B'), dann - weiter beschleunigt - im abschließenden Summarium in V 7 (C').<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> παρεθεωποῦντο bezeichnet ein immer wieder geschehenes "übersehen/vernachlässigt werden": zum iterativen Imperfekt vgl. *BI-D-R* § 325 (ebenso § 327 zu Schilderungen von Handlungen in ihrem Verlauf). Dieselbe iterative Imperfektform liegt auch in den summarischen Versen 5,42; 6,7.8 vor.

<sup>32</sup> Ausführliche repetitive Passagen finden sich in den großen rückblickenden Reden des Pl (Apg 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23); vgl. aber auch Apg 20,24.

<sup>33</sup> Die Ergebnisse zur Frequenz bestätigen das: Iterativa konzentrieren sich auf die Teile A und A'.

## 1.4 Charakterisierung: die Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger, die Zwölf und die Sieben

Hier geht es zunächst um die aus dem Text selbst unmittelbar hervorgehenden Charakterisierungen bestimmter Figuren durch direkte Definitionen oder aber auf indirekte Weise, durch Handlungen, Reden oder das Umfeld.<sup>34</sup>

Im vorliegenden Abschnitt kommen ausschließlich Personengruppen vor. Auch Stephanus, die am stärksten hervorgehobene Einzelperson (V 5b), bleibt genauso wie die übrigen sechs in die Siebener-Liste eingebunden. Drei Gruppen lassen sich unterscheiden:

- (1) Die Jüngerinnen und Jünger (V 1b.7b) und ihre Vollversammlung (V 2a.5a)
- (2) Die Zwölf (V 2a) bzw. die Apostel (V 6a)<sup>35</sup>
- (3) Die sieben Männer (V 3a.5b)<sup>36</sup>

Die Hellenisten und die Hebräer (V 1a') verstehe ich als Teilgruppen der Gesamtgruppe der Jüngerinnen und Jünger.<sup>37</sup> Die in V 7c erwähnte Gruppe der ἱερεῖς kann wegen ihrer geringen Bedeutung für das Geschehen im Textabschnitt unbeachtet bleiben. Auffällig ist der *personhafte Charakter des "Wortes Gottes"* in V 2e.7a (vgl. Apg 12,24; 19,20).<sup>38</sup>

### (1) Die Jüngerinnen und Jünger (μαθηταί) und ihre Vollversammlung (πλήθος)

#### *Direkte Definition*

Fehlt in 6,1-7, vgl. aber :

- Apg 13,52 ("Die Jünger [μαθηταί] wurden erfüllt von Freude und vom heiligen Geist")

---

<sup>34</sup> Methodische Basis dieses Analyseschrittes ist *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 59-70 (*Genette*, Erzählung, spart diesen m.E. wichtigen Aspekt komplett aus). Kategorien der Analyse sind jeweils (1) Direkte Definition ("direct definition"), (2) Indirekte Präsentation (indirect presentation) durch Handlung, Rede und Umgebung (das Element "external appearance" spare ich aufgrund seines äußerst seltenen Vorkommens in lk Texten weitgehend aus), sowie - sofern vorhanden - (3) Verstärkung durch Analogie ("reinforcement by analogy"). Das Ganze geschieht unter Beachtung aktiver oder passiver Rollenausprägung und teilweise unter Einbezug des Kontextes der Apg.

<sup>35</sup> Der Text legt die Identität der mit beiden Begriffen bezeichneten Gruppe nahe: vgl. Anm. 10.

<sup>36</sup> Sie tragen keinen expliziten Gruppennamen wie etwa die Apostel, sind aber durch gemeinsame Kriterien, Wahl und Einsetzung als eine feste Gruppe charakterisiert (später in Apg 21,8 ist die Rede von οἱ ἑπτὰ).

<sup>37</sup> Für die Ἑλληρισταί findet sich in der gesamten Apg keine direkte Definition (zwei weitere Belege geben keinen unmittelbaren Aufschluß: 9,29: Streitgespräche des Saulus mit Hellenisten; 11,20: die Verkündigung wendet sich in Antiochia auch an Hellenisten). Indirekt wird die Gruppe in unserem Abschnitt in V 1a' durch ihr Murren charakterisiert. Die Gruppe, der die vernachlässigten Witwen zuzuordnen sind (V 1c), steht in oppositioneller Haltung zu den Hebräern (V 1a'). Unklar bleibt der Bezug zu übrigen Gruppen. Das gilt in gleicher Weise für die hier zum einzigen Mal in der Apg belegte Gruppe der Ἑβραῖοι. Auch sie werden nicht direkt definiert; indirekt dagegen durch das gegen sie gerichtete Murren der Hellenisten (V 1a'), obwohl nirgends klar wird, ob die Hebräer tatsächlich für den in V 1c passivisch formulierten Mißstand verantwortlich sind. Insgesamt legt es der Verlauf der Handlung im Textabschnitt nahe, beide als Teilgruppen der Gemeinde, hier also der μαθηταί zu verstehen (in V 1ab stehen die Begriffe auch in unmittelbarer Nähe).

<sup>38</sup> καταλείπω ist in der Mehrzahl der lk Belege auf Menschen bezogen (z.B. Lk 10,40; Apg 18,19), ähnlich ἀΰξάνω (z.B. Lk 1,80; 2,40; daneben auch auf Pflanzen: z.B. Lk 12,27).



- Apg 4,32 ("Die Versammlung [πληθος] der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und nicht einer nannte etwas von seinem Besitz sein eigen, sondern sie hatten alles gemeinsam.")
- Apg 9,36f; 16,1f zu einzelnen Jüngerinnen und Jüngern

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
- V 1b: die Jünger mehren sich (intransitiv)	- V 1a: es entsteht ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer
- V 5a: der Vorschlag findet Zustimmung bei allen in der Vollversammlung	- V 2a: die Zwölf berufen die Vollversammlung der Jünger ein
- V 5b: sie wählen	
- V 6a: sie stellen sie (vor die Apostel)	
- V 6bc: sie legen ihnen - unter Gebet - die Hände auf <sup>39</sup>	- V 7b: die Zahl der Jünger wird gewaltig vermehrt
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
	- V 3a: sucht Männer von euch aus
	- V 3b: Anrede als Schwestern und Brüder
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
V. 7b: in Jerusalem	- V 1: Hellenisten und Hebräer als Teilgruppen
	- V 2-6: Kommunikation und Interaktion mit den Zwölf, Auswahl der Sieben

Die hier neu auftretenden Jüngerinnen und Jünger werden an anderen Stellen der Apg als vorbildlich-idealistische und geisterfüllte Gruppe definiert (Apg 13,52; vgl. 4,32). Sie sind hier als wachsende Größe charakterisiert (V 1.7), die zunächst in Jerusalem lokalisiert wird (V 1.7). Sonst ist von μαθηταί in der jüdischen Metropole nur noch an einer weiteren Stelle die Rede (9,26), häufiger dagegen in neu auftauchenden Orten (9,10.19: Damaskus; 9,36.38: Joppe; 11,26: Antiochia; 16,1: Lystra; 18,27: Achaia; 19,9: Ephesus).<sup>40</sup>

Die Jüngerinnen und Jünger sind im ganzen Abschnitt in ausgewogener Weise aktiv und passiv präsent. Zu einer konkret greifbaren und souverän handelnden Figur werden sie als Vollversammlung (πληθος, V 2-6).<sup>41</sup> Als solche kommunizieren und interagieren sie mit den Zwölf und wirken wesentlich mit bei der Wahl der Sieben.

Die Hellenisten und Hebräer scheinen interne Teilgruppen zu sein, von deren anfänglichen Streitigkeiten im Verlauf des Abschnitts nicht mehr die Rede ist.

<sup>39</sup> Die Grammatik läßt eigentlich keinen Subjektwechsel zwischen V 6a und 6b erkennen. Für Barrett, Acts 315f, ist deshalb klar, daß auch die Versammlung Subjekt der Handauflegung ist. Zmijewski, Apg 288f, spricht von einem unklaren Handlungssubjekt an dieser Stelle. Dennoch wird die Handauflegung meist ohne kritische Prüfung allein auf die Apostel bezogen (vgl. bspw. Weiser, Apg I 163).

<sup>40</sup> πληθος dagegen ist in der Mehrzahl der hier relevanten Belege mit Jerusalem verbunden (Lk 19,37; Apg 4,32; 15,12; anders in 15,30: Antiochia).

<sup>41</sup> Das bestätigt ein Blick in den Kontext der Apg, wo πληθος (Lk 19,37f; Apg 4,32; 15,12.30) ähnlich wie ἐκκλησία (v.a. Apg 15,3.4.22) die Gesamtgruppe der Jüngerinnen und Jünger in ihrer aktiv handlungsfähigen Konstitution zeigt.

## (2) Die Zwölf (οἱ δώδεκα) bzw. die Apostel (ἀπόστολοι)

### Direkte Definition

Fehlt in 6,1-7, vgl. aber

- Apg 1,21f in Bezug auf das Apostelamt (ἀποστολή, 1,25): "Es muß also einer von den Männern, die mit uns zusammen waren in der ganzen Zeit, in der der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns weggenommen wurde, Zeuge seiner Auferstehung mit uns zusammen werden - einer von diesen."

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlung</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
- V 2a: sie berufen die Vollversammlung ein - V 2b: sie sprechen  - V 6bc: sie legen - unter Gebet - die Hände auf <sup>42</sup>	- V 5a: ihr Vorschlag findet Zustimmung bei allen in der Vollversammlung - V 6a: (die Gewählten) werden vor sie gestellt
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
- V 2c-e: Es ist nicht richtig (für sie), das Wort Gottes zu vernachlässigen und an den Tischen zu dienen - V 3a: die Vollversammlung soll Männer auswählen - V 3b: Anrede als Schwestern und Brüder - V 3c: sie werden (die Sieben) einsetzen - V 4: sie werden festhalten am Gebet und am Dienst des Wortes	
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
- V 7b: Jerusalem	- V 2-6: Kommunikation und Interaktion mit der Vollversammlung, Einsetzung der Sieben

### Verstärkung durch Analogie

δώδεκα (als Zahlwort in der Apg nur dreimal), nur in 6,2 auf die Apostel bezogen, meint in 7,8 die zwölf Patriarchen, in 26,7 das Zwölfstammereich Israel (δωδεκάφυλον). Die atl-jüdischen Bezüge untermauern den symbolischen Charakter des Zwölferkreises für das neu zu konstituierende, eschatologische Israel (explizit in Lk 22,29f).

Die in der Apg bereits eingeführte Gruppe der Apostel erscheint in V 2-6 als eine Gruppe, die in Kommunikation und Interaktion mit der Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger steht und mit ihnen zusammen an den Sieben handelt. Sie machen dazu einen Vorschlag, der die Handlung vorwärts treibt, halten aber für sich selbst am "Bewährten" fest (V 4; vgl. Apg 1,14; 2,42.46).

Ein Blick in den Kontext des Lk Werkes zeigt die Entwicklung von der Schülerrolle im Umkreis Jesu hin zu ihrer zentralen Bedeutung in der jungen Jesusbewegung in der Apg.

Im Lk-Evangelium sind die Apostel bzw. die Zwölf eine *passive Gruppe, an denen Jesus handelt* (vgl. v.a. Lk 6,13; 9,1f; 18,31). Wichtigste Ausnahme ist ihr "erster missionarischer Versuch", zu dem er sie beauftragt (9,1-6.10); daneben gibt es auch negativ konnotiertes Agieren

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 39.

von Seiten der Zwölf (22,24: Rangstreit; 24,11: Unglaube gegenüber der Auferstehungsbotschaft der Frauen). Ebenso *reden* sie kaum selbst, und was Jesus zu ihnen spricht, wird von ihnen nicht immer verstanden (z.B. Lk 18,34). In den wenigen Fällen, wo sie selbst das Wort ergreifen, machen sie unbrauchbare Vorschläge (die Leute wegzuschicken; 9,12) oder bitten Jesus um die Stärkung ihres Glaubens (17,5). Positive Ausnahme ist Lk 24,33f, wo die Elf und die anderen Jünger erstmals die Auferstehung bezeugen.

Dieses *Bild wandelt sich in der Apg*, wo die Apostel nach intensivem Kontakt mit dem Auferstandenen und letzten Unterweisungen (1,2-11) sowie der Nachwahl des zwölften Mannes (1,15-26) v.a. in den Kapiteln 1-5 eine zentrale Rolle übernehmen. Sie *handeln* aktiv, indem sie Zeugnis ablegen für die Auferstehung (4,33), Zeichen und Wunder wirken (2,43; 5,12) und lehren (5,21.42). Der Erlös des Verkaufs von Besitz wird ihnen zu Füßen gelegt (4,35.37; 5,2), die Menschen halten fest an ihrer Lehre (2,42), schließlich stehen sie im Konflikt mit dem Hohen Rat (5,17-42). Daneben *reden* sie mit Jesus (1,6) und dem Hohen Rat (5,29-32). Häufiger ergreift Petrus allein das Wort (z.B. 2,14.37; 3,12).

Die tragende Rolle der Zwölf für die Anfangszeit der jungen Kirche, die auch in unserem Abschnitt noch deutlich erkennbar ist, verschwindet aber nach 6,6. Nur noch selten agieren sie aktiv: sie schicken Petrus und Johannes nach Samaria (8,14), gemeinsam mit den Ältesten und der Gemeinde handeln sie in Apg 15,4.6.22f. Sonst werden sie nur passiv erwähnt (8,1; 9,27; 11,1; 15,2; 16,4). Aktiver, auch in Bezug auf die eigene Rede, treten nur einzelne Personen auf, die den Aposteltitel tragen (z.B. Petrus mit Johannes in Samaria 8,18-25; Petrus-Rede in Cäsarea 10,34-43).

Das Wirken der Apostel ist in der Apg durchgängig mit der Stadt Jerusalem verbunden. Wichtige Personen(gruppen) in ihrer unmittelbaren Umgebung sind die Mitglieder der "Urgemeinde" der 120 mit den Frauen, der Mutter und den Brüdern Jesu (1,14f), und die wachsende Zahl der Gläubigen (häufig πάντες genannt; 4,23 als οἱ ἰδίοι den Aposteln unmittelbar zugeordnet); desweiteren auch der Hohe Rat und jüdische Autoritäten, mit denen sie in Konflikt geraten (z.B. 5,17-42). Später treten sie nicht mehr als allein agierende Gruppe auf, sondern handeln in Verbindung mit anderen: "die Apostel und die (Schwestern und) Brüder in Judäa" (11,1), "die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeindevollversammlung" (15,2.4.6.[22].23).

### (3) Die Sieben Männer

#### Direkte Definition

- V 3a: Männer (von euch), von gutem Ruf, sieben, erfüllt mit Geist und Weisheit
- V 5b: Stephanus, ein Mann voller Glauben und heiligem Geist (vgl. Apg 6,8.10; 7,55; 22,20)<sup>43</sup>
- V 5b: Nikolaus, ein antiochenischer Proselyt

#### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlung</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
	- V 5b: die Versammlung wählt sie - V 6a: die Jünger stellen sie vor die Apostel - V 6b: sie legen ihnen die Hände auf <sup>44</sup>
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
	- V 3a: die Versammlung soll Männer aussuchen (nach bestimmten Kriterien) - V 3c: die Apostel werden sie einsetzen für die Aufgabe
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
- V 5b: Antiochia	- V 2-6: von den Zwölf vorgeschlagen, von der Vollversammlung gewählt und gemeinsam eingesetzt

Die Gruppe der Sieben ist im Prozeß ihrer Entstehung in Apg 6,1-7 ganz abhängig von den Handlungen der Apostel und der Vollversammlung. Sie übernehmen selbst keinerlei aktive Rolle. Trotzdem sind sie die einzigen, die der Text direkt charakterisiert. Außergewöhnliche Anforderungen werden als Kriterien der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe genannt (V 3a) und gelten bei den Sieben als erfüllt gelten (V 5b). Die Bedeutung dieser Männer bestätigt sich auch im Gesamtkontext der Apg - v.a. mit Blick auf Stephanus und Philippus.

*Stephanus* wirkt Zeichen und Wunder (6,8), steht wegen seiner angeblichen Lehren (6,11.13f) in Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten (6,9ff), hält die umfangreichste Rede, die die Apg kennt (7,2-53), stirbt "vorbildlich" (7,56-60) und wird ehrenhaft bestattet. Pl nennt ihn später einen Zeugen Gottes (22,20).<sup>45</sup> Apg 6,15 liefert - wenn auch nur in metaphorischer Andeutung - eine der seltenen Schilderungen der *äußeren Erscheinung* einer Figur in der Apg: alle, die im Hohen Rat saßen blickten auf ihn "und sahen sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels".

<sup>43</sup> Auch die Figur des Philippus wird an anderer Stelle direkt definiert: "Philippus, der Evangelist, einer von den Sieben" (Apg 21,8)

<sup>44</sup> Vgl. Anm. 39.

<sup>45</sup> Auffällig sind die Analogien zwischen Stephanus und Jesus in seiner direkten Charakterisierung als Geist- und Gnadenerfüllter (Apg 6,5.8; vgl. Lk 2,40; 4,1), in seiner Auseinandersetzung mit jüdischen Autoritäten (Apg 6,12; vgl. Lk 22,66), den Anspielungen auf das Prophetenschicksal (Apg 7,51f; vgl. Lk 11,47-50) und den Umständen seines Todes und seiner Bestattung (Apg 7,56; vgl. Lk 3,21; Apg 7,59f; vgl. Lk 23,34.46; Apg 8,2; vgl. Lk 23,50-53).

Auch *Philippus* tut Wunder (8,6f). Er verkündet das Evangelium in Samaria (8,4f.35.40), tauft einen äthiopischen Kämmerer (8,26-39), erhält Eingebungen von einem Engel (8,26) und vom Geist (8,29), der ihn entführt (8,39). Schließlich wird auch eine Begegnung mit Pl und seinen Begleitern in Cäsarea erzählt (21,8).

Die Sieben sind hier in Jerusalem verortet. Die Charakterisierung des Nikolaus als Antiochener verweist aber auch auf andere lokale Bezugspunkte. Tatsächlich beschränkt sich das Wirken des Stephanus auf die jüdische Metropole. Die durch sein Schicksal ausgelöste Vertreibung führt aber einzelne Christen bis nach Antiochia in Syrien (11,19). Auch Philippus zieht weitere Kreise (8,5: Hauptstadt Samarias; 8,26: Straße nach Gaza; 8,40: Aschdod; 21,8: Cäsarea). Neben den in Apg 6,1-7 relevanten Personengruppen, mit denen die Sieben in Verbindung stehen, hat Stephanus es im weiteren Verlauf v.a. mit jüdischen Gruppen zu tun, die ihm als Gegner gegenüberstehen (6,9ff), aber auch mit Saulus als Zeuge des Prozesses gegen ihn (7,58; 8,1). Philippus kommt mit einem größeren und weiteren Kreis von Menschen in Kontakt: der Menschenmenge in Samaria, die ihm zuhört (8,6), Simon Magus (8,12f), dem äthiopischen Kämmerer (8,27ff) und indirekt auch mit Petrus und Johannes, die sein Werk in Samaria "vollenden" (8,14ff). 21,9 gibt zudem Einblick in seine Familie ("Dieser hatte vier Töchter, prophetisch begabte Jungfrauen.").

## 1.5 Fokalisierungen<sup>46</sup>

Die Frage nach der Fokalisierung eines Textes untersucht den sog. "point of view", von dem aus eine Geschichte erzählt wird. Sie ist zu unterscheiden von der Frage nach dem Erzähler und richtet ihr Interesse auf den Modus der Wahrnehmung, den Blickwinkel bzw. die Perspektive, mit der in einem Text auf die Dinge und Ereignisse geschaut wird.<sup>47</sup> Der "focalizer" eines Textes ist eine fiktive Person, der "agent whose perception orients the presentation".<sup>48</sup> Die Unterscheidung verschiedener "focalizer"-Typen stützt sich auf dessen Position in Relation zur erzählten Geschichte. Auf diese Weise unterscheidet man einen "externen" (nah beim Erzähler positionierten) und einen "internen" Typ (innerhalb der "represented world" der story, z.T. in der Rolle von bestimmten Personen, aber auch unpersönlich, als sog. "textual stance"). Wenngleich die Apg einen auktorialen Erzähler hat, mit dem am ehesten ein externer "focalizer" korrespondiert, variiert die tatsächliche Fokalisierung im Verlauf des Gesamttextes doch immer wieder.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Die Analysen zu den Fokalisierungen eines Textes stützen sich methodisch v.a. auf *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 71-85; vgl. ähnlich bei *Genette*, *Erzählung* 132-140.235-244.

<sup>47</sup> Die Fokalisierung eines Textes ist vergleichbar mit der Kameratechnik im Bereich des Films. Durch Fahrt, Schwenk, Zoom oder Vogelperspektive in der Kameraführung wird die Wahrnehmung der Zuschauerinnen und Zuschauer bewußt gesteuert. *Reinhold Zwick*, *Montage im Markusevangelium*, untersucht beispielsweise das erste Evangelium unter solchen Fragestellungen (vgl. dazu v.a. seine Einleitung zur Perspektive, *a.a.O.* 53-112).

<sup>48</sup> *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 73f; zum folgenden insgesamt: 74-82.

<sup>49</sup> Augenfälligstes Beispiel ist der Wechsel von der Erzählung in der dritten Person in die Wir-Passagen, mit dem auch eine deutliche Veränderung der Fokalisierung einhergeht (vgl. z.B. Apg 16,9 - 16,10).

Hier liegt in V 1 zunächst eine externe Fokalisierung vor. Dem Leser wird ein weiter Blick über die Ereignisse ermöglicht, die sich im Rahmen der jerusalemer Gemeinde abspielen. Der "focalizer" ist raum- und zeitüberlegen, überblickt die Entwicklungen, die sich im Raum der Gemeinde und in einem offenen Zeitraum abspielen. Er kennt Zusammenhänge (V 1a'.c) und Emotionen eines Teils der Akteure (V 1a'). Der Blickwinkel auf die neue Szene (V 2ab) engt sich unvermittelt ein, räumlich auf einen bestimmten, allerdings nicht explizit genannten Versammlungsort, zeitlich auf den überschaubareren Rahmen des Zusammenrufens und -kommens der Vollversammlung. Die Perspektive ist hier die eines unpersönlichen Beobachters der Ereignisse, d.h. eine interne Fokalisierung liegt vor. In V 2c-4 wird die Wahrnehmung des internen "focalizers" weiter eingeschränkt. Die Zwölf stehen jetzt ganz im Mittelpunkt. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Gegenwart und die Äußerungen der Zwölf. Mit V 5-6 wird die Perspektive wieder weiter, ähnlich der in V 2ab. In V 5b konzentriert sich der Fokus für einen Moment auf Stephanus. Durch seine "allwissende" Charakterisierung wird die interne Position für einen Moment durchbrochen. Mit V 7 wechselt die Fokalisierung endgültig, aber erneut unvermittelt, in eine externe Perspektive. Der Blickwinkel weitet sich über die ganze Gemeinde von Jerusalem und einen zeitlich kaum eingrenzbaaren Raum. Zusammenhänge und Entwicklungen sind dabei ebenso erkennbar wie das Innenleben bestimmter Menschen (zum Glauben kommen, V 7c). Die Wachstumsaussage kommt zudem einer dominanten "ideologischen" Position des Erzählers nahe (vgl. Apg 1,8: Verbreitung des Glaubens als Auftrag), d.h. es handelt sich tatsächlich um eine erzählernahe, externe Fokalisierung.

Auch die *Fokalisationsstruktur* des Textes ist demnach *chiastisch*: externe Fokalisierung in V 1 und 7, interne in V 2-6, mit einer besonderen Rolle von V 2c-4. Der Abschnitt wird in seinem unmittelbaren Umfeld von extern fokalisierten Versen eingerahmt. Auffällig ist die ähnliche Struktur in Apg 5,17-42. Vergleichbare Wechsel zwischen externer und interner Fokalisierung lassen den Schluß zu, daß auch dieses Element - analog der Zeitstruktur - den Blick auf die Gliederung des Textes erleichtert.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> So rahmen die extern fokalisierten Abschnitte 5,17-21a und 5,41-42 (in denen z.B. Einblick gewährt wird in die Emotionen der Agierenden) einen intern fokalisierten Teil 5,21b-40, wo ähnlich wie in 6,2-6 die Perspektive eines ungenannten Beobachters vorherrscht. Auch in 6,8ff wechselt die Perspektive. Auf V 8-10, wo ein größerer Blick über das Wirken des Stephanus und seiner Gegner vorherrscht (mit Einblick in das Innenleben beider Parteien), engt sich in V 11-14 die Perspektive auf das konkrete Vorgehen gegen ihn ein, wie es von einem internen Beobachter wahrgenommen werden kann.

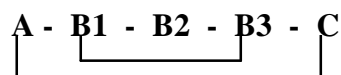
## 1.6 Resümee: Aufbau und Struktur des Textes

Die Ergebnisse aus den bisherigen Untersuchungen ermöglichen einen ersten Blick auf *Aufbau und Struktur* des vorliegenden Textes.

Auf einen Teil A (V 1) mit Zeitraffung, iterativen Elementen und externer Fokalisierung sowie mit in sich hoher Kohärenz, folgt ein größerer Teil B (V 2-6). Diesem wird v.a. durch die nur hier auftretenden Personengruppen Kohärenz verliehen: von Bedeutung ist hier insbesondere *πληθος* (V 2a.5a) und die Entsprechung der Kriterien für die Wahl der Sieben mit ihrer Umsetzung (V 3a. 5b); die Identität der mit *δώδεκα* (V 2a) und *ἀπόστολοι* (V 6a) bezeichneten Gruppe ist ein Postulat für das sinnvolle Verständnis des Textes, das sich zudem aus dem Kontext zwingend nahelegt. Teil B ist insgesamt zeitlich weniger stark gerafft als Teil A und im Gegensatz zu den Rahmenversen intern fokalisiert. Innerhalb von V 2-6 lassen sich noch einmal drei Abschnitte unterscheiden: V 2ab (1) und V 5-6 (3) zeichnen sich durch ähnliche Fokalisierungs- und Zeitverhältnisse aus, wobei sich die Verlangsamung des Tempos in V 2ab in eine Beschleunigung in V 5-6 umkehrt. Abschnitt (1) und (3) rahmen den Redeteil in V2c-4 (2), in dem erneut große innere Kohärenz herrscht (v.a. durch eindeutige Bezüge zum "wir" der Redner und dem "ihr" der Angesprochenen). Von der Zeitstruktur her liegt hier eine Szene vor und zugleich der am stärksten interne Fokus. Teil C (V 7) schließlich ist ähnlich wie Teil (A) zeitlich stark gerafft, iterativ und extern fokalisiert. Die vorkommenden Begriffe aus dem Bereich des Wachstums schaffen eine starke semantische Kohärenz.

Die Verbindung von *μαθηταί* und *πληθύνω* in V 1b und 7b bildet eine *Inclusio* für den gesamten Abschnitt, *πληθος* in V 2a und 5a kann als *Inclusio* des Redeabschnitts in V 2c-4 gewertet werden.

Der Textabschnitt hat also insgesamt einen deutlich chiasmischen Aufbau:



Schematisch läßt sich das wie folgt darstellen:

<b>A</b>	<p>1 a In diesen Tagen,  b da sich mehrten die Jünger,  a' entstand ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer,  c weil ihre Witwen beim täglichen Dienst vernachlässigt wurden.</p>
<b>B</b>	<p>(1) 2 a Da beriefen die Zwölf die Vollversammlung der Jünger ein  b und sprachen:</p> <p>(2) c "Es ist nicht richtig,  d daß wir  e - das Wort Gottes vernachlässigend -  d' dienen an den Tischen.  3 a Sucht Männer von euch aus,  b (Schwestern und) Brüder,  a' von gutem Ruf,  sieben,  erfüllt mit Geist und Weisheit,  c die wir (dann) für diese Aufgabe einsetzen werden.  4 Wir aber werden festhalten am Gebet und am Dienst  des Wortes."</p> <p>(3) 5 a Und der Vorschlag fand Zustimmung bei allen in der  Vollversammlung  b und sie wählten Stephanus, einen Mann voller Glauben und heiligem Geist  und Philippus  und Prochorus  und Nikanor  und Timon  und Parmenas  und Nikolaos, einen antiochenischen Proselyten.  6 a Die stellten sie vor die Apostel  b und sie legten ihnen  c - unter Gebet(en) -  b' die Hände auf.</p>
<b>C</b>	<p>7 a Und das Wort Gottes wuchs,  b und es mehrte sich die Zahl der Jünger in Jerusalem gewaltig.  c Auch eine Menge von Priestern kam zum Gehorsam an den  Glauben.</p>



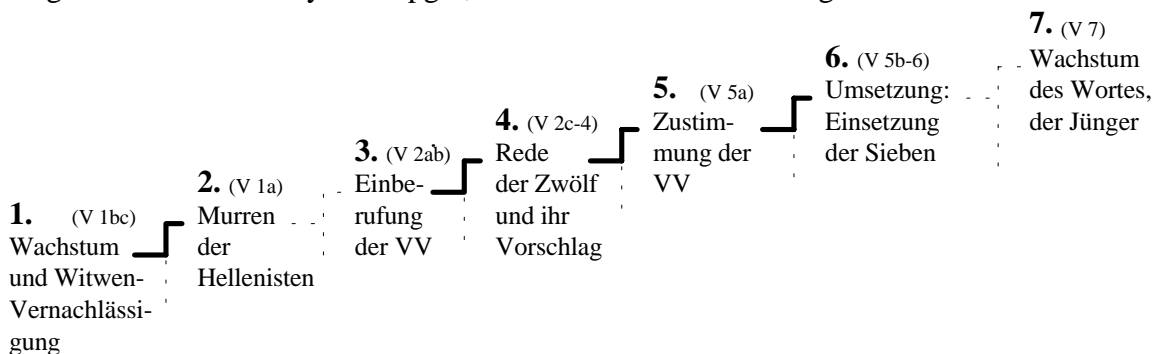
## 2. Zwei Stories in einer: Versteckte Machtübertragung?

Das Interesse in diesem Analyseschritt richtet sich auf die Geschichte, die story, die in einem Text erzählt wird. Die story hat ihre eigenen Strukturen, die sich bisweilen deutlich von denen des Textes unterscheiden. Sie konstituiert sich v.a. aus "events" und "characters", die den Raum der "represented world" aufspannen.<sup>51</sup>

### 2.1 Events: Wachstum und eine neue Aufgabe

#### 2.1.1 Oberflächliche narrative Struktur: Die Spannungen zwischen Rahmen- und Hauptteil

Ein erster Zugang zur erzählten Geschichte ist die Untersuchung ihrer *oberflächlichen narrativen Struktur*, die sich aus einzelnen Ereignissen (events) und ihrer Abfolge ergibt. Nach *Claude Bremond* sind Einzelevents zu sog. Elementarsequenzen verknüpft, aus denen sich eine Geschichte aufbaut. Drei events bilden jeweils eine solche elementare Einheit: 1. Ausgangsstatus, 2. Prozeß der Aktualisierung bzw. Nicht-aktualisierung, 3. Erfolg bzw. Mißerfolg.<sup>52</sup> Wichtige Bauprinzipien sind die Faktoren Zeit und Kausalität. Angewandt auf die story von Apg 6,1-7 sähe ein Modell wie folgt aus:<sup>53</sup>



Auf den ersten Blick ergibt sich das Bild einer Geschichte, in der von einem negativen Zustand ausgehend (1, 2) über eine eingreifende Aktion mit Wendepunktcharakter (3-6) ein positiver Ausgang erreicht wird (7). Die Erzählung nimmt - in aristotelischen Kategorien ausgedrückt - einen "komischen" Verlauf: der Konflikt des Anfangs wird durch bestimmte Interaktionen gelöst und es kommt zu neuem, positivem Wachstum.

Doch ein kritischer Blick auf die genauen zeitlichen und v.a. kausalen Zusammenhänge wirft Probleme und Fragen auf. Generell ist die Verknüpfung zwischen Rahmen- und Hauptteil brüchig. Die in den Schritten 3-6 zentralen Rollenträger  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  und  $\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$  (bzw.  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$ ) tauchen in 1-2 und 7 nicht auf. Umgekehrt bleibt unklar, in welchem

<sup>51</sup> Methodische Basis der Untersuchungen zur "story" ist erneut v.a. *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 6-42 (zu "events" und "characters"); desweiteren auch *Egger*, *Methodenlehre* 92-109.119-133.

<sup>52</sup> Zum Modell von Bremond: *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 23f; *Egger*, *Methodenlehre* 131f.

<sup>53</sup> Die Zahlen zur Kennzeichnung der Einzelevents entspricht nicht den Verszahlen (diese finden sich in Klammern hinter den Zahlen). "VV" ist Abkürzung für die "Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger".

Verhältnis die in 2 genannten Hellenisten und Hebräer zu ihnen stehen: Sind sie Teil der einberufenen Vollversammlung (3)? Gehören sie zu denen, aus deren Mitte nach Vorschlag der Zwölf (4) Leute für eine neue Aufgabe bestimmt werden sollen (V 3a: ἐξ ὑμῶν)?

Viele Fragen richten sich insbesondere an die schwachen kausalen Verknüpfungen von event 2 und 3 sowie 6 und 7. Ob das Murren der Hellenisten gegen die Hebräer (2) tatsächlich der Auslöser für das Agieren der Zwölf (3) ist, wird im Text nicht deutlich. Der anfängliche Konflikt um die tägliche Versorgung wird im Hauptteil nur indirekt aufgegriffen, und nur dann, wenn man eine Entsprechung von διακονία καθημερινά (V 1c) und διακονεῖν τραπέζαις (V 2d') annimmt. Noch undeutlicher ist der Übergang von 6 nach 7. Hier verschwinden die Hauptakteure des Mittelteils wieder. Und selbst von der neu eingesetzten Gruppe der Sieben ist nicht mehr die Rede. Es wird kein Zusammenhang hergestellt, der verdeutlichen würde, inwiefern die events 3-6 für das am Ende stehende positive Wachstum (mit-)verantwortlich sind. Aber auch auf der Ebene der Zeit ist die Verknüpfung zwischen 2 und 3 sowie 6 und 7 wesentlich lockerer als etwa bei den events 3-6. Das gilt v.a. im Hinblick auf event 7, das den vorher gesteckten zeitlichen Rahmen des Hauptteils bei weitem übersteigt.

### 2.1.2 Paradigmatische Tiefenstruktur: Wachstum und die Opposition von Tisch- und Wortdienst

Zum Verständnis der story ist eine Analyse der *paradigmatischen Tiefenstruktur* des Textes aufschlußreich.<sup>54</sup> Dazu ist zunächst ein Blick auf bedeutungsverwandte Worte bzw. Wortfelder und mögliche Oppositionen hilfreich:

<b>Wachstum</b> πληθύνω, αὐξάνω,	<b>Dienst/Aufgabe</b> διακονία/-εῖν, χρεία	<b>Wort Gottes</b> λόγος, λόγος τοῦ θεοῦ
- V 1: Wachsen der Jünger, Konflikt zw. Hellenisten und Hebräern  - V 7: <b>Wachstum des Wortes Gottes:</b> (unbelastetes) Wachstum der Jünger; auch Priester kommen zum Glauben	- V 1c: Vernachlässigung beim täglichen Dienst führt zum Konflikt - V 2d: <i>Dienen an Tischen wird von den Zwölf abgelehnt</i> - V 3c: Vorschlag, andere für diese Aufgabe einzusetzen - V 4: <b>Festhalten der Zwölf am Dienst des Wortes</b>	- V 2e: <i>Vernachlässigung des Wortes Gottes wird von den Zwölf abgelehnt</i>  - V 4: <b>Festhalten der Zwölf am Dienst des Wortes</b> - V 7a: <b>Wachstum des Wortes Gottes</b>
⇒ konfliktbeladenes Wachstum wird zu einem unbelasteten	⇒ zwei Arten von Dienst/Aufgabe stehen in Opposition	⇒ die Sorge um das Wort Gottes ermöglicht sein Wachstum

<sup>54</sup> Hierbei geht es um das Herausarbeiten semantischer Zusammenhänge, bspw. in Form von Wortgruppen und -feldern, und die Frage nach ihrer Verhältnisbestimmung zueinander im Sinne von Oppositionen und Entwicklungen. Vgl. dazu *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 11-13; *Egger*, Methodenlehre 92-133.

Beim Vergleich der drei Lexemgruppen wird deutlich, daß in den Wortfeldern "Wachstum" und "Wort Gottes" innerhalb des Abschnitts eine positive Entwicklung stattfindet. Im Bereich "Dienst/Aufgabe" sind dagegen Oppositionen festzustellen. Übergreifende Verbindungen werden durch den Begriff "Wort (Gottes)" geschaffen.

In *Opposition* zueinander stehen zunächst Wortdienst und Tischdienst:

Wortdienst	Tischdienst
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2e: (drohende?) Vernachlässigung des Wortes Gottes wird von den Zwölf abgelehnt</li> <li>- V 4: die <b>Zwölf</b> wollen festhalten am Wortdienst</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1c: Vernachlässigung der hellenistischen Witwen beim täglichen Dienst</li> <li>- V 2d: die Zwölf lehnen den Tischdienst für sich ab (da er zur Vernachlässigung des Wortdienstes führt?)</li> <li>- V 3c.5-6: <b>zu wählende Sieben</b> sollen diese (?) Aufgabe übernehmen/werden dafür eingesetzt</li> </ul>
⇒ der <b>Wortdienst</b> wird <b>positiv</b> gewertet, seine Pflege bringt Wachstum; er wird den <b>Zwölf</b> zugeordnet	⇒ der <b>Tischdienst</b> wird <b>dem Wortdienst untergeordnet</b> ; er soll offensichtlich Aufgabe der <b>Sieben</b> werden

### Eine aufschlußreiche Parallele: Lk 10,38-42

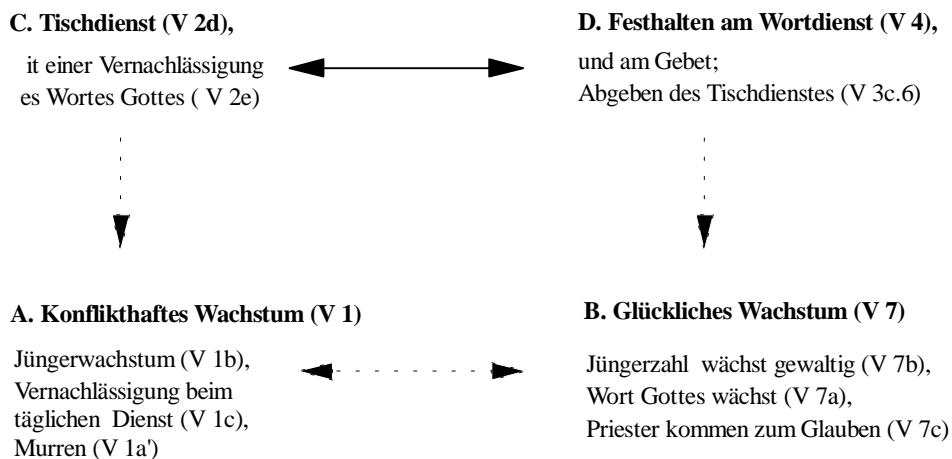
Eine vergleichbare Gegenüberstellung von "Wortdienst" und "Tischdienst" findet sich auch an anderer Stelle im Ikk Werk, in der Perikope über Maria und Martha aus dem Ikk Sondergut (Lk 10,38-42). Martha ist dabei mit der Sorge um Haus und Verpflegung (d.h. dem "Tischdienst") verbunden, während Maria sich ganz auf Jesus und sein Wort konzentriert. Den Vorwurf der Martha, von ihrer Schwester vernachlässigt zu werden (καταλείπω: Lk 10,40; vgl. Apg 6,2c) relativiert Jesus. Er wertet Marthas Dienst nicht ab, verweist aber auf die zu großen Sorgen und Mühen, die sie sich macht, über denen die von Maria gewählte Orientierung an seinem Wort ("Wortdienst") nicht vergessen werden darf.<sup>55</sup>

Person	Martha	Maria
<b>Wortdienst/ Tischdienst</b>	- "Martha aber war ganz vom vielen Dienst (δικονία) in Anspruch genommen"(V 40) - wirft Maria vor, "sie beim Dienst zu vernachlässigen" (με κατέλιπεν δικονεῖν) (V 40)	- setzt sich ihm zu Füßen und "hört auf sein Wort (ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ)" (V 39)
<b>Urteil Jesu</b>	- "Martha, Martha, du sorgst und mühst dich über so vieles." (V 41)	- "Nur eines ist wichtig (ἐστὶν χρεια): Maria hat den besseren Teil gewählt (ἐξέλεξατο)..." (V 42)

Berücksichtigt man, daß auch negativ und positiv konnotiertes Wachstum (V 1.7) in einer gewissen Opposition zueinander stehen, wird es möglich, die paradigmatische Tiefenstruktur des ganzen Textabschnitts folgendermaßen zusammenzufassen:<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Vgl. zur Auslegung von Lk 10,38-42 *Melzer-Keller*, Jesus und die Frauen 230-239.

<sup>56</sup> Die folgende Skizze ist der Versuch, die semantischen Zusammenhänge der story auf einen Blick zusammenzuschauen. Vgl. dazu auch das Modell des semiotischen Vierecks von Greimas, dargestellt bei *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 11-13, und *Egger*, Methodenlehre 98f.



Die Opposition von Tisch- und Wortdienst (C : D) ist - wie die Skizze zeigt - locker und indirekt verknüpft mit einer Entwicklung von negativ-konflikthaftem zu positivem Wachstum als dem zweiten Oppositionspaar der story (A : B). Tischdienst und Vernachlässigung des Wortes Gottes stehen über die Brücke "täglicher Dienst" - "Tischdienst" (V 1c - 2d) in Verbindung mit dem konflikthaften Wachstum (A - C). Das Festhalten am Wortdienst dagegen hängt zusammen mit bzw. ermöglicht offensichtlich positives Wachstum (D → B); Brücke ist hier das "Wort Gottes" (V 4 - 7a). Die Opposition C : D ist in V 2c-4 deutlich formuliert und zudem verbunden mit der Rolle der Zwölf bzw. der Sieben.

Eine positive Entwicklung vom konflikthaften zum glücklichen Wachstum (A → B) scheint nicht direkt, sondern nur über den Weg der Klärung der Opposition C : D zugunsten des Wortdienstes möglich. Wichtige Elemente, die zu einer positiven Entwicklung beitragen, sind an dieser Stelle neu in der Apg.<sup>57</sup>

Fragen und Probleme, die schon die Untersuchung der oberflächlichen narrativen Struktur aufgeworfen hatte, stellen sich hier in anderer Form wieder. Die beiden Oppositionspaare sind im wesentlichen zwei verschiedenen Textteilen zuzuordnen und nicht eindeutig miteinander verzahnt (V 1.7 bzw 2-6). Die Abgabe des Tischdienstes, die in V 2-6 Thema und Lösungsweg ist, spielt im Blick auf die paradigmatische Struktur des Gesamttextes nur eine untergeordnete Rolle (als "Nebenprodukt" des Festhaltens der Zwölf am Wortdienst). Inwiefern sie zur Lösung des Wachstumskonfliktes in den Rahmenteilern beiträgt, läßt sich eher vermuten als erkennen. Die Frage der Zuordnung der beiden Textebenen (V 1.7 und 2-6) bleibt als eine Kernfrage für das Verständnis von Apg 6,1-7 bestehen.

<sup>57</sup> Das gilt für die Wachstumsbegriffe, das Wortfeld *διακονία* (im immateriellen Sinn) und das "Wort Gottes".

## 2.2 Characters: Das Wechselspiel zwischen der Vollversammlung und den Zwölf

In der Erzähltheorie ist die Definition der Charaktere umstritten. Extreme Positionen verstehen sie als quasi-reale Personen mit einem starken Eigenleben, denen die Handlung untergeordnet ist. Andere dagegen interpretieren sie als reine Textfunktionen und bloße Aktanten, denen lediglich die Funktion zukommt, die Handlung voranzutreiben. Eine Mittelposition, die die wechselseitige Abhängigkeit beider Größen voneinander annimmt, scheint mir am ehesten realistisch.<sup>58</sup>

Die characters einer story entstehen durch das Lesen. Sie bauen sich aus einzelnen Informationen auf und gewinnen nach und nach unterscheidbare Charakterzüge. Sie können wachsen, sich verändern, sind meist nicht von Anfang an fest definiert. Nach Kategorien wie Komplexität, Entwicklung und Einblick in das Innenleben lassen sie sich beschreiben und vergleichen.<sup>59</sup> Basis für die Untersuchung der Charaktere ist der jeweilige Eigenname. Dieser Grundsatz kann nur variiert auf Apg 6,1-7 angewandt werden, da hier Personengruppen im Zentrum stehen.<sup>60</sup>

### 2.2.1 Die drei Personengruppen

**(1) Komplex und flexibel:** Die Jüngerinnen und Jünger (μαθηταί) und ihre Vollversammlung (πλήθος):

Die Jüngerinnen und Jünger werden in Apg 6,1-7 nicht direkt, sondern in erster Linie durch ihr Handeln charakterisiert. Sie sind eine komplexe, wachsende Größe (V 1.7). Die zu vermutende Existenz von Teilgruppen (Hellenisten und Hebräer) und auftretende Konflikte (Murren) gewähren einen gewissen Einblick in ihr Innenleben. Sie stehen in Kommunikation und Interaktion mit den Zwölf und den Sieben. In ihrer Konstitution als πλήθος handeln sie aktiv und übernehmen gemeinsam mit den Zwölf Verantwortung bei der Auswahl und Beauftragung der Sieben als neu entstehender Gruppe (V 5-6).<sup>61</sup> Die Vollversammlung geht dabei flexibel auf aktuelle Notwendigkeiten ein und kooperiert reibungslos mit den Aposteln. Anders als die beiden anderen characters sind die Jüngerinnen und Jünger weder dem Tisch- noch dem Wortdienst zugeordnet. Dennoch erlangen

---

<sup>58</sup> So bei *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 34: "textualized persons, personified texts that are characters". *Genette*, Erzählung 174ff, sieht die Frage nach echten Personen in der Erzählung eher kritisch. Vgl. zur Theoriedebatte auch *Shepherd*, Holy Spirit 51-67.

<sup>59</sup> Die genannten Kategorien (im Original: "complexity, development, penetration into inner life") stammen von *Ewen* und werden u.a. von *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 40-42, aufgegriffen.

<sup>60</sup> Die hier vorgenommene Auswertung stützt sich grundsätzlich auf die vorausgegangenen Untersuchungen der Charakterisierungen im Zuge der Textanalyse (jeweils Abschnitt A.1.4).

<sup>61</sup> Der Text und seine grammatikalischen Zusammenhänge sprechen eindeutig für eine Beteiligung der Gemeindeversammlung auch an der Handauflegung (selbst wenn V 3c anderes vermuten ließe): so beurteilt *Barrett*, Acts 315f, den Sachverhalt, aber auch *Daube*, New Testament and Rabbinic Judaism 237f, geht für Apg 6,6 ebenso wie für 13,1-3 von einer gemeinsamen Handauflegung aus, die die Ausgewählten zu Repräsentanten der ganzen Gruppe macht.

sie in Form des positiven Wachstums der Gemeinde am Ende - genauso wie das quasi personifizierte Wort Gottes - den größten Gewinn.

**(2) Altbekannt und bewährt:** die Zwölf (οἱ δώδεκα) bzw. die Apostel (ἀπόστολοι): Auch sie werden in diesem Abschnitt nicht direkt definiert, sondern durch Handlung und Rede charakterisiert. Sie sind eine weniger komplexe Gruppe als die Jüngerinnen und Jüngern und klar abgrenzbar. Ihre Kompetenz zeigt sich in der Einberufung der Vollversammlung, aber auch in der eindeutigen Position, die sie in ihrer Rede vertreten. Sie handeln gemeinsam mit den Jüngerinnen und Jüngern an den Sieben. Entwicklung und Veränderung läßt dieser character aber innerhalb des Abschnittes kaum erkennen. Ihr Vorschlag, bestimmte Personen für den bisher offensichtlich von ihnen selbst wahrgenommenen Tischdienst einzusetzen, weist zwar nach vorne. Insgesamt zeigt sich aber v.a. in ihrer Rede - die einen gewissen Einblick in ihr Innenleben gewährt - eine Haltung, die stark auf Kontinuität setzt (V 2: "Es ist nicht richtig, daß...; V 4: "Wir aber werden festhalten an ..."). Wichtig für diesen character ist seine selbst postulierte Zuordnung zum Wortdienst und zum Gebet.

**(3) Neu, aber mit hohem Niveau:** die sieben Männer

Die Sieben werden im Gegensatz zu den beiden anderen characters direkt definiert. Zunächst durch Auswahlkriterien für ihre Zugehörigkeit zu dieser neu entstehenden Gruppe, wie sie die Zwölf formulieren (V 3a). Schließlich wird aber auch auf der Erzählebene die Erfüllung dieser außerordentlichen Ansprüche konstatiert, und zwar anhand der Einzelperson des Stephanus - wohl exemplarisch für alle sieben (V 5b).<sup>62</sup> Damit wird ein vergleichsweise großer Einblick in das Innenleben dieser Gruppe gewährt. Sie erscheint so am stärksten persönlich spürbar - nicht nur wegen der Präsenz der konkreten Namen, sondern auch aufgrund der ihnen zugeschriebenen spirituellen Attribute. Ihre Entwicklung beginnt hier am Nullpunkt, denn die story erzählt quasi ihre Geburt als eine in der Apg vollkommen neue Gruppe in der Gemeinde. Die Sieben sind der passivste character der story, der ganz von den Handlungen der beiden anderen abhängt. Als Aufgabe wird ihnen der Tischdienst zugeordnet und übertragen.

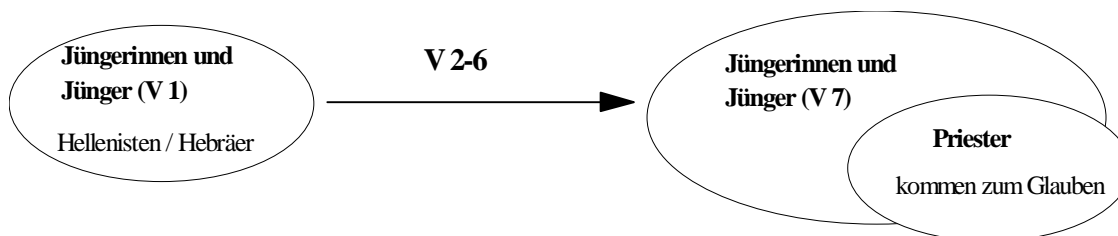
### **2.2.2 Wechselwirkungen: Die Vollversammlung und die Zwölf konstituieren die Sieben als neue Gruppe**

Auch bezüglich der Wechselwirkung zwischen den Personengruppen müssen wir zwischen den V 1.7 und V 2-6 unterscheiden:

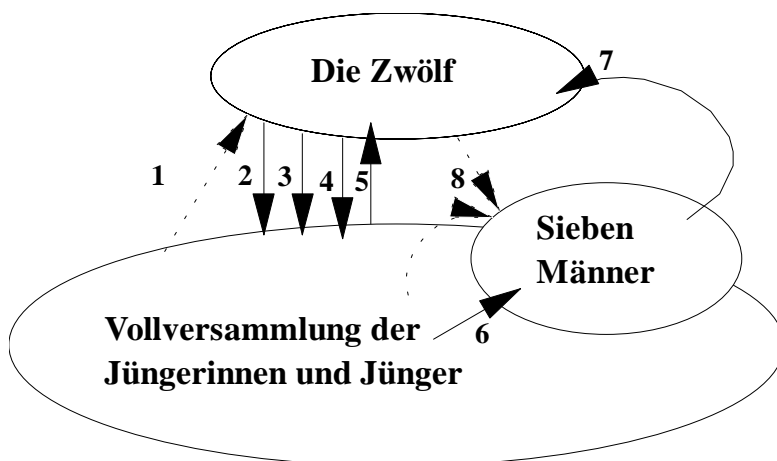
---

<sup>62</sup> Eine derartige direkte Charakterisierung aus dem Mund des Erzählers verkörpert nach der Erzähltheorie den Anspruch höchster Zuverlässigkeit. Eine weniger zuverlässige Wirkung haben dagegen Aussagen aus der hypodiegetischen Ebene, die z.B. als Figurenrede quasi nicht vom Erzähler selbst stammen (hier z.B. V 2c-4), oder indirekte Charakterisierungen durch Reden und Handeln der Figuren selbst. Vgl. zur Kategorie "reliability" *Shepherd, Holy Spirit* 78-90.

(1) In V 1 tritt nur die wachsende Gruppe der μαθηταί in Erscheinung, innerhalb derer wohl der Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern zu lokalisieren ist. Ähnlich verhält es sich in V 7, wo erneut vom Wachstum dieser Gruppe die Rede ist, explizit auch vom Hinzukommen neuer Mitglieder aus der Gruppe der Priester:



(2) Komplexer ist das Zusammenwirken der drei Gruppen in V 2-6.<sup>63</sup>



- 1 Indirekt: der Konflikt innerhalb der Gemeinde (V 1a) scheint die Zwölf zu aktivieren (V 2).
- 2 Die Zwölf berufen die Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger ein (V 2a).
- 3 Die Zwölf appellieren an die Versammlung, Männer auszusuchen (V 3a).
- 4 Die Zwölf reden in diesem Zusammenhang die Versammelten auch direkt an (V 3b).
- 5 Die Versammlung stimmt dem Vorschlag der Zwölf zu (V 5a).
- 6 Die Versammlung wählt sieben Männer aus (V 5b).
- 7 Die Versammlung stellt die Männer vor die Apostel (V 6a).
- 8 "Sie" legen diesen Männern die Hände auf (V 6b).<sup>64</sup>

Deutlich erkennbar ist das *Wechselspiel* zwischen der *Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger* und den *Zwölf*. Die *Sieben* sind gemeinsames Handlungsobjekt. Die beiden aktiven Gruppen sind in ihrem Tun aufeinander angewiesen, eine könnte ohne die andere nicht agieren.

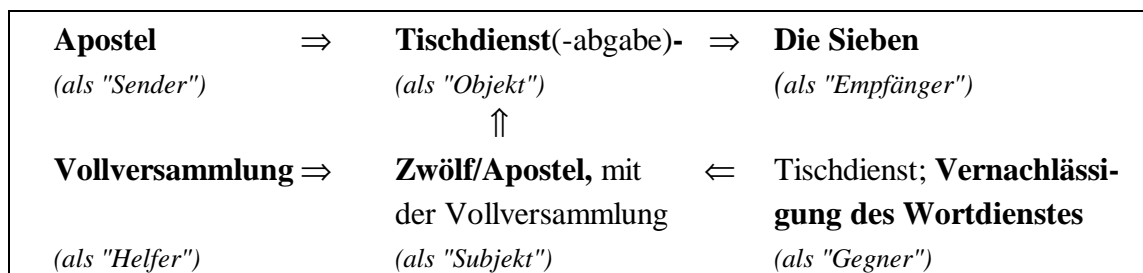
<sup>63</sup> Die mit Nummern angegebenen Interaktionen werden unten kurz benannt. Entsprechend dem ἐξ ὑμῶν in V 3a sind die *Sieben* als Teilgruppe der *Vollversammlung* dargestellt. Die *Zwölf* lassen sich wegen der Einberufung der *Vollversammlung* und dem gemeinsamen Handeln an den *Sieben* am besten in einer Gegenüber-Position darstellen, ohne daß damit impliziert werden sollte, daß sie nicht auch ein Teil der Gesamtgruppe der *Jüngerinnen und Jünger* wären.

<sup>64</sup> Vgl. Anm. 61.

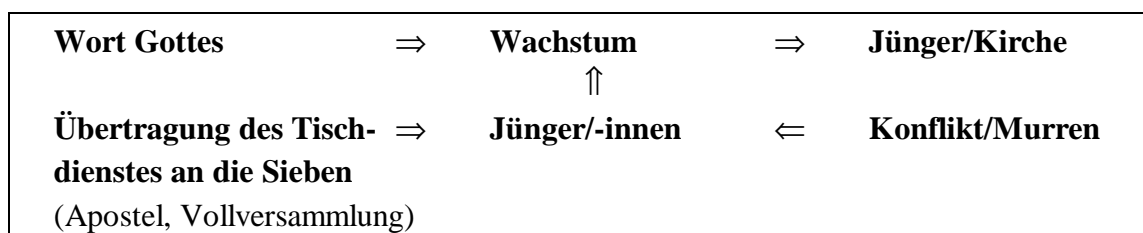
### 2.2.3 Characters als Aktanten: Die Wahl der Sieben als eingeschobene Episode

Will man die Personengruppen im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Handlung in den Blick bekommen, bietet sich das *Aktantenmodell* an.<sup>65</sup> Erneut zeigt sich, daß sich kein einheitliches Modell für den gesamten Abschnitt Apg 6,1-7 gewinnen läßt.

(1) Zentriert man den Blick auf die Apostel und den Mittelteil (V 2-6), ergibt sich folgendes Modell:



(2) Wählt man dagegen einen umfassenderen Blickwinkel, unter maßgeblicher Beachtung von V 1.7, kommt man zu folgendem Modell:



In Modell (1) lassen sich die Inhalte von V 1 und 7 nicht integrieren. Umgekehrt ist das aber möglich. In Modell (2) übernimmt das Geschehen von V 2-6 die Rolle des "Helfers" für den Gesamt Ablauf. Die Übertragung des Tischdienstes an die Sieben, für die Apostel und Vollversammlung gemeinsam verantwortlich zeichnen, ist - in Form einer eingeschobenen (bzw. eingebetteten) Episode der Wendepunkt, der ein konflikthafte in ein positives Wachstum zu überführen vermag. Alle drei characters stehen in dieser Sichtweise im Dienst des übergreifenden Zieles, weiteres Wachstum der Verkündigung und der Gemeinde zu ermöglichen (vgl. die wachstumsbezogene Programmatik der Apg in 1,8). Vor allem die im Rahmen der Apg hier neu auftauchenden Elemente (Wachstum, Wort Gottes, Jünger) spielen dabei eine wesentliche Rolle.

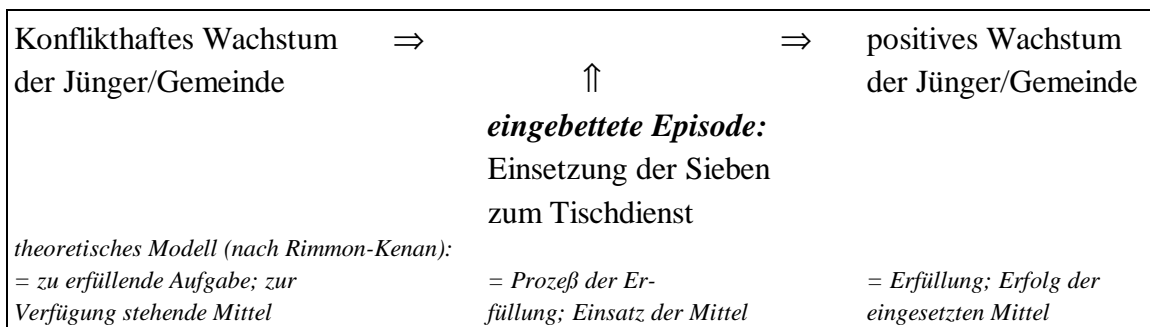
<sup>65</sup> Vgl. *Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction 34-36, und *Egger*, Methodenlehre 124f, basierend auf Greimas.



### 2.3 Ein Lösungsversuch: Versteckte Machtübertragung in Apg 6,1-7

Beide Zugangswege, von den events ebenso wie von den characters her, haben Unklarheiten im Hinblick auf die story von Apg 6,1-7 offengelassen. In dem vom Kontext deutlich abgegrenzten Teilabschnitt der Apg scheinen zwei thematische Stränge, zwei stories, miteinander verwoben zu sein.

Entsprechend der Spur aus dem zweiten Aktantenmodell, das sich gut mit der Zusammenschau der beiden paradigmatischen Oppositionspaare des Textes verbinden läßt, wäre ein möglicher Lösungsansatz, den *Abschnitt V 2-6 als* in die Verse 1 und 7 *eingebettete Episode* zu verstehen. Nach erzähltheoretischen Ansätzen ist "Einbetten/ Verschachteln" eine der klassischen Methoden, um events miteinander zu verknüpfen.<sup>66</sup>



Dennoch bleibt die Frage nach einer tragfähigen Verknüpfung zwischen der Rahmengeschichte (V 1.7) und der "eingebetteten" Episode. Überzeugend wäre eine Lösung, wenn sich im Kontext die Auswirkungen des in V 2-6 Geschehenen greifen ließen. Entsprechend den Inhalten des Mittelteils müßten also die Zwölf durch die Übertragung des Tischdienstes auf die Sieben freier sein und entlastet für den Wortdienst, den sie ja erklärtermaßen zu ihrem Schwerpunkt machen wollen (V 4). Die Rahmenverse selbst geben darüber keine Auskunft, vielleicht aber ein Blick in den größeren Kontext der Apg. Die Aufmerksamkeit ist dabei v.a. auf die Apostel (bzw. die Zwölf) zu richten und die Fragestellung, ob sich ihre Rolle in der Apg durch das Geschehen in 6,2-6 ändert. Dieselbe Frage läßt sich natürlich genauso an die Gruppe der neu eingesetzten Sieben richten.

In einer tabellarischen Zusammenschau will ich versuchen, Aufschluß zu gewinnen über die Rolle der Apostel (A.) in der Apg und eine mögliche Rollenänderung im größeren Kontext. Als Kriterien sollen die Charakteristika des Aposteldienstes (1.-3.) und der Siebenergruppe (4.-5.) aus Apg 6,1-7 herangezogen werden, aber auch darüber hinausgehend relevante Elemente (6.-9.). Diese sollen v.a. auf ihren Personenkontext hin geprüft werden.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Zu den Methoden der Verknüpfung, hier "embedding" vgl. *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 23-27.

<sup>67</sup> Die direkte Charakterisierung, wie sie Apg 1,21f vorliegt, bleibt hier unberücksichtigt, da sie ein exklusiv auf die Apostel bezogenes Merkmal bleibt.

Charakteristika der Apostel	Lk; Apg 1-5	Apg 6,1-7	Apg 6-28
<b>1. Wortdienst</b>		<b>6,2e.4</b>	
* διακονία, mit Verkündigung	- A.: 1,17.25 (Apostel-dienst)	A.: 6,2de.4	- PI: 20,24; 21,19
* διδάσκω, διδασχή	- Jesus: 1,1 - A.: 2,42; 5,21.28; 5,42 - Petrus/Johannes: 4,2.18		- διδάσκαλοι in Antiochia: 13,1 - PI (z.T. mit Barnabas): 13,12; 15,35; 17,19; 18,11; 20,20; 21,21.28; 28,31
* εὐαγγελίζω, κηρύσσω	- A.: Lk 9,6; Apg nur 5,42 (zusammen mit διδάσκω)		- Petrus (und Johannes): 8,25; 15,7 - PI (z.T. mit Barnabas): 9,20; 13,32; 14,7; 15,35 und 28,31 mit διδάσκω (vgl. 5,42) - "Verstreute": 8,4; 11,20 - <b>Philippus</b> : 8,5.12.35.40; 21,8 als εὐαγγελιστής
* Reden (Verkündigungs-Reden einzelner)	- Petrus (mit den A.): 2,38f; 5,3f.8f.29-32 - Petrus allein: 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12 - Gamaliel: 5,35-39	A.: 6,2c-4	- Petrus: 8,20-23; 10,34-43; 11,4-17; 15,7-11 - <b>Stephanus</b> : 7,2-53 - Jakobus: 15,13-21 - PI (z.T. mit Barnabas): 13,16-41.46f; 17,22-31; 20,18-35; 22,1-21; 23,1-6; u.ö.
<b>2. Gebet</b>		<b>6,4.6c</b>	
* προσευχή, προσεύχομαι	- A. mit der Gemeinde: 1,14.24; 2,42 - Petrus/Johannes: 3,1	<b>6,6c</b>	- Petrus (und Johannes): 8,15; 9,40; 10,9; 11,15 - Hananias: 9,11; Kornelius: 10,4.30f - (Haus-)Gemeinde in Jerusalem: 12,5.12 - PI (mit Begleitern): 14,23; 16,25; 22,17; 28,8; mit Gemeinden: 20,36; 21,5
> davon in Verbindung mit Einsetzungen:	- A. zus. mit der Gemeinde: 1,24	<b>6,6c</b>	- Gemeinde in Antiochia: 13,3 - PI u. Barnabas: 14,23
* δέομαι	- A. mit der Gemeinde: 4,23-31		- Petrus und Johannes: 8,22.24 - Kornelius: 10,2
* ἐπικαλέω	- Petrus: 2,21		- <b>Stephanus</b> : 7,59
<b>3. Handauflegung</b>		<b>6,6b</b>	
* χεῖρ (zus. mit ἐπιτίθημι)	- A. (Heilungen): 5,12 - Petrus (Heilung): 3,7		- Petrus (und Johannes): 8,17-19 (Geist); 9,41 (Heilung) - Hananias: 9,12.17 (Heilung; Geist) - Gemeinde in Antiochia: 13,3 (Sendung) - PI (z.T. mit Barnabas): 14,3; 19,11; 28,8 (Heilung); 19,6 (Geist)
<b>4. Zeugnis</b>		<b>6,3a</b>	
* μαρτυρομέως	---	<b>6,3a</b> (die Sieben)	- Kornelius: 10,22 - Hananias: 22,12
* μάρτυς, [δια-] μαρτυρέω, μαρτύριον	- A.: 1,8 (Auftrag Jesu), 1.22 (Kriterium des Apo-steldienstes); 2,32; 4,33; 5,32 (mit dem hl. Geist) - Petrus/Johannes: 3,15		- A.: 13,31 (indirekt in der PI-Rede) - Petrus und Johannes: 8,25; 10,39.42 - Gott/ Propheten: 10,43; 13,22; 14,3; 15,8 - <b>Stephanus</b> : 22,20 - PI: 18,5; 20,21.24.26; 22,18; 23,11; 26,16.22f (Auftrag Jesu; vgl. 1,8)

Charakteristika der Apostel	Lk; Apg 1-5	Apg 6,1-7	Apg 6-28
<b>5. Geisterfüllung</b>		<b>6,3a.5b</b>	
* πλήρης (zus. mit πνεῦμα)	- zuletzt Jesus: Lk 4,1		- <b>Stephanus</b> : 7,55 - Barnabas: 11,24
* πίμπλημι, πληρώω	- <b>A.</b> mit allen: 2,4; 4,31; vgl. 1,7f: Ankündigung durch Jesus - Petrus: 4,8		- <b>PI</b> : 9,17; 13,9 - die Jüngerinnen und Jünger: 13,52
* weitere wichtige Stellen	- in Person der <b>A.</b> wird der Geist belogen (5,3.9) - zusammen mit den <b>A.</b> ist der Geist Zeuge (5,32)		- Geist spricht zu Petrus (10,19; 11,12), <b>Philippus</b> (8,29.39) und <b>PI</b> (20,23; 21,11) - Geist sendet aus in Antiochien (13,2.4) - Geist beschließt zusammen mit <b>A.</b> , Ältesten und der ganzen Gemeinde (15,28)
<b>6. Zeichen und Wunder</b>		---	
* τέρατα καὶ σημεία	- Gott/Jesus: 2,19.22 - <b>A.</b> : 2,43; 5,12 (indirekt: 4,16.22.30)		- <b>Stephanus</b> : 6,8 - <b>Philippus</b> : 8,6.13 (nur σημεία) - <b>PI</b> (z.T. mit Barnabas): 14,3; 15,12; 19,11
<b>7. Taufe</b>		---	
* βαπτίζω, βαπτίσμα	- <b>A.</b> : 1,5 (passiv) - Petrus: 2,38.41		- Petrus: 10,37.47f - <b>Philippus</b> : 8,12f.36.38 - <b>PI</b> : 9,18 (passiv); 16,15.33 u.ö. (aktiv)
<b>8. Besitz</b>			
* ὑπαρχόντα, χρήματα, κτήματα, ...	- <b>A.</b> mit allen: 2,44f; 4,32-37; besondere Rolle der <b>A.</b> : 4,35.37; 5,2.10		- Simon Magus will Kraft der <b>A.</b> mit Geld kaufen: 8,18-20
* χρεία	- für jeden das, was er nötig hat: 2,45; 4,35	<b>anders 6,3c:</b> Amt/Aufgabe	- Unterhalt des <b>PI</b> ; für den er selbst sorgt: 20,34; 28,10
* ἀργύριον, χρυσίον	- Petrus ohne Besitzanspruch: 3,6		- <b>PI</b> ohne Besitzanspruch: 20,33 (vgl. 3,6)
<b>9. Kontexte (Orte/Personen)</b>			
* Jerusalem	- 1,4-8,1 durchgängig mit den <b>A.</b> verbunden	<b>6,7b</b>	- nur noch punktuell mit den <b>A.</b> : z.B. 8,14.25f; 9,27f; 15,2.4; 16,4
* ἱερόν	- <b>A.</b> : 2,46; 5,20f.25.42 - Petrus/Johannes: 3,1-3		- <b>Stephanus</b> : 6,13f (indirekt) - <b>PI</b> : 21,26-30
* Gefängnis/Fesseln (diverse Begriffe)	- <b>A.</b> : 5,18f.22f.25 - Petrus und Johannes: 4,3.13		- Petrus: 12,4-6.10.17.19 (vgl. 12,1) - <b>Stephanus</b> : 6,12 - andere durch <b>PI</b> (8,3); <b>PI</b> selbst (z.T. mit Begleitern): 9,16; 16,23ff; 19,29; 20,23; u.ö.
* Gegnerschaft: συνέδριον, ἀρχιερεὺς, πρεσβύτεροι	- <b>A.</b> : 5,17.21.24.27.34.41 - Petrus/Johannes: 4,5f.8.23		- <b>Stephanus</b> : 6,12-15; 7,1 - <b>PI</b> : 20,19; 22,5; 23,1.4.14; 24,1.20; 25,15

Ein Blick auf die Ergebnisse der Tabelle zeigt deutliche Veränderungen. Im Hinblick auf alle herangezogenen Untersuchungskriterien verschiebt sich die Rolle der Apostel im Kontext von Apg 6,1-7. Die vorliegende Perikope scheint dabei eine Art Wendepunkt darzustellen.

Die in Apg 6,1-7 mit den Aposteln in Verbindung gebrachten Charakteristika (1.-3.) sind zwar in den ersten Kapiteln der Apg tatsächlich ein bedeutender Teil ihrer Aufgabe, jedoch nicht mehr nach der Einsetzung der Sieben. Das verwundert besonders im Hinblick auf Gebet und Wortdienst, auf die sich die Zwölf ja erklärtermaßen konzentrieren wollten (V 4). Die Tabelle zeigt aber, daß gerade zentrale Merkmale aus diesem Bereich (1.) im weiteren Verlauf an andere Personen gebunden werden; bspw. halten die Zwölf in V 2c-4 ihre letzte gemeinsame Rede in der Apg. Die Apostel dagegen treten als Gruppe überwiegend passiv in Erscheinung. Nur die Einzelrolle des Petrus (z.T. zusammen mit Johannes) bleibt von Gewicht.<sup>68</sup> Ähnliches gilt für die Charakteristika, die Apg 6 für die Sieben nennt (4.-5.). Auch hier liegen mit den Elementen Geisterfüllung<sup>69</sup> und Zeugnis Merkmale vor, die zu Beginn der Apg fast ausschließlich für die Apostel reserviert waren - das gilt v.a. für das in 1,21f definierte Zentralmerkmal der Zwölf, Zeugen zu sein bzw. Zeugnis zu geben. Auch das bleibt ihnen im weiteren Verlauf nicht (mehr) vorbehalten. Derselbe Befund zeigt sich auch bei den weiteren Kriterien Wunder, Taufe, Besitz und Kontexte (6.-9.).

Einmalig für die Apostel bleibt ihre Augenzeugenschaft für das Leben und Wirken Jesu (Apg 1,21f).

Blickt man nun auf die Personen, die nach Apg 6,1-7 "apostolische" Merkmale und Aufgaben übernehmen, so fallen zunächst *Stephanus und Philippus* aus dem Kreis der Sieben auf. Vom Kontext her betrachtet, erscheinen sie wie Teil-Nachfolger der Zwölf, die als charismatische Prediger, Evangelisten und Zeugen in ihre Fußstapfen treten.<sup>70</sup> Tatsächlich werden sie ja in Apg 6,1-7 von den Aposteln gemeinsam mit der Vollversammlung für eine bestimmte Aufgabe eingesetzt. Und sie sind damit die einzige Gruppe in der Apg, an denen die Apostel in solcher Weise handeln. Bleibt nur die Frage, warum diese zentrale Rolle in 6,2-6 hinter dem Stichwort "Tischdienst" versteckt wird.

Daneben weisen die Ergebnisse mit *Saulus/Paulus* eine weitere künftige Zentralfigur der Apg aus. Alle herangezogenen "apostolischen" Kriterien finden sich früher oder später auch bei diesem character - sogar die Bezeichnung des Aposteldienstes als *διακονία*.<sup>71</sup> Der Gesamtkontext macht deutlich, daß in Apg 6,1-7 - ohne daß es explizit formuliert würde - eine *umfassende Machtübertragung* geschieht. Die in 6,2-6 beschriebene Aufgabenübertragung kann aufgrund ihrer besonderen Funktion im Kontext der wachsenden

---

<sup>68</sup> Der letzte Beleg der *ἀπόστολοι* in der Apg findet sich bereits in 16,4.

<sup>69</sup> Erstmals wird in Apg 6,1-7 eine Geisterfüllungsaussage über einen einzelnen gemacht (Stephanus, V 5b), der nicht zum Kreis der Apostel gehört; weitere folgen.

<sup>70</sup> Vgl. zur Rolle der Sieben im Gesamtkontext den Überblick in Abschnitt 1.4 (3).

<sup>71</sup> *διακονία* als Bezeichnung einer apostolischen Aufgabe im Kontext des Verkündigungsauftrags findet sich nur bezogen auf die Zwölf in Apg 1,17.25; 6,4 und bezogen auf Pl in 20,24; 21,19.

Gemeinde (V 1.7) und damit auch im Gesamtduktus der Apg (vgl. 1,8) tatsächlich als eingebettete Episode verstanden werden. Sie steht damit als "Helfer" im Dienst am umfangreichen Wachstums- und Entfaltungsprozeß der jungen Kirche.

Ihre Tragweite ist allerdings weit größer als das 6,2-6 selbst vermuten läßt. Die Opposition von Tisch- und Wortdienst ist insofern irreführend und steht in Spannung zu den Ergebnissen aus dem Gesamtkontext. Denn weder spielt der Tischdienst in Bezug auf die Sieben im weiteren Verlauf eine Rolle, noch ist der Wortdienst als besonderer Schwerpunkt der Zwölf erkennbar. Vielmehr betreten - beginnend mit Stephanus und Philippus - neue Akteure die Bühne der Apg, die als charismatische Prediger und Zeugen apostolische Aufgaben übernehmen und auf verschiedene Weise Nachfolge antreten. Das geschieht zunächst noch in enger Anbinung an Jerusalem und die Autorität der "alten" Apostel, aber mit zunehmender Tendenz zur Eigenständigkeit.<sup>72</sup> Mit 16,4 verschwinden die Zwölf ganz aus der Apg. Von da an steht Pl ganz im Zentrum.

Die zentrale Position von 6,1-7 im Gesamtkontext korreliert mit dem programmatischen Auftrag des Auferweckten aus Apg 1,8. Hier wird die Entgrenzung des bis dahin weitgehend auf Jerusalem beschränkten Wirkens der neuen Bewegung vorbereitet. Hier liegt auch der erste Startpunkt für den zweiten großen Abschnitt, die Mission in ganz Judäa und Samaria, für die v.a. Stephanus und Philippus von Bedeutung sind.<sup>73</sup>

Die *Machtübertragung* an die Sieben geschieht durch die Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger, gemeinsam mit den Aposteln als der "altbewährten" Autorität, und zwar durch Wahl und die - ggf. gemeinsame - beauftragende Handauflegung.

Auch *Luke Timothy Johnson* sieht im Geschehen von Apg 6,1-7 einen "transferral of power"<sup>74</sup>. Er sieht die beschriebenen Spannungen zwischen der Zuordnung der Sieben zum Tischdienst und ihrer Rolle im folgenden. Sein Lösungsansatz besteht darin, die Bedeutung des Tischdienstes genauer zu beleuchten. Er umfaßt aus seiner Sicht die Verwaltung des gemeinsamen, materiellen Besitzes und ist ein Symbol für spirituelle Autorität. Dabei stützt sich Johnson auf die Beobachtung, daß immer wenn es in der Apg um Fragen des materiellen Besitzes geht, die Apostel im Spiel sind.<sup>75</sup> Die Zwölf würden dem-

---

<sup>72</sup> Die Rückbindung an die Apostel zeigt sich noch bei der Mission des Philippus in Samaria, die von Petrus und Johannes quasi "bestätigt" wird (8,4-25), beim Wirken des Petrus (10,1-11,18) oder der Verknüpfung des Pl mit dem Jerusalemer Barnabas (9,26f; 11,22.25f). Ohne ersichtliche Verbindung mit den Zwölf wirken dagegen Stephanus (6,8-7,60), aber auch Philippus (8,26-40), und zunehmend Barnabas und Saulus/Pl (13,1-14,28).

<sup>73</sup> Das zeigen auch die bereits erwähnten, hier neu auftretenden Elemente, die für den zweiten Hauptteil von Bedeutung sind: v.a. Stephanus, Philippus, Antiochia, die Jünger, das Wort Gottes und die Wachstumsvokabeln. Einige Kommentatoren der Apg sehen schon hier den Beginn eines neuen Hauptteils (*Schneider*, Apg I 68; *Roloff*, Apg 12-14; *Hengel*, Zwischen Jesus und Pl 154); anders *Pesch*, Apg I 39ff, der Apg 6,1-7 eher einen abschließenden Charakter zumißt (für ihn bildet Apg 1,1-6,7 den Hauptteil über "Das Zeugnis der Apostel in Jerusalem").

<sup>74</sup> *Johnson*, The literary function of possessions 46-53. 211-213, hier: 213; vgl. auch *ders.*, Acts 104-113. Den Ansatz von Johnson greift auch *Shepherd*, Holy Spirit 175-179, auf.

<sup>75</sup> *Johnson*, The literary function of possessions 36f.

nach - symbolisiert durch die Einsetzung zum Tischdienst - eine Übertragung spiritueller Autorität auf die Sieben vornehmen:

"The primary symbol for expressing the authority of the Twelve over the people has been their place over the community of goods. He therefore expresses the bestowal of spiritual authority on the Seven by having them placed over the disposition of goods. What Luke is really talking about is the transferral of power. The symbol he uses is power over possessions."<sup>76</sup>

Fraglich bleibt an seinem Ansatz m.E. zunächst die Hypothese, daß die Verwaltung des Besitzes Hauptmerkmal bzw. -symbol für die Autorität der Zwölf sei. Johnson übersieht dabei, daß Besitz an manchen der von ihm herangezogenen Belegstellen alles andere ist als positives Symbol für Autorität: 1,15-26 geht es um das mit dem Verratslohn des Judas erkaufte Grundstück; 3,1-9 (v.a. V 6) betont Petrus besonders seine Anspruchslosigkeit; kritisch wendet er sich auch gegen den Wunsch des Simon Magus, Autorität bzw. Macht zu erkaufen (8,18-24); schließlich findet sich in der Definition des Aposteldienstes keinerlei Bezug zu materiellem Besitz (1,21f). Tragfähig bleibt nur die von den Aposteln geleistete Verwaltung gemeinsamer Güter in der urgemeindlichen "Kommune" (Apg 4,34f.36f; 5,1-11).<sup>77</sup> Insgesamt ist die Verwaltung von Besitz - unter den oben bereits untersuchten Charakteristika - sicher nicht das bedeutendste Merkmal des Aposteldienstes.

Ein weiterer Schwachpunkt ist, daß es für den Tischdienst und die Verwaltung der materiellen Güter in Bezug auf die Sieben keinen einzigen weiteren Beleg in der Apg gibt. In der Folge ist nur noch ihre spirituelle Autorität von Interesse, die Zuordnung zum Materiellen bleibt auf die vorliegende Episode beschränkt.

Schließlich haben wir bereits festgestellt, daß die Opposition von Tisch- und Wortdienst in Apg 6,1-7 durchaus mit Wertungen verbunden ist. Die Prioritätensetzung auf den Wortdienst bringt eine positive Entwicklung zustande, der Tischdienst dagegen erscheint von nachgeordneter Bedeutung. Inwiefern vor diesem Hintergrund ein Verständnis des materiellen Dienstes als positives Symbol spiritueller Autorität dem Text wirklich gerecht wird, steht also in Frage.

Aus meiner Sicht bleibt vielmehr die Spannung zwischen der Opposition von Tisch- und Wortdienst und dem erarbeiteten Lösungsmodell aus dem Gesamtkontext. Sie macht die Grenzen einer rein narrativen Analyse deutlich, die zwar zu durchaus aufschlußreichen Ergebnissen führt, jedoch nicht alle Ebenen und Schichten eines Textes auszuleuchten vermag.

---

<sup>76</sup> A.a.O. 213.

<sup>77</sup> Auch im Lk-Evangelium finden sich Belege, die auf die Verwaltung materieller Güter als Aufgabe und positives Machtsymbol der Apostel schließen lassen könnten: 9,12-17; 12,35-48; 19,11-27; 22,24-30; allerdings gibt es ebenso deutlich besitzkritische Stellen: 9,3; 10,4-9; relativiert in 22,35f; vgl. auch 12,13-21; 16,19-31. Ein Überblick zur Rolle von Besitz in der jungen Kirche, v.a. auch zum sog. "Liebeskommunismus" in der Apg, findet sich bei *Klauck*, Gütergemeinschaft 89-98, hier v.a. 95f.

### 3. Narration: Ein Beispiel zur Problemlösung<sup>78</sup>

Diese Untersuchungsperspektive richtet ihr Interesse auf den Prozeß der Erzählung der Geschichte, auf die Art und Weise, die Ziele und Absichten, mit denen bestimmte Ereignisse den Adressatinnen und Adressaten präsentiert werden. Grundannahme ist dabei, daß jeder Text ein schriftliches Kommunikationsgeschehen zwischen seinem Verfasser und den Lesenden darstellt. Dynamisch und nach vorne hin offen ist er insbesondere deshalb, weil die Zahl und der Zeitkontext der Lesenden in der Regel nicht beschränkt ist.<sup>79</sup> Texte haben nicht nur die Funktion, eine Sache darzustellen (story), sie sind auch sprachliche Handlungen, insofern sie etwas von den Überzeugungen des Verfassers preisgeben und an die Lesenden appellieren können.<sup>80</sup> Diese pragmatische Textdimension, der Prozeß zwischen "Sender" und "Empfänger", ist hier von Interesse.

#### 3.1 Erzähltechniken: Offener Spannungsbogen

Dem Erzähler einer Geschichte stehen verschiedene Methoden zur Verfügung, um das Interesse und die Aufmerksamkeit der Lesenden zu lenken. Eine erste ist die *Fokalisierung*, der wechselnde Wahrnehmungsfokus, aus dessen Blickwinkel die Geschichte "erlebt" wird.<sup>81</sup> Die externe Fokalisierung in V 1.7 wirkt aufgrund des großen Überblicks über die Situation zuverlässig und objektiv. Die verschiedenen Stufen der internen Fokalisierung in V 2-6 erscheinen demgegenüber von der Wahrnehmungsperspektive her eingeschränkt und damit zwangsläufig subjektiver gefärbt, bis hin zur Rede der Zwölf (V 2c-4). Hier wird die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser am stärksten auf einen Ausschnitt fokussiert. Der Redeabschnitt ist auch der einzige Teil, in dem die *narrative Ebene* der Basiserzählung (diegetische Ebene) zugunsten einer untergeordneten (hypodiegetische Ebene) verlassen wird. Der Erzähler, dessen eigener Standort die extradiegetische Position ist, übergibt quasi den Zwölf, die selbst Teil der Basiserzählung sind, das Wort. Für einige Zeit haben sie - scheinbar - die Macht über die Erzählung. Das hypodiegetische Stück ist der Basiserzählung in persuasiv-prädiktiver Funktion zugeordnet: Die Apostel bringen einen Vorschlag, der in die Zukunft weist und für den sie um Zustimmung "werben". Der auktoriale Erzähler der Apg tritt dabei selbst in den Hintergrund.

---

<sup>78</sup> Methodische Grundlage für diesen Analyseschritt ist erneut *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 86-105.117-129; vgl. aber auch *Genette*, *Erzählung* 151-188.245-278; *Egger*, *Methodenlehre* 34-40.

<sup>79</sup> Die Zahl der Leserinnen und Leser der Apg (aus verschiedensten Zeitepochen und Kulturen) dürfte kaum zu messen sein. Besondere Bedeutung haben dennoch die vom Verfasser primär Intendierten.

<sup>80</sup> Vgl. grundlegend dazu das "Organonmodell der Sprache" bei *Bühler*, *Sprachtheorie* 24-38 (Ersterscheinung 1938). Er unterscheidet "Ausdruck" als das, was der Sender von sich preisgibt, "Appell" als seine Botschaft an die Empfänger und "Darstellung" als das, was den Gegenstand, die Sache, um die es geht, darstellt.

<sup>81</sup> Vgl. dazu Abschnitt 1.5.

V 2c-4 ist als direkte oder *Figurenrede* der mimetischste Teil des Abschnitts, d.h. die Lesenden erhalten die meisten und intimsten Informationen bei gleichzeitig geringster Erzählerpräsenz, und wird am stärksten auch emotional angesprochen. Die kurze Rede der Zwölf hat also nicht nur von der Textstruktur her eine zentrale Position in Apg 6,1-7, sondern auch der Modus der Erzählung lenkt die Aufmerksamkeit gezielt darauf.

Durch Informationslücken oder -aufschub baut sich beim Lesen *Spannung* auf, v.a. dann, wenn die fehlenden Informationen nicht zu schnell, aber auch nicht zu langsam nachgeholt werden. In Apg 6,1-7 wird mehr Spannung aufgebaut, als der Textabschnitt selbst zu lösen vermag. Ein erster Spannungsbogen setzt in V 1 elliptisch an. Bruchstückhafte Angaben über Spannungen zwischen zwei Gruppen, deren Ursachen im analeptischen V 1c nur ansatzhaft deutlich werden, bleiben bis zum Ende ohne Vervollständigung. Was aus den Konfliktparteien in V 1 wurde, ist nicht zu erfahren, genausowenig, in welchem Verhältnis das Geschehen in V 2-6 eigentlich zu diesem Problem steht. V 7, wo erneut vom Wachstum die Rede ist - diesmal ohne Konflikte -, muß als zaghafter Versuch verstanden werden, diesen Spannungsbogen zu schließen. Ein zweiter setzt in V 2a an, wo die Zwölf die Vollversammlung einberufen und einen Vorschlag machen (v.a. V 3c.4 sind proleptisch), der schließlich seine Umsetzung in V5-6 findet. Der Zukunftsausblick in V 4 jedoch bleibt auch über 6,1-7 hinaus ohne Erfüllung.

### **3.2 Textpragmatik: Der Appell, zum Wachstum beizutragen**

Zu Beginn der beiden Ikk Werke *äußert sich der Erzähler direkt* (Lk 1,1-4; Apg 1,1-3) und offenbart sein selbstgestecktes Ziel: über geschehene Dinge zu informieren und die Basis dafür zu schaffen, daß sich die Lesenden von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen können (Lk 1,4). Im vorliegenden Abschnitt finden sich keine derartigen unmittelbaren Erzähleräußerungen. Dennoch gibt es auch hier Spuren, die auf die Erzählerabsichten schließen lassen.

*Appellative Elemente* wie Imperative, Drohungen oder Warnungen konzentrieren sich innerhalb der Figurenrede der Zwölf (V 2c.3a): die Vernachlässigung des Wortdienstes wird als Bedrohung qualifiziert; desweiteren ergeht ein Appell an die Vollversammlung, ihrem Vorschlag entsprechend zu handeln. Der Erzähler bedient sich hier gezielt der Autorität "seiner" Redner.

In deren Mund erscheint auch die eindeutige *Wertung* von Wort- und Tischdienst (V 2cd), wie an anderer Stelle in den Worten Jesu (Lk 10,38-42). Das Festhalten, das die Zwölf in V 4 als ihre Aufgabe definieren, ist bei Lk durchgängig positiv konnotiert.<sup>82</sup> Hier ist es eine Art Vermächtnis dieser in der Apg bereits bewährten und mit hoher Autorität ausgestatteten Gruppe. Die Vernachlässigung der hellenistischen Witwen (V 1c) transportiert dagegen einen kritischen Unterton gegen die Hebräer. Zur positiven Charakterisierung des neu eingeführten Stephanus (v.a. V 5b) durchbricht der Erzähler sogar

---

<sup>82</sup> "προσκαρτερέω" kommt in 1,14; 2,42.46 (vgl. 8,13; 10,7) jeweils auf der diegetischen Ebene vor.



die vorherrschende interne Fokalisierung. In V 7 kommt seine abschließende Wertung in den erfolgsverstärkenden Partikeln (7b: σφόδρα, 7c: πολύς) zum Ausdruck.

Die Hellenisten als "Opfer" wirken als die sympathischere der beiden Konfliktparteien. Die Sieben, insbesondere Stephanus, werden ausgesprochen positiv eingeführt. Als *Identifikationsrollen* bieten sich den Leserinnen und Lesern aber v.a. die Zwölf und die Vollversammlung an. Sie tragen durch ihr reibungsloses Zusammenwirken wesentlich zu einem positiven Gesamtverlauf der Geschichte bei und sind durch gemeinsames Agieren "Helfer" für weiteres, gelingendes Wachstum. Darin wird den Rezipienten ein echtes *Problemlösungs-Beispiel* präsentiert.

Der *Sprechakt* ist überwiegend erzählend, allerdings - wie gesehen - nicht ohne direktiv-appellativen Einschlag.

Den wesentlichen *Aussageinhalt* von Seiten des Erzählers kann man folgendermaßen zusammenfassen: Durch richtiges und flexibles Agieren der in der Gemeinde Verantwortlichen - konkret durch den Vorschlag der Zwölf und die gemeinsam mit der Vollversammlung geleistete Umsetzung - lassen sich Konflikte problemlos bewältigen, das Wachstum kann weitergehen. Demgegenüber scheinen den Erzähler die Hintergründe des Konflikts und seine genaue Klärung wenig zu interessieren.

Die *Wirkung des Textes* bei den Leserinnen und Lesern ist dementsprechend ambivalent. Sie können sich aufgrund der Informationen ein kaum mehr als bruchstückhaftes Bild von der erzählten Episode in der Jerusalemer Gemeinde machen. Auf jeden Fall aber dürften sie den Appell wahrnehmen, ihrerseits alles zu tun, um ähnlich wie die dargestellten Akteure zu gelingendem Gemeindegewachstum beizutragen.

#### **4. Gattung: Die alttestamentliche Bestallungserzählung<sup>83</sup>**

Der vorliegende Text läßt sich zumindest teilweise typisch ntl Formen zuordnen. Nach den Kriterien von *Berger*<sup>84</sup> entspricht er am ehesten der Gattung "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" (Apg 1,15-26; 6,1-7; 13,1-3). Kennzeichnend dafür ist das gemeinsame (kollektive) Tun der Gemeinde, mit gemeinsamem Gebet oder Fasten (Apg 6,6; vgl. Apg 13,2f), Bestellung bzw. Aussendung von Personen (Apg 6,1-6; vgl. Apg 1,15-26; 11,30; 13,1-3; 15,2,22), z.T. auch mit Namenslisten von führenden Männern bzw. Frauen (Apg 6,5b; vgl. Apg 1,23; 13,1b). Zudem finden sich in Apg 6,1 Elemente der Gattung "Konflikterzählungen" (ausgeprägter in Apg 4,1-33; 5,17-42).

---

<sup>83</sup> Vgl. zur Methode *Stenger*, *Biblische Methodenlehre* 75-82; *Egger*, *Methodenlehre* 146-158.

<sup>84</sup> Bezüglich ntl Gattungen orientiere ich mich an *Berger*, *Formgeschichte*; hier zu "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" (*a.a.O.* 323), zu "Konflikterzählungen" (*a.a.O.* 323f) und zu "Listen und Kataloge" (*a.a.O.* 223-225). Solche Listen stellen häufig traditionelles Material dar und geben oft "elementare Orientierung über die frühchristliche Kirchengeschichte" (*a.a.O.* 225).

Insgesamt weist Apg 6,1-7 aber auch erhebliche Analogien zur Gattung der *atl Bestallungserzählung* bzw. zum *Einsetzungsbericht* auf,<sup>85</sup> auch wenn sich die *atl* Parallelen meist etwas umfangreicher präsentieren: vgl. v.a. die Einsetzung von Richtern, Ältesten bzw. Stammesführern (Ex 18,13-26; Num 11,1-25; Dtn 1,9-17); die Einsetzung des Josua (Num 27,12-23) und des Josef in Ägypten (Gen 41,33-46). Gemeinsam ist diesen Texten und der Perikope in der Apg v.a. die Verbindung der Themen Einsetzung und (Wachstums-)Konflikt, die sich innerhalb des *lk* Doppelwerkes nirgends so deutlich wiederfindet. Wichtige Merkmale sollen im Vergleich beispielhaft belegt werden:

- (1) Ausgangsproblem: Wachstumskonflikt in der Gemeinde** **6,1**
- \* vgl. das Wachstum des Volkes in *Dtn 1,10*:  
*"Der Herr, euer Gott, hat euch zahlreich gemacht. Ja, ihr seid heute schon so zahlreich wie die Sterne am Himmel."*
  - \* vgl. das Murren des Volkes in *Num 11,1*:  
*"Das Volk lag dem Herrn mit schweren Vorwürfen in den Ohren."*
- (2) Problemdarstellung und Lösungsvorschlag: Rede der Zwölf** **6,2-4**
- a) Problemdarstellung: "Überforderung" der Apostel **6,2**  
 \* vgl. die Überlastung des Mose in *Num 11,14* (vgl. 11,17; Ex 18,17f; Dtn 1,9):  
*"Ich kann dieses ganze Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer."*
  - b) Lösungsvorschlag: neues Gremium und doppelter Kriterienkatalog **6,3f.5**  
 \* der Vorschlag, durch ein neues Gremium Entlastung zu schaffen (6,3f) findet sich in *Dtn 1,13* (vgl. Gen 41,33; Ex 18,21f; Num 11,16; Num 27,18):  
*"Schlagt für jeden eurer Stämme weise, gebildete und bewährte Männer vor, damit ich sie als eure Führer einsetze."*  
 \* ein Dopplung des Kriterienkatalogs (6,3a.5b), wobei der zweite die Erfüllung der Kriterien bei den Kandidaten konstatiert, findet sich in Ex 18,25 (vgl. 18,21); Num 11,24 (vgl. 11,16) und *Dtn 1,15* (vgl. 1,13):  
*"Also habe ich die Führer eurer Stämme, weise und bewährte Männer, genommen und sie zu euren Führern ernannt."*
- (3) Zustimmung: hier durch die Vollversammlung:** **6,5a**
- vgl. Zustimmung zum Vorschlag in *Dtn 1,14* (vgl. Gen 41,38; Ex 18,24; Num 11,24):  
*"Ihr habt mir geantwortet: Das ist ein guter Vorschlag. Führ ihn aus!"*

---

<sup>85</sup> Hinweise auf die *atl* Bestallungserzählungen finden sich bei *Zettner*, Amt 158-161 (ich orientiere mich hier grob an den von ihm angenommenen Gattungsmerkmalen); *Pesch*, Apg I 225f; *Schneider*, Apg I 422. Zugleich beschränke ich mich hier auf beispielhafte Züge. Eine ausführlichere motivgeschichtliche Auseinandersetzung folgt in Abschnitt B.1.3.

(4) Umsetzung: Wahl und Einsetzung mit Handauflegung

6,5b-6

- vgl. die Auswahl der Kandidaten durch Mose (Ex 18,25; Num 11,24f), das Volk (Dtn 1,13; s.o. unter 2b) oder Gott (Num 27,18):

- vgl. die Einsetzung von Richtern/Ältesten/Führern durch Mose (Ex 18,25; Dtn 1,15) bzw. Gott (Num 11,24f); mit Handauflegung in Num 27,22f:

*"Mose [...] nahm Josua und ließ ihn vor den Priester Eleasar und vor die ganze Gemeinde treten. Er legte ihm seine Hände auf und gab ihm seine Anweisungen [...]."*

V 7 kommt eine Sonderrolle zu. Eine positive Erfolgs- oder Schlußnotiz gehört nicht zu den konstitutiven Elementen der atl Gattung. Er bleibt abschließendes "Wachstums-Summarium", in dem vom Wirken der neu Eingesetzten jede Spur fehlt.<sup>86</sup>

Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß im größeren Kontext Konsequenzen der Einsetzung greifbar werden, die auch Analogien zu den atl Texten aufweisen können: Stephanus etwa tritt als geistbegabter Prophet auf (Apg 6,8ff) und Philippus als erfolgreicher Verkündiger des Evangeliums (Apg 8; 21,8) - ganz ähnlich wie z.B. die Ältesten in Num 11,25 nach ihrer Einsetzung in prophetische Verzückung geraten.

Der *Sitz im Leben* einer solchen Bestattungserzählung ist in der Regel die Gemeindetradition, und zwar im Sinne einer Rückerinnerung an die Entstehung eines bestimmten Gremiums, oft in Anbindung und Kontinuität zu einer "altbewährten" Größe, wie sie in unserem Text die Apostel darstellen.<sup>87</sup> Allerdings fällt der ausgeprägte Akzent auf dem Thema Wachstum etwas aus dem Rahmen. Er findet sich so stark an keiner der relevanten Vergleichsstellen und scheint vielmehr - wie in der Textpragmatik gezeigt - ein besonderes Anliegen des Lk wiederzugeben.

---

<sup>86</sup> Berger, Formgeschichte 331-333, ordnet diesen Vers der Gattung "Basis-Bericht" zu; Kriterien dafür sind a) missionarischer Kontext; b) das Fehlen greifbarer Einzelszenen - im Gegensatz zu den von konkreten Anlässen bestimmten "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" wie in Apg 6,1-6; c) bestätigender Charakter für das Vorausgehende.

<sup>87</sup> So nimmt etwa Schille, Apg 18, gesammelte Erinnerungen an Gemeindegründer als eine mögliche Quelle für die Apg an.

## B. Diachrone Analyse

### 1. Tradition und Redaktion: Vorbilder für die Übertragung von Macht aus der Septuaginta

Der in der synchronen Analyse beschrittene Weg hat einiges zum Verständnis von Text, story und narration-Prozeß beigetragen. Dennoch sind Fragen offen geblieben, Unklarheiten und Brüche unerklärt. Ein weiterer, diachroner Analyseschritt soll versuchen, der Entstehungsgeschichte des Textes auf die Spur zu kommen.

Der Versuch einer Scheidung von Tradition und Redaktion ist bei Texten der Apg besonders schwierig, da im Gegensatz etwa zu den synoptischen Evangelien unmittelbare Vergleichstexte in der Regel fehlen - so auch an der vorliegenden Stelle. Nirgends sonst im NT ist von den hier erzählten Geschehnissen die Rede. Insgesamt besteht aber in der Wissenschaft ein breiter Konsens darüber, daß Lk sich in seiner schriftstellerischen Arbeit an der Apg verschiedener Traditionen und ggf. auch Quellen bedient hat. So werden von den Kommentatoren auch für Apg 6,1-7 Traditionsgrundlagen angenommen. Die Auffassungen hinsichtlich Umfang und Art derselben gehen aber weit auseinander.

#### 1.1 Der Sprachgebrauch bei Lukas und in der Septuaginta (LXX)

Um zu einer tragfähigen Hypothese zu kommen, ist eine ausführliche Untersuchung des hier verwendeten Vokabulars notwendig. Bezugspunkte der Analyse sind in erster Linie der Sprachgebrauch im Ikk Doppelwerk und in der Septuaginta - wobei insbesondere die bereits erwähnten atl Bestallungserzählungen von Interesse sind, die von einigen Exegeten auch mit einer vorlukanischen Tradition in Verbindung gebracht werden.<sup>1</sup> Folgende Aufstellung soll dazu einen Überblick geben und zugleich beispielhaft die Ikk Arbeit mit der LXX aufzeigen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Es handelt sich hier um die bereits bei der Gattungsuntersuchung herangezogenen atl Stellen, die *Zettner*, Amt 158-161, als Vorbild einer vorlukanischen Tradition annimmt. Ähnlich urteilen *Schneider*, Apg I 420ff, und *Pesch*, Apg I 225f. *Daube*, A reform in Acts, sieht ebenso enge Analogien zu atl Stellen, v.a. zu Num 27.

<sup>2</sup> Die vier von mir eingeführten Kategorien sollen eine Beurteilung des Befundes erleichtern. Dabei können unmöglich alle Ikk Belegstellen berücksichtigt werden, stattdessen versuche ich, die jeweils aussagekräftigsten und repräsentativsten auszuwählen. Fettgedruckt sind die LXX-Stellen aus den besonders relevanten atl Bestallungserzählungen.

**1. häufig bei Lukas**

**2. häufig bei Lukas, mit Anklängen an LXX**

**3. kaum bei Lukas, aber Anklänge an LXX**

**4. seltener bei Lukas, kaum Anklänge an LXX**

**V 1**

\* ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις: z.B. Lk 6,12; Apg 1,15<sup>3</sup>

\* πληθύνω: vgl. Apg 6,7; 7,17; 9,31; 12,24; **Dtn 1,10**<sup>4</sup>

\* μαθηταί: Lk 6,13; 22,45<sup>5</sup>

\* γογγυσμός: vgl. Ex 16; **Num 11,1**<sup>6</sup>

\* Ἑλληνίσται: Apg 9,29; 11,20

\* Ἑβραῖοι<sup>7</sup>

\* παραθεωρέω: hapax legomenon

\* διακονία: Lk 10,40; Apg 11,29<sup>8</sup>

\* καθημερινά: hapax legomenon<sup>9</sup>

\* χῆρα: Lk 4,25f (vgl. 1 Kön 17,9ff)<sup>10</sup>

**V 2**

\* προσκαλέω: vgl. Apg 13,2; **Gen 41,14** (καλέω), **Num 11,24** (συναγωγή)<sup>11</sup>

\* οἱ δώδεκα: Lk 6,13; Apg 1,26: ἔνδεκα<sup>12</sup>

\* πλήθος τῶν μαθητῶν: Lk 19,37; vgl. Apg 4,32; 6,5; 15,12.30; **Dtn 1,10**; **Num 27,14.19.22** (συναγωγή); atl Gemeinde: Ex 12,6; 2 Chr 31,18<sup>13</sup>

<sup>3</sup> So nur im lk Werk, eindeutig lk Redaktion: so auch *Jeremias*, Sprache des Lukas 55.

<sup>4</sup> 5 von 11 ntl Belegen lk; nur in Apg im Zusammenhang mit der wachsenden Verkündigung/Kirche; Apg 7,17 in direktem Bezug auf Ex 1,7f. In der LXX (ca. 150 x) bezieht sich ein Großteil auf das Wachstum des Volkes entsprechend göttlicher Weisung bzw. Verheißung: vgl. z.B. Gen 1,22.28; 16,10.

<sup>5</sup> Hier erstmals in der Apg, im weiteren öfter als Bezeichnung für die Gruppe der nachösterlichen Nachfolgenden (v.a. in Kap. 9; 11; 13-15; 18-21). Im NT insgesamt 216x (bei Lk 39x, in der Apg 28x; vgl. Mt: 71x). In der LXX nur Jer 13,21; 20,11.

<sup>6</sup> Das Substantiv hat nur einen von vier ntl Belegen in der Apg; allerdings finden sich die Verbformen [δια]γογγύζω mit 3 von 10 ntl Belegen häufig bei Lk, und zwar ebenso wie an den atl Stellen immer im Kontext der Nahrungsversorgung. LXX: ca. 26 Belegen (v.a. in Ex 16 und Num 14).

<sup>7</sup> Einmalig im lk Werk; im NT nur noch vereinzelt (2 Kor 11,22; Phil 3,5; Überschrift des Hebr.).

<sup>8</sup> Von 34 ntl Belegen 1x Lk, 8x Apg (im materiellen Sinn nur noch Lk 10,40; Apg 11,29; 12,25). In der LXX nur drei Belege. Vgl. auch zu V 4 (διακονία im immateriellen Sinn).

<sup>9</sup> Sehr häufig dagegen bei Lk die Wendung καθ' ἡμέραν: z.B. Apg 2,46f; 3,2; ähnlich 5,42.

<sup>10</sup> 12 von 24 Stellen im NT lk, häufig im Sondergut (Lk 2,36f; 4,25f; 18,3.5), sonst v.a. in 1 Tim. LXX: ca. 50 x; ähnlich wie bei Lk eine positiv konnotierte Gruppe, unter besonderem Schutz: z.B. Ex 22,21; Dtn 10,18.

<sup>11</sup> 13 von 24 ntl Belegen lk (4x Lk, unabhängig von Mk oder Mt; 9x Apg). In der Apg ebenso wie in der LXX (ca. 25x) sowohl mit der Bedeutung "herbeirufen, kommen lassen" (wie an dieser Stelle; vgl. Gen 28,1) als auch "berufen" (Apg 2,39; 13,2; 16,10; vgl. Joel 3,5).

<sup>12</sup> 33x im NT zur Bezeichnung des Zwölferkreises, 7x davon im Lk, nur 1x in der Apg (allerdings 2x οἱ ἔνδεκα: Apg 1,26; 2,14). Die Identität von δώδεκα und ἀπόστολοι kann für Lk vorausgesetzt werden. Auch wenn er δώδεκα eindeutig seltener verwendet, kann es hier doch auch von ihm stammen - als bewußtes Pendant zu den Sieben. Ähnlich wie die Zwölf in Lk 6,13 undeterminiert eingeführt werden und danach als feste Größe unter der Bezeichnung οἱ δώδεκα rangieren, geschieht es hier mit den Sieben, die noch einmal als οἱ ἑπτὰ auftauchen (Apg 21,8). Für die hier vorliegende Gruppenbezeichnung fällt unter den ca. 25 Belegen in der LXX v.a. Dtn 1,23 auf, wo Mose auf Vorschlag des Volkes zwölf Männer als Kundschafter auswählt ("καὶ ἤρσεσεν ἐναντίον μου τὸ ῥῆμα, καὶ ἔλαβον ἐξ ὑμῶν δώδεκα ἄνδρας, ἄνδρα ἕνα κατὰ φυλὴν."). Vgl. auch die Anklänge an eindeutig atl-jüdischen Kontext in Apg 7,8 (Zwölf Patriarchen; vgl. Gen 48f), oder Apg 26,7 (Zwölfstämmevolk).

<sup>13</sup> Von den 31 ntl Belegstellen gehören 8 zum Lk, 16 zur Apg. Nur im lk Werk finden sich Belege zur Bezeichnung der Gemeinde(-vollversammlung). Ähnlich einige von den ca. 200 Stellen in der LXX: als

1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

\* οὐκ ἄρεστόν ἐστιν: Apg 12,3; Neh 9,24; vgl. **Gen 18,17** (οὐκ ὀρθῶς) <sup>14</sup>

\* καταλείπω: vgl. Lk 10,40; Dtn 29,24; 31,16f; **Num 11,26** <sup>15</sup>

\* λόγος τοῦ θεοῦ: Lk 10,39; Apg 4,31; 6,4.7; 12,24; 19,20 <sup>16</sup>

\* διακονέω: Lk 10,40 <sup>17</sup>

\* τραπέζα <sup>18</sup>

### V 3

\* ἐπισκέπτομαι: **Num 27,16**; vgl. **Gen 41,33**; **Ex 18,12** (σκέπτομαι) <sup>19</sup>

\* ἀδελφοί: Apg 15,22f.33; **Dtn 1,16** <sup>20</sup>

\* ἄνδρες: Apg 1,21; 15,22; **Ex 18,21.25**; **Num 11,16.24**; **Dtn 1,13.15**; vgl. **Gen 41,33.38**; **Num 27,17f** (ἄνθρωπος) <sup>21</sup>

Bezeichnung der Gemeinde in Ex 12,6 oder 2 Chr 31,18 (Wiedergabe des hebräischen לִּבְרָה). Zur Verwendung in der LXX vgl. *Delling*, Art. πληθος, in: ThWNT VI 276-278.

<sup>14</sup> Das Verbaladjektiv in Verbindung mit εἶναι nur noch in Apg 12,3 (dort ohne Verneinung), in absoluter Form 2x im joh Schrifttum. Die ca. 25 Belege in der LXX bezeichnen sowohl das, was gottgefällig bzw. vor Gott richtig ist (z.B. Ex 15,26), als auch das, was Menschen gefällt (z.B. Gen 16,6; Neh 9,24). Letztgenannte Bedeutung kommt der Verwendung in Apg 12,3 recht nahe. Οὐκ ὀρθῶς in Ex 18,17 klingt deutlich an die Stelle hier an (ὀρθῶς hat 3 seiner 4 ntl Belege im Lk).

<sup>15</sup> Von 24 ntl Belegen 4 im Lk und 5 in der Apg. Nur im lk Werk belegt ist die auf Personen bezogene Bedeutung "vernachlässigen", "im Stich lassen" (Lk 10,40 und hier). Von den zahlreichen Belegen in der LXX (ca. 250) klingen hier v.a. Dtn 29,24; 31,16f an, wo von der Vernachlässigung des Bundes mit Gott die Rede ist (ähnlich Sir 28,23). Num 11,26 hat dagegen den lokal konnotierten Bedeutungsgehalt "zurücklassen".

<sup>16</sup> Von 34 ntl Belegen 4 im Lk und 11 in der Apg (vgl. Mt 1x, Mk 1x; Joh 1x; Offb 6x); λόγος τοῦ κυρίου kommt 14x im NT vor, davon 10x in der Apg; vgl. aber auch Lk 22,61 und v.a. Lk 10,39, wo Maria folgendermaßen beschrieben wird: "...παρκαθεσθείσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ". Die zahlreichen atl Belege lassen hier keine signifikante Verbindung erkennen.

<sup>17</sup> Von 37 ntl Belegstellen 6 im Lk, 2 in der Apg. Die lk Belege beziehen sich im Gegensatz zu anderen fast durchgängig auf das Dienen bei Tisch (anders nur Lk 8,3; Apg 19,22). Die LXX kennt das Verb nicht.

<sup>18</sup> 6 von den 15 ntl Belegen bei Lk; überwiegend bezogen auf den Mahl- bzw. Eßtisch. Keine signifikanten Bezüge zur LXX (dort ca. 50x, v.a. in den kultischen Anordnungen in Ex).

<sup>19</sup> Von 11 ntl Belegen finden sich 3 im Lk, 4 in der Apg. Die Bedeutungsbreite des Verbs im lk Werk entspricht der in der LXX (insgesamt ca. 100x): a) Gottes gnädiges Heimsuchen/Ausschau halten (Lk 1,68.78; 7,16; Apg 15,14; vgl. z.B. Gen 21,1; 50,24f); b) aufsuchen/besuchen (Apg 7,23 im direkten Bezug auf Ex 2,11; Apg 15,36; vgl. auch Ri 15,1; 2 Kön 3,6; nur in diesem Sinn Belege bei einem anderen Evangelisten: Mt 25,36.43); c) ins Auge fassen/mustern/bestellen (nur Apg 6,3; vgl. Num 1,3; 4,27; 27,16; Esra 1,2; Neh 7,1; 1 Sam 13,15; 2 Sam 18,1; σκέπτομαι in Gen 41,33; Ex 18,12; die beiden letztgenannten stehen ebenso wie 2 Sam 18,1 in Verbindung mit καθίστημι, wie hier in V 3c). Vgl. *Beyer*, Art. ἐπισκέπτομαι, in: ThWNT II 597-601, zum Gebrauch in der LXX und zu den Verbindungen zu Apg 6,3.

<sup>20</sup> Von den 343 ntl Belegen finden sich 22 im Lk, 57 in der Apg (sehr häufig auch bei Paulus: ca. 118x; Mt 31x; Mk 17x; Joh 20x). Apg und Pl verbindet im Gegensatz zu den Belegen in den Evangelien (dort fast durchgängig mit einem Possesivpronomen) die absolute Verwendung als Bezeichnung der Gemeindeglieder: z.B. Apg 9,30; 15,22f.33. Apg 3,22f; 7,37 beziehen sich auf Dtn 18,15.18; Apg 7,23.25f auf Ex 2,11. Dtn 1,16 ist direkte Bezeichnung der Gemeindeglieder (ca. 550x in der LXX).

<sup>21</sup> 124 der 216 ntl Belege im lk Werk. In Apg 1,21; 15,22 handelt es sich ebenso wie hier um ein Kriterium im Rahmen einer (Aus-)Wahl. In allen genannten atl Parallelstellen dient es (bzw. an seiner Stelle ἄνθρωπος) ebenso zur Einleitung eines "Kandidatenprofils" (insgesamt ca. 1100x in der LXX). Lk verwendet es daneben häufiger zur besonderen Charakterisierung einzelner Personen: Lk 23,50; Apg 10,1f.22; 11,24; 13,7; 14,8; 22,12; auch mit ἄνθρωπος: Lk 2,25 (z.T. mit Kriterien, die sich in atl Tex-

1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

- \* μαρτυρουμένος: Apg 10,22; 16,2; 22,12<sup>22</sup>
  - \* ἑπτά: Apg 21,8; vgl. **Num 11,16.24** (ἑβδομήκοντα)<sup>23</sup>
- \* πλήρης: Apg 6,5.8; 7,55; 9,36; 11,24<sup>24</sup>
  - \* πνεῦμα: Lk 1,17.80; Apg 2,17f (vgl. Joel 3); 6,10; **Gen 41,38; Num 11,17.25f; Num 27,18; Dtn 34,9**; vgl. Num 17,16 (θεός τῶν πνεύματων)<sup>25</sup>
  - \* σοφία: Lk 2,40.52; Apg 6,10; **Dtn 1,13.15**; 1 Sam 16,18; 1 Kön 3,12<sup>26</sup>
  - \* καθίστημι ἐπί: Lk 12,14; Apg 7,10.27; **Gen 41,33.41.43; Ex 18,21; Dtn 1,13.15**<sup>27</sup>
- \* χρεία: Lk 10,42; Apg 2,45; 4,35<sup>28</sup>

#### **V 4**

- \* προσευχή, προσεύχομαι: Lk 6,12; Apg 1,14.24; 13,3; 14,23; 20,36<sup>29</sup>
- \* διακονία τοῦ λόγου: vgl. Lk 1,2; 10,38-42; Apg 1,17.25; 20,24<sup>30</sup>
- \* προσκαρτερέω: Apg 1,14; 2,42.46<sup>31</sup>

ten finden, nicht aber hier in Apg 6,3.5: z.B. δίκαιος in Lk 2,25; 23,50; Apg 10,22; vgl. Ex 18,21.25 / συνετός in Apg 13,7; vgl. Gen 41,33.39; Dtn 1,13.15 / φοβούμενον τὸν θεόν in Apg 10,2.22, vgl. θεοσεβής in Ex 18,21.25 / ἐξέρχομαι, εἰσέρχομαι in Apg 1,21f, vgl. Num 27,16).

<sup>22</sup> Von 10 passivischen Belegen im NT finden sich 4 in der Apg (sonst nur in der Briefliteratur). Das gesamte Wortfeld ist im lk Werk stark vertreten. Die LXX kennt eine solche Form nicht; vgl. aber διαμαρτυρέω in Ex 18,20.

<sup>23</sup> Einzige signifikante Vergleichsstelle im NT ist Apg 21,8 (daneben 49 von 88 ntl Belegen in Offb). Neben den Siebzig in Num 11,16.24 (vgl. die 70 in Lk 10,1ff) auch in der Rahmengeschichte von Gen 41 (sieben fette und sieben dürre Jahre: Gen 41,17-30); insgesamt 377x in LXX.

<sup>24</sup> 10 von 11 ntl Belegen lk (daneben nur noch Joh 1,14). Die Konstruktion mit Genitiv ist typisch für Lk (*Jeremias*, Sprache des Lukas 114f). In der LXX (insges. ca. 75x) finden sich nur wenige Analogien zur lk Verwendung als Personencharakteristik (z.B. Gen 25,8; 35,29 u.ö.: πλήρης ἡμερῶν; 1 Esra 1,23: ἐν καρδίᾳ πλήρει εὐσεβείας).

<sup>25</sup> Mit 105 Stellen hat der Begriff einen Schwerpunkt seiner Belege im lk Werk (daneben auch bei Pl sehr zahlreich; im NT ca. 379x), allerdings häufiger als πνεῦμα ἅγιον. Vgl. von den ca. 250 Belegen in der LXX neben den oben genannten Stellen auch Dtn 34,9, wo Josua als ἐνεπλήσθη πνεύματος συνέσεως charakterisiert wird.

<sup>26</sup> 11 von 51 ntl Belegen im lk Werk (mehr nur in 1 Kor). Typisch für Lk ist der Bezug auf bestimmte Personen (vgl. Stellen oben); Apg 7,10.22 sind direkt auf das AT bezogen. Aus der LXX (252 Belege) sind v.a. die adjektivischen Belege in 1 Sam 16,18 (bezogen auf David), 1 Kön 3,12 (Salomo) sowie Dtn 1,13.15 relevant.

<sup>27</sup> 7 von 21 ntl Belegen lk. Apg 7,27.35 beziehen sich direkt auf Ex 2,14, übertragen auf Jesus in Lk 12,14; in Apg 7,10 klingt Gen 41 an. Von den insgesamt ca. 175 Belegen in der LXX sind neben den oben genannten auch Dtn 17,15 (einen König einsetzen, den Gott erwählt hat [= ἐκλέγομαι]), 2 Sam 18,1 (zusammen mit ἐπισκέπτομαι) und 1 Makk 3,55 relevant.

<sup>28</sup> Von 49 Belegen im NT 12 im lk Werk. An wichtigen Stellen verwendet Lk den Begriff eigenständig (v.a. Lk 10,42); in Apg 2,45; 4,32 im Kontext der materiellen Versorgung der Gemeindeglieder (wie in den meisten ntl Belegen verbunden mit ἔχειν: nötig haben); hier als Bezeichnung eines Dienstes/ einer Aufgabe, die für das materiell Notwendige sorgt (vgl. Lk 10,42). Von den ca. 40 Belegen in der LXX sind nur wenige semantisch adäquat (1 Makk 10,37; 2 Makk 7,24; 8,9).

<sup>29</sup> Das Nomen hat 12 seiner 37 ntl Belege bei Lk, das Verb 35 von 86 (typisch lk Vorzugsvokabular: so auch *Jeremias*, Sprache des Lukas 113; vgl. z.B. Lk 6,12; 9,28f diff Mk, Mt), häufiger in ähnlichen Kontexten wie hier (vgl. Belege oben). In der LXX findet sich das Nomen ca. 75x (kein Beleg im Pentateuch), das Verb ca. 50x; interessant am ehesten 1 Sam 12,19.23 im Kontext der Königswahl.

<sup>30</sup> Der Gesamtbegriff ist singular. Διακονία ist hier im Sinne eines Amtes verstanden (vgl. Apg 1,17.25; 20,24); eine ähnlich nahe Verbindung von "Wort" und "Dienst" findet sich in Lk 1,2 (dort mit ὑπηρετάι); Lk 10,38-42; vgl. aber dem Sinn nach auch Apg 20,24. Vgl. auch zu V 1.

<sup>31</sup> 6 der 10 ntl Vorkommen in der Apg; in der LXX nur 3 Belege.





1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

## V 5

- \* ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον: vgl. Lk 24,11; AT: z.B. 1 Makk 6,60; 8,21; mit ἐναντίον: Gen 34,18; **Gen 41,37** (τὰ ῥήματα); Num 26,6; Dtn 1,23; 2 Chr 30,4; vgl. **Dtn 1,14** (καλὸν το ῥήμα); **Ex 18,24**<sup>32</sup>
- \* ἐνώπιον, ἐναντίον: Lk 8,47; Apg 2,25 (Zit. Ps 16); Apg 7,10 (vgl. Gen 41); Apg 19,9; **Gen 41,37.46; Ex 18,12; Num 11,11.20; 27,19.22; Dtn 1,8.23**<sup>33</sup>
- \* πᾶν το πλήθος: Lk 1,10; Apg 15,12; Ex 12,6; 2 Chr 30,4; 31,18; **Num 27,19.21.22** (πᾶσα ἡ συναγωγή); **Dtn 1,14** (siehe πᾶς Ἰσραήλ: Dtn 1,1)<sup>34</sup>
- \* ἐκλέγομαι: Lk 6,13; 10,42; Apg 1,2.24; 15,22.25; **Ex 18,25** (ἐπιλέγω); vgl. 1 Sam 8,18; 12,13<sup>35</sup>
- \* Στέφανος: Apg 6,8f; 7,59; 8,2; 11,19; 22,20<sup>36</sup>
- \* ἄνδρα...: vgl. V 3 (Verdopplung der Attribute auch in **Gen 41,33.38f; Ex 18,21.25; Num 11,16.24; 27,17.18; Dtn 1,13.15**)
- \* πλήρης πίστεως καὶ πνεύματι ἁγίου: Apg 11,24 (identisch); Lk 2,25; 4,1; Apg 7,55 (nur das zweite Attribut)<sup>37</sup>
- \* Φίλιππος: Apg 8,5f.12 u.ö.; 21,8<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Das Verb hat nur 1 von 17 ntl Belegen in der Apg (v.a. bei Pl; auch Mt und Mk je nur einmal; immer in anderem semantischen Zusammenhang als hier); das Verbaladjektiv ἀρεστός kommt noch in Apg 6,3; 12,3 vor; vgl. aber die semantisch ähnliche Wendung in Lk 24,11: "...ἐφάησαν ἐνώπιον αὐτῶν λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα". Von den ca. 50 Belegen in LXX dagegen viele in ähnlichen Konstruktionen wie hier (vgl. Stellen oben), besonders 2 Chr 30,4: "...ἤρεσεν ὁ λόγος ἐναντίον τοῦ βασιλέως καὶ ἐναντίον τῆς ἐκκλησίας"; vgl. auch Dtn 1,23, wo auch direkt die Umsetzung folgt (wie hier in V 5b).

<sup>33</sup> ἐνώπιον: 33 von 94 ntl Belegen im lk Werk (fehlt Mk/Mt; dagegen in Offb ca. 30x); ähnlich wie hier v.a. Lk 8,47 (ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ) und Apg 19,9 (ἐ. τοῦ πλήθους); ἐναντίον: 2x im Lk, 3x in der Apg (sonst nur noch 1x bei Mk). Beide Begriffe in der LXX je ca. 50x.

<sup>34</sup> πλῆθος ist lk Vorzugsvokabel (vgl. oben zu V 2); in der vorliegenden Verbindung bezeichnet es die ganze versammelte Gemeinde (vgl. in Lk 1,10 die jüdische; hier und in Apg 15,12 die christliche). Auch πᾶς ist im lk Werk häufig (in absoluter, substantivierter Form auch als Bezeichnung der Gemeindeglieder: z.B. Apg 1,14; 2,44; 4,33). Der gesamte Ausdruck klingt deutlich an die LXX an, wo er an einigen Stellen das hebräische לְכָל־הָעָם wiedergibt (Ex 12,6; 1 Esra 9,10; 2 Chr 31,18); vgl. aber auch ähnliche Wendungen mit συναγωγή (Num 27) oder ἐκκλησία (2 Chr 30,4). Die LXX verknüpft πλῆθος häufiger mit πᾶς (1 Esra 9,38.40f; Ez 7,12-14; 32,32; 1 Makk 9,36; 2 Makk 4,5).

<sup>35</sup> 11 der 22 ntl Belege im lk Werk, an zentralen Stellen eigenständig (v.a. Lk 6,13 diff Mt/Mk; bei Mt fehlt es ganz). Parallel zur Verwendung in der LXX (insgesamt ca. 100x) auch bei Lk sowohl auf Gott als Subjekt bezogen als auch auf menschliche Subjekte (Mk/Joh dagegen nur auf Jesus: Mk 13,20; Joh 4x): a) Gott als Subjekt: Num 16,5.7; Dtn 4,37; 17,15 (mit καθίστημι: Einsetzung eines Königs, den Gott erwählt hat); vgl. Lk 9,35 (diff Mt/Mk); Apg 1,24; 13,17; 15,7; b) Jesus als Subjekt: Lk 6,13; vgl. Apg 1,2; c) menschliche Subjekte: z.B. Gen 13,11; 1 Sam 8,18; 12,13 (Königswahl); vgl. Lk 10,42; Apg 15,22.25. Das an der Vergleichsstelle Ex 18,25 verwendete ἐπιλέγω kommt im NT nur zweimal vor (Joh 5,2; Apg 15,40).

<sup>36</sup> Alle 7 ntl Belege dieses Namens finden sich in der Apg.

<sup>37</sup> πίστις ist sehr häufig im NT (243x); in der LXX ca. 50x, aber ohne signifikante Parallelen zum hiesigen Gebrauch (am ehesten Verbformen wie z.B. Gen 15,6: Abraham glaubt Gott). Die nächste Parallele bei Lk ist die identische Barnabas-Charakteristik (Apg 11,24). Das Verb bezeichnet in der Apg z.B. in der Partizipform die Gläubiggewordenen (Apg 2,44; 4,32) und ist so eingebunden in das Wachstum der jungen Kirche (vgl. V 7c). πνεῦμα ἁγίου ist sehr häufig im lk Werk (52 von insgesamt 90 Belegen im NT; v.a. in der Apg). Als Personen-Charakteristikum in Verbindung mit πλήρης auch in Lk 4,1; Apg 7,5; 11,24. Vgl. oben zu V 3.

<sup>38</sup> Alle 16 ntl Belege für diesen Philippus finden sich in der Apg (zu den anderen Trägern dieses Namens vgl. oben in A. 1.2.1, Anm. 16).

1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

\* Πρόχορος, Νικάνωρ, Τίμων, Παρμενιάς, Νικόλαος:  
jeweils einmalig  
\* Ἀντιοχεύς<sup>39</sup>  
\* προσήλυτος: Apg 2,11; 13,43; (**Dtn 1,16**)<sup>40</sup>

### V 6:

\* ἴσθημι: Apg 1,23; **Num 11.24; 27,19.22** (hier auch mit ἐναντίον)<sup>41</sup>  
\* ἐνώπιον: vgl. zu V 5  
\* ἀπόστολοι: (zuletzt 5,40; wieder 8,1)<sup>42</sup>  
\* προσεύχομαι: vgl. zu V 4  
\* ἐπιτίθημι [χειρᾶς]: Apg 8,17.19; 13,3; 19,6; **Num 11,17.25; Num 27,18.23** zusammen mit χειρᾶς; vgl. **Gen 41,42**<sup>43</sup>

### V 7

\* ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: vgl. oben zu V 2  
\* ἀύξάνω: Lk 1,80; 2,40; Apg 7,17; 12,24; 19,20; **Gen 41,52**<sup>44</sup>  
\* πληθύνω: vgl. zu V1; zusammen mit ἀύξάνω: Apg 7,17; 12,24; 19,20; Gen 1,22.28; 47,27; Ex 1,7f; u.ö.<sup>45</sup>  
\* ἀριθμός: Apg 4,4; 11,21; 16,5; vgl. Gen 16,10; 22,17; (**41,49**); Dtn 26,5<sup>46</sup>  
\* μαθηταί: vgl. zu V1<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Die Herkunftsbezeichnung ist einmalig im NT. Der Städtename Ἀντιόχεια (bezogen auf Antiochia am Orontes) dagegen hat 13 seiner 14 ntl Belege in der Apg.

<sup>40</sup> 3 der 4 ntl Belege in der Apg (Mt 23,15 dagegen in deutlich kritischem Sinn). In der LXX (ca. 50x) bezeichnet es in der Regel den Fremden (häufig Wiedergabe des hebräischen נָכְרִי, d.h. des Fremden, der als Schutzbürger im Land lebt und z.T. auch an religiösen Ritualen teilhaben kann (vgl. Ex 12,48; Dtn 1,23).

<sup>41</sup> Von den 154 ntl Belegen 23 im Lk, 28 in der Apg (v.a. die transitiven Belege konzentrieren sich in der Apg: z.B. 1,23; 6,6; im forensischen Sinne 4,7; 5,27; 6,13). Aus der LXX (ca. 500 Belege) sind hier v.a. die genannten Stellen aus den Einsetzungserzählungen relevant (vgl. auch Gen 41,17.46; Num 11,16).

<sup>42</sup> Bevorzugt lk Begriff, den er fast ausschließlich zur Bezeichnung des Zwölferkreises verwendet (79 ntl Belege: 6x Lk; 29x Apg; vgl. 1x Mt, 2x Mk, 1x Joh, 25x Pl).

<sup>43</sup> Das Verb ist im lk Werk relativ häufig (39 ntl Belege: 5x Lk, 13x Apg). Besonders wichtig ist hier die mit χεῖρ zusammen ausgedrückte Handauflegung zur Heilung (z.B. Apg 9,12.17), zur Geistübertragung (Apg 8,17.19; 19,6), zur Sendung bzw. Aufgabenübertragung (Apg 6,6; 13,3; vgl. 14,23). Aus der LXX (ca. 200 Belege) sind v.a. die oben genannten relevant (vgl. auch die variierte Form in Gen 41,42: Pharao steckt Josef den Siegelring an: περιέθηκεν ... ἐπὶ τὴν χεῖρα Ἰωσήφ).

<sup>44</sup> 23 ntl Belege verteilen sich u.a. auf Lk (4), Apg (4), Mt (2; je aus Q); Mk (1). Typisch lk sind die Aussagen zum Wachstum von Personen (Lk 1,80; 2,40) bzw. der jungen Kirche in der Apg (Apg 7,17 zum Wachstum Israels; vgl. Ex 1,7f); v.a. die intransitive Verwendung ist nach *Jeremias*, Sprache des Lukas 76f, kennzeichnend. In der LXX 25x; vgl. auch die Belege zusammen mit πληθύνω.

<sup>45</sup> Vgl. zu V 1. Die Verbindung mit ἀύξάνω ist in der LXX häufig belegt (13x zusammen; ἀύξάνω insgesamt ca. 25x), und zwar zur Bezeichnung menschlichen Wachstums generell, v.a. aber des Wachstums der jüdischen Gemeinde, allein 9 x im Pentateuch (Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 35,11; 48,4; 47,27; Ex 1,7).

<sup>46</sup> Von den 16 ntl Belegen 6 im lk Werk (5 in der Apg; vgl. 8x in Offb); in der Apg v.a. im Kontext der wachsenden Zahl der Gemeindeglieder: 4,4; 6,7; 11,21; 16,5. Damit korrelieren wichtige Belege in der LXX (insgesamt ca. 125x), die sich um die große Zahl der Nachkommenschaft einzelner bzw. des Volkes insgesamt drehen (Gen 16,10; 22,17; Dtn 26,5; 28,62); in der Vergleichsstelle Gen 41,49 geht es dagegen um die Menge des Getreides für die mageren Jahre (auch mit ὡσεὶ ἄμμον τῆς θαλάσσης vgl. Gen 22,17).

1.	2.	3.	4.
----	----	----	----

- \* Ἱεροουσαλήμ: Apg 1,12.19; 15,2.4<sup>48</sup>
  - \* σφόδρα: **Gen 41,31.49; Num 11,10.33**<sup>49</sup>
- \* πολὺς ὄχλος: Apg 1,15; 11,21.24.26; 13,43; 14,1; 17,4<sup>50</sup>
  - \* ἱερεὺς: **Num 27,19.21f** (Eleazar); vgl. Gen 41,45.50; Ex 18,1 (Jitro)<sup>51</sup>
  - \* ὑπακούω: Lk 17,6; Apg 12,13; vgl. 7,39; **Gen 41,40**<sup>52</sup>
- \* πίστις: im Wachstumskontext: Apg 4,4.32; 9,42; 11,21; 17,12.34<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Hier ggf. als gezielte Inclusio zu V 1b.

<sup>48</sup> Von beiden Formen (Ἱεροουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα) finden sich die meisten im Lk Werk (NT 138x; Lk 30x; Apg 58x). Jerusalem ist für Lk Schauplatz zentraler Ereignisse (Erscheinungen des Auferstandenen: Lk 24; Wahl des Matthias: Apg 1; Jerusalemer Synode: Apg 15). In der LXX ist die erste, sakral geprägte Form äußerst zahlreich, die zweite dagegen nur in 1 Esra und Makk. Die nicht-sakrale Form verwendet Lk überwiegend in der Apg, und zwar nach Apg 8,1 (so *Jeremias*, Sprache des Lukas 91f).

<sup>49</sup> Das Adverb ist bei Lk selten (NT 11x, Lk 1x, Apg 1x; vgl. Mt 7x), in der LXX dagegen häufig (ca. 275x); auch zusammen mit hier interessanten Verben (mit πληθύνω: Gen 7,18; 17,2.20; 34,12; 47,17; Dtn 6,3; mit ἀύξάνω: Gen 17,6; 47,27; Ex 1,7f).

<sup>50</sup> Beide Begriffe sind in den Evangelien und der Apg sehr häufig. Auffällig bei Lk ist die Verwendung im Kontext der wachsenden Gemeinde. In der LXX ist ὄχλος (ca. 50x) häufiger mit πολὺς verbunden (z.B. 2 Chr 20,15; Jer 7,18; u.ö.).

<sup>51</sup> Die Zuordnung ist hier schwierig. Fest steht, daß Lk den Begriff vergleichsweise häufig und v.a. meistens unabhängig verwendet (NT: 31x; Lk 5x; Apg 3x; Mt 3x; Mk 2x; vgl. Hebr 14x). Die Bedeutungsbreite ist allerdings groß: vom positiv gezeichneten Zacharias (Lk 1,5) über den wenig hilfsbereiten Tempelpriester (Lk 10,31) bis hin zum heidnischen Zeuspriester (Apg 14,13) ist alles dabei. Eine positive Hinwendung zur jungen Gemeinde wie an dieser Stelle ist allerdings einmalig (vgl. die bis zuletzt eher feindliche Haltung: Apg 4,1). Von den zahlreichen Belegen in der LXX (ca. 550) finden sich auch einige im Kontext unserer Parallelstellen ohne einen klaren Vergleichspunkt zu bieten (Num 27,19.21f wird der Ausgewählte vor den Priester Eleazar gestellt; Gen 41,45.50: Josef bekommt eine Priestertochter zur Frau).

<sup>52</sup> Die Mehrzahl der 21 ntl Belege findet sich in der pl Briefliteratur; im Lk kommt das Verb zweimal vor, ebenso in der Apg. Die vorliegende Konstruktion mit dem Dativ kennt so nur noch Pl (Röm 1,5; 16,26); eine Nähe zum Begriff πίστις läßt sich noch in Lk 17,6 entdecken. In der LXX (ca. 50x) geht es wie in Gen 41,40 in der Regel um den primären Sinn "hören auf/ gehorchen" (z.B. Gen 16,2: Abraham gehorcht Sara; 22,17: der Stimme Gottes).

<sup>53</sup> Das Verb kommt in der Apg häufig im Kontext der wachsenden Gemeinde/ Kirche vor (siehe angegebene Stellen) und bezeichnet - oft im Aorist - diejenigen, die neu zum Glauben kommen (auch in Verbindung mit ὄχλος, ἀριθμός, πολὺς). Vgl. auch zu V 5.

## 1.2 Die Traditionsschicht: Spuren eines Konflikts in Jerusalem und das Siebenergremium

Die Untersuchung des Sprachgebrauchs weist unter Kategorie (4) einige Elemente aus, die für eine vorlukanische Traditionsschicht in Frage kommen.

Aus dem *Einleitungsvers* (V 1) gilt das mit großer Sicherheit für die beiden vollkommen neu und unvermittelt auftauchenden Gruppenbezeichnungen (Hellenisten, Hebräer) und für παραθεωρέω als hapax legomenon. Einiges spricht auch für die Zuordnung von μαθηταί zur vorlukanischen Tradition.<sup>54</sup> Schwieriger ist die Bewertung von διακονία καθημερινά. Die Vokabeln sind im lk Werk nicht neu, einmalig aber ist ihre hier vorliegende Verbindung als Bezeichnung einer Einrichtung gemeindlich-caritativer Fürsorge. Ähnlich verhält es sich mit der Gruppe der Witwen, die hier zum ersten Mal in der Apg belegt ist, zugleich aber eine besondere Stellung im lk Werk genießt - analog atl Vorbilder. Resümierend kann davon ausgegangen werden, daß in einer vorlukanischen Tradition von einem Konflikt zwischen gemeindlichen Gruppen die Rede war, der wohl in irgendeiner Weise mit der Nahrungsversorgung zu tun hatte.<sup>55</sup>

Im *Mittelteil* (V 2-6) kommt mit οἱ δώδεκα (V 2a) eine weitere Gruppenbezeichnung für die Traditionsschicht in Frage. Tatsächlich taucht es hier zum ersten und einzigen Mal als Bezeichnung des Zwölferkreises in der Apg auf. Allerdings tauchte die reduzierte Gruppe der Elf im Übergang vom Lk-Evangelium zur Apg auf (Apg 1,26; 2,14; vgl. Lk 24,9.33: ἑνδεκά). Insgesamt bevorzugt Lk aber die alternative Bezeichnung ἀπόστολοι (V 6a) v.a. in der Apg eindeutig. Für οἱ δώδεκα ist also Tradition nicht auszuschließen.<sup>56</sup> Sicher ist dagegen die Zuweisung der Siebenerliste in V 5. Hier hat Lk mit großer Wahrscheinlichkeit eine tradierte Namensliste aufgegriffen.<sup>57</sup> Im Bezug auf die Reihenfolge der Sieben ist es nicht auszuschließen, daß erst Lk Stephanus und Philippus an die

---

<sup>54</sup> Lk verwendet μαθηταί deutlich seltener als andere Evangelisten (z.B. Mt). In der Apg taucht er hier zum ersten Mal auf (vorher bezeichneten andere Begriffe die Gemeindemitglieder: παντες, ἀδελφοί, πιστεύσαντες, οἱ ἰδίοι). Unwahrscheinlich ist m.E., daß Lk hier im Kontext eines gemeindlichen Konflikts diesen Begriff einführt, der im weiteren Verlauf eine wichtige Rolle als Gruppenbezeichnung der Christen spielt. Eher auf das lk Konto dagegen geht die Verwendung in V 2a.7b (als inclusio). Ähnlich bei *Haenchen*, Apg 253; *Conzelmann*, Apg 49; *Roloff*, Apg 107; anders *Zettner*, Amt 146-148.

<sup>55</sup> Die Verarbeitung einer solchen Tradition durch Lk ließe sich gut nachvollziehen. Ein derartige Vorlage könnte der Anstoß gewesen sein für den Rückgriff auf atl Vorbilder, in denen ähnliche Probleme verhandelt werden (Gen 41; Num 11; v.a. auch Ex 16; Num 14). Aus dieser Perspektive wäre die negative Qualifizierung der Streitigkeiten als γογγυσμός als lk Interpretation zu erklären. Denn das Murren wird im AT oft als undankbares und unstatthaftes Verhalten der aus Ägypten befreiten Israeliten gebrandmarkt (vgl. v.a. Num 14,27, wo Gott das Volk als συναγωγή πονερά anspricht). Entsprechend ist für Lk - wie die Untersuchung der Textpragmatik gezeigt hat - der innergemeindliche Konflikt in Jerusalem für das Volk Gottes destruktiv, weil der Konflikt positives Wachstum gefährdet. Der Bezug auf die Witwen liest sich im lk Kontext als Vernachlässigung einer besonders schützenswerten Gruppe (vgl. atl Vorbilder z.B. in Ex 22,21; Dtn 10,18) und könnte ebenso von Lk eingefügt sein.

<sup>56</sup> So urteilen auch *Zettner*, Amt 151, und *Lüdemann*, Christentum 82. *Haenchen*, Apg 255, legt sich nicht fest.

<sup>57</sup> So bei *Weiser*, Apg I 169; *Zettner*, Amt 155; *Schille*, Apg 166; *Roloff*, Apg 107; *Conzelmann*, Apg 49; *Lüdemann*, Christentum 83.

erste Stelle der Liste plaziert hat, um ihrer Bedeutung im weiteren Ablauf der Apg Rechnung zu tragen. Auf jeden Fall kann der charakterisierende Zusatz bei Stephanus (V 6b) für die lk Redaktion veranschlagt werden. Dadurch wird der erste Blutzeuge - im Einklang mit folgenden Charakterisierungen (vgl. nur 6,8; 7,55) - ganz besonders hervorgehoben. Die Zusatzinformation über Nikolaos dagegen dürfte eher traditionell sein.<sup>58</sup> Die Doppelungen durch die Vorabnennung der Kriterien für die Kandidaten (V 3a.5b) ist hier kein Indiz für Tradition, sondern eher als bewußte redaktionelle Anlehnung an das Vorbild der atl Einsetzungserzählungen zu werten.<sup>59</sup>

Die Notiz über das Hinzukommen von Priestern zur Gemeinde der Glaubenden im *Schlußvers* (V 7c) ist aufgrund ihrer Analogielosigkeit im lk Werk wohl nur auf der Basis einer historischen Nachricht erklärbar.<sup>60</sup> Die ungewöhnliche Verbindung von ὑπακούω/ὑπακοή und πίστις ist ein Paulinismus (so nur noch Röm 1,5; 16,26).<sup>61</sup>

Die grob skizzierten Daten zu einer Traditionsgrundlage von Apg 6,1-7 lassen eine genaue Rekonstruktion der Vorlage nicht zu.

*Zettner* geht von einem schriftlichen Traditionsstück aus, das bereits in Anlehnung an atl Einsetzungsberichte (Gen 41,1-45; Ex 18,13-26; Num 11,4-25; 27,12-23; Dtn 1,9-17) gestaltet wurde. Ganz ähnlich urteilen *Schneider* und in Anlehnung an ihn *Pesch*<sup>62</sup>. Ebenso nehmen *Conzelmann*, *Kliesch* und *Zmijewski*<sup>63</sup> in verschiedenem Umfang eine zugrundeliegende schriftliche Tradition an.

Auch *Weiser*<sup>64</sup> geht von schriftlichem Überlieferungsgut aus, v.a. im Hinblick auf die Liste der sieben Männer (6,5), aber auch bezogen auf Gemeindenachrichten, die in 6,1-6 punktuell greifbar werden. Aufgrund der starken Überarbeitung durch Lukas hält er jedoch eine genaue Rekonstruktion der Vorlage - m.E. richtigerweise - für nicht leistbar und verzichtet darauf.

*Haenchen*<sup>65</sup> problematisiert die schwierige Trennung zwischen Tradition und Komposition. Er richtet entsprechend seiner "traditionsgeschichtlich-kompositorischen Hypothese" das Augenmerk v.a. auf Lk und seine schriftstellerische Arbeit. Dieser habe, analog der Arbeitsweise hellenistischer Schriftsteller, persönlich, über Mitarbeiter oder Briefkorrespondenzen recherchiert und das gesammelte Material komponiert. Dabei habe er Traditionen aufgegriffen und verarbeitet, wie etwa an unserer Stelle das Wissen antiochenischer Kreise um den Konflikt und die Geschehnisse in Jerusalem in den Anfangszeiten des Hellenistenkreises. In seiner Grundlinie wird *Haenchen* auch von *Plümacher*<sup>66</sup> gestützt.

---

<sup>58</sup> Ein Argument für lk Redaktion wäre, hier eine gezielte Einführung der später in der Apg so bedeutsamen Stadt Antiochia anzunehmen.

<sup>59</sup> Tatsächlich sind die in der ersten Liste (V 3a) verwendeten Charakteristika πνεῦμα und σοφία nicht so deutlich lk geprägt wie die in V 5b. Sie entsprechen aber atl Vorbildern und sind bei Lk keineswegs selten: v.a. σοφία verwendet er - wie gesehen - an bedeutenden Stellen.

<sup>60</sup> Ähnlich *Zettner*, Amt 158; *Roloff*, Apg 107; *Weiser*, Apg I 167; *Pesch*, Apg I 230.

<sup>61</sup> Röm 1,5; 16,26 ist vom Glaubensgehorsam (ὑπακοή πίστεως) die Rede. Zu Paulinismen insgesamt in der Apg siehe IV.B.1.1.4.

<sup>62</sup> Vgl. *Zettner*, Amt 158-161; *Schneider*, Apg I 420ff; *Pesch*, Apg I 225f. Die Parallelen zu den genannten atl Texten arbeitet *Daube*, A reform in Acts, detailliert heraus.

<sup>63</sup> Vgl. *Conzelmann*, Apg 49; *Kliesch*, Apg 68; *Zmijewski*, Apg 279.

<sup>64</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 36f,168. Ähnlich vorsichtig urteilt auch *Schille*, Apg 166.

<sup>65</sup> Vgl. *Haenchen*, Apg 92-101.

<sup>66</sup> Vgl. *Plümacher*, Art. Apostelgeschichte 498-500. Er geht von diversem Traditionsmaterial aus, das z.B. in Antiochia überliefert wurde, z.T. auch schriftlich, ohne allerdings eine Sammlung oder Quelle anzunehmen (dafür fehlt der Sitz im Leben). Die Sammlungsarbeit sei erst von Lukas geleistet worden - ganz im Stil hellenistischer Autoren seiner Zeit (Thukydides, Herodot oder Plutarch).

Die Hypothese einer vorlukanischen Sammlung oder *Quelle*, der die hier vorliegende Tradition zuzuordnen wäre, ist mit Vorsicht zu genießen.

In der älteren Exegese wurde häufig eine größere sog. antiochenische Quelle angenommen, deren Stoffe in variierendem Umfang zwischen Apg 6 und Apg 15 verortet wurden: so etwa bei *von Harnack*, *Jeremias* und *Bultmann*<sup>67</sup>. Große Teile unseres vorliegenden Textes wurden dabei als Einleitung dieser Quelle interpretiert. *Roloff* will die Quellenfrage nicht zu schnell ad acta legen und verortet die Traditionsgrundlage hinter Apg 6,1-7 in sog. "antiochenischen Notizen"; *Hengel* geht von einer antiochenischen Quelle aus.<sup>68</sup> *Conzelmann* und *Schneider*<sup>69</sup> schließen die Existenz von vorlukanischen Quellen nicht aus, halten sie aber in jedem Falle für nicht (mehr) rekonstruierbar. Zu zuversichtlich ist m.E. *Pesch*<sup>70</sup>, der einfachhin eine antiochenische Quelle postuliert und Apg 6,1-7 als Einleitung derselben annimmt.

Die traditionelle Hypothese einer sog. antiochenischen Quelle wird von *Haenchen*<sup>71</sup> kritisiert, der schon die Möglichkeit einer klaren Scheidung von Tradition und Redaktion in Frage stellt. Auch *Weiser*<sup>72</sup> ist bezüglich der Annahme von Quellen im ersten Teil der Apg zurückhaltend und nimmt eher einzelne schriftliche Überlieferungsstücke an, wie etwa Listen (6,5) oder bestimmte Nachrichten aus dem Gemeindeleben (6,1-6).

Für die hier verfolgten Zwecke ist eine ausführlichere Diskussion der Frage nach der Art der Tradition und ihrer möglichen Verankerung in einer Quelle nicht notwendig. Als Ergebnis läßt sich festhalten, daß eine schriftliche Form der Überlieferung für einen Teil des Traditionsmaterials durchaus wahrscheinlich ist - so wie das auch von einer Mehrheit der Exegeten angenommen wird. Eine Verortung etwa der Siebenerliste in Antiochien als einem wesentlichen Wirkungsort der aus Jerusalem vertriebenen hellenistischen Gemeindegruppe (Apg 8,1ff) ist dabei durchaus denkbar.

### **1.3 Die Vorbilder für die lukanische Gestaltung: Motive aus der Septuaginta (LXX)**

Eine ganze Reihe von Einzelwörtern und Wendungen wurden durch die Untersuchung des Sprachgebrauchs als häufig bzw. typisch lk ausgewiesen. Zahlreich sind aber auch solche, die - entsprechend der Kategorie (2) - zusätzlich deutliche Anklänge an atl Vorbilder erkennen lassen. Sie verweisen auf einen potentiellen Gestaltungshintergrund der lk Redaktionsarbeit, dem hier genauer nachgegangen werden soll.

---

<sup>67</sup> *Von Harnack*, Apg (1908) 133-139.169-173; *Jeremias*, Quellenproblem (1937) 214-216; *Bultmann*, Quellen (1959) 422. Ähnliche Quellenpostulate gibt es u.a. von den genannten Autoren auch für den zweiten Teil der Apg (bspw. für das sog. Itinerar, aus dem Lk Reiseberichte des Pl entnommen habe).

<sup>68</sup> Vgl. *Roloff*, Apg 9f. 107. *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus 155-157, nimmt vorlukanische Quellen an, sieht aber auch die Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion, allein aufgrund des Gesetzes antiker Geschichtsschreibung, die Quellen nicht durchscheinen zu lassen. Ähnlich *Zmijewski*, Apg 281f.

<sup>69</sup> Vgl. *Conzelmann*, Apg 5f; *Schneider*, Apg I 86f.

<sup>70</sup> Vgl. *Pesch*, Apg I 48f.

<sup>71</sup> Vgl. *Haenchen*, Apg 94f.

<sup>72</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 36f.

Im wesentlichen lassen sich zwei zentrale Motivbilder aus der LXX erkennen, die für die lk Gestaltungsarbeit in Apg 6,1-7 bedeutsam sind.<sup>73</sup>

### 1.3.1 Das Wachsen des Volkes - Verheißung Gottes

Die Rahmenteile der vorliegenden Perikope (V 1.7) thematisieren das Wachstum der jungen Gemeinde. Sie knüpfen nahtlos an die vorausgehenden Kapitel der Apg an, in denen seit dem programmatischen Auftrag in 1,8 (vgl. Lk 24,46f) die christliche Verkündigung immer größere Kreise zieht.<sup>74</sup> Ihre Fortsetzung findet diese Linie in den Notizen über das Wachstum der Gemeinde (6,7; 9,31) und des Wortes Gottes (6,7; 12,24; 19,20; vgl. 13,4), die bevorzugt mit πληθύνω und αὐξάνω formuliert sind.

Apg 7,17 thematisiert - mit denselben beiden Begriffen - das Wachstum des Volkes Israel in Ägypten (Ex 1,7f) und greift damit ein typisches LXX-Motiv auf. Dort finden sich die beiden Wachstumsverben an 13 Stellen verknüpft und bezeichnen fundamentale *göttliche Verheißungen*: im Vermehrungsauftrag des Schöpfers (Gen 1,22.28; vgl. Gen 9,1.7), in der Verheißung großer Nachkommenschaft für einzelne, v.a. in der Zeit der Patriarchen (z.B. Abraham: Gen 16,10; 17,2.20), sowie zunehmend bezogen auf das ganze Volk und sein Wachstum im Laufe der Geschichte (Ex 1,7.20; Num 33,54; Dtn 1,10).<sup>75</sup>

Das Wachstum der christlichen Gemeinde ist in der Apg genauso wie in der LXX Erfüllung göttlicher Verheißung und Ausdruck des Segens. Der Startpunkt läßt sich am schöpferischen Auftrag des Auferweckten festmachen (Lk 24,46f; Apg 1,8). Die Ausbreitung der jungen Kirche sieht Lk in unmittelbarer Analogie zum Wachstum Israels.<sup>76</sup> Sie setzt den positiven Weg der Heilsgeschichte fort, dem sich Israel zunehmend verschließt (vgl. Apg 7,51-53; Apg 28,26-28). Die Bezeichnung der neuen Gemeinde(-versammlung) Gottes als πληθῆος (Apg 6,2.5; vgl. v.a. Lk 19,37; Apg 15,12.30) unterstreicht diese Analogie. Denn auch die (wachsende) Gemeinde Israels wird in der LXX

---

<sup>73</sup> Ich stelle damit die Hypothesen von *Zettner* (Amt 158-161), *Schneider* (Apg I 420ff) und *Pesch* (Apg I 225f) in Frage, die davon ausgehen, daß der Einfluß atl Vorbilder nicht auf die lk Redaktion zu beziehen ist, sondern bereits auf eine vorlukanische schriftliche Tradition, deren Umfang und Rekonstruierbarkeit sie teilweise sehr optimistisch veranschlagen. *Daube*, A reform in Acts 159, legt sich dagegen nicht klar fest. Um zu einer fundierten Widerlegung dieser Hypothese zu kommen, sind im folgenden Seitenblicke auf das gesamte lk Werk und seine Tendenzen wichtig.

<sup>74</sup> Die Zahlen der Gemeindemitglieder wachsen aufgrund der erfolgreichen Mission fast explosionsartig: 120 (1,15), 3000 (2,41), etwa 5000 Männer (4,4). Apg 6,1 kann in diesem Sinne auch als Erfolgsnotiz in Bezug auf die Verkündigung der Apostel in 5,41f gewertet werden.

<sup>75</sup> Zur Verwendung von ἀριθμός und σφόδρα in Apg 6,7, im lk Doppelwerk, sowie im Kontext des Wachstums des Volkes im AT vgl. die Ergebnisse in Abschnitt B.1.1 zu V 7.

<sup>76</sup> *Zingg*, Das Wachsen der Kirche 25-29, weist v.a. auf die Verbindungslinien zu den Abrahamsverheißungen hin. *Hanson*, Das berufene Volk, hier v.a. 465-468, untersucht ausführlich das Wachsen der Gemeinde in AT und NT. Im lk Werk wird ihm zufolge die Ausbreitung der jungen Kirche - auch bei den Heiden - als Erfüllung des Planes Gottes dargestellt. Das klingt schon in Lk 2,30f an und wird im Auftrag Jesu (Lk 4,43; 24,46f; Apg 1,8) v.a. in der Apg fortgesetzt (vgl. Apg 3,24). Vgl. auch *Lane*, Luke and the Gentile Mission 173-178, der auf die wichtigen Zitate atl Propheten in Reden der Apg hinweist, die die Heidenmission im Einklang mit Gottes Heilsplan erscheinen lassen.

so benannt.<sup>77</sup> πλήθος dient dort neben συναγωγή und ἐκκλησία als Wiedergabe des hebr. קהל (qahal). πλήθος und ἐκκλησία sind aber auch bei Lk Zentralbegriffe für Gemeinde(n), die er innerhalb des NT in unverwechselbarer Weise verwendet.<sup>78</sup> Für Lk gibt es tatsächlich eine Kontinuität im Volk Gottes, von den Anfängen bis in seine Zeit.

Exklusiv Ik ist die Ausweitung des Wachstumsmotivs auf das quasi personifizierte Wort Gottes (Apg 6,7, 12,24; 19,20). Die für das Verkündigungswerk in der Apg zentralen Wendungen λόγος τοῦ θεοῦ bzw. λόγος τοῦ κυριοῦ stehen ganz in der Dynamik der Ausbreitung der jungen Kirche und verknüpfen Gemeindegewachstum und Wortverkündigung (Apg 6,7; vgl. 2,41; 4,4). In einem solchen Horizont betrachtet, sind Konflikte wie in Apg 6,1 Wachstumsstörungen, die es schnell auszuräumen gilt.<sup>79</sup>

### 1.3.2 Die Einsetzung der Sieben: Machtübertragung und gestufte Kompetenz

Bei der Darstellung der Einsetzung der Sieben klingen - wie die Untersuchung des Sprachgebrauchs gezeigt hat - eine ganze Reihe atl Motive an. Diese Analogien untermauern die These der Zugehörigkeit des Textes zur atl Gattung der Bestallungserzählungen. Die Einzelmotive prägt Lk entsprechend seiner Intentionen.<sup>80</sup>

(1) Das *Ausgangsproblem*: Wachstumsmotiv (Dtn 1,10; Gen 41,52 und Apg 6,7 als Erfolgsnotiz) und Konflikte im Kontext der Nahrungsversorgung (Num 11,1) sind in den atl Vergleichsstellen belegt. Es ist gut vorstellbar, daß Lk die ihm vorgegebene Nachricht über einen (Versorgungs-)Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern als innergemeindlichen Gruppierungen aufgegriffen und in Anlehnung an die LXX interpretiert hat. Dort wird das Murren des Volkes (γογγυσμός; vgl. v.a. Num 11,1-3; 14,27) wie in Apg 6,1 als schädliches Verhalten qualifiziert. Ein innergemeindlicher Konflikt birgt für Lk in seinen Wirkungen ähnliche Gefahren wie die Auflehnung des Volkes in der Wüste.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> So in Ex 12,6; 19,21.22; 1 Esra 9,10; 2 Chr 31,18; direkt in Verbindung mit Wachstum z.B. Gen 48,16; Ex 1,7-9; Dtn 1,10; 26,5. Vgl. daneben die Bezeichnungen συναγωγή (z.B. Num 27, 14.19.22; Dtn 33,4, u.ö.) und ἐκκλησία (z.B. Dtn 31,30; 2 Chr 30,13.25; u.ö.).

<sup>78</sup> ἐκκλησία verwendet nur noch Pl ähnlich intensiv wie Lk in der Apg (vgl. bspw. II.B.1.1). πλήθος als Bezeichnung der Gemeinde(-versammlung) ist im NT nur bei Lk zu finden. Daß Lk συναγωγή nicht als Gemeindebezeichnung rezipiert, liegt an der klaren Festlegung des Begriffs auf den jüdischen Kontext (35 der 56 ntl Belege im Ik Doppelwerk, immer im jüdischen Kontext, zur Bezeichnung der Synagogengemeinde wie in Apg 6,9; 9,2 oder der Synagoge selbst: Apg 9,29; 13,14; 17,17). Vgl. auch Schrage, Art συναγωγή 802-806, 826-828.

<sup>79</sup> Lk neigt insgesamt dazu, v.a. innergemeindliche Konflikte zu vertuschen und eine "Ideallinie" der Geschichte der jungen Kirche zu zeichnen: so Haenchen, Apg 114. Der Verfasser der Apg ist nicht am Konflikt interessiert, er will vielmehr zeigen, "daß und wie eine Lösung gefunden wurde" (Weiser, Apg I 165). Die Ik Idealisierungen der christlichen Gemeinde sehen auch Johnson, Acts 15, Schille, Apg 35, und Roloff, Apg 107.

<sup>80</sup> Vgl. zur atl Gattung und einem ersten Vergleich Abschnitt A. 4.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu auch das ungewöhnlich scharfe Vorgehen gegen innergemeindliches Fehlverhalten in Apg 5,1-11 (bezogen auf Hananias und Saphira). Zur Verwendung von γογγυσμός vgl. Anm. 55.



(2) *Problemdarstellung* und -benennung. Die in Apg 6,2cd von den Zwölf aufgezeigte Problematik weist Parallelen zur Situationsschilderung des Mose in den einschlägigen alt Texten auf. Mose ist *überlastet* (Ex 18,17f; Num 11,14.17, Dtn 1,9), die Verantwortung für das Volk ist zuviel für ihn allein, die Aufgabenverteilung paßt nicht (so Jitro zu Mose in Ex 18,17: οὐκ ὀρθῶς...; vgl. Apg 6,2c). *Entlastung* ist zu schaffen, die Freiraum öffnet für "das Wesentliche" (vgl. Apg 6,4): Mose soll Richter bzw. Älteste einsetzen, um für die zentralen Aufgaben selbst mehr Kapazitäten zu haben.<sup>82</sup> Die Machtteilung führt aber nicht zu einer ebenbürtigen Position der neu Eingesetzten. Sie bleiben - von ihrer Aufgabe und Stellung her - demjenigen, der Kompetenzen abgibt, untergeordnet.<sup>83</sup> Auch in Apg 6,4 findet sich dieses Phänomen, das Lk auf seine spezifische Weise ausprägt. Für ihn ist der Wortdienst die zentrale Aufgabe, an der die Zwölf festhalten und dem die Sieben mit ihrem Tischdienst zu- und untergeordnet erscheinen. Die für Lk besonders wichtige Kompetenz der Apostel steht damit in Analogie zur Mosegestalt.<sup>84</sup>

Nicht zum ersten Mal taucht in der Unterordnung der Sieben unter die Zwölf ein *Modell gestufter Kompetenzen* bei Lk auf. Es spielt bspw. auch in seiner im Gegensatz zu Mt und Mk doppelten Aussendung von "Missionaren" durch Jesus eine Rolle.<sup>85</sup> Die zweifache Beauftragung unterstreicht in ihrer jeweiligen Gestaltung die Zentralstellung der Zwölf (Lk 9,1-6.10) und führt eine untergeordnete Kompetenz der 70 in Verkündigung und missionarischem Dienst ein (Lk 10,1-20).<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> In Ex 18,19f.26f wird nach *Noth*, Exodus 120f, eine rechtliche Neuordnung durchgeführt: der Bereich der bürgerlichen Rechtsprechung wird von Mose auf Oberste für bestimmte Gruppen (analog dem System der Heerbannführer) übertragen; ihm selbst bliebe der "sakrale" Bereich: der direkte Kontakt zu Gott und die Verkündigung der göttlichen Satzungen und Weisungen (Ex 18,20 mit διαμαρτυρέω ausgedrückt; vgl. die besondere Bezeugungsaufgabe der Apostel nach Apg 6,4). Der Wunsch des Mose nach Entlastung zeigt sich auch in Num 11,14 und Dtn 1,9. Der Erfolg der Machtteilung wird in Ex 18,22 und Num 11,17 mit συναπιλαμβάνομαι ausgedrückt ("sich gemeinsam annehmen, mithelfen, beistehen") - vgl. ebenso im Wunsch der Maria in Lk 10,40 (daneben im NT nur noch Röm 8,26).

<sup>83</sup> Pharao bleibt zumindest um den Thron erhabener als Josef (Gen 41,40), Mose bleibt für die sakrale Rechtsprechung zuständig (Ex 18,19f.26f; vgl. Dtn 1,17), den 70 Ältesten wird nur *etwas* vom Geist des Mose übertragen (Num 11,17.25), Josua muß nicht nur vor die Gemeinde, sondern auch vor den Priester Eleazar treten (Num 27,19.22; darin zeigt sich nach *Noth*, Numeri 186f, eine stärkere Unterordnung unter den Priester als sie bei Mose vorlag).

<sup>84</sup> Die Anlehnung an Mose und seine Autorität ist im Lk Werk stark ausgeprägt. Ein signifikantes Beispiel ist die Gestaltung von Lk 6,12-49 in Analogie zum Offenbarungsgeschehen am Berg Sinai (vgl. *Schürmann*, Lk I 311-320): Lk 6,12 (par Mk; vgl. Ex 24,2.9) steigt Jesus auf einen Berg, ruft später die Jünger zu sich, wählt zwölf aus und steigt mit ihnen zusammen ab (Lk 6,17 diff Mk; vgl. Ex 32,1.7.15; 34,29), bevor vor dem ganzen Volk die Lk Feldrede folgt (6,20-49). Diese erscheint so parallel zur Offenbarung, die Mose von Gott erhalten hat und dem Volk mitteilt. Zur Bedeutung der Mosegestalt im Hinblick auf die Figur Jesu insgesamt vgl. *Radt*, Paulus und Jesus 283-285 (siehe v.a. Apg 3,22f; 7,37 in Analogie zu Dtn 18,15.18). Zu seiner Bedeutung im Hinblick auf Pl vgl. IV.B.1.2.2.

<sup>85</sup> In Lk 9,1-6.10 wird v.a. in Anlehnung an die Mk-Vorlage (Mk 6,6-13.30f) die Aussendung der Zwölf und ihre Rückkehr zu Jesus berichtet. Lk 10,1-20 greift v. a. auf Stoffe aus Q zurück und gestaltet daraus eine zweite Aussendung von weiteren 70 Personen.

<sup>86</sup> Vgl. daneben Lk 6,12-17, wo die Zwölf mit Jesus auf dem Berg sind, die übrigen Jünger dagegen distanziert davon geschildert werden (vgl. die Distanz der 70 Ältesten nach Ex 24,1-18).

Nach Lk 9,1 werden die Zwölf ausgesandt (ἀποστέλλω; nur bei Lk; ebenso 10,3 par Mt), denen von Jesus δύναμις (nur bei Lk) und ἐξουσία über Dämonen und Krankheiten verliehen wird. Sie sollen das Reich Gottes verkündigen und Kranke heilen. Tatsächlich verkündigen sie (εὐαγγελίζω; nur bei Lk) und heilen (θεραπεύω), und berichten Jesus von ihren Erfahrungen (9,10a).

Der Aussendungsbericht in Lk 10,1-20 ist einschließlich der Rückkehr und des Berichts der Ausgesandten (10,17-20) ähnlich gestaltet. Dennoch zeigen sich deutliche Differenzen. Zum einen finden sich viel detailliertere Anweisungen für das Verhalten der Missionare (10,5-11; vgl. 9,3-5). Lk betont zudem, daß hier andere beauftragt werden als in Lk 9 (ἑτέρους), und zwar 70 Personen (ἑβδομήκοντα),<sup>87</sup> die auch nicht so explizit mit Vollmacht ausgestattet werden wie die Zwölf. Sie werden paarweise ausgesandt und zwar vor Jesus her, in die Orte, in die er selbst kommen will (10,2). Auch sie sollen heilen und verkündigen. Die Botschaft, die sie weitergeben sollen, wird ihnen aber von Jesus quasi wörtlich "diktiert" ("λέγετε αὐτοῖς: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ." 10,9).

Nicht nur die Zahl 70, sondern auch das Motiv gestufter Kompetenzen erinnert an die Bestellung der 70 Ältesten in Num 11.<sup>88</sup> Das siebzigköpfige Presbyterkollegium, das der Pentateuch als Leitungsgruppe neben Mose belegt (Ex 24,1.9; Num 11,16.24f), könnte für die Lk Gestaltung der beiden Aussendungsreden Pate gestanden haben.<sup>89</sup> Die Analogien reichen aber auch bis zur vorliegenden Stelle, für die Num 11 wohl ebenso Gestaltungsvorlage war. Schließlich geht es auch in Apg 6,1-7 um ein neues Gremium (die Sieben), das durch seine Stellung und Funktion der altbewährten Autorität (den Zwölf) zugeordnet wird, ohne deren Vorrangstellung zu gefährden.<sup>90</sup> Die Sieben werden in der Apg zwar nicht von den Zwölf ausgesandt, doch Lk ist viel daran gelegen, ihre Missionstätigkeit an die Apostel rückzubinden. Ähnlich wie Jesus nach Lk 10,1 Missionare vor sich her sendet, geht Philippus den Aposteln nach Samaria voraus (Apg 8,5ff), bevor zwei von ihnen dorthin kommen, um sein Werk zu vollenden (8,14-25).<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Die Zahl 70 ist aufgrund des textkritischen Befundes nicht eindeutig gesichert (alternativ: 72), aber doch wahrscheinlich: so *Schürmann*, Lk II 54.

<sup>88</sup> Die Zahl 70 kommt im NT nur bei Lk vor: Lk 10,1.17 (in anderem Zusammenhang Apg 23,23). Die LXX kennt 70 Älteste in Ex 24,1.9; Num 11,16.24.25 (aus den laut 11,26-30 im Lager verbliebenen zusätzlichen zwei Ältesten könnte man auch auf 72 schließen); vgl. daneben auch die 70 aus der Familie des Jakob, die in Ägypten leben (Gen 46,27; Ex 1,5; Dtn 10,22).

<sup>89</sup> Auf diese Möglichkeit weist *Schürmann*, Lk II 54f, in Bezug auf Lk 10 hin. Der bisweilen herangezogene Vergleich mit der Tafel der 70 Heidenvölker in Gen 10 (vgl. äthHen 89,59) macht seines Erachtens nach keinen Sinn, da es zum einen in Lk 10 nicht um eine Sendung zu Heiden geht, und zum zweiten bei einer paarweisen Aussendung nur 35 bzw. 36 Völkern ein Missionarsspaar zuzuordnen wäre. Anders *Bovon*, Lk II, 45.49. *Zettner*, Amt 188, lehnt alle weitergehenden Analogien - außer den reinen Zahlenanalogien - zwischen Num 11, Lk 10 und Apg 6 ab.

<sup>90</sup> Die Hervorhebung der Zwölf in unserem Zusammenhang wird weitgehend als typisch Lk Redaktionsmotiv gewertet: vgl. bspw. *Schneider*, Apg I 421: "Lukas kam es schließlich darauf an, die beiden 'Evangelisten' (21,8) Stephanus und Philippus den Aposteln nach- und untergeordnet darzustellen"; ähnlich *Weiser*, Apg I 169.

<sup>91</sup> Auch die Mission des Petrus (9,32-10,48) wird noch an die jerusalemer Gemeinde rückgebunden (11,1-18), nach Antiochia wird Barnabas gesandt (11,22), der auch Pl mit Jerusalem und den Aposteln verbindet (9,27). Mit der jerusalemer Versammlung (15,1-41) endet diese Tendenz.

Die gestufte Kompetenz zeigt sich in Apg 6,1-7 im klar herausgearbeiteten *Gegensatz von Wort- und Tischdienst*. Die Apostel sollen für den Dienst am Wort mehr Freiraum gewinnen, indem die Zuständigkeit für den zweiten Bereich abgegeben wird.

Das Wort Gottes und seine Verkündigung hat für Lk insgesamt hohe Priorität.<sup>92</sup> Die Verknüpfung mit dem für Lk ebenso bedeutsamen Wortfeld διακονία in Apg 6,4 führt zu der einmaligen Zuspitzung zum Wortdienst als Charakteristikum einer Aufgabe, die hier den Aposteln zugeschrieben wird und sich später vergleichbar bei Pl findet (20,24; vgl. 21,19; aber auch Maria in Lk 10,38-42). Die Konzentration darauf führt zu echtem, positivem Wachstum der Gemeinde. Zugespitzt in der lk Ausdrucksform in V 7a heißt das: das Wort Gottes selbst wächst - und mit ihm die Gemeinde, die vom Wort Gottes aufgebaut wird, wie Pl in seinem Vermächtnis in Milet festhält (20,32).

Die bereits festgestellte Spannung zwischen der untergeordneten Rolle, die den Sieben hier mit dem Tischdienst zugewiesen wird, und ihrer Bedeutung im Kontext der Apg bleibt bestehen. Anhand des Modells gestufter Kompetenzen, das auch in atl und anderen lk Texten nachweisbar ist, lassen sie sich aber aus der Perspektive des Verfassers besser verstehen. Für Lk verbürgt die Opposition von Wort- und Tischdienst und die damit implizierte Unterordnung der Sieben unter die Zwölf die besondere Rolle der Apostel als der altbewährten Autorität. Diese lk Tendenz zeigt sich auch in seinem Umgang mit ihm vorgegebenen Informationen über die charismatische Einmaligkeit der Stephanusfigur und die Evangelistenaufgabe des Philippus, die seine Kategorie Tischdienst bei weitem sprengen. So läßt er bspw. das missionarische Wirken des Philippus in Samaria durch die Vertreter der jerusalemer Apostel nachträglich bestätigen. Aber auch andere neue Missionsfiguren wie Barnabas und Pl zeichnet er von Anfang an in enger Anbindung an die alten jerusalemer Autoritäten.<sup>93</sup>

**(3) Der Vorschlag mit doppeltem Kriterienkatalog** (Apg 6,3.5b) für die zu bestimmen Kandidaten ist ein weiteres Element, das Lk wohl aus den atl Vergleichstexten übernimmt.

Die Initiative der Apostel zur Wahl von sieben Männern wird mit ἐπισκέπτομαι formuliert - ein Begriff, der nicht nur in wichtigen atl Bestallungserzählungen auftaucht, sondern von Lk insgesamt ganz ähnlich wie in der LXX verwendet wird.<sup>94</sup> Das Element einer Kriterienliste zur Bestimmung von Kandidaten (Apg 6,3a), die quasi bestätigend für die ausgewählte(n) Person(en) wiederholt wird (6,5b), zeigt eine enge formale Anlehnung

---

<sup>92</sup> Die kontinuierliche Verkündigung des Wortes Gottes durchzieht das lk Werk wie ein roter Faden vom Wirken Jesu über die Zwölf und Pl bis hin in die Zeit des Lk. Ausführlicher dazu in IV.B.1.2.3(2).

<sup>93</sup> Die Spannungen zum Kontext ließen sich nur dann ganz auflösen, wenn man die entsprechenden Zuordnungen von Wort- und Tischdienst der vorlukanischen Tradition zurechnen würde - was in der gesamten Forschung niemand annimmt. Die andernfalls verbleibenden Ungereimtheiten lassen sich am besten als Reibungspunkte zwischen der lk Bearbeitung und den traditionellen Vorgaben verstehen.

<sup>94</sup> In den atl Parallelstellen (vgl. Abschnitt B.1.1 zu V 3) richtet sich die Aufforderung zur Kandidatenauswahl nur in Dtn 1,13 - so wie hier - an ein pluralisches Subjekt (δοτε). Die Gemeindevollversammlung spielt in Apg 6 anders als in den Vergleichsstellen eine wichtigere Rolle.

nung an atl Einsetzungsberichte. Aber auch inhaltliche Entsprechungen fallen auf. ἄνδρες (6,3a.5b) ist nicht nur in der LXX Bezugspunkt solcher Anforderungslisten, sondern auch bei Lk sehr häufig Basis für persönliche Charakterisierungen.<sup>95</sup> μαρτυρούμενος und πλήρης (V 3a) sind typisch lk, ähnlich wie πίστις und πνεῦμα ἅγιον in V 5b. πνεῦμα und σοφία sind dagegen im lk Kontext etwas seltener, weisen aber deutliche Analogien zur LXX auf;<sup>96</sup> die Weisheit nennt Lk an anderer Stelle explizit als Eigenschaft atl Figuren wie Josef (Apg 7,10) und Mose (7,22). Wie in Apg 6,3 mit ἑπτὰ findet sich auch in Num 11 eine Zahlenangabe (11,16: ἐβδομήκοντα; vgl. Lk 10,1). Schließlich taucht καθίστημι (Apg 6,3c) nicht nur in relevanten atl Vergleichsstellen auf, sondern auch sonst bei Lk, bezogen auf Josef und Mose in Ägypten (Apg 7,10.17.35), aber auch auf Jesus (Lk 12,14).

(4) *Die Zustimmung zum Vorschlag* (V 5a) ist ihrer Formulierung nach (ἤρρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον) eng an den Sprachgebrauch der LXX angelehnt. Das Subjekt der Zustimmung (πᾶν το πλῆθος) hat zwar in den atl Texten auch Analogien (Num 27,19.21f: πᾶσα ἡ συναγωγή; Dtn 1,14: πᾶς Ἰσραήλ), ist aber bei Lk wesentlich klarer auf die Gemeindevollversammlung als eine entscheidende Größe bezogen, zumal der Versammlung in Num 27 nur eine Art Zur-Kennntnis-Nahme zusteht. In den übrigen Texten liegt die Entscheidung ganz bei einzelnen: Gen 41,37 (Pharao, unter Einbezug seiner Berater), Ex 18,24 (Mose, auf Ratschlag des Jitro), Num 11 (Mose, der den Vorschlag Gottes umsetzt). Die ausgeprägte Kompetenz der Gemeindeversammlung scheint also spezifisch lk zu sein. Das unterstreicht auch das nächste Element.

(5) *Erster Umsetzungsschritt: die Wahl der Sieben durch die Gemeindeversammlung* (V 5b). Die LXX-Texte kennen eine Auswahl durch Gott (Num 27,18) oder durch Mose (Ex 18,25; Num 11,24; Dtn 1,15). Nur in Ex 18,25 aber ähnelt der verwendete Begriff dem in Apg 6,5 benutzten ἐκλέγομαι, das innerhalb des NT bevorzugt von Lk benutzt wird - in einem Bedeutungsgehalt, der weitgehend dem in der LXX entspricht. Mit Blick auf sein gesamtes Werk zeigt sich eine von Lk wohl bedachte Verwendung von ἐκλέγομαι. Durch die einzelnen Belege wird eine Art *heilsgeschichtliche Kette von Auswahl und Erwählung* konstituiert, innerhalb derer in Apg 6 erstmals die Gemeindeversammlung Verantwortung übernimmt:

Von der zurückliegenden Erwählung Israels in Ägypten aus (Apg 13,17; vgl. Dtn 4,37) entwickelt sich die besondere Zuwendung und das Erwählungshandeln Gottes über Jesus (Lk 9,35; 23,35 diff Mt, Mk) bis hin zu den Heiden (Apg 15,7). Von Jesus selbst wird die Auswahl der Zwölf zu ihrer besonderen Aufgabe erzählt (Lk 6,13; diff Mt, Mk; vgl. Apg 1,2). Um ihre Zahl wieder zu komplettieren, ist noch einmal die Auswahl durch Gott bzw. ein Gottesurteil gefragt

---

<sup>95</sup> Vgl. die Belege zu Elementen der Kriterienliste in Abschnitt B.1.1.

<sup>96</sup> Vgl. zur Geistübertragung (πνεῦμα in Num 11,25ff) und ihren Wirkungen, auch in Analogie zum lk Werk unten unter Punkt (6) zur Handauflegung.

(Apg 1,24: Matthias als zwölfter Mann). In Apg 6 greift schließlich ein neues Modell: die Gemeinde selbst übernimmt nun Verantwortung, indem die Vollversammlung sieben Personen für besondere Aufgaben in der Gemeinde auswählt. Solche Kompetenz kommt ihr darüber hinaus auch in Apg 15,22.25 zu.<sup>97</sup>

Die folgende Siebenerliste dürfte Lk im Kern aus der Tradition bekannt gewesen sein, während die paradigmatische Charakterisierung des Stephanus wohl in Analogie zu den atl Vorbildern eingefügt wurde. Die Stellung der beiden Erstgenannten könnte sich Lk Bearbeitung verdanken, mit dem Ziel, die einzigen zwei von den sieben Männern, die weiterhin in der Apg eine Rolle spielen, besonders hervorzuheben.

**(6) Der zweite Umsetzungsschritt: Einsetzung und Handauflegung (V6).** Auch dieses Element ist deutlich in Anlehnung an die atl Parallelen gestaltet. Das Aufstellen der Kandidaten vor die Apostel (V 6a) findet sich am ähnlichsten in Num 11 und 27, aber auch nochmals in Apg 1,23. Die Einsetzung selbst wird in der Apg nicht ausdrücklich benannt,<sup>98</sup> sondern durch die Geste der Handauflegung (V 6bc) vollzogen - vergleichbar der Handlung des Mose an seinem Nachfolger Josua in Num 27,18.23.<sup>99</sup> In Num 11,25ff wird, ohne den Modus genauer zu benennen, durch Gott etwas vom Geist des Mose genommen und auf die 70 übertragen (ἐπιτίθημι). Handauflegungen zur *Geistübertragung* bzw. die *Geisterfüllung* von Menschen aus dem Volk Gottes spielen aber auch im Lk Werk eine wichtige Rolle - mit interessanten Parallelen zu Num 11:

Num 11,25f wird die Wirkung der Geistübertragung zweimal mit προφητεύω ausgedrückt. Diesen Begriff verwendet auch Lk als Zeichen zur Kennzeichnung von Geisterfüllung: bezogen auf die prophetischen Töchter des Philippus (Apg 21,8f), aber auch auf die Johannesjünger (Apg 19,6) und den greisen Zacharias (Lk 1,67). Besonders bedeutsam aber ist der Beleg in Apg 2,17f (vgl. Joël 3,1-5 LXX). Nach dem Lk Zeugnis wird im Pfingstereignis die von Joël verheißene Geisterfüllung des ganzen Volkes Realität. Dieses Motiv der allgemeinen Geistausgießung findet sich nicht nur bei Joël, sondern auch schon in Num 11 als Wunsch des Mose: Num 11,29 sehnt sich Mose nämlich danach, daß alle im Volk des Herrn zu Propheten werden und Gott auf alle seinen Geist legt.<sup>100</sup>

Diese "Demokratisierung" des Geistes ist zentrales Anliegen des Lk und zeigt sich nicht nur in den häufigen Geisterfüllungsaussagen in Bezug auf einzelne Personen,<sup>101</sup> sondern auch in den mehrfachen kollektiven Geistsendungen, die wie kleine Pfingstfeste dem großen Ereignis in Apg 2 folgen: Apg 4,31 erneut in Bezug auf die Jerusalemer Gemeinde; Apg 8,4-25 in Samaria

---

<sup>97</sup> ἐκλέγομαι als (Aus-)Wahl durch ein menschliches Subjekt findet sich noch in Lk 10,42 (vgl. in der LXX Gen 13,11; 1 Sam 8,18; 12,13).

<sup>98</sup> So durch καθίστημι in Gen 41,43; Dtn 1,15.

<sup>99</sup> Nach Noth, Numeri 186, handelt es sich bei der Handauflegung bzw. -aufstimmung um einen ursprünglich magisch-kultischen Ritus, der dort aber die Übertragung von Geist, einer besonderen Befähigung, ja der (Lebens-)Aufgabe des Mose überhaupt, symbolisieren soll.

<sup>100</sup> Nach Noth, Numeri 79f, handelt es sich dort wohl um eine Ableitung und Rechtfertigung ekstatischer Prophetie von der einmaligen Mose-Gestalt her.

<sup>101</sup> Vgl. Abschnitt A.1.2.1, Anm. 17.

sowie Apg 19,1-6 für die Johannesjünger jeweils in Verbindung mit einer Handauflegung durch Petrus und Johannes (8,17.19) bzw. Pl (19,6); Apg 10,44-46 schließlich kommt der Geist auch auf Kornelius und die Menschen in seinem Umfeld herab.

Das begleitende Gebet (V 6c) kann als typisch lk Element der Redaktion zugerechnet werden.

### 1.3.3 Resümee: Analogielose Mitbestimmungsrechte der Gemeindeversammlung

(1) Lk lehnt sich in der Gestaltung von Apg 6,1-7 ganz offensichtlich an *atl Vorbilder* an, und zwar am stärksten an Texte aus der Gattung der Bestallungserzählungen, die z.B. von der Einsetzung von Richtern oder Ältesten zur Entlastung des Mose erzählen (Ex 18,13-26; Num 11,1-25; Dtn 1,9-17). Die Untersuchung des Sprachgebrauchs und einzelner Motive belegt, daß die Bezüge zu den Vergleichsstellen aus der LXX nicht nur in Apg 6 greifbar sind. Vielmehr lassen sich Verbindungslinien in das gesamte Lk Doppelwerk aufzeigen. Das bestätigt die anfangs aufgestellte Hypothese, daß die Anklänge an die LXX nicht einer vorlukanischen Tradition zuzurechnen sind, sondern der Lk Redaktionsarbeit, für die eine fundierte Kenntnis der LXX veranschlagt werden muß.<sup>102</sup>

(2) Lk hat in seiner redaktionellen Arbeit aber auch auf *Traditionsmaterial* zurückgegriffen, dessen Umfang und Form nicht mehr zuverlässig rekonstruierbar ist. Denkbar ist m.E., daß Lk zwei getrennte historische Nachrichten verarbeitet, die einerseits einen (Versorgungs-)Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern in der jerusalemer Gemeinde und andererseits die Einsetzung eines Siebenergremiums zum Inhalt hatten. Im Endtext bleibt jedenfalls das Nebeneinander zweier Themen erkennbar. Die Verknüpfung beider Stränge, von Konflikt und Wachstum der Gemeinde einerseits (V 1.7) und der Einsetzung eines neuen Gremiums andererseits (V 2-6), ist das Kernproblem für die Interpretation der vorliegenden Perikope. Alle Versuche, diese Spannung auf der synchronen Ebene auszuräumen, scheitern. Nur durch die Analyse der Verfasserintentionen kann der Lk Versuch, traditionelles Material und historische Nachrichten in ein Gesamtkonzept zu integrieren, ansatzhaft verstanden werden. Spannungen und Ungereimtheiten, die für heutige Leserinnen und Leser auch in diesem Konzept noch spürbar bleiben, sind zeitbedingte Phänomene. Das zeigt auch ein Seitenblick auf den Referenztext in Num 11, wo ebenso wie hier zwei Themenstränge miteinander verknüpft sind, ohne daß deren Verbindung wirklich klar erkennbar wird. Was das klagende Murren des Volkes über das fehlende Fleisch und das von Gott bewirkte Wachtelwunder einerseits (Num 11,14-13.18-24a.31-34) mit der Klage des Mose und der folgenden Einsetzung von 70 Ältesten andererseits (Num 11,14-17.24b-30) stringent verknüpft, bleibt im Dunkeln. Zumal ana-

---

<sup>102</sup> Hier urteile ich anders als bspw. *Zettner*, Amt 160f (vgl. oben, Anm 73), der die *atl* Anklänge einer schriftlichen vorlukanischen Tradition zurechnet. Er stützt sich dabei wesentlich auf die umstrittene These von *Holtz*, Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, hier v.a. 169f, der die Lk Kenntnis der LXX auf Zwölfprophetenbuch, Jesaja und die Psalmen beschränkt sieht, und für den Pentateuch grundsätzlich in Frage stellt. *Fitzmyer*, *The use of Old Testament in Luke-Acts*, hat die These von *Holtz* überzeugend widerlegt: die äußerst zahlreichen LXX-Zitate und -Bezüge im Lk Werk sind überwiegend wörtlich oder nahe am Text der LXX (39 von 45), verteilen sich fast gleichmäßig auf Pentateuch (16), Propheten (16) und Psalmen (14), und entsprechen damit dem von Lk selbst offengelegten Konzept: es geht ihm um die Erfüllung der *atl* Verheißungen in Jesusbewegung und Kirche, bei der er sich ausdrücklich auf die drei Säulen des AT stützt: "Denn es muß erfüllt werden alles, was geschrieben wurde im *Gesetz des Mose*, bei den *Propheten* und in den *Psalmen*..." (Lk 24,44; vgl. 24,25-27.45-47; sowie Lk 1,1; Apg 10,43; 26,22f). Vgl. auch *Arnold*, *Luke's characterizing use of the Old Testament*.

log zu Apg 6,1-7 die Frage unbeantwortet bleibt, was 70 vom Geist in Ekstase versetzte Älteste zur Entlastung des Mose beitragen sollen.<sup>103</sup>

Ähnlich verhält es sich mit der schwierigen Integration der Opposition von Wort- und Tischdienst in die vorliegende Stelle, v.a. hinsichtlich der Rolle der Sieben im Gesamtkontext der Apg. Auch hier muß man davon ausgehen, daß Lk eine zunehmende Verlagerung der Leitungsverantwortung des Zwölferkreises auf andere Gremien und Aufgabenträger aus historischen Nachrichten und Traditionen bekannt war. Seinem Konzept entsprechend versucht er, die Spuren einer umfassenden Machtübertragung durch das Modell einer gestuften Kompetenz in eine kontinuierliche Entwicklung v.a. im Hinblick auf die Zwölf und ihre Rolle zu integrieren. Die atl Vorbilder stehen dabei hilfreich als Analogien zur Verfügung. Auch dort haben große und wichtige Autoritäten Macht abgegeben.<sup>104</sup>

Ohne Analogien in der LXX bleiben die ausgeprägten Mitbestimmungsrechte der Gemeindeversammlung durch die Wahl und die Mitwirkung an der Einsetzung des neuen Siebenergremiums.

(3) Die Spuren der Lk Redaction in Apg 6,1-7 lassen die seit Martin Dibelius immer intensiver erkannte, typische Lk Arbeitsweise erkennen, nach der der Verfasser der Apg zurecht als "*hellenistischer Schriftsteller*" bezeichnet werden kann.<sup>105</sup> Das zeigt sich an der vorliegenden Stelle durch den umfassenden Bezug auf die LXX, der sich hier nicht nur auf die Mimesis der dortigen Sprache beschränkt, sondern auch die "Zitation" atl Motive mit einschließt.<sup>106</sup> Die Verortung der wichtigen Differenzierung zwischen Wort- und Tischdienst in der Rede der Zwölf (die hier zudem ihre letzte gemeinsame in der Apg ist), entspricht den Regeln profaner Historiographie.<sup>107</sup> Das gilt auch im Hinblick auf den Gesamtaufbau der Perikope, der sich im Sinne Plümachers als eine kurze *dramatische Episode* verstehen läßt. Lk gestaltet demnach aus vorliegendem traditionellen Material eine Szene, die ohne eindeutige Bezüge zum Kontext auskommt (bzw. wie hier sogar in Spannung zum Kontext steht) und für sich verstanden werden will. Redeelemente - wie

---

<sup>103</sup> So fragt schon *Noth*, *Numeri* 74f,79f.

<sup>104</sup> Beim Rückgriff auf atl Vorbilder ist das Ziel, das Lk verfolgt, nach *Daube*, *A reform in Acts* 162, folgendes: "to legitimize the transmission of authority in the church".

<sup>105</sup> Einen wichtigen Grundstein in der Untersuchung der schriftstellerischen Arbeitsweise des Lk, v.a. auch im Vergleich mit antiker Historiographie hat *Dibelius*, *Aufsätze zur Apg*, hier v.a. 108-119, gelegt. Zentrale Bedeutung gewann das 1972 veröffentlichte Werk von *Plümacher*, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*. Vgl. auch die weniger beachtete Arbeit von *Hanneliese Steichele*, *Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung*, aus dem Jahr 1971. Sie baut ihren Vergleich auf drei Hauptmerkmale der antiken Geschichtsschreibung auf (Wahl wichtiger Begebenheiten, rhetorische und dichterische Ausgestaltung, Einordnung in allgemeine Bedeutungszusammenhänge), mit Hilfe derer das Lk Werk untersucht wird.

<sup>106</sup> Vgl. zur LXX-Mimesis *Plümacher*, *Lukas* 38-72 (mit ausdrücklichem Verweis auf die Analogien zwischen Apg 6,2-4 und Ex 18,17-23; *a.a.O.* 47); *Steichele*, *Vergleich* 48-51; *Haenchen*, *Apg* 84-87.

<sup>107</sup> Zur Funktion und zu hellenistisch-römischen Analogien solcher programmatischer Reden: *Plümacher*, *Lukas* 32-38.78; *Steichele*, *Vergleich* 71-84.



hier in V 2c-4 - stehen in solchen Szenen häufig im Zentrum.<sup>108</sup> Seine Aussage in dieser "dramatischen Episode" steht v.a. durch die Verknüpfung der beiden Themen im Dienst des Gesamtprogramms der Apg: auch Konflikte können das Wachstum der jungen Kirche nicht aufhalten. Das wichtigste an dem neu geschaffenen Gremium ist, daß es dazu seinen Beitrag leistet.

(4) Genauer zu prüfen ist in den folgenden Schritten noch die historische Rolle und Aufgabe des Siebenergremiums, auch in Bezug auf die Zwölf. Lohnenswert ist aber auch ein Blick auf das soziokulturelle Repertoire des Lk, vor dessen Hintergrund der besondere Akzent auf die Mitbestimmungsrechte der ganzen Gemeinde vielleicht zu verstehen ist.

---

<sup>108</sup> Die Charakteristika solcher dramatischer Episoden untersucht u.a. *Plümacher*, Lukas 80-111. *Steichele*, Vergleich 71-91, sieht Lk beim Bau solcher Szenen sowohl dem historischen Material als auch seiner eigenen Intention verpflichtet. Elemente, die in besonderer Weise auf Komposition schließen lassen, sind Reden, Briefe (z.B. Apg 15,23-29) und Versammlungen (z.B. Apg 6,2).

## 2. Das Repertoire von Apg 6,1-7: Historische Spurensuche

### 2.1 Historische Hintergründe der story: die Hellenisten, die Sieben und die Zwölf

Ein erster Schritt zur Durchleuchtung der historischen Hintergründe der story von Apg 6,1-7 wurde im vorausgehenden Kapitel bereits geleistet. Wir sind dort auf Elemente gestoßen, die Lk bei seiner Gestaltung mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der Tradition vorgegeben waren. An diese Informationen ist hier die weitergehende Frage zu richten, was sie über Situation und Vorgänge in der jerusalemener Gemeinde an historisch Verlässlichem preisgeben. Von Interesse sind hier die in V 1 erkennbaren Spuren eines Konfliktes zwischen zwei Teilgruppen der Gemeinde sowie die in der Siebenerliste dokumentierte Gruppe und ihre Funktion - auch im Hinblick auf die Zwölf.

#### 2.1.1 Die Existenz eines eigenständigen hellenistischen Gemeindeteils

In der Forschung besteht ein breiter Konsens darüber, daß sich hinter den in Apg 6,1 unvermittelt auftauchenden Bezeichnungen Ἑλληνιστᾶι und Ἑβραῖοι zwei Teilgruppen der frühen jerusalemener Gemeinde verbergen.<sup>109</sup> Hellenisten sind demnach diejenigen Judenchristen, die Griechisch zur Muttersprache hatten und am ehesten im Umfeld hellenistischer Synagogengemeinden zu suchen sind (vgl. Apg 6,9; 9,29), in denen sich vorwiegend die in Jerusalem lebenden Diasporajuden zusammengeschlossen hatten. Die Hebräer dagegen sind Judenchristen mit aramäischer Muttersprache, deren Herkunft v.a. aus Jerusalem und dem palästinischen Umland anzunehmen ist. Eine klare Mehrheit der Exegeten geht davon aus, daß der in 6,1 angedeutete Konflikt in der Zusammenschau mit anderen Daten der Apg auf die Existenz eines mehr oder weniger *eigenständigen hellenistischen Gemeindeteils* in Jerusalem schließen läßt.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Grundlegend für diese These ist *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus, v.a. 161-171. Seine Position hat sich weitgehend durchgesetzt: vgl. *Weiser*, Apg I 165; *Schille*, Apg 168f; *Schneider*, Apg I 423; *Pesch*, Apg I 231f; *Johnson*, Acts 105f; vorher schon: *Haenchen*, Apg 254f; *Conzelmann*, Apg 49. Vgl. den Überblick über die Forschungsgeschichte bis 1983 bei *Neudorfer*, Stephanuskreis 81-85.329-331.

<sup>110</sup> Es ist "das erste Mal, daß die Acta von zwei Gruppen innerhalb der Gemeinde erzählen, die zudem noch - entgegen dem bisher entworfenen Bild der Eintracht - Differenzen haben" (*Schneider*, Apg I 423). Umso mehr ist diesem angedeuteten Konflikt und seinen Hintergründen historisches Gewicht zuzumessen: Grundlegend dazu *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus, der von einer eigenständigen hellenistischen Gemeindegruppe ausgeht; vgl. auch *Löning*, Stephanuskreis 82-84; *Vouga*, Geschichte des frühen Christentums 40-42 (zu den jerusalemener Judenchristen 37-40). Auch die Kommentatoren teilen diese Position weitgehend: *Weiser*, Apg I 168; *Haenchen*, Apg 259f; *Roloff*, Apg 107; *Pesch*, Apg I 231; *Schneider*, Apg I 406-410. Anders nur *Schille*, Apg 171-73, und *Zettner*, Amt 167-169. Letzterer stellt die Existenz zweier klar und öffentlich getrennter Gruppen nicht zuletzt aufgrund der Organisationsweise in Hausgemeinden in Frage. Der Ausgangspunkt vom Haus, dessen Bedeutung für die frühen Gemeinden kaum zu überschätzen ist, schließt aber eine übergreifende eigenständige Identität und Organisation der verschiedenen "hellenistischen Häuser" nicht aus (vgl. *Klauck*, Hausgemeinde 48ff, der zwei klar getrennte Gruppen annimmt; ähnlich *Schenke*, Urgemeinde 73f.89f, der von einer eigenständigen Organisation des hellenistischen Gemeindeteils in Hausgemeinden ausgeht, z.B. im Haus der Maria, das Petrus nicht betritt: Apg 12,12-17). Grundsätzlich in Frage gestellt wird die Hypothese der zwei Gemeindeteile in Jerusalem neuerdings von *Hill*, Acts 6.1-8.4: division or diversity (1996), und v.a. von

Wesentliche Argumente für diese Hypothese sind die Siebenerliste (Apg 6,5) und die Vertreibung eines Teils der Gemeinde aus Jerusalem (Apg 8,1ff). Die Namen der in dieser Perikope gewählten Männer sind allesamt hellenistischer Konvenienz.<sup>111</sup> Eine Verbindung zu der unvermittelt auftauchenden Gruppe der Hellenisten in V 1 legt sich also nahe. Stephanus und Philippus spielen auch in der Folge noch eine wesentliche Rolle. Nicht zuletzt deshalb interpretiert man die Sieben weithin als besonders hervorragende Vertreter dieser gemeindlichen Teilgruppe, genauerhin als deren Leiter.<sup>112</sup> Auftreten und Wirken der Hellenisten in Jerusalem - wie es die Apg v.a. in der Person des Stephanus zeigt - verursachen offensichtlich Konflikte mit jüdischen Autoritäten, die Hinrichtung des Stephanus und schließlich eine Gemeindeverfolgung (8,1ff). Die weiteren Kapitel legen die Annahme nahe, daß nur ein Teil der Gemeinde - der hellenistische nämlich - davon betroffen war.<sup>113</sup>

Der *Grad der Unterscheidbarkeit* und Eigenorganisation des hellenistischen Gemeindeteils in Jerusalem ist aufgrund der schmalen Informationsbasis nicht leicht zu ermessen. Verschiedene Positionen in dieser Frage stellen aber die grundlegende Hypothese nicht in Frage.<sup>114</sup> Die Hellenisten lassen sich am besten als eine Gruppe verstehen, die im Umfeld

---

*Theißen*, Hellenisten und Hebräer (1996). Letzterer versteht die Sieben als ortsansässiges Leitungsgremium der ganzen Gemeinde, das den Zwölf als charismatischen Wandermissionaren untergeordnet ist. Doch stützt sich seine Hypothese auf mindestens genauso fragliche Annahmen wie die von ihm kritisierte "klassische Position": die hellenistische Prägung der Namensliste sei zum einen als Ausgleich zum hebräischen Übergewicht bei den Zwölf zu verstehen; zudem sei Philippus als identisch mit dem Apostel Philippus anzunehmen (die Differenzierung zwischen dem Apostel Philippus und dem Evangelisten [21,8] stamme von Lukas). Von der Vertreibung (8,1ff) sei die ganze Gemeinde betroffen gewesen, die Apostel aber - als Wandermissionare gerade unterwegs - haben bei ihrer Rückkehr die Gemeinde wieder aufgebaut.

<sup>111</sup> So *Schneider*, Apg I 428; *Weiser*, Apg I 166f; *Pesch*, Apg I 229; *Haenchen*, Apg 257; *Roloff*, Apg 110. Selbst *Theißen*, Hellenisten und Hebräer 330, stellt das nicht in Frage, obwohl er in den Sieben Repräsentanten der ganzen Jerusalemer Gemeinde sieht.

<sup>112</sup> So vertreten von einer breiten Mehrheit in der Forschung: *Weiser*, Apg I 168; *Haenchen*, Apg, 260; *Pesch*, Apg I 230; *Schneider*, Apg I 414; *Zmijewski*, Apg 280; *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus 175; *Löning*, Stephanuskreis 84; *Colpe*, Die älteste judenchristliche Gemeinde 68f; *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 235; *Steichele*, Geist und Amt 193; *Vouga*, Geschichte des frühen Christentums 81f. *Roloff*, Apg 108f, bezeichnet die Sieben als ausgesprochenes "Verfassungsorgan" der hellenistischen Gemeinde, *Klauck*, Hausgemeinde 49, spricht vom "Führungsgremium" der Hellenisten. Vgl. auch den forschungsgeschichtlichen Überblick bei *Neudorfer*, Stephanuskreis 124-26.328.340. Anders nur *Zettner*, Amt 173-175, der eine gesamtgemeindliche diakonische Funktion nicht ausschließt, und *Theißen*, Hellenisten und Hebräer 326-329, der den Siebenerkreis als Ortsvorstand der gesamten jersualemer Gemeinde interpretiert.

<sup>113</sup> Der in Apg 8,3 notierte Verbleib der Apostel in Jerusalem muß keine historisch verlässliche Nachricht darstellen. Das Wirken des Philippus in Samaria (8,4ff) aber, sowie das anderer namenloser Vertriebener in Antiochia (11,19ff), entbehrt sicher nicht einer historischen Grundlage. Auch zeigen Notizen in der Apg (9,26f, 11,1ff; 12), daß entgegen der Aussage in 8,1 nicht nur die Apostel in Jerusalem verblieben sind.

<sup>114</sup> Ob etwa der in Apg 6,1 angedeutete Konflikt um die Witwenversorgung, wenn er denn als historisch verbürgt anzunehmen ist, Auslöser oder Dokumentation wachsender Differenzen ist, ändert m.E. nichts an der Hypothese zweier zunehmend unterscheidbarer Teilgruppen in der jerusalemer Gemeinde. Hier gehen die Meinungen in der Forschung tatsächlich auseinander: *Zmijewski*, Apg 280, etwa sieht erst in der Wahl der Sieben die Konstituierung eines eigenen hellenistischen Gemeindeteils. *Hengel*, Zwischen

von Synagogen der hellenistischen Diasporajuden (Apg 6,9; 9,29) entstand, sich mehr und mehr in unabhängigen Hausgemeinden organisierte und schließlich auch übergreifende Organisationsstrukturen entwickelt hat - am deutlichsten greifbar im Siebenergremium. Ihr Standort zwischen hebräischen Judenchristen einerseits (6,1) und hellenistischen Diasporajuden andererseits macht sie zu einer äußerst bedeutsamen Gruppe für die Entwicklung der jungen Kirche. Sie dürften ein eigenes theologisches Profil entfaltet haben - unterscheidbar von dem der palästinischen Judenchristen. Durch die Vertreibung aus Jerusalem wurden sie wohl auch in räumlicher Hinsicht zu einem wesentlichen Faktor im Prozeß der Entgrenzung der palästinisch-judenchristlichen Anfänge. Hier kommt Antiochia in den Blick (Apg 11,19-26), das ja in der frühen Geschichte des Christentums - v.a. im Hinblick auf die beginnende Heidenmission - eine bedeutende Rolle spielte. Als Zeitraum für diese von Jerusalem ausgehenden Entwicklungen können die frühen 30er-Jahre veranschlagt werden, wobei das Martyrium des Stephanus auf ca. 36 n. Chr. zu datieren wäre.<sup>115</sup>

Ob sich hinter "διακονία καθημερινά" in V 1c tatsächlich eine von der jungen christlichen Gemeinde in Jerusalem selbständig organisierte *Armenfürsorge* verbirgt, die den historischen Anlaß für den Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern bildete, ist nicht mit Sicherheit festzustellen.<sup>116</sup> Die Sache an sich weist Analogien zur jüdischen Praxis auf, die nicht von der Hand zu weisen sind.<sup>117</sup> Daß es gerade um die Versorgung von Witwen geht, könnte eine historische Spur sein.<sup>118</sup> Allerdings ist die besondere Schutz-

---

Jesus und Paulus 177, dagegen hält die Existenz eigener gottesdienstlicher Versammlungen der Hellenisten schon im Vorfeld für möglich; ähnlich *Esler*, *Community and gospel* 141-145.

<sup>115</sup> So *Löning*, Stephanuskreis 89. *Hengel*, *Zwischen Jesus und Paulus* 172f, und *Weiser*, *Apg I* 168f, hingegen nehmen eine noch frühere Datierung des Stephanusmartyriums an (ca. 32-34 n.Chr.). Überblicke über diese Entwicklungen in der jerusalemer Gemeinde bieten auch: *Schenke*, *Urgemeinde* 73ff; *Vouga*, *Geschichte des frühen Christentums* 37-42; *Colpe*, *Die älteste judenchristliche Gemeinde*.

<sup>116</sup> *Weiser*, *Apg I* 165, *Haenchen*, *Apg* 255, *Pesch*, *Apg I* 227f, *Schneider*, *Apg I* 424, *Jeremias*, *Jerusalem zur Zeit Jesu* 142-150, und *Esler*, *Community and gospel* 141-145, nehmen eine eigenständige Armenfürsorge der christlichen Gemeinde an. Die Belege in der Apg und in der älteren Briefliteratur bezeugen eine frühe Spendenpraxis zwischen christlichen Gemeinden (z.B. Apg 11,27-30; 12,25; Gal 2,10; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8-9). Ob sich allerdings allein aus den Daten der Apg, v.a. im Hinblick auf die Stellen zur Gütergemeinschaft, wirklich auf eine von den Aposteln verwaltete Armenfürsorge schließen läßt, halte ich für fraglich (das nehmen *Pesch*, *Apg I* 227f, *Schneider*, *Apg I* 423, und *Jeremias*, *Jerusalem zur Zeit Jesu* 146, an).

<sup>117</sup> Als jüdische Praxis der Armenfürsorge ist von einer wöchentlichen Unterstützung der ortsansässigen Armen und einer täglichen der ortsfremden auszugehen: So bei *Schürer/Vermes*, *History II* 437, und *Jeremias*, *Jerusalem zur Zeit Jesu* 142-150, hier v.a. 147, der in der jüdischen Praxis ein Vorbild für die frühe christliche Organisation sieht; vgl. auch *Strack/Billerbeck*, *Kommentar zum NT* 643-647, mit den Belegen aus dem rabbinischen Judentum. *Schneider*, *Apg I* 424, *Barrett*, *Acts* 310, und *Pesch*, *Apg I* 227, Anm. 9, sehen die christliche Praxis an die jüdische angelehnt, aber durch die Unterschiede (Apg 6,1: nicht differenzierte, tägliche Versorgung für Ortsansässige) als selbständig ausgewiesen. *Weiser*, *Apg I* 165, bezweifelt die Parallele zum Judentum u.a. wegen der ganz anderen, eschatologisch geprägten Motivation in der frühen christlichen Bewegung. Vgl. auch *Klauck*, *Hausgemeinde* 50f, zu den historischen Anhaltspunkten einer "charismatisch-enthusiastischen" Gütergemeinschaft; ausführlicher *ders.*, *Gütergemeinschaft*.

<sup>118</sup> Die Witwen der aus der Diaspora zugewanderten Hellenisten können als besonders schutz- und unterstützungsbedürftig angenommen werden, da ihr Rückhalt durch Familie und Verwandtschaft weniger

bedürftigkeit dieser Gruppe ein schon im AT belegtes Motiv, das auch im zeitgenössischen hellenistischen Judentum bekannt war.<sup>119</sup>

Auf der Suche nach unterscheidenden *theologischen Positionen* der Hellenisten bleibt man aufgrund der Quellenlage im wesentlichen auf die Stephanusgeschichte (Apg 6,8-8,3) verwiesen. Wenig hilfreich ist dabei die Stephanusrede (Apg 7, 1-53),<sup>120</sup> aufschlußreicher dagegen der Kontext des Stephanusprozesses (v.a. Apg 6,11.14). Die Mehrheit der Exegeten kommt von daher zu der Annahme, daß eine kritische Haltung zum Tempel und zum mosaischen Gesetz das besondere Profil der Hellenisten ausmacht.<sup>121</sup> Eine größere Offenheit für Nicht-Juden geht damit Hand in Hand und bleibt auch im weiteren Verlauf der Apg im Kontext dieser Gruppe erkennbar (Apg 8,5; 11,19-26; vgl. 15,1.5.28f). Sie könnte damit ein wesentlicher Grundstein für die sich zunehmend durchsetzende Heidenmission gewesen sein. Aufgrund der zeitlichen Nähe zum historischen Jesus kann man die Hellenisten als eine von den Gruppen verstehen, die am deutlichsten "die eschatologisch motivierte, torakritische Intention der Botschaft Jesu weiterführten".<sup>122</sup>

### 2.1.2 Die Sieben und die Zwölf

Die *Sieben*, von deren Wahl Apg 6,5 erzählt, bilden das Leitungskollegium des hellenistischen Gemeindeteils in Jerusalem.<sup>123</sup> Der Kontext läßt vermuten, daß Stephanus und Philippus besonders bedeutende Mitglieder dieses Gremiums waren. Die neuere Forschungsgeschichte beleuchtet zunehmend religionsgeschichtliche Analogien zu Siebener-

---

tragfähig war, als bei den aus Jerusalem oder der Umgebung Stammenden: So *Haenchen*, Apg 255; ähnlich *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus 181f. Sie gehören nach *Stegemann/Stegemann*, Urchristliche Sozialgeschichte 264, zur Unterschicht der "penetes", allerdings als Städter nicht zu den Allerärmsten. *Theißen*, Soziologie der Jesusbewegung 55f, weist darauf hin, daß die Hellenisten als "Städter" von ihrer sozialen Stellung her privilegierter waren, als die aus Galiläa und dem Umland stammenden marginalisierten Hebräer.

<sup>119</sup> Das belegt eine aus dem hellenistischen Judentum stammende, zeitgenössische Schrift (datiert zwischen 1. Jh.v.Chr. - 2. Jh n.Chr.): In TestHiob 10,1-11,4 stellt der zum Judentum konvertierte Hiob unter seinen Tischen für die Bewirtung Fremder explizit 12 Tische für Witwen auf (auch der Begriff  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$  taucht in diesem Zusammenhang auf): vgl. *Schaller*, Das Testament Hiobs.

<sup>120</sup> Vgl. *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus 186, der darauf hinweist, daß dort zwar ältere Traditionen verarbeitet sein dürften, eine klare Verbindung zum Hellenisten Stephanus aber nicht gesichert ist. So auch *Haenchen*, Apg 278-281; *Weiser*, Apg I 180-182; *Zmijewski*, Apg 125-128.307-312.

<sup>121</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 168; *ders.*, Zur Gesetzes- und Tempelkritik der Hellenisten; *Haenchen*, Apg 260; *Roloff*, Apg 107; *Neudorfer*, Stephanuskreis 331-334. *Schneider*, Apg I 416, betont v.a. die Gesetzeskritik. Neuere Arbeiten legen dagegen mit guten Argumenten den Hauptakzent auf die Tempelkritik: So *Theißen*, Hellenisten und Hebräer 332-336; und v.a. *Rau*, Von Jesus zu Paulus 36-77, der auf der Basis fundierter Untersuchungen die Tempelkritik für das eigentlich Unterscheidende der hellenistischen Position hält. Bei voller Toratreue habe sich diese Gruppe durch eschatologisch geprägte Gerichtsworte gegen den Tempel profiliert.

<sup>122</sup> *Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus 186-199, hier 199; vgl. *Schneider*, Apg I 414f. Zu den Parallelen zwischen der Stephanusfigur und dem historischen Jesus vgl. A.1.4, Anm. 45.

<sup>123</sup> Die Rede von  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\pi\tau\omicron\alpha$  in Apg 21,8 verstärkt in der Apg den Eindruck von den Sieben als einer festen Größe in der jungen Kirche. Ein Großteil der Exegeten versteht sie als Leitungskollegium der Hellenisten: vgl. oben, Anm. 112.

zahl und -gremium.<sup>124</sup> Die hellenistischen Sieben sind demnach am ehesten im Blick auf jüdische Vorbilder zu verstehen, "wohl nach Analogie der sieben Mitglieder, aus denen in den jüdischen Gemeinden meist der Ortsvorstand sich zusammensetzte. Dieser hieß deshalb geradezu 'die Sieben einer Stadt' oder 'die sieben Besten einer Stadt'"<sup>125</sup>. Das jüdische Siebenerkollegium wurde nach allem, was wir wissen, als ein die Gemeinde repräsentierendes Gremium verstanden, das an die Entscheidungen der Gesamtgemeinde gebunden war.

Die Zwölf sind dem Lk Konzept zufolge die "Zwölf Apostel". Sie sind Garanten der Kontinuität der jungen Kirche zu ihrem Ursprung im Jesusereignis (Apg 1,21f).<sup>126</sup> Historisch betrachtet sind sie eine auf den irdischen Jesus zurückgehende Gruppe ausgewählter Jünger, der in erster Linie symbolische Bedeutung im Sinne einer eschatologischen Restitution des Zwölfstämmevolkes Israels zukam. Aufgrund der Nähe zum irdischen Jesus genossen sie sicher großes Ansehen und Autorität in der jungen Kirche. Jedoch hatten sie keine längerfristige, institutionell abgesicherte Leitungsfunktion inne. Vielmehr ist davon auszugehen, daß ihre "apostolische Brückenfunktion" zwischen Jesusereignis und sich entfaltender Jesusbewegung bereits Mitte der 30er Jahre an Bedeutung verloren hat und sich der Zwölferkreis nach und nach auflöste.<sup>127</sup> Dieses Phänomen wird auch in der

---

<sup>124</sup> Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei *Neudorfer*, Stephanuskreis 131f.249f. Besondere Bedeutung kam der Zahl Sieben schon im griechisch-hellenistischen Kontext zu: als mystische Zahl (bei Aristoteles; auch pythagoreisch: Apuleius, *Metamorphosen* XI, 1,4), die Siebenzahl der großen Inseln, die sieben Wunder, die sieben Weisen (Belege bei *Liddell-Scott* 677). Kollegien aus sieben Männern - in der Regel mit kultischen Aufgaben - sind im hellenistischen Bereich ebenso belegt (vgl. *SIG<sup>3</sup>* I 495, 2: Inschrift aus Olbia vom 3. Jh. v. Chr) wie im römischen (die 196 v. Chr. als Priesteramt eingerichtete Gruppe der sog. "Septemviri" in der römischen Staatsreligion: vgl. *Kleiner Pauly* V 122).

<sup>125</sup> So *Strack/Billerbeck*, Kommentar zum NT 641, mit Verweis auf rabbinische Belege (aufgegriffen von *Weiser*, Apg I 166; *Haenchen*, Apg 256; *Zmijewski*, Apg 280; u.a.): das große Synhedrium hat nach *Strack/Billerbeck*, Kommentar zum NT 166, 71 Mitglieder: 70 und Mose (entsprechend Num 11,16). Auch *Josephus* erwähnt die Heiligkeit der Siebenzahl für die Juden (Bell 7,149), aber auch die Sieben in jeder Stadt (Ant 4,214.287), 70 Älteste zur Verwaltung in Kriegszeiten (Bell 2,570f) sowie ein von Zeloten eingesetztes Gericht mit 70 Mitgliedern (Bell 4,335.341).

<sup>126</sup> Einzige Ausnahme im Lk Doppelwerk ist Apg 14,4.14 (bezogen auf Barnabas und Paulus). Das Konstrukt der "Zwölf Apostel" geht auf Lk zurück oder hat zumindest mit dem Lk Werk seinen Durchbruch in der kirchlichen Tradition erfahren (vgl. *Roloff*, Apg 36; *ders.*, Art. Amt 512f). Vgl. ausführlicher zur Apostelkonzeption des Lk: *Roloff*, Kirche 212-214; *Zettner*, Amt 86-111; *Steichele*, Geist und Amt 197-199; *Kräinkl*, Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte.

<sup>127</sup> Der *Zwölferkreis* kommt außerhalb der Evangelien nur in der Apg, in 1 Kor 15,5 und Offb 21,14 vor. Pl erwähnt die Zwölf beim Bericht über seinen Jerusalembesuch in Gal 1,18 mit keinem Wort, woraus *Schenke*, Urgemeinde 75-78, schließt, daß sich bereits um das Jahr 35 n.Chr. diese Gruppe aufgelöst hatte. *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 233f, bezweifelt eine Leitungsfunktion der Zwölf im engeren Sinne und hält eine eher repräsentative Rolle für wahrscheinlich. Vgl. zur Bedeutung des Zwölferkreises insgesamt den Exkurs bei *Roloff*, Apg 34-36; desweiteren *Weiser*, Apg II 583; *Zettner*, Amt 111-127; *Kertelge*, Gemeinde und Amt 57.91-94; *Rebell*, Zum neuen Leben 32-34; *Blank*, Urchristentum 132-136. Die *Apostel* hingegen sind historisch keine klar abgrenzbare Gruppe (vgl. *Roloff*, Art. Apostel). Im NT liegen verschiedene Konzeptionen vor: Apostel als die jerusalemer Auferstehungszeuginnen und -zeugen; als charismatische Wandermissionare; als Boten oder Abgesandte bestimmter Gemeinden (vgl. z.B. Phil 2,25); oder als Titel Jesu (Hebr 3,1); das apostolische Selbstverständnis des Pl setzt daneben nochmals eigene Akzente. Dieser große Kreis der "Apostel" schließt nach *Klauck*, Frauen in der Urkirche, sicher auch Frauen mit ein (vgl. nur Röm 16,7).

Apg greifbar, obwohl im Lk Konzept den Zwölf eine so bedeutende Rolle zukommt: nach dem Tod des Jakobus (Apg 12,2) wird die Gruppe nicht mehr komplettiert (vgl. dagegen Apg 1,15-26), und nach Apg 16,4 nirgends mehr erwähnt.

Die historische *Zuordnung der Zwölf und der Sieben* ist aufgrund der wenigen verlässlichen Daten schwer zu klären. Die Umstände der Entstehung des neuen Siebenergremiums, wie sie Lk in der Apg darstellt, helfen hier nicht viel weiter. Ob die Sieben tatsächlich von der Gemeindevollversammlung gewählt und von den Zwölf eingesetzt wurden, läßt sich historisch nicht beantworten.<sup>128</sup> Die Wahl von Gemeindeämtern durch die Vollversammlung ist in der frühen Kirche aber keineswegs unwahrscheinlich. Vollkommen im Dunkeln bleibt der Zeitraum des Bestehens des Siebenerkreises. Ein paralleles Wirken der Zwölf und der Sieben ist zumindest denkbar, und eine Zuordnung der Sieben auf die Zwölf und ihre symbolisch-eschatologische Autorität möglich.<sup>129</sup> Von ihrer Ausprägung her sind die beiden Gruppen signifikant zu unterscheiden. Während das Zwölfergremium seinen besonderen Charakter v.a. aus seinem Ursprung im Wirken Jesu bezieht, sind die Sieben ein - wohl auf Wahl oder Bestimmung gegründetes - Leitungsgremium, ein gemeindliches Repräsentationsmodell des hellenistischen Teils in der jerusalemer Kirche. Als analoges Pendant für den hebräischen Gemeindeteil kommen die Zwölf nicht in Frage. Wenn es ein solches gab, müssen dafür eher die Ältesten (Apg 11,30; 21,18) oder die jerusalemer "Säulen" (Gal 2,9) in Betracht gezogen werden.<sup>130</sup>

Eine "amtliche" Einordnung der Sieben im Sinne des späteren kirchlichen Diakonates wird dem historischen Befund mit Sicherheit nicht gerecht, aber ebensowenig der Lk Gestaltung und Intention.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus* 177.180, hält beides für historisch möglich. Schnackenburg, *Lukas als Zeuge* 238, geht für die frühe Kirche von einer selbstverständlichen Mitbestimmung der Gemeinde, bspw. durch Wahlen aus; ähnlich Klauck, *Hausgemeinde* 35-38.

<sup>129</sup> So Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus* 179f; Zettner, *Amt* 180f. Andererseits wird die Unterordnung der Sieben unter die Autorität der Zwölf häufig als Teil der Lk Tendenz gewertet: so bei Kliesch, *Apg* 68f, Schneider, *Apg I* 421, und Zmijewski, *Apg* 282. Colpe, *Die älteste judenchristliche Gemeinde* 68f, sieht eine generelle Lk Tendenz darin, die ursprüngliche Pluralität der Organisation in eine geordnete Einheit zu überführen (oft durch die Ausrichtung auf die Zwölf). Komplizierter wird die ganze Fragestellung, wenn man berücksichtigt, daß neben Zwölfer- und Siebenergremium in Jerusalem noch andere Gruppen für Leitungsaufgaben in Frage kommen (vgl. Roloff, *Art. Amt* 512-515): der größere Kreis der Apostelinnen und Apostel, die Ältesten (Apg 11,30 u.ö.) und die Drei (v.a. Gal 2,2.6.9).

<sup>130</sup> Löning, *Stephanuskreis* 84, sieht in den Zwölf und den Sieben je eigene "ekklesiologische Repräsentationsmodelle" des hebräischen bzw. hellenistischen Gemeindeteils; ähnlich Lüdemann, *Apg* 84f. M.E. greift hier aber eher die These Schnackenburgs, *Lukas als Zeuge* 238, der in den Ältesten das den hebräischen Gemeindeteil repräsentierende Pendant zu den Sieben vermutet; Schenke, *Urgemeinde* 78f, hält einen Kreis von Aposteln um Jakobus für denkbar.

<sup>131</sup> Aufgaben und Funktionen in der Gemeinde waren zur Zeit der Existenz des Siebenergremiums noch ständiger Veränderung und Entwicklung ausgesetzt, ein Amt im engeren Sinne existierte noch gar nicht. Zmijewski, *Apg* 287f, weist bspw. auf die hier erkennbaren Unterschiede zwischen der Rolle der Sieben und dem späteren kirchlichen Diakonaten hin.

## 2.2 Hintergründe der lukanischen narration: Vollversammlungen in der Antike

Neben den Lk vorgegebenen Nachrichten, die wir zur Untersuchung der Historizität der story in Apg 6,1-7 herangezogen haben, sind auch die vom Verfasser selbst eingebrachten Elemente für eine historische Untersuchung von Interesse. Sie sind Spuren, die dazu beitragen können, das Repertoire des Erzählungsprozesses (narration) zwischen Lk und seinen Adressatinnen und Adressaten zu beleuchten.

Dem Verfasser des Lk Doppelwerkes ging es in seinem zweiten Buch darum, den Weg der jungen Kirche nach Auferweckung und Himmelfahrt Jesu nachzuzeichnen. Dabei war es ihm vor allem wichtig, das erfolgreiche Wachstum der neuen Bewegung darzustellen - von Jerusalem und Palästina ausgehend bis hinein in das gesamte Römische Reich seiner Tage (vgl. Apg 1,8). Von internen Konflikten lenkt er eher ab, und zeichnet stattdessen eine Idealkurve von den ersten Jahrzehnten der "Kirchengeschichte". Die Darstellungen von Reibungspunkten nach außen, von Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Judentum und mit öffentlichen bzw. staatlichen Stellen, geben nicht nur tatsächliche Entwicklungen wieder. Sie spiegeln vielmehr auch die spannungsreiche Position des Verfassers und seiner Zielgruppe "zwischen Synagoge und Obrigkeit".<sup>132</sup> Lk ist es wichtig, die Legitimität des "neuen Weges" zu belegen, die Plausibilität der inhaltlichen und strukturellen Entwicklung der jungen Kirche im Kontext von Judentum und Gesellschaft aufzuzeigen. Seine Absicht richtet sich dabei stärker nach innen, an die Christinnen und Christen seiner Tage, als nach außen - an jüdische Gemeinden oder öffentlich-staatliche Stellen.

### 2.2.1 Kontinuität zum Judentum: Wachstum, Siebenergremium und Handauflegung

Für Lk spielt der Aufweis der Legitimität des Weges der jungen Kirche im Gegenüber zum Judentum als dem alten Träger der göttlichen Verheißungen eine besonders wichtige Rolle.<sup>133</sup> Ein Indiz dafür sind Bezüge zu *Traditionen der jüdischen Bibel* (LXX), deren Vorbildcharakter für die Lk Gestaltung in Apg 6,1-7 bereits untersucht wurde. Das Wachstumsmotiv (V 1.7) greift auf die Verheißungen an Israel zurück, ja sogar bis auf den Schöpfungsauftrag, den Gott nach der priesterschriftlichen Fassung allen Lebewesen und besonders den Menschen "in die Wiege legt" (Gen 1,22.28). Die Art und Weise, wie in V 2-6 Macht von den alten Autoritäten auf eine neue Gruppe übertragen wird, hat deutliche Analogien zu Motiven aus dem Pentateuch. Wie Mose dort einen Teil seiner Macht auf ein Kollegium von Ältesten bzw. auf seinen Nachfolger Josua übertragen hat,

---

<sup>132</sup> Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von *Stegemann*, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit*, zur historischen Situation der Lk Christen.

<sup>133</sup> Bspw. muß die dem Judentum nahestehende Gruppe der Gottesfürchtigen als eine wichtige Zielgruppe des Lk Werkes angenommen werden. Vgl. dazu die Grunddaten zur Apg in der Einleitung, Abschnitt 2.2.



so tun es hier die Zwölf als zentrale Instanz der Kontinuität zu Jesus von Nazaret im Ik Werk.

Im Pentateuch ist Mose die bedeutendste Mittlergestalt für die Offenbarungen Gottes. An seiner Autorität partizipiert das Presbyterkollegium in abgestufter Kompetenz (nach Ex 24 sind sie an der Sinai-Offenbarung Gottes beteiligt; der direkte Zugang zu Gott ist nach Ex 24,12 aber nur Mose möglich). Im Ik Werk sind die Zwölf eine Art Mittlerinstanz zu Jesus von Nazaret und seinen göttlichen Offenbarungen. Nach Lk 6,12-16 wählt er sie auf einem Berg aus, bevor er - analog zu Mose im Pentateuch - nach dem Abstieg vom Berg in Form der Feldrede zentrale Offenbarungen weitergibt. Er sendet sie eigens aus (Lk 9,1-6), und abgesondert von ihnen 70 andere (Lk 10,1-20). In der Apg übernehmen die Zwölf als Zeugen von Leben, Tod und Auferweckung eine Mose-analoge Mittlerrolle. Hier - in Apg 6,1-7 - übertragen sie schließlich einen Teil ihrer Macht auf die Sieben - so wie Mose in Bezug auf die 70 Ältesten (Num 11).

Die Art und Weise der Einsetzung des neuen Gremiums durch Wahl und Handauflegung unterscheidet sich aber v.a. in einem Punkt deutlich von den biblischen Vorbildern. Geschieht dort die Auswahl durch Mose (Ex 18,25; Num 11,24; dagegen Dtn 1,13f unter Beteiligung des Volkes) bzw. Gott (Num 27,18), so ist es hier die Gemeindevollversammlung, der diese Kompetenz zufällt. Darin zeigen sich Anklänge an *zeitgenössisch-jüdische Organisationsstrukturen*, die Lk und seiner Zielgruppe wohl bekannt waren. In jüdischen Gemeinden Palästinas ebenso wie in der Diaspora sind eine Reihe von Gemeindegremien belegt. Leitungskollegien (v.a. unter dem Titel ἄρχοντες und πρεσβύτεροι) wurden in der Regel wohl für eine bestimmte Zeit von der Gemeindeversammlung gewählt und hatten die Aufgabe, die Gemeinde als Ganze zu vertreten und zu repräsentieren.<sup>134</sup> Ohne eine direkte Abhängigkeit der Ik Darstellung in Apg 6 von konkreten jüdischen Organisationsstrukturen behaupten zu wollen, zeichnet sich darin doch ein Hintergrund ab, der einer ähnlichen kirchlichen Praxis in Ik Zeit ein gewisses Maß an Plausibilität und Legitimation verleiht.

Die Symbolhandlung der *Handauflegung* (V 6), die im allgemeinen den "Übergang von Kraft von einer Person zur anderen" anzeigt, ist wohl unmittelbar mit Blick auf das Vorbild der atl-jüdischen "smika" gestaltet.<sup>135</sup> In der LXX finden sich viele Belege dafür, von der Grundbedeutung der Segnung ausgehend (z.B. Gen 48,14) über solche in forensischem Kontext (z.B. Lev 24,14) und die zahlreichen im Rahmen von Opfer und Ent-

---

<sup>134</sup> Vgl. dazu *Applebaum*, *Jewish Communities* 493f, *Schürer/Vermes*, *History III/1* 94f.99 (u.a. am Beispiel der sieben Archonten von Cyrene in augustianischer Zeit).

<sup>135</sup> "smika" ist vom hebräischen Verb שָׂמָה (= die Hand auflegen) abgeleitet. Vgl. dazu *Zmijewski*, *Apg* 280f.289 (von dort stammt das Zitat im Text); *Haenchen*, *Apg* 257; *Roloff*, *Apg* 110; *Schneider*, *Apg I* 429; *Weiser*, *Apg I* 167. Einen guten Überblick über die Geste der Handauflegung im Rahmen von Ordination und Beauftragung sowie ihre Wurzeln im Judentum liefert das ältere Werk von *Behm*, *Die Handauflegung im Urchristentum* (1968), v.a. 41-59 und 121-142. Auf die engen Verbindungen zum jüdischen Gestus der "smika" verweist auch *Daube*, *A reform in Acts 162f*; *ders.*, *New Testament and Rabbinic Judaism* 233-246, zeigt auch die wichtige Differenz zwischen Handaufstimmung (zur Übertragung von Persönlichkeit) und -auflegung (Segen, Heil); seiner Meinung nach wurde ersteres insgesamt von der jungen Kirche rezipiert, während es im rabbinischen Judentum nur zur Rabbinerordination und im Opferkontext gebräuchlich war.

sühnung (z.B. Lev 16,21), bis hin zu "Installationsriten" (z.B. Num 27,18.23; Dtn 34,9: Einsetzung des Josua). Mit einiger Wahrscheinlichkeit existierte ein Beauftragungsritus mit Handauflegung im Judentum relativ durchgängig, wurde rückprojizierend auch als Element bei der Einsetzung der Ältesten durch Mose angenommen (Num 11) und erst in talmudischer Zeit nach und nach abgeschafft.<sup>136</sup> Lk verwendet dieses Element innerhalb des NT am häufigsten. Als Geste im Rahmen von Beauftragungen bzw. Amtsübertragungen ist es sonst nur noch in den Pastoralbriefen belegt (1 Tim 5,22).<sup>137</sup> Dennoch kann die Handauflegung in Apg 6,6 nicht als Ordination oder Weihe im späteren kirchlichen Sinn verstanden werden. Sie symbolisiert einen "transfer of power" bzw. "transfer of authority" von der Gemeindeversammlung (zusammen mit den Zwölf) auf die Sieben.<sup>138</sup> Dieses Geschehen markiert eine frühe Etappe in der Entwicklung zu einer eigenen christlichen Ordinationspraxis, die in den Pastoralbriefen schon einen Schritt weiter ist. Einiges spricht dafür, daß sich hier die Art und Weise gemeindlicher Beauftragungen zur Zeit und im Umfeld des Lk widerspiegeln.<sup>139</sup> Die biblischen Wurzeln dieser Geste und ihre Praxis im Judentum erfüllen für den Autor der Apg erneut die Funktion, konkretes gemeindliches Handeln im Kontext des eigenen Lebensumfeldes als plausibel und legitim aufzuweisen.

## **2.2.2 Analogien zum gesellschaftlichen Leben:**

### **Vereine, Genossenschaften, Provinzlandtage**

Die in Apg 6,1-7 dargestellte Wahl von Beauftragten für eine bestimmte Aufgabe erweist sich im Blick auf das gesellschaftliche Umfeld des Verfassers als ein verbreitetes und damit auch legitimes Modell. Hier sind wichtige Analogien festzuhalten, ohne daß daraus direkte Abhängigkeiten postuliert werden sollen.

In hellenistisch-römischer Zeit spielen Mitgliederversammlungen - ähnlich wie im zeitgenössischen Judentum - auch in den eher im privaten Bereich anzusiedelnden *genos-*

---

<sup>136</sup> Belege für die Verwendung bei der Einsetzung von Rabbinern finden sich bei *Strack/Billerbeck*, Kommentar zum NT 648-655; sowie bei *Daube*, *New Testament and Rabbinic Judaism* 229-233.

<sup>137</sup> Der Ausdruck ἐπιτίθημι χεῖρας (21 mal im NT; davon 2x bei Lk, 9x in der Apg; bei Lk in den meisten Fällen im Kontext von Segen/Heilung, in der Apg auch einige Male zur Geistübertragung). Im Sinne von Beauftragung/Amtsübertragung kommen neben Apg 6,6 noch Apg 13,3 und 1 Tim 5,22 in Frage (in substantivischer Form auch: 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Zeitgenössische Belege dieser Wendung außerhalb des jüdisch-christlichen Bereiches sind äußerst selten. Nur bei *Plutarch* findet sich dieselbe Wortverbindung; allerdings im Kontext einer Opferhandlung (*Moralia: Parallela Graeca et Romana* 305.E.3).

<sup>138</sup> *Johnson*, *Acts* 107; vgl. *Haenchen*, *Apg* 257. *Barrett*, *Acts* 315f, und *Daube*, *A reform in Acts* 157, sehen - wie gezeigt - die gesamte Gemeinde als Subjekt der Handauflegung in Apg 6,6.

<sup>139</sup> *Weiser*, *Apg* I 167, und *Barrett*, *Acts* 304, beziehen diese Beobachtung auf den gesamten Ablauf (Vorschlag, Wahl, Einsetzung durch Handauflegung); vgl. *Schneider*, *Apg* I 429; *Zmijewski*, *Apg* 280f; *Steichele*, *Geist und Amt* 195f. Auf Parallelen und Unterschiede zwischen der Apg und den Pastoralbriefen, die die vorliegende Stelle eher als eine "Vorstufe" späterer Praxis einordnen, verweisen *Zmijewski*, *Apg* 280f.289, und *Roloff*, *Apg* 110.

*senschaftlichen Organisationen* eine wichtige Rolle. Zu deren Kompetenzen zählten neben Beschlüssen im allgemeinen auch die Wahlen von bestimmten Funktionsträgern.<sup>140</sup>

Ein für die hier untersuchte Stelle interessantes Vergleichsbeispiel ist der *Verein der Dionysioskünstler* aus dem 2. Jh. v. Chr., über den wir aus einer Ehreninschrift wissen:<sup>141</sup>

Der Verein selbst wird mit den klassischen Vokabeln bezeichnet: "τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν" (Z 1); "σύννοδος" (Z. 11, 21,34). Es gibt jährliche Versammlungen und einen jährlich gewählten Agonotheten (Z. 23: "καθ' ἑκάστον ἔτος"; Z. 26: "τὸν ἑκάστοτε γινόμενον ἀγωνοθέτην"). Vom hier geehrten Kratos wird ausgesagt, daß er als Priester und Agonothet bereits einmal wiedergewählt wurde: "ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν τεχνιτῶν καὶ ἱερέως κατασταθείς τοῦ Διονύσου καὶ ἀγωνοθέτης ἐν τῷ αὐτῷ ἔτει" (Z. 8). Bemerkenswert ist zum einen die Bezeichnung der Vollversammlung des Vereins mit πλήθος - wie in Apg 6,2.5, und zum zweiten die Kompetenz des Vereinsorgans zur Einsetzung von Priestern und Agonotheten (vgl. die Form von καθίστημι in Apg 6,3).

Aber auch im öffentlichen Bereich sind solche Phänomene anzutreffen. In den sog. "freien Städten" des Römischen Reiches wurden Ämter und Aufgaben ebenso in der Regel jährlich gewählt.

Die Stadt Iasos etwa traf im 3. Jh. v. Chr. einen Ehrungsbeschluß für den Arzt Philistos im Rahmen der *jährlichen Wahlversammlung*: "ἐκκλησίας κατὰ νόμον περὶ τῶν ἀρχαιρεσιῶν συναχθείσης" (Z.2f). Der Ehrungsbeschluß des Volkes der Aigelier für den Arzt Anaxippos (3./2. Jh. v. Chr.) belegt dessen frühere Einsetzung in ein bestimmtes Amt durch die Versammlung: "ἰατρὸς κατασταθείς ὑπὸ πᾶς ἐκκλησίας" (Z. 3f).<sup>142</sup>

Die klassische ἐκκλησία war jedoch in lk Zeit wesentlich von der Oberschicht beherrscht und in ihren traditionellen Rechten nicht zuletzt durch die römische Herrschaft eingeschränkt. Den Christinnen und Christen bot die Gemeinschaft in ihrer Gemeinde ähnlich wie Vereine und Berufsgenossenschaften eine eigene Nische oder genauerhin eine Art Alternativ- bzw. Ersatz-Polis. Trotz der klaren Distanz zum ursprünglichen Wortgebrauch, blieben die ἐκκλησία als öffentliche Versammlung und auch die in ihr wahr-

---

<sup>140</sup> Auf die entscheidende Bedeutung der Mitgliederversammlung im Leben der griechischen Vereine weisen schon Ziebarth, Vereinswesen 144-146, und Poland, Vereinswesen 330-337, hin: "Die Verwaltung und Leitung des Vereins lag in der Hand der Generalversammlung, welche als ihre führenden Organe Beamte delegierte" (Ziebarth, Vereinswesen 144). Wahlen erfolgten in der Regel durch die Vollversammlung für ein Jahr, durch ein bestimmtes Wahlverfahren, bisweilen auch durch Losentscheid (Ziebarth, Vereinswesen 146f; Poland, Vereinswesen 416-420). πλήθος ist eine der möglichen Bezeichnungen für einen Verein bzw. seine Vollversammlung (Ziebarth, Vereinswesen 144, Anm. 1; Poland, Vereinswesen 168). Die neuere Untersuchung von Schmeller, Egalität und Hierarchie, hier v.a. 43f, kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Vgl. zu diesem Themenbereich auch Klauck, Religiöse Umwelt I 49-58; Herrmann, Art. Genossenschaft/Griechisch, hier v.a. 97; sowie im direkten Bezug auf Apg 6,3.5 Köting, Art. Genossenschaft/Christlich 143.

<sup>141</sup> Die Inschrift findet sich bei Michel, Recueil d'inscriptions Greques 808-810 (Nr. 1015).

<sup>142</sup> Die beiden Ehreninschriften sind belegt bei Benedum, Griechische Arztinschriften aus Kos. Iasos war eine Hafenstadt in Karien/Kleinasien (Kleiner Pauly I 1325f); das Volk der Aigelier ist im Südwesten Attikas zu suchen (Kleiner Pauly I 156-159).

genommenen Funktionen zweifellos ein Orientierungspunkt für die eigene organisatorische Entfaltung.<sup>143</sup>

In einem Großteil der Provinzen des Römischen Reiches existierten zur Zeit des Lk sog. *Provinzlandtage* (κοινόν). Diese verfügten über eingeschränkte politische Mitbestimmungsrechte für ihre Region, wengleich v.a. im hellenistischen Bereich die römische Oberherrschaft und die Zentrierung der Aufgaben auf den provinziellen Kaiserkult diese ehemals bedeutenden Gremien stark abgewertet hatte. Was aber verblieb, waren u.a. jährliche Versammlungen (ἀρχαιρετική ἐκκλησία), die u.a. der Wahl von Amtsträgern dienten (Provinzialpriester: ἀρχιερεύς; in der Provinz Asien ἀσιαρχής; vgl. Apg 19,31; daneben auch γραμματεύς, οἰκονόμος u.ä.).<sup>144</sup>

Die berühmte *Kalenderinschrift von Priene*,<sup>145</sup> die wohl auf das Jahr 27 v. Chr. zu datieren ist, gibt Einblick in Beschlüsse des Koinon der Provinz Asien. Dort sind jährliche Beauftragungen von Personen belegt ("τοὺς καθ' ἔτος ἐκδίκους"; Z. 64f), die für die adäquate Veröffentlichung der Beschlüsse von Prokonsul und Koinon zu sorgen hatten, aber auch die Neudatierung der jährlichen Beamtenwahl im Koinon ("ἀρχαιρεσία"; Z. 83f).

πλήθος verwendet nicht nur Lk (z.B. Apg 6,2.5) zur Bezeichnung der Gemeindevollversammlung. Ein solcher Sprachgebrauch findet sich auch im gesellschaftlichen Bereich, für privat-genossenschaftliche Vereinigungen und öffentlich-politische Versammlungen, z.B. in Städten (Apg 14,4 in Bezug auf Ikonion: "πλήθος τῆς πόλεως").

πλήθος bezeichnet bei einer Reihe klassisch-hellenistischer Autoren neben dem häufiger verwendeten Begriff ἐκκλησία die *öffentlichen Versammlungen in den Städten*: so schon bei Platon und Lysias im 5./4. Jh. v. Chr., bei Polybios im 2. Jh. v. Chr. und auch bei Dionysius Halicarnassus und Diodorus Siculus im 1. Jh. v. Chr.<sup>146</sup>

Diesen Befund bestätigen auch inschriftliche Belege: Schon im 5./4. Jh. v. Chr. taucht πλήθος zur Bezeichnung des Volkes bzw. der Versammlung der Athener auf, z.B. in Verträgen mit Verbündeten: "Ἐρυθραίων τῷ πλέθει καὶ Ἀθηναίων καὶ τῶν [χ]συνμάχων" (SIG<sup>3</sup> 41, Z. 20f); "τῷ πλήθει τῶν συμμάχων δοκῆι" (SIG<sup>3</sup> 151, Z. 21,32; vgl. Z. 10).<sup>147</sup> Später ist der Gebrauch auch für andere Städte und Regionen belegt: für Rhodos in einem Bund mit Hierapytna auf Kreta (SIG<sup>3</sup> 581, Z. 95: "...τῷ πλήθει τῷ Ῥοδίων."; ca. 200 v. Chr.), für Magnesia in Lydien (SIG<sup>3</sup> 695, Z. 20: "...τῷ πλήθει τῷ Μαγνητῶν...", ca. 129 v. Chr.;

---

<sup>143</sup> Plümacher, Identitätsgewinn, hier v.a. 10-25.70-80.98f, weist u.a. auf die späteren direkten Analogien zu städtischen Ämtern in den Schriften des Origines und Tertullian hin. Vgl. auch Esler, Community and gospel 171-175; Cassidy, Society and politics 83-87.

<sup>144</sup> Vgl. Deininger, Provinzlandtage, hier v.a. 137-156.

<sup>145</sup> OGIS 458. Eine neuere Rekonstruktion bietet U. Laffi, Le iscrizioni relative all'intruduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia, in: SCO 16(1967), 5-98. Priene liegt in unmittelbarer Nähe zu Ephesus.

<sup>146</sup> Platon, Apologia 31C; Lysias, Against Eratosthenes 12.42; Polybios, Roman History VI 15,11; Dionysius Halicarnassus, Antiquitates Romanae IV 71; Diodorus Siculus XII 25,2.

<sup>147</sup> Bei der Inschrift SIG<sup>3</sup> 41 handelt es sich um ein attisches Dekret (ca. 465 v.Chr.), in dem u.a. Athener und Erythräer als Verbündete auftreten. SIG<sup>3</sup> 151 dokumentiert den Vertrag zwischen Athenern und Corcyra, einer Insel an der dalmatischen Küste (ca. 375 v.Chr.). Vgl. auch die Danksagung der Athener an die Carpathier (Insel zwischen Kreta und Rhodos) in SIG<sup>3</sup> 129, Z. 40f (nach 394 v.Chr.).

vgl. auch das Dekret der Magnesier an Priene: SIG<sup>3</sup> 679, Z. 14; ca. 143 v. Chr.). König Eumenes II. von Pergamon (ca. 197-159 v. Chr.)<sup>148</sup> bezeichnet mit diesem Begriff das Koinon der Ionier (OGIS 763, Z.32,39). Weitere Belege bis zur Zeitenwende stammen aus Ehreninschriften: Die Bewohner von Knossos ehren ca. 100 v. Chr. einen Dioskur aus Tarsus (SIG<sup>3</sup> 721, Z. 18: "τὸ πλήθος τῶν πολιτῶν..."); ähnlich die Lindier (SIG<sup>3</sup> 765, Anm. 5: "...τὸ πλῆθος τὸ Λινδίων...") und die Amphiktyonier in Delphi, die gegen Ende des 1. Jh. v. Chr. einen gewissen Demetrius ehren (SIG<sup>3</sup> 795B).<sup>149</sup>

Daneben finden sich inschriftliche Belege für den Gebrauch im privat-genossenschaftlichen, v.a. religiösen Bereich: ein Dekret von Ptolemäus III. Euergetes (ca. 247-221 v. Chr.) aus Canopium wendet sich u.a. an die Versammlung der Priester (OGIS 56, Z.24 vgl. Z. 71: "τοῦ πλήθους τῶν ἱερέων"); vgl. auch eine Inschrift von Kos, die Regelungen für den religiösen Betrieb trifft (SIG<sup>3</sup> 1023, Z. 16f: "...τὸ πλήθος τῶν μετεχόντων τοῦ ἱεροῦ, ..."; ca. 200 v. Chr.). Eine ägyptische Inschrift bezeichnet einen gewissen Dorion als "ἱερεὺς τοῦ πλήθους τῶν μαχαροφορῶν" (OGIS 737, Z. 32; ca. 2. Jh. v. Chr.), der wohl eine wichtige Rolle in einer genossenschaftlichen Vereinigung von "Schwertträgern" innehatte.<sup>150</sup>

Die im NT ungewöhnliche Verwendung von πλήθος durch Lk findet Nachahmung bei weiteren christlichen Autoren um die Wende und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts:

Im ersten Clemensbrief wird bei Streitigkeiten in der Gemeinde dem Betroffenen eine "freiwillige Exhomologese" empfohlen (1 Clem 54,2: "...καὶ ποιῶ τὰ προστασώμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους..."), um den Frieden und die Einheit "μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων" nicht zu gefährden. Die Verwendung von πλήθος und προστασσω verweist deutlich auf den Sprachgebrauch in Bezug auf öffentliche Versammlungen und ihre Beschlüsse; καθίστημι ist ebenso belegt wie in Apg 6,3.<sup>151</sup> Ignatius von Antiochien bezeichnet die christliche Gemeinde in mehreren Briefen als "τὸ πᾶν πλήθος" (Magn 6,1; Trall 1,1; vgl. Smyr 8,2) bzw. als "τὸ ἐν θεῷ πλήθος" (Trall 8,2).<sup>152</sup>

Zusammenfassend läßt sich festhalten:<sup>153</sup> Der Begriff πλήθος wurde über einige Jahrhunderte und an verschiedenen Stellen - auch in der LXX - als Bezeichnung von Vollversammlungen politischer oder privater Organisationen verwendet. Lk bezieht ihn nun in seiner Apg erstmals auf die christliche Gemeinde und ihre Vollversammlung. Damit drückt sich auch ein Selbstverständnis und Bewußtsein aus. Die christliche Gemeinde ist

---

<sup>148</sup> Vgl. *Kleiner Pauly* I 425f.

<sup>149</sup> Knossos war eine Stadt auf Kreta, Lindos eine der drei alten Städte auf Rhodos. Amphiktonyonier bezeichnet die Versammlung der Kultgenossen aus dem Zwölfstädtebund rund um Delphi, die ca. zweimal pro Jahr zusammenkam: vgl. *Kleiner Pauly* I 310-313.

<sup>150</sup> Vgl. den oben behandelten Verein der Dionysioskünstler; weitere Belege bei *Liddell-Scott* 1418.

<sup>151</sup> Vgl. *Lindemann*, Clemensbriefe 151-153 (griechisch bei *Fischer*, Die Apostolischen Väter). προστασσω (anordnen, gebieten) hat 4 von 7 ntl Belegen bei Lk (Anordnungen des mosaischen Gesetzes: Lk 5,14 parr Mt/Mk; Anordnung Gottes: Apg 10,33; Anordnung des Petrus: 10,48).

<sup>152</sup> Die Ignatiusbriefe finden sich bei *Fischer*, Die Apostolischen Väter, bzw. *Paulsen*, Die Briefe des Ignatius von Antiochien.

<sup>153</sup> Eine eingehendere Auswertung im Hinblick auf das Thema der Arbeit erfolgt im abschließenden Kapitel V, v.a. in Teil A.

für Lk eine Vereinigung derer, die dem "neuen Weg" des Jesus von Nazaret folgen und die so eine eigene Genossenschaft bzw. aufgrund ihres öffentlichen Anspruchs als ἐκκλησία eine Art Alternativ-Polis bilden. Die Versammlungen spielen eine zentrale Rolle im gemeindlichen Leben. Sie bestimmen durch Wahl und Einsetzung über bestimmte Repräsentanten und Funktionsträgern - ganz ähnlich, wie das öffentliche Stadt- bzw. Provinzversammlungen oder private Vereinigungen auch tun.

## II. Ermächtigung: Die Beauftragung von Barnabas und Saulus zu ihrem Werk (Apg 13,1-3)

### A. Synchrone Analyse

#### 1. Textanalyse

##### 1.1 Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 13,1-3:<sup>1</sup>

- 1
  - a Es gab (aber) in Antiochia - in der dortigen Gemeinde - Propheten und Lehrer:
  - b Barnabas  
und Simeon, genannt Niger,<sup>2</sup>  
und Luzius von Zyrene  
und Manaen, ein Jugendgefährte<sup>3</sup> des Tetrarchen Herodes,  
und Saulus.
- 2
  - a Als sie dienten dem Herrn
  - b und fasteten,
  - c sprach der heilige Geist:
  - d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,<sup>4</sup>
  - e zu dem ich sie berufen habe!"
- 3
  - a Darauf fasteten sie
  - b und beteten
  - c und legten ihnen die Hände auf,
  - d und dann entließen sie sie.

#### Zur Textkritik

Textkritische Probleme von relevanter Bedeutung sind nicht zu verzeichnen. Spätere Textzeugen fügen in V 3b nach dem Partizip πάντες ein, wohl um die vom Text her offene Frage des handlungstragenden Subjekts in V 2-3 zu lösen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Anders als sonst segmentiere ich hier V 1: obwohl zur Namensliste in V 1 (anders als in Apg 6,5b) kein eigenes Verb gehört, fasse ich sie wegen ihres prägnanten Charakters als eigenes Segment auf.

<sup>2</sup> Aufzählungen sind - wie an dieser Stelle - durch beliebige Reihung mit den Partikeln τε/καὶ möglich (BI-D-R § 444, Anm. 5). Νίγερ (hapax legomenon) ist lateinisches Lehnwort (Bauer, Wörterbuch 1090); der Beiname verweist auf die Herkunft aus einer afrikanischen Proselytenfamilie: so Pesch, Apg II 17; Roloff, Apg 193; Schneider, Apg II 113.

<sup>3</sup> σύντροφος (hapax legomenon) bezeichnet einen zusammen mit einem anderen ernährten/aufgewachsenen/befreundeten Menschen, den "Jugendgefährten" (Bauer, Wörterbuch 1582).

<sup>4</sup> ἀφορίζω kommt im lk Werk nur dreimal vor: Lk 6,22 und Apg 19,9 in der negativ konnotierten Bedeutung "absondern/trennen", im Sinne einer Aufhebung von Tisch- oder Kultgemeinschaft (vgl. auch 2 Kor 6,17; Gal 2,12); hier dagegen in positivem Sinn als Bezeichnung einer Auswahl (vgl. ähnlich Röm 1,1; Gal 1,15): vgl. Bauer, Wörterbuch 255; Kellermann, Art. ἀφορίζω, in: EWNT I 442-444. Der Partikel δὲ - klassischem Gebrauch gemäß in Sätzen der Aufforderung (BI-D-R § 451, Anm. 10) - hat drei Belege im lk Werk (Lk 2,15; Apg 15,36; sonst nur noch Mt 13,23; 1 Kor 6,20). Die Wiederholung der Präposition kann vor dem Relativum wie in klassischer Zeit unterbleiben: BI-D-R § 293, Anm. 14.

<sup>5</sup> Ausführlicher zur Textkritik Schneider, Apg II 111 (Anm. a-e).

## 1.2 Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung

### 1.2.1 Kontext: Antiochia - eine Basisstation im zweiten Hauptteil der Apg

Antiochia, die syrische Stadt am Orontes, ist einer der zentralen Orte im zweiten Hauptteil der Apg (8,4-15,41), der von der ersten Etappe der Ausbreitung der Jesusbewegung über Jerusalem hinaus erzählt.<sup>6</sup> Seit Apg 11,19 ist die syrische Metropole, die schon in der Herkunftsbezeichnung des Nikolaus in Apg 6,5b erstmals in den Blick gekommen war, Dreh- und Angelpunkt des Geschehens.<sup>7</sup> Die Episode in 11,19-30 gibt erste Einblicke in das Innenleben jener Gemeinde, in der die Anhänger des neuen Weges erstmals "Christen" genannt werden, und ist zugleich Ausgangspunkt für die Kollektenreise nach Jerusalem (11,30-12,25). Von dort zurückgekehrt, werden Barnabas und Saulus hier im Rahmen einer zweiten innergemeindlichen Episode (13,1-3) für ihr großes Missionswerk ausgesandt. Schließlich ist Antiochia auch der Ort, an dem sich aufgrund der Erfahrungen der Missionare in Syrien und Zilizien die Heidenmissionsfrage zuspitzt. Hier wird Klärungsbedarf formuliert, an die jerusalemer Versammlung appelliert (14,26-28; 15,1-3) und deren Lösungsvorschlag akzeptiert (15,30-41), auf dessen Basis das pl Wirken im dritten Hauptteil noch größere Kreise ziehen kann (16,1ff). Die christliche Gemeinde von Antiochia (κατὰ τὴν οὐσαν ἐκκλησίαν) ist hier also nicht zum ersten Mal Schauplatz und tragendes Handlungsobjekt im Szenario der Apg.<sup>8</sup>

Neu allerdings sind die Einblicke in interne Strukturen, die Apg 13,1-3 bietet. Das gilt zunächst für die Gruppe der Propheten und Lehrer, von deren Existenz wir hier zum ersten und einzigen Mal erfahren.<sup>9</sup> Das Wortfeld προφήτης ist dabei für sich betrachtet häufig im lk Werk vertreten, zunehmend deutlicher auch im Kontext der Gemeinde (vgl.

---

<sup>6</sup> 8,4-40 wird zunächst vom Wirken des Philippus in Samaria erzählt, 9,1-31 steht die Berufung des Saulus im Mittelpunkt, 9,32-11,18 die Mission des Petrus in Lydda, Joppe und Cäsarea, sowie die Rückbindung seines Tuns an Jerusalem. Von 11,19 bis 15,41 ist nun Antiochia Basisort und Bezugspunkt für das Geschehen.

<sup>7</sup> Von den 13 ntl Belegen der Stadt am Orontes finden sich 12 in der Apg, zwischen 11,19 und 15,35 sowie in 18,22 (daneben nur noch in Gal 2,11), außerdem als Herkunftsbezeichnung in Apg 6,5b. Vier weitere Belege beziehen sich auf Antiochia in Pisidien (Apg 13,14; 14,19.21 und 2 Tim 3,11).

<sup>8</sup> Lk verwendet ἐκκλησία nur in der Apg (23 x): in der Regel zur Bezeichnung einer lokalen christlichen Gemeinde (Jerusalem: 5,11; 8,1.3; 11,22; 12,1.5; 15,4.22; 18,22; Antiochia: 11,26; 13,1; 14,27; 15,3; Ephesus: 20,17; andere Orte: 14,23; 15,41; 16,5; atl Gemeinde: 7,38); daneben auch in überregionaler Bedeutung (9,31; 20,28); schließlich auch im klassisch griechischen Sinn als Bezeichnung der Stadtversammlung in Ephesus (19,32.39f). Eine 13,1 vergleichbare Ortsangabe mit Hilfe des bei Lk häufig vorkommenden Partizips von εἶμι findet sich auch in 11,22 (τῆς ἐ. τῆς οὐσης ἐν Ἱερουσαλὴμ; ähnlich in 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; 1 Thess 2,14). Andere Varianten zeigen Apg 9,31 (ἐ. καθ' ὅλης τῆς ...; vgl. 15,23; 14,23; bei Pl zur Bezeichnung der Hausgemeinde: κατ' οἶκον ἐκκλησίαν: Röm 16,5; 1 Kor 16,19), und Apg 8,1 (τὴν ἐ. τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις).

<sup>9</sup> Die Verbindung προφήται καὶ διδάσκαλοι ist einmalig im lk Werk. Nur noch in Lk 7,39f werden beide Begriffe in relativer Nähe auf Jesus bezogen (39 ...ὁ Φαρισαῖος...εἶπεν..., Οὗτος εἶ ἦν προφήτης... 40 ...ὁ δὲ [Σίμων], Διδάσκαλε, εἶπέ, φησίν.); vgl. Lk 11,49 (...ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους...). Nähere Analogien zur hiesigen Stelle weisen 1 Kor 12,28f (ἀπόστολοι, προφήται, διδάσκαλοι) und Eph 4,11 (ἀπόστολοι, προφήται, εὐαγγελισταί, ποιμέναί, διδάσκαλοι) auf.



Apg 2,17f; 11,27; 15,32).<sup>10</sup> Einmalig in der Apg ist dagegen der Titel διδάσκαλος, der im Lk häufig für Jesus gebraucht wird; über das Wortfeld (v.a. διδαχή, διδάσκω) sind aber auch in der Apg Verknüpfungen mit dem Kontext erkennbar: mit der "Lehrfähigkeit" der Zwölf (Apg 2,42; 5,28) ebenso wie mit der von Barnabas und Saulus/Pi (Apg 11,26; 13,12; 15,35; 17,19).<sup>11</sup>

Neu sind auch drei der fünf Namen, die uns die Liste in 13,1b liefert: Simeon, mit dem Beinamen "der Schwarze",<sup>12</sup> Luzius aus der bereits bekannten Region Zyrene<sup>13</sup> und Manaen, der als Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes eine sehr persönliche Verbindung zu einer bedeutenden Figur der zeitgenössischen Politik herstellt.<sup>14</sup>

Bekannt sind dagegen Barnabas und Saulus, deren Beziehung bereits in Apg 9,27 begonnen hatte.<sup>15</sup> Hier startet aber auch für sie eine neue Etappe. Das Missionswerk (ἔργον; 13,2d; 13,4-14,26), zu dem sie hier ausgesandt werden, wird ihr größtes und wichtigstes gemeinsames Projekt.<sup>16</sup> Der hl. Geist - eine bereits vertraute steuernde Kraft in der jungen

---

<sup>10</sup> προφήτης (28x Lk; 30x Apg; NT 144x), προφητεύω (2x Lk; 4x Apg; NT 28x). Der größte Teil der Lk Belege steht im Kontext atl Prophetentums und erfüllter Verheißungen (16x Lk; 25x Apg), drei Stellen beziehen sich auf Johannes den Täufer (Lk 1,76; 7,26; 20,6), eine ganze Reihe auf Jesus (6x Lk; 2x Apg). Während der Begriff im Lk nur punktuell und indirekt auf andere Personen übertragen wird (Lk 1,67; Zacharias, vgl. Lk 11,49), wird er in der Apg zunehmend zu einem Charakteristikum aller Gemeindemitglieder (Apg 2,17f; 3,25; 19,6; 21,9) bzw. wie hier in 13,1 zur Bezeichnung einer bestimmten Aufgabe einzelner (verschiedene Personen aus Judäa/Jerusalem: Agabus 11,27; 21,10; Judas und Silas: 15,32).

<sup>11</sup> διδάσκαλος (17x im Lk): 2,46 für die Tempellehrer; 6,40 in einem weisheitlichen Spruch; sonst fast immer Anrede Jesu im Vokativ; nur einmal - Lk 22,11 - als Selbstbezeichnung Jesu. διδαχή dagegen kommt im Lk nur einmal vor (Lk 4,32: Lehre Jesu), in der Apg aber 4x (Lehre der Apostel: 2,42; 5,28; des Barnabas und Pi: 13,12; des Pi allein: 17,19). Das Verb διδάσκω (im Lk fast durchgängig auf Jesus bezogen; 5x), findet sich in der Apg anfangs als Tun der Zölf (6x), dann aber auch des Barnabas und Saulus (11,26; 15,35), anderer einzelner Personen (einige aus Judäa: 15,1; Apollos: 18,25) und schließlich v.a. des Pi allein (5x).

<sup>12</sup> Der Eigenname Συμεών kommt im Lk Werk noch an vier anderen Stellen vor, immer in eindeutig anderem Kontext als hier (Simeon im Tempel: Lk 2,25.34; im Stammbaum Jesu: Lk 3,30; als ungewöhnliche Bezeichnung des Petrus: Apg 15,14). Das Partizip καλούμενον verwendet Lk häufig (ca. 29x) zur Präzisierung von Orts- (z.B. Apg 1,12; 3,11) oder Personenbezeichnungen (Apg 1,23; 10,1; 15,22.37). Ein Partizip, das mit Artikel als Attribut einem Eigennamen nachgestellt wird (hier: ὁ καλούμενον), deutet auf eine unbekannte Person hin (*Bl-D-R* § 268, Anm. 4).

<sup>13</sup> Als Κυρηναῖος wird schon in Lk 23,26 jener Simon charakterisiert, der Jesus das Kreuz tragen muß (parr Mt/Mk), aber auch eine Gruppe aus der Synagoge in Jerusalem, die mit Stephanus in Konflikt steht (Apg 6,9), sowie einige Missionare in Antiochia (Apg 11,20); vgl. auch die Menschen aus Zyrene beim Pfingstereignis (Apg 2,5).

<sup>14</sup> Der Tetrarch Herodes (Sohn Herodes des Großen [Lk 1,5], Vierfürst 4 v. Chr. - 39 n.Chr.) spielt bereits im Lk eine wichtige Rolle (Lk 3,1.19; u.ö.). In der Apg taucht er nur im Rückblick (4,27) und an dieser Stelle auf. Unmittelbar vorher (Apg 12,1.6.19ff) war vom Wirken und vom Ende des Herodes Agrippa die Rede. Später kommt Agrippa II. im Prozeß des Pi vor.

<sup>15</sup> Beide spielen eine wichtige Rolle in der Apg: Barnabas zwischen 4,36 und 15,39 als eine Art Brücke zwischen Jerusalem und Antiochia. Saulus (ab 13,9 Pi) tritt erst ab Apg 7,58 auf, entwickelt sich aber nach und nach zur dominanten Figur in der Apg. Barnabas hatte Saulus zu den Zwölf geführt (9,27), ihn nach Antiochia geholt (11,25f) und mit ihm gemeinsam die Spenden nach Jerusalem gebracht (11,30-12,25).

<sup>16</sup> ἔργον (2x Lk; 10x Apg) bezeichnet Werke der Väter im negativen Sinn (Lk 11,48; Apg 7,41) ebenso wie positives persönliches Tun (Apg 9,36; 26,20) und das Wirken Jesu (Lk 24,19; vgl. Apg 7,22). Hier

Kirche - hat sie dazu berufen (13,2de).<sup>17</sup> Die Gemeinde beauftragt sie dazu - im Rahmen einer gottesdienstlichen Handlung<sup>18</sup> - mit Fasten, Gebet und Handauflegung.<sup>19</sup> Das Werk selbst schlägt den Bogen zur jerusalemer Synode. Die Erfahrungen, die Barnabas und Saulus bei ihrer Missionsarbeit im Auftrag der antiochenischen Gemeinde machen, liefern den Stoff für die Auseinandersetzungen und Klärungen der in der Apg so wichtigen Heidenmissionsfrage.

## 1.2.2 Kohärenz und Textabgrenzung

Zusammenfassend und mit Blick auf die klassischen Kriterien der Textabgrenzung lässt sich Apg 13,1-3 als klar eigenständiger Abschnitt beschreiben:<sup>20</sup>

Von entscheidender Bedeutung sind hier die *Ortsangaben*. 13,1a liefert eine doppelte Ortsangabe: Antiochia, genauerhin die dortige Gemeinde. Die Stadt am Orontes gliedert den gesamten Ablauf in den Kapiteln 11-15 der Apg. Hier bildet sie Startpunkt und Bezugsrahmen für das gemeinsame Missionswerk von Barnabas und Saulus (13,1-3; 14,26-

---

ist es aber terminus technicus für das missionarische Wirken der nachösterlichen Gemeinde (vgl. Apg 5,38), genauerhin für das Missionsprojekt von Barnabas und Pl in Syrien und Zilizien (13,4-14,26): τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν (14,26); vgl. auch 15,38 sowie 13,41 (Zitat aus dem Propheten Habakuk über das Werk, dem nicht geglaubt wird).

<sup>17</sup> πνεῦμα ἄγιον ist im lk Werk sehr häufig (13x Lk, 40x Apg) und tauchte schon Apg 11,24.28 und wieder in 13,4, im Kontext von Antiochia auf. προσκαλέω (13x lk) bedeutet hier - ebenso wie an den anderen Belegstellen mit göttlichem Subjekt - berufen (Apg 2,39; 16,10; an letztgenannter Stelle auch im Perfekt); sonst auch herbeirufen/kommen lassen (z.B. Lk 7,18; 15,26; Apg 6,2; 13,7; u.ö.) oder vorführen/vorführen lassen (Apg 5,40).

<sup>18</sup> λειτουργέω ist einmalig im lk Werk; nur das Nomen ist noch belegt (Lk 1,23: Priesterdienst des Zacharias im Tempel). Durch seinen direkten Bezug zu κύριος (ca. 200x im lk Werk als Titel für Gott [z.B. Apg 2,25.34; 3,20] oder Jesus [eindeutig z.B. in Apg 1,21; 4,33]) wird ihm eine eindeutig gottesdienstliche Konnotation zuteil. Dementsprechend ist es hier wohl ähnlich wie in der LXX als Fachterminus für religiösen Kult zu verstehen. Damit läge hier die älteste Stelle im NT vor, an der dieses Verb im speziell gottesdienstlichen Sinn verwendet und auf das gemeinsame Beten der christlichen Gemeinde bezogen wird: so Balz, Art. λειτουργέω, in: EWNT II 861; ähnlich Strathmann, Art. λειτουργέω, in: ThWNT IV 233 (Hebr 10,11 bezeichnet es ähnlich wie Lk 1,23 den priesterlichen Dienst im Tempel, Röm 15,27 den gegenseitigen Dienst durch Spenden).

<sup>19</sup> νηστεύω findet sich als Verb 4x bei Lk, in der Apg nur 13,2.3; als Nomen allerdings auch in Lk 2,37 (Fasten der Hanna), Apg 14,23 (bei der Bestellung Ältester) und Apg 27,9 (jüdisches Fasten). προσεύχομαι kommt im lk Werk 34x vor (85x im NT), bevorzugt als Partizip, wodurch das Gebet bei Lk zu einem Begleitelement wichtiger Ereignisse wird: z.B. Taufe Jesu (Lk 3,21), Nachwahl des Matthias (Apg 1,24), Einsetzung der Sieben (Apg 6,6) bzw. Ältester (Apg 14,23). Die *Verbindung von Gebet* (προσεύχομαι, προσευχή, δέομαι) und *Fasten* (νηστεύω, νηστεία) findet sich auch in Apg 14,23 im Rahmen einer Aufgabenübertragung, sonst im Kontext jüdischen Brauchtums (Lk 2,37: Hanna als idealtypische jüdische Figur; Lk 5,33: Johannesjünger; vgl. auch 18,11f). Die Wendung ἐπιτιθημι χεῖρας (10x im lk Werk) steht hier ähnlich wie in Apg 6,6 im Zeichen einer Aufgabenübertragung. ἀπολύω (29x im lk Werk) ist im hier vorliegenden Sinn neu in der Apg: als Bezeichnung einer beauftragenden Aussendung findet es sich nur in Lk 8,38 (durch Jesus) sowie in Apg 13,3; 15,33 (durch die antiochenische Gemeinde) und in Apg 15,30 (durch die jerusalemer Gemeinde). Sonst im Sinne von loslassen/freilassen (z.B. Apg 4,21.23; 5,40), aber auch entlassen/fortschicken/verabschieden (z.B. Lk 9,12; 16,18; Apg 19,40).

<sup>20</sup> Diese Abgrenzung wird in der Forschung überwiegend geteilt: vgl. Conzelmann, Apg 81; Weiser, Apg II 303-308; Pesch, Apg II 15f; Lüdemann, Christentum 153; Barrett, Acts 598. Anders z.B. bei Haenchen, Apg 377-389, der 13,1-12 als Abschnitt zusammenfaßt.

28).<sup>21</sup> Unmittelbar nachher verlassen die beiden Antiochia (13,4) und erreichen neue Orte (13,4: Seleukia, Zypern; 13,5: Salamis; 13,6: Paphos). Klare *Zeitangaben* dagegen fehlen.<sup>22</sup> Die *Konstellation der Handlungsträger* hebt sich vom textlichen Umfeld deutlich ab: Barnabas und Saulus werden hier ohne den Begleiter Johannes Markus (vgl. dagegen 12,25; 13,4f) als Teil der Gruppe der Propheten und Lehrer genannt, und sind im Gegensatz zum Kontext passives Handlungsobjekt. Aktiv dagegen ist die ἐκκλησία von Antiochia (vorher: 11,26; wieder: 14,27) und der hl. Geist (zuletzt: 11,24.28; aktiv wieder: 13,52; 15,28). Das *Thema* ist in 13,1-3 anders als vorher und nachher ein innergemeindliches. Ein Missionswerk (ἔργον) wird gestartet, das bereits in 13,4-14,26 Gestalt annimmt. Es ist engstens verknüpft mit dem Missionspaar Barnabas und Saulus. Die beiden sind es auch im wesentlichen, die dem Abschnitt innere Kohärenz verschaffen. Sie sind Teil der Fünferliste in V 1b und zugleich Handlungsobjekt in V 2de und V 3cd. Ihre Namen sind hier und darüber hinaus mit dem Wortfeld Lehre/Verkündigung verbunden (V 1a: διδάσκαλος; vgl. 15,35: διδάσκω).

### 1.3 Nach vorne weisende Zeitstruktur: ein Projekt soll starten

Im Bezug auf die Kategorie *Order*<sup>23</sup> weist der Abschnitt nur kleinere Anachronien auf. Deutlich proleptisch ist der erste Teil des Geist-Wortes (V 2d), das bereits in V 3 bzw. in 13,4-14,26 (ἔργον) Verwirklichung findet. Eine Analepse liegt dagegen im zweiten Teil dieses Wortes vor (Perfektform von προσκαλέω), wobei unklar bleibt, wann diese "Vorauswahl" getroffen wurde. Analeptischen Charakter haben auch die Attribute bei den erläuterten Personen (V 1b), v.a. bei Manaen und Luzius. Sie lenken für einen kurzen Moment das Interesse des Lesers in eine frühere Zeit, die gemeinsame Jugendzeit von Manaen und Herodes bzw. die Zeit des Luzius in Zyrene - eine Zeit, die außerhalb der erzählten story der Apg liegt. Für die Textgliederung relevant ist auch die Analepse in 12,25b, wo auf den vollendeten Dienst von Barnabas und Saulus geschaut wird, ebenso die in 13,4a, wo die Aussendung der beiden (V 2f) repetitiv resümiert wird.

<sup>21</sup> Nach einem ersten Einblick in die antiochenische Gemeinde in 11,19-30, schließen sich drei große Episoden an, die jeweils in der syrischen Metropole ihren Ausgangs- und Bezugspunkt haben. 11,30-12,25 überbringen Barnabas und Saulus als Boten der Gemeinde Spenden nach Jerusalem (διακονία: 11,29; 12,25). Von 13,4-14,26 sind sie im Auftrag der antiochenischen Christen zu ihrem Missionswerk in Syrien und Zilizien unterwegs (ἔργον: 13,2; 14,26). In Apg 15,4-29 sind sie schließlich als Gesandte bei der jerusalemer Versammlung. Jedes Mal kehren sie zu ihrem Ausgangspunkt zurück (ὑποστρέφω: 12,25; 14,21; vgl. 15,30), nachdem ihr Auftrag erfüllt ist (12,25: πληρώσαντες τὴν διακονίαν; 14,26: τὸ ἔργον ἐπλήρωσαν). Jedes Mal ist ihr Tun mit der Verkündigung verknüpft (12,24; 13,5.7.46: λόγος τοῦ θεοῦ; 15,35f: λ. τοῦ κυρίου). Rahmend sind jeweils die innergemeindlichen Episoden (11,19-30; 13,1-3; 14,26-28; 15,1-3.30-41).

<sup>22</sup> ἦσαν δὲ (12 x im lk Werk) leitet fast immer - so wie hier - eine Beschreibung bestimmter Personen ein (Gruppen, Zahlen, Charakteristik: vgl. nur Apg 2,5.42; 11,20; 19,7.14), nur Apg 12,3 mit einer Zeitangabe.

<sup>23</sup> Die Kategorie Frequenz vernachlässige ich hier aufgrund der wenig relevanten Resultate.

Im Hinblick auf die Kategorie *Duration* überwiegt in 13,1-3 und im unmittelbaren Umfeld das narrative Summarium (13,2f; 12,24f; 13,4-6).<sup>24</sup> Ausnahme ist einerseits die "descriptive pause" in V 1: während der Text einen bestimmten, zeitübergreifenden Sachverhalt darstellt, entspricht ihm keine story, d.h. es geschieht nichts. Anders in V 2de, wo im Wort des Geistes eine Szene vorliegt (d.h. die Zeitverhältnisse in Text und story entsprechen sich nahezu) - vorbereitet durch das verlangsamte Erzähltempo in der Redeeinleitung (V 2c). Der zeitliche Übergang zwischen V 1 und 2 ist unklar, es entsteht der Eindruck eines Zeitsprungs. Τότε (V 3a) dagegen läßt einen klaren Neuansatz erkennen. Deutlich elliptisch ist der Wechsel von 12,25 zu 13,1 und ähnlich zwischen 13,3 und 13,4: der Verswechsel markiert jeweils einen Zeitsprung.<sup>25</sup>

#### 1.4 Charakterisierung: Barnabas, Saulus und der heilige Geist im Kontext des antiochenischen Projektes

Apg 13,1-3 weist im Hinblick auf die handlungstragenden Subjekte einige Unklarheiten auf. Die Gruppe, die in V 2ab aktives Subjekt ist, wird nicht direkt genannt. In V 2a steht nur das Reflexivpronomen αὐτῶν, dessen Bezug nicht eindeutig ist. Genauso unklar bleiben die Verhältnisse in V 3; auch dort gibt die Verbform (V 3d: ἀπέλυσαν) ihr Subjekt nicht preis. Einiges spricht dafür, daß in beiden Versen zugunsten der Gemeinde(-versammlung) zu entscheiden ist, die im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier vom hl. Geist den Auftrag bekommt, Barnabas und Saulus auszusenden, was sie unmittelbar anschließend tut.<sup>26</sup>

Der Einbezug des größeren Kontextes in der folgenden Analyse der Charakterisierungen der antiochenischen Gemeinde, des Barnabas und Saulus sowie des hl. Geistes kann ggf. zu weiterer Klärung beitragen.

Folgende Personen(-gruppen) sollen hier genauer betrachtet werden:<sup>27</sup>

- (1) Die Gemeinde(-versammlung) von Antiochia (V 1a)

<sup>24</sup> Besonders stark ausgeprägt - jeweils mit iterativem Imperfekt - in 12,24 und 13,5bc; in 13,1-3 liegt in V 1 die einzige Imperfektform vor (vgl. zum iterativen Charakter des Imperfekts: *Bl-D-R* §§ 325.327).

<sup>25</sup> Elliptisch heißt, der Text weist eine Lücke auf, wo man sich als Leser die story weiterlaufend vorstellt (etwa zwischen 12,25 und 13,1: Ankunft und Begrüßung der beiden in Antiochia o.ä.).

<sup>26</sup> V 1 bietet grundsätzlich zwei potentielle Subjekte: die Gemeinde von Antiochia und die Gruppe der Propheten und Lehrer. Die grammatikalische Struktur ist nicht eindeutig, wenngleich das näherliegende Subjekt (Propheten und Lehrer) aus rein formaler Hinsicht größere Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen kann. Inhaltlich spricht aber einiges gegen die Vorstellung einer internen gottesdienstlichen Handlung der Fünf, die dann zwei aus ihren eigenen Reihen aussenden würden. Fast alle Kommentatoren gehen von der Anwesenheit der ganzen Gemeinde bei der gottesdienstlichen Versammlung aus, wobei die Propheten und Lehrer vielleicht eine besondere Rolle spielen, aber nicht einziges Subjekt sind: So *Weiser*, Apg II 307; *Haenchen*, Apg 380; *Pesch*, Apg II 17; *Roloff*, Apg 193f; *Schneider*, Apg II 115. Anders z.B. *Barrett*, Acts 604. Vgl. die ausführlichere Argumentation im folgenden Abschnitt A.2.2.

<sup>27</sup> Die drei namentlich genannten Personen neben Barnabas und Saulus in V 1b kommen wegen der Einmaligkeit ihrer Nennung für eine ausführlichere Analyse nicht in Betracht. Erwähnenswert sind aber die zu ihren Namen vorliegenden klassischen direkten Definitionen - in Form der jeweils angehängten Attribute. Vgl. dazu auch Abschnitt A.1.2.1, insbesondere Anm. 12-14.

- (2) Die Propheten und Lehrer (V 1a)
- (3) Barnabas und Saulus (V 1b.2d)
- (4) Der hl. Geist (V 2c)

## (1) Die Gemeinde(versammlung) von Antiochia (ἐκκλησία)<sup>28</sup>

### Direkte Definition

- V 1a: in Antiochia, in der dortigen Gemeinde (ἐκκλησία) gibt es Propheten und Lehrer

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2ab: sie dienen dem Herrn (λειτουργέω), fasten</li> <li>- V 3a-d: sie fasten, beten, legen die Hände auf und entlassen (ἀπολύω)</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 11,21: viele werden gläubig (πιστεύω)</li> <li>- 11,29: sie fassen den Beschluß (ὀρίζω), Spenden zur Unterstützung (δικονία) nach Judäa zu senden</li> <li>- 11,30: sie schicken (ἀποστέλλω) ihre Spenden durch Barnabas und Saulus</li> <li>- 14,26: Barnabas und Saulus wurden für ihr Werk der Gnade Gottes anvertraut (παραδίδωμι)</li> <li>- 15,2f: Beschluß (τάσσω), Pl und Barnabas wegen der Streitfrage nach Jerusalem zu senden</li> <li>- 15,31.33: sie lesen den Brief und entlassen (ἀπολύω) die Gesandten in Frieden</li> <li>- 15,40: Pl und Silas werden von den (Schwestern und) Brüdern der Gnade Gottes anvertraut (παραδίδωμι)</li> </ul>	<p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 11,19-21: Missionare kommen nach Antiochia, verkündigen Juden, aber auch Griechen</li> <li>- 11,22.25f: Barnabas wird von Jerusalem nach Antiochia geschickt; zusammen mit Saulus lehrt (διδάσκω) er die Gemeinde</li> <li>- 11,26: in Antiochia werden die Jünger erstmals Christen genannt</li> <li>- 14,27f: Barnabas und Saulus rufen die Gemeinde zusammen (συνάγω), berichten von ihrem Werk und bleiben noch längere Zeit bei ihnen</li> <li>- 15,1f: Leute aus Judäa lehren in Antiochia; es kommt zu Auseinandersetzungen</li> <li>- 15,30: Boten versammeln die Gemeinde (πλήθος), übergeben den Brief der jerusalemer Versammlung</li> <li>- 15,32: Judas und Silas stärken die Gemeinde</li> <li>- 15,35: Pl und Barnabas bleiben und lehren sie (διδάσκω)</li> </ul>
<b>b) Rede aktiv</b>	<b>passiv</b>
<b>... im Kontext</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2c: der hl. Geist spricht zu ihnen: V 2de</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 15,1: Leute aus Judäa belehren sie (διδάσκω)</li> <li>- 15,23-29: die jerusalemer Versammlung schickt ihnen einen Brief (τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν)</li> </ul>

<sup>28</sup> Um ein aussagekräftiges Bild zu gewinnen, greife ich hier nicht nur auf Belegstellen von ἐκκλησία zurück, sondern auch auf andere Stellen, an denen mit einiger Sicherheit die antiochenische Gemeinde gemeint ist; relevante Begriffe sind dabei: πλήθος (15,30), αἱ μαθηταί (11,29; 14,28), ἀδελφοί (15,1.23.31.33.40), Χριστιανοί (11,26).

<b>c) Umgebung Orte</b>	<b>Personen</b>
<b>... im Kontext</b> - in Verbindung mit der Gemeinde von Jerusalem: 11,22.27.29; 15,2.22-33	- V 1b: es gibt Propheten und Lehrer: Barnabas, Si- meon, Luzius, Manaen, Saulus - V 2d-3d: sie handeln an Barnabas und Saulus  <b>... im Kontext</b> - enge Verbindung mit Saulus/Pi und/oder Barnabas: 11,23.26.30; 14,26-28; 15,2f.30-35; 18,22f; - 11,27f: Agabus und andere Propheten aus Jerusalem - 15,32: die Propheten Judas und Silas

Die Gemeinde von Antiochia spielt in den Kapiteln 11-15 der Apg eine zentrale Rolle. Für den Ablauf der Ereignisse hat sie gliedernde Funktion.<sup>29</sup> Ihr *Verhältnis zur jerusalemer Gemeinde* und Judäa scheint vertrauensvoll zu sein, aber nicht spannungsfrei. Unmittelbar nach der Gemeindegründung, deren genaue Umstände im Dunkeln bleiben (11,19f), beobachtet und begleitet Barnabas als Abgesandter der Jerusalemer ihren Weg (11,22-26). Zunehmend entsteht das Bild einer aktiven und selbstbewußten Gemeinde. In 11,29f werden die Antiochener noch auf Initiative eines jerusalemer Propheten aktiv, aber schon in 13,1-3 (vgl. 14,26f) starten sie eigenständig, auf direkte Weisung des Geistes hin, ein groß angelegtes Missionswerk, das in seiner Form in der Apg analogielos bleibt. In 15,2f beschließen sie, von den Jerusalemern eine Klärung der strittigen Heidenmissionsfrage zu verlangen, und geben damit den Anstoß zur jerusalemer Versammlung, deren Ergebnisse für sie offensichtlich akzeptabel sind (15,30-33). Auffällig sind die Verben, die ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein der antiochenischen Gemeinde(-versammlung) erkennen lassen: ὀρίζω, ἀποστέλλω, τάσσω, ἀπολύω, παραδίδωμι. *Barnabas und Saulus* sind mit der Gemeinde eng verbunden - in Kap 13f sind sie Missionare in ihrem Auftrag, vorher und nachher ihre Jerusalem-Boten in verschiedenen Angelegenheiten. Als *Lehrer* scheinen sie akzeptiert zu sein (11,26; 15,35) - im Gegensatz zu den Judäern, deren Lehre auf Ablehnung stößt (15,1f). Schließlich genießen auch *Propheten* bei den Antiochenern hohes Ansehen - nicht nur die in der eigenen Gemeinde (13,1), sondern auch die aus Jerusalem (Agabus, Judas und Silas).

---

<sup>29</sup> Vgl. Abschnitt A.1.2.1.

## (2) Die Propheten und Lehrer von Antiochia (προφήται [καὶ διδάσκαλοι])<sup>30</sup>

### Direkte Definition

Fehlt in 13,1-3, vgl. aber **im Kontext**:

- 15,22: Judas und Silas (15,32) sind "Führende" in Jerusalem (15,22: ἄνδρες ἡγουμένοι)

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b> - V 2ab: sie dienen dem Herrn (λειτουργέω), fasten - V 3a-d: sie fasten, beten, legen die Hände auf, entlassen (ἀπολύω)  <b>... im Kontext</b> - 11,27f: Propheten aus Jerusalem kommen nach Antiochia, Agabus prophezeit (σημαίνω διὰ τοῦ πνεύματος) eine große Hungersnot - 15,32: Judas und Silas erbauen (παρακαλέω) und stärken (ἐπιστηρίζω) die Gemeinde von Antiochia - 21,10f: Agabus prophezeit die Gefangenschaft des Pl (vgl. b)	<b>passiv</b>   <b>... im Kontext</b>
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>  <b>... im Kontext</b> - 21,11: Agabus verkündet dem Pl ein Wort des hl. Geistes (τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον...)	<b>passiv</b>  <b>... im Kontext</b> - Lk 11,49 (Jesus): Gott wird Propheten und Apostel senden (ἀποστέλλω)
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b> - V 1ab: Antiochia <b>... im Kontext</b> - Propheten aus Jerusalem in Antiochia: 11,27f; 15,32 - Cäsarea: 21,10	<b>Personen</b>  <b>... im Kontext</b> - 15,22.25: Boten mit Barnabas und Pl - 21,10f: in Bezug zu Pl

Trotz der wenigen Stellen in der Apg, die sich auf Propheten und ihre Rolle in der Gemeinde beziehen, lassen sich zwei Punkte festhalten: zum einen sind sie immer wieder eine Art Medium des hl. Geistes; dementsprechend genießen sie Ansehen, unter Umständen auch eine führende Position (15,22). Zum zweiten sind von den seltenen Belegen vergleichsweise viele mit Antiochia verknüpft.

<sup>30</sup> Die Propheten und Lehrer sind in V 2-3 auf jeden Fall Subjekt (zusammen mit der ἐκκλησία). Von προφήται werden hier nur die Belege herangezogen, die sich klar auf eine Aufgabe in der Gemeinde beziehen; der Lehrer-Titel ist in der Apg kaum von Bedeutung (διδάσκαλος nur in Apg 13,1).



### (3) Barnabas und Saulus (Βαρναβᾶς [καὶ Σαῦλος])

Saulus von Tarsus (Apg 9,11) ist die unumstrittene Hauptfigur der Apg. Nach seinem ersten Auftreten (7,58ff) und seiner Berufung (Apg 9) ist sein Weg v.a. in den Kapiteln 11-15 sehr eng mit dem des Barnabas von Zypern verbunden. Auf diesen Abschnitt will ich hier die Analyse der Charakterisierungen beschränken und sowohl gemeinsame Auftritte der beiden als auch die des Barnabas alleine berücksichtigen.<sup>31</sup>

#### *Direkte Definition*

- V 1: Barnabas und Saulus sind offensichtlich προφήται καὶ διδάσκαλοι in Antiochia

- vgl. **im Kontext:**

- **4,36: Josef, ein Levit, Zypriener von Geburt, wird von den Aposteln Barnabas genannt**

- **11,24: Barnabas war ein trefflicher Mann, voll hl. Geistes und Glaubens** (ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως)

- 14,12: sie (die Menschen in Lystra) nannten den Barnabas Zeus (Δία), den *Pl* aber Hermes (Ἑρμῆν), weil er *der Wortführer* war (ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου)

- 14.4.14: die Apostel Barnabas und *Pl* (οἱ ἀπόστολοι Βαρναβᾶς καὶ Παῦλος)

#### *Indirekte Präsentation*

(siehe umseitig)

---

<sup>31</sup> Stellen, an denen Barnabas alleine auftritt bzw. charakterisiert wird, sind durch Fettdruck erkennbar gemacht. Die überragende Rolle des Saulus/*Pl* in der Apg wird allein durch die große Zahl seiner Nennungen ersichtlich: Σαῦλος: 15x; Παῦλος: 125x (ab 13,9); die feierliche Anrede mit dem ursprünglichen hebräischen Namen im Kontext der Berufungserzählungen Σαούλ: 5x (vgl. dagegen Petrus insgesamt mit ca. 54 Nennungen).

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2ab: dienen dem Herrn und fasten</li> <li>- V 3ab:<sup>32</sup> fasten, beten</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>4,37: B. verkauft Acker, gibt Erlös den Aposteln</b></li> <li>- 9,27: B. bringt S. zu den Aposteln</li> <li>- <b>11,23: B. freut sich über Gemeinde in Antiochia, mahnt zur Treue</b> (παρακαλέω)</li> <li>- 11,25f: B. holt S. aus Tarsus; sie lehren ein Jahr in Antiochia (διδάσκω)</li> <li>- 12,25f: sie kehren mit Johannes Markus aus Jerusalem zurück, ihre Aufgabe (διακονία) ist erfüllt</li> <li>- 13,4- 14,28: sie sind überwiegend gemeinsames Handlungssubjekt der Missionsreise (ἔργον): reisen, verkünden, reden und wirken Wunder (nur Pl), setzen Älteste ein (14,23), werden verfolgt (διωγμός; v.a. von ablehnenden Juden: 13,50; 14,5f.19f).</li> <li>- 15,3f: in Phönizien und Samarien erzählen sie von der Bekehrung der Heiden</li> <li>- 15,4: in Jerusalem erzählen sie (ἀναγγέλλω), wie Großes Gott mit ihnen getan habe (ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν)</li> <li>- 15,12: sie berichten der jerusalemer Versammlung</li> <li>- 15,30: sie rufen die Gemeindeversammlung von Antiochia zusammen (συναγαγόντες τὸ πλῆθος)</li> <li>- 15,35: sie bleiben in Antiochia, lehren und verkündigen (διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι...τὸν λόγον τοῦ κυρίου)</li> <li>- 15,36: sie trennen sich wegen Johannes Markus</li> <li>- <b>15,39: B. geht mit Markus nach Zypern</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 3cd: sie legen ihnen die Hände auf (ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς), entlassen sie (ἀπέλυσαν)</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>11,22: B. von der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia gesandt</b> (ἐξαποστέλλω)</li> <li>- 11,30: Gemeinde beschließt, durch B. und S. ihre Spenden nach Jerusalem zu senden (ἀποστέλλω)</li> <li>- 13,4: ausgesandt vom hl. Geist (ἐκπεμφθέντες); vgl. Lk 4,1.14</li> <li>- 14,26: in Antiochia wurden sie der Gnade Gottes empfohlen (παραδίδομι) für das Werk, das sie nun vollenden</li> <li>- 15,2f: nach einer Auseinandersetzung mit Judäern beschließt die Gemeinde (τάσσω), P. und B. nach Jerusalem gehen zu lassen (προπέμπω)</li> <li>- 15,4: sie werden in Jerusalem begrüßt (von ἐκκλησία, ἀπόστολοι, πρεσβύτεροι)</li> <li>- 15,22.25: von der Versammlung werden sie mit Judas und Silas nach Antiochia gesandt (πέμπω)</li> <li>- 15,30: sie werden in Jerusalem verabschiedet (ἀπολυθέντες)</li> </ul>
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
<p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 13,46f: wegen der Ablehnung durch die Juden kündigen sie an, jetzt zu den Heiden zu gehen (ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη)</li> <li>- 14,14-17: sie weisen ihre Verehrung als Götter ab: auch wir sind nur Menschen!</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2de (hl. Geist): Wählt mir den B. und S. aus (ἀφορίσατε) für das Werk, zu dem ich sie berufen habe (ὁ προσκέκλημαι αὐτούς)!</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 15,26: sie werden im Schreiben der Versammlung gepriesen als Menschen, die ihr Leben eingesetzt haben für den Namen des Herrn Jesus Christus (παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)</li> </ul>

<sup>32</sup> Die Beteiligung von Barnabas und Saulus als Handlungsobjekte an der Rahmenhandlung ist unsicher, aber nicht auszuschließen.

<b>c) Umgebung Orte</b>	<b>Personen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1-3: Gemeinde von Antiochia</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Jerusalem: <b>4,36f; 11,22;</b> 9,27; 11,30; 12,25; 15,4.12.22.25.30</li> <li>- Antiochia: <b>11,22f;</b> 11,25f; 14,26-15,3; 15,30</li> <li>- Tarsus: 11,25</li> <li>- Zypern: <b>4,36; 15,39;</b> 13,4</li> <li>- Pamphylien, Pisidien, Lykaonien: Kap 13f</li> <li>- Phönizien und Samarien: 15,3</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1b: Simeon, Luzius, Manaen</li> <li>- V 2c-e: hl. Geist</li> </ul> <p><b>... im Kontext</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Apostel: <b>4,36f;</b> 9,27</li> <li>- Älteste: 11,30</li> <li>- Johannes Markus: 12,25; 15,37; <b>15,39</b></li> <li>- Judas und Silas: 15,22.25ff</li> <li>- diverse Personen in 13f: Sergius Pl, Juden, Priester des Zeus, ...</li> </ul>

### *Verstärkung durch Analogie*

- **4,36: Josef wird von den Aposteln Barnabas genannt, "Sohn des Trostes"**<sup>33</sup>

Die beiden Judenchristen Barnabas und Pl, die die Liste der Propheten und Lehrer in Apg 13,1 rahmen, sind *das wichtigste Missionspaar*, das die Apg kennt. In den Kapiteln 11-15 ist ihr Wirken aufs engste miteinander verknüpft. Beide sind höchst positiv charakterisierte Personen - Barnabas von Anfang an (4,36f; 11,24), Saulus nach seiner Bekehrung. Ihnen werden alle Attribute zuteil, die die Apg für Missionare zu bieten hat: an ihrem Tun, dem Lehren und Evangelisieren (15,35), ist Gott selbst beteiligt (15,4.12), sie sind als Männer geschätzt, die ihr Leben für ihr Werk einsetzen (15,26) und werden - einmalig für Personen außerhalb des Zwölferkreises - sogar als Apostel angesprochen (14,4.14). Gemeinsam sind sie v.a. der Gemeinde von Antiochia verbunden und haben häufiger Kontakt zu den jerusalemer Christinnen und Christen. In 13,1 werden sie der Gruppe der Propheten und Lehrer in Antiochia zugeordnet. Ihr gesamtes Tun steht dabei stärker unter dem Vorzeichen der Verkündigung und Lehre als unter dem der Prophetie. Das größte gemeinsame Projekt ist die Missionsreise in Apg 13f, die ihren zunächst auf Jerusalem und Antiochia beschränkten Wirkungskreis entgrenzt und sie nach Zypern und in Teile Kleinasien führt, auch und bewußt zu Nicht-Juden (13,46). Auf dem Weg nach Jerusalem kommen sie auch mit Phönizien und Samarien in Kontakt (15,3f). Zu ihrem zentralen ἔργον (13,2; 14,26) werden sie von der syrischen Metropole aus - auf Weisung des hl. Geistes - beauftragt und gesandt. Die *enge Rückbindung* ihrer Arbeit *an eine christliche Gemeinde* ist kein Einzelfall: immer wieder werden sie in ihrem Tun in einer gewissen Abhängigkeit von den Gemeindeversammlungen in Antiochia und Jerusalem dargestellt und treten als deren Boten bzw. Abgesandte auf (vgl. in der Tabelle unter a/passiv).

Das *Verhältnis der beiden untereinander* kehrt sich mit der Zeit um. Anfangs ist es Barnabas, der Saulus bei der Hand nimmt und ihn in Jerusalem und Antiochia einführt (9,27;

<sup>33</sup> Die von der Apg angegebene Übersetzung des Namens "Barnabas" als "Sohn des Trostes" ist inhaltlich kaum nachvollziehbar: vgl. *Haenchen*, Apg 228.

11,25f). Seit dem Namenswechsel (13,9) steht dann Pl bei den Nennungen des Paares in der Regel an erster Stelle. In Kap 13f ist er der Hauptredner (z.B. 13,16-41; vgl. 14,12, wo er als ἡγούμενος τοῦ λόγου bezeichnet wird) und im Gegensatz zu Barnabas auch Wundertäter (13,9-11; 14,8-11). Nach der Trennung der beiden erzählt die Apg vom weiteren Wirken des Pl. Von seinem Begleiter dagegen ist nur noch erwähnt, daß er in seine alte Heimat Zypern zurückkehrt, die auch die erste Station ihrer Missionsreise war (15,39; vgl. 4,36; 13,4). Die Frage, warum es nicht zu weiteren gemeinsamen Projekten kam, wird nur knapp erläutert. Die unterschiedliche Einschätzung des Johannes Markus, den sie gemeinsam aus Jerusalem mitgebracht hatten und der sie auf ihrer großen Reise verlassen hatte (12,25; 13,13; 15,37.39), treibt nach Darstellung der Apg einen Keil zwischen die beiden.

Die *Bedeutung des Barnabas* im Gesamtablauf der Apg ist dennoch kaum zu überschätzen. Er ist die Brücke zwischen Jerusalem und Pl. Alle Kontakte des Pl zum "Sitz der Apostel" in der jüdischen Metropole innerhalb des ersten Teils der Apg hat er gemeinsam mit Barnabas - mit Ausnahme seines Auftritts als Verfolger (7,58ff). Der Mann aus Zypern, der ein Vertrauensmann der Jerusalemer ist, führt den jungen Saulus bei den dortigen Autoritäten ein. Von da ab stehen beide gemeinsam scheinbar regelmäßig im Kontakt mit Jerusalem - auch wenn dieser nicht immer spannungsfrei ist (15,1f). Ihr gemeinsames Missionswerk stellt einen wichtigen Schritt zur Fortsetzung der Mission an Nichtjuden dar, deren Berechtigung sie in der jerusalemer Versammlung verteidigen.<sup>34</sup> In einer der wenigen direkten Reden des Barnabas spricht er gemeinsam mit Pl vom Beschluß, sich nun den Nichtjuden zuzuwenden (ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη; 13,46). In diesem strittigen Punkt bezieht der von den Jerusalemern hochgeschätzte Barnabas gemeinsam mit Pl Position und trägt so zur endgültigen Klärung der Frage bei (Kap. 15). Danach verschwindet er von der Bildfläche der Apg: seine Funktion als Brücke zwischen den alten Autoritäten in Jerusalem und dem kommenden Missionar Pl ist erfüllt. Von da ab steht der Mann aus Tarsus (fast) allein im Brennpunkt des Interesses.<sup>35</sup>

#### **(4) Der heilige Geist (τὸ πνεῦμα [τὸ ἅγιον])**

Der Geist spielt schon zu Beginn des Lk-Evangeliums eine wichtige Rolle. Dort wird nicht nur die Geisterfüllung wichtiger Gestalten bezeugt (1,15: Johannes; 1,41: Elisabeth; 1,67: Zacharias; 2,25-27: Simeon), dem hl. Geist kommt auch besondere Bedeutung bei der Einführung der Jesus-Figur zu (1,35: Empfängnis Jesu; 3,22; vgl. 3,16: Taufe; Geisterfüllung Jesu: 4,1.14,18; 10,21). Schon Lk 11,13; 12,10.12 weisen auf die Rolle des Gottesgeistes als Beistand für die (nachösterliche) Gemeinde hin, bevor der Auferweckte

---

<sup>34</sup> Vorbereitende Schritte sind natürlich auch die Bekehrung des Äthiopiens durch Philippus (Apg 8) und die Taufe des Kornelius durch Petrus (Apg 10f).

<sup>35</sup> Vgl. zur Entwicklung der Pl-Figur im Verlauf der Apg hin zu einer apostolischen Autorität neben den Zwölf die Untersuchungen in I.A.2.3 sowie IV.B.1.2.2.

selbst seine Sendung ankündigt (Lk 24,49).<sup>36</sup> Über die ca. 55 Belegstellen des hl. Geistes in der Apg soll hier ein grober Überblick gegeben werden:<sup>37</sup>

### Direkte Definition

Fehlt in 13,1-3, vgl. aber **im Kontext**:

- Versprechen/Verheißung des Vaters (ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς: Apg 1,4; 2,33; Lk 24,49),<sup>38</sup> die Jesus sendet (ἀποστέλλω: Lk 24,49), bzw. die der erhöhte Jesus empfängt (λαμβάνω: Apg 2,33) und seinerseits ausgießt (ἐκχέω)
- Kraft (δύναμις): ἐξ ὑψους δύναμις (Lk 24,49); vgl. δύναμις ὑψίστου (Lk 1,35);<sup>39</sup> vgl. Lk 4,14; Apg 1,8; 10,38
- Gabe Gottes (δωρεά: 2,38; 8,20; 10,45; 11,17)
- Zeuge wie die Apostel (μάρτυς: Apg 5,32; vgl. auch Apg 1,8)

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen aktiv<sup>40</sup></b>	<b>passiv</b>
<p>- V 2e: er hat B. und S. berufen (προσκέκλημαι)</p> <p><b>... im Kontext</b></p> <p>- 1,2: Jesus hat durch ihn den Zwölf Anweisungen gegeben (ἐντέλλω)</p> <p>- 1,16: er hat durch den Mund Davids vorhergesagt (προεἶπεν); vgl. 4,25</p> <p>- <u>5,32</u>: wir (Apostel) sind Zeugen ... und der hl. Geist</p> <p>- <u>8,39</u>: der Geist d. Herrn (π. κυρίου) entführt Philippus</p> <p>- 9,31: die Kirche...mehrte sich durch seinen Beistand</p> <p>- <u>10,44</u>: er kommt (ἐπιπίπτω) auf alle (vgl. 11,15f; 15,8)</p> <p>- 11,28: durch ihn (πνεῦμα) prophezeit Agabus</p> <p>- <u>13,4</u>: B. und S. wurden von ihm ausgesandt (ἐκπέμπω)</p> <p>- <u>15,28</u>: der hl. Geist und wir (jerusalemmer Versammlung) haben beschlossen (δοκέω)</p> <p>- <u>16,6</u>: er hindert Pl, in Asien zu verkünden</p> <p>- <u>16,7</u>: der Geist Jesu (π. Ἰησοῦ) hindert sie, nach Bithynien zu gehen</p> <p>- <u>19,6</u>: er kommt (ἦλθε) auf die Johannesjünger</p> <p>- 20,23: er bezeugt Pl seine bevorstehenden Leiden</p> <p>- <u>20,28</u>: er hat Älteste als Aufseher eingesetzt (τίθημι)</p> <p>- 21,4: Jünger warnen Pl durch den Geist vor Jerusalem</p>	<p><b>... im Kontext</b></p> <p>- Lk 24,49: er wird von Jesus/Gott gesandt (ἀποστέλλω); vgl. Apg 2,17f.33</p> <p>- 2,4; 4,31: alle wurden mit dem hl. Geist erfüllt</p> <p>- diverse Aussagen zur Geisterfüllung einzelner: Petrus (4,8); Stephanus (6,3.5; 7,55); Saulus/Pl (durch Handauflegung: 9,17; vgl. 13,9); Barnabas (11,24); Apollos (18,25)</p> <p>- 8,15-19: sie empfangen (λαμβάνω) den hl. Geist durch Handauflegung</p> <p>- 10,45.47: Staunen, daß auch auf die Heiden der Geist ausgegossen (ἐκχέω) wurde</p> <p>- 13,52: die Jünger waren voll Freude und erfüllt vom hl. Geist (ἐπληροῦντο)</p>

<sup>36</sup> Im Lk insgesamt ca. 35 Belege von πνεῦμα [ἄγιον], ca. 12 (v.a. in Kap. 5-10) bezogen auf unreine/böse Geister, Lk 24,37.39 auf das Mißverstehen des Auferweckten als Geist/Gespenst.

<sup>37</sup> Von 70 Belegen von πνεῦμα meinen ca. 8 unreine Geister, weitere 7 den Geist einer bestimmten Person o.ä. Meist steht τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον, andere Wendungen werden in der Tabelle benannt. Vgl. auch den Überblick bei *Lin*, Wundertaten und Mission 53-65, und die umfassende Darstellung von *Shepherd*, Holy Spirit; sowie aus systematischer Sicht *Ganoczy*, Der Heilige Geist als Kraft und Person.

<sup>38</sup> Sonst meist als Verheißung an die Väter, bezogen auf AT bzw. Judentum: z.B. 2,39; 7,17; u.ö.

<sup>39</sup> Wichtige Personen werden bei Lk auf "den Höchsten" bezogen: Jesus als υἱὸς ὑψίστου (Lk 1,32), Johannes als προφήτης ὑψίστου (Lk 1,76), der hl. Geist als δύναμις ὑψίστου (Lk 1,35); alle Menschen als υἱοὶ ὑψίστου (Lk 6,35).

<sup>40</sup> Unterstrichen sind die Versangaben, an denen der hl. Geist direkt und unvermittelt aktiv handelt.

<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b> <sup>41</sup>
<p>- V 2c-e: Wählt mir den B. und den S. aus (ἀφορίσατε μοι) für das Werk, zu dem ich sie berufen habe (προσκέκλημαί).</p> <p>... <b>im Kontext</b></p> <p>- 8,29: der Geist (τὸ πνεῦμα) spricht zu Philippus: "Tritt hinzu und schließe dich diesem Wagen an."</p> <p>- 10,19f: der Geist (τὸ πνεῦμα) spricht zu Petrus: "Siehe drei Männer suchen dich..." (fordert ihn auf, diesen zu folgen, da er selbst sie geschickt hat)</p> <p>- 21,11: "so spricht der hl. Geist" leitet die Leidensankündigung für Pl durch den Mund des Propheten Agabus ein</p>	<p>... <b>im Kontext</b></p> <p>- 1,4f.8 (Jesus): verheißt den Aposteln die Taufe mit dem hl. Geist und seine Kraft (vgl. Petrus 2,38)</p> <p>- 2,17f (Gott): prophezeit die Ausgießung seines Geistes (ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου)</p> <p>- 2,33 (Petrus): den Geist, den Jesus empfangen hat, wird er weitergeben</p> <p>- 1,16/4,25 (Petrus/Gemeinde): er hat durch David geredet</p> <p>- 5,3.9 (Petrus): fragt Hananias und Saphira, warum sie den hl. Geist (bzw. V 9: πνεῦμα τοῦ κυρίου) belogen haben</p> <p>- 5,32 (vgl. a)</p> <p>- 6,3 (Apostel): Sucht Männer, voll Geist und Weisheit</p> <p>- 7,51 (Stephanus): die jüdischen Gegner widerstreben dem Geist</p> <p>- 9,17 (Hananias): er ist gesandt, um Pl den hl. Geist zu bringen</p> <p>- 10,38 (Petrus): Gott hat Jesus mit Geist gesalbt und mit Kraft</p> <p>- 15,8 (Petrus): Gott gab den Heiden ebenso wie uns den Geist</p> <p>- 15,28 (jerusalemmer Versammlung): in ihrem Brief (vgl.a)</p> <p>- 19,2 (Pl): fragt Johannesjünger, ob sie den hl. Geist empfangen haben; aber sie kennen ihn nicht</p> <p>- 20,23 (Pl): (vgl. a)</p> <p>- 20,28 (Pl): habt acht auf euch und die Herde, in der euch der hl. Geist als Aufseher eingesetzt hat</p> <p>- 28,25 (Pl): der hl. Geist sprach durch Jesaja zu den Vätern</p>
<p><b>c) Äußere Erscheinung</b></p> <p>... <b>im Kontext</b></p> <p>- Lk 3,22: der hl. Geist kommt auf ihn (Jesus, bei der Taufe) herab (καταβαίνω) in leiblicher Gestalt (σωματικῶ εἶδει; fehlt Mt/Mk-Parallele), wie eine Taube (ὡς περιστεράν)</p> <p>- Apg 2,2f: ein Brausen vom Himmel wie ein heftig dahinstürmender Wind (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαιᾶς); Zungen wie von Feuer (γλώσσαι ὡσεὶ πυρός)</p> <p>- Apg 4,31: der Versammlungsort wird erschüttert (ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι)</p>	
<p><b>d) Umgebung</b>  <b>Orte</b></p>	<p><b>Personen</b></p>
<p>- V 1-3: Antiochia</p> <p>... <b>im Kontext</b></p> <p>- Jerusalem: 1,2.5.8; 2,4; 15,28; 21,4</p> <p>- Samaria: 8,17-19</p> <p>- Judäa, Galiläa, Samaria: 9,31</p> <p>- Cäsarea: 10,44ff</p> <p>- Antiochia: 11,28; 13,4</p> <p>- Phrygien, Galatien, Mysien statt Asia und Bithynien: 16,6f</p> <p>- Ephesus/ Milet: 18,25; 19,2.6; 20,23.28</p>	<p>- V 1: Gemeinde(-versammlung), Propheten und Lehrer</p> <p>- V 2: Barnabas und Saulus</p> <p>... <b>im Kontext</b></p> <p>- Apostel: 1,4.8f; 5,32; 6,3; Petrus (und Johannes): 1,16; 2,33.38; 4,8; 5,3.9; 8,17-19; 10,19f; 15,8</p> <p>- Gemeinde(-versammlung): 6,3; 9,31; 15,28; 20,28; πάντες: 2,4; 4,25.31; 10,44; μαθηταί: 13,52; 21,4</p> <p>- Stephanus (6,3.5; 7,51.55), Philippus (8,29.39)</p> <p>- Pl (z.T mit Barnabas): 9,17; 13,4.9; 16,6f; 19,2; 20,23.28; 28,25; Barnabas allein: 11,24</p> <p>- Propheten (Agabus): 11,28; 21,11</p> <p>- Heiden (ἔθνη): 10,45.47; 15,7f</p> <p>- weitere: Hananias/Saphira (5,3.9), Apollos (18,25), Johannesjünger (19,2f), David (1,16; 4,25), Jesaja (28,25)</p>

<sup>41</sup> In Klammern sind jeweils die Redesubjekte angegeben, die hier über den Geist sprechen.

### Verstärkung durch Analogie

#### \* Wirkung des Geistempfangs:

*Geistbegabte Rede* (Apg 2,4: und begannen in anderen Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen zu sprechen eingab [καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγεσθαι αὐτοῖς]; vgl. Apg 4,31; 10,46; 19,6); *Kraft* (δύναμις) zum Zeugnis (Apg 1,8); *weissagen* (2,17f; 19,6: προφητεύω) und *Visionen* (Apg 2,17f; vgl. 11,28; 19,6)

#### \* Gegenspieler des Geistes:

- Apg 5,3f: Hananias ist vom *Satan* erfüllt (ἐπλήρωσεν ὁ Σατανᾶς τὴν καρδίαν σου...), statt vom Geist, seine Lüge gegen den Geist entspricht einer Lüge gegenüber Gott (ähnlich steht in Lk 4,1-14 die Geisterfüllung Jesu im Kontrast zur Versuchung durch den διάβολος)
- Halsstarrige, die sich - wie ihre Väter - dem hl. Geist widersetzen (ἀντιπίπτω; Apg 7,51)<sup>42</sup>

Die Apg definiert den hl. Geist *theozentrisch* als Verheißung und Gabe Gottes, als seine Kraft, die den nachösterlichen Jüngerinnen und Jüngern vom erhöhten Jesus gesandt wird. Nur einmal ist dagegen vom Geist Jesu die Rede (Apg 16,7).

Im Verlauf der Apg übernimmt der hl. Geist immer wieder *personanaloge Rollen*. Er handelt aktiv (5,32; 8,39; 10,44; 13,4; 15,28; 16,6f; 19,6; 20,28) und redet (8,29; 10,19f; 13,2; 21,11; er wird belogen: 5,3.9). Dieser Befund steht in gewisser Spannung zu den zwei Stellen, an denen seine äußere Erscheinung in deutlich nicht-personalen Bildern aufscheint. Auch die Elemente direkter Definition sind (mit Ausnahme des "Zeugen" in 5,32) eher abstrakter als konkret-personaler Natur.

Die Orte und Personen in seiner Umgebung zeigen, wie er die wachsende Missionstätigkeit der jungen Kirche Schritt für Schritt begleitet und z.T. explizit steuert (16,6f). Durchgängig ist er mit den Gemeinden und ihren Versammlungen verbunden, in denen er auf vielfältige Weise wirkt. Weniger fest dagegen ist die Verknüpfung mit Einzelpersonen oder Gruppen. Während hier zu Beginn fast ausschließlich die Apostel relevant sind, treten nach und nach andere hinzu: Stephanus und Philippus (ab Apg 6), Pl und Barnabas (ab Apg 9; 11), einzelne Propheten (ab Apg 11), schließlich auch die Heiden (ἔθνη; ab Apg 10).

Der Geist hat auf dem Weg zur Mission von Nicht-Juden eine wichtige Funktion. Alle seine direkten Reden stehen in diesem Kontext und unterstützen Initiativen in diese Richtung: 8,29 bei der Taufe des Äthiopiens durch Philippus, 10,19f auf dem Weg des Petrus zur Taufe des Kornelius; besonders deutlich in 13,2 durch seinen Auftrag zum Werk des Pl und Barnabas, das die Heidenmission entscheidend vorantreibt (13,46). Die Geistgabe an Nicht-Juden im Rahmen der Korneliusgeschichte ist schließlich auch für Petrus ein wichtiges Argument auf der jerusalemer Versammlung (15,8; vgl. 10,44f). Dort ist es der hl. Geist selbst, der gemeinsam mit den Verantwortlichen den eingeschlagenen Weg der Heidenmission "offiziell" absegnet (15,28). Danach wird seine Autorität in der Apg seltener gebraucht.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Die im NT einmalige Rede von "Halsstarrigen" (σκληροτράχηλος) ist angelehnt an den Vorwurf der Halsstarrigkeit des Volkes Israel in der LXX (8 x: z.B. Ex 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13; Bar 2,30).

<sup>43</sup> Von den 55 Belegen von πνεῦμα (hl. Geist) in der Apg finden sich 46 vor Apg 16,6f.

## 1.5 Fokalisierungen

Im Hinblick auf diese Kategorie bietet der vorliegende Text nur eine wesentliche Unterscheidung.

Der Wahrnehmungsfokus in V 1 ist weit und distanziert, d.h. extern fokalisiert. Er bietet einen Überblick über größere Zusammenhänge und Verhältnisse, vermittelt Wissen über bestimmte Personen und ihre Aufgaben, aus einer raum- und zeitüberlegenen Perspektive. Anders verhält es sich in V 2-3, wo eine interne Fokalisierung vorherrscht. Hier ist der Blickwinkel eines Beobachters dominant, der aus relativer Nähe die antiochenische Gemeinde und das Geschehen in ihr wahrnimmt. Diese Perspektive ist räumlich und zeitlich gegenüber V 1 deutlich beschränkt. Noch eingegrenzter ist der Fokus in V 2c-e, wo die Aufmerksamkeit ganz auf den hl. Geist und seine Rede konzentriert wird.

## 1.6 Resümee: Aufbau und Struktur des Textes

Trotz der Kürze des vorliegenden Textes lassen sich in Apg 13,1-3 deutlich zwei Abschnitte voneinander unterscheiden.

13,1 (Teil A) benennt zwar keine konkrete Ausgangssituation oder Problemstellung, hat aber dennoch einleitenden Charakter. Von einem zeit- und raumüberlegenen Blickpunkt aus wird eine Information über die antiochenische Gemeinde gegeben (eine story im eigentlichen Sinn liegt nicht vor). Im Vergleich zum Kontext tauchen relativ viele neue Elemente auf, v.a. die Titel Propheten und Lehrer sowie die Fünferliste. Die Daten haben indirekt einführende Funktion: einerseits als Ortsangabe (Antiochia); andererseits im Bezug auf die Handlungsträger des folgenden Abschnitts (Gemeinde von Antiochia; Propheten und Lehrer).

13,2-3 (Teil B) wird - nun intern fokalisiert - in Form von zwei narrativen Summarien (V 2ab.3a-d) eine story aus der antiochenischen Gemeinde erzählt. Durch die Partizipialkonstruktion sind V 2ab eng aneinander gebunden (1), ebenso V 3a-c (3). Inhaltlich weisen sie eine gewissen Parallelität auf, zeitlich sind sie jedoch klar voneinander abgesetzt (τότε, V 3a). Eingebettet zwischen diese beiden Verse ist die kurze Rede des hl. Geistes (V 2de), die durch die knappe Einleitung grammatikalisch direkt an V 2 angebunden wird, aber auch ein neues Subjekt ins Spiel bringt (2). Objekte der Figurenrede sind Barnabas und Saulus, die durch ihre vorherige Nennung in V 1b wesentlich dazu beitragen, dem ganzen Abschnitt Kohärenz zu verleihen. Die proleptische Aufforderung in V 2d wird bereits in V 3 erfüllt. Die direkte Rede steht nicht nur durch die Verlangsamung des Erzähltempo als Szene im Mittelpunkt. Sie wird zudem durch die Aktionen des Fastens und Betens (V 2ab - V 3ab) wie durch eine inclusio gerahmt, so daß der Abschnitt V 2-3 insgesamt eine chiastische Struktur aufweist.

Schematisch läßt sich das wie folgt darstellen:



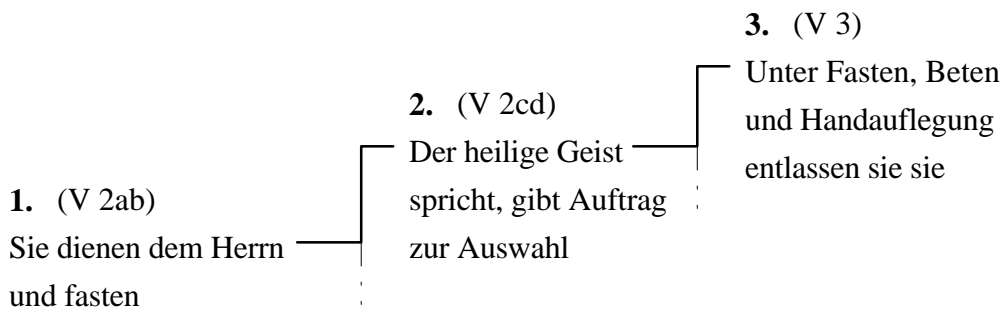
<b>A</b>	<p>1 a Es gab (aber) in Antiochia - in der dortigen Gemeinde - Propheten und Lehrer:  b Barnabas  und Simeon, genannt Niger,  und Luzius von Zyrene  und Manaen, ein Jugendgefährte des Tertrarchen Herodes,  und Saulus.</p>								
<b>B</b>	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="218 533 453 701">(1)</td> <td data-bbox="453 533 1414 701"> <p>2 a Als sie dienten dem Herrn  b und fasteten,</p> </td> </tr> <tr> <td data-bbox="218 701 453 898">(2)</td> <td data-bbox="453 701 1414 898"> <p>c sprach der heilige Geist:</p> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="592 734 592 898"></td> <td data-bbox="592 734 1414 898"> <p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p> </td> </tr> </table> </td> </tr> <tr> <td data-bbox="218 898 453 1084">(3)</td> <td data-bbox="453 898 1414 1084"> <p>3 a Darauf fasteten sie  b und beteten  c und legten ihnen die Hände auf,  d und dann entließen sie sie.</p> </td> </tr> </table>	(1)	<p>2 a Als sie dienten dem Herrn  b und fasteten,</p>	(2)	<p>c sprach der heilige Geist:</p> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="592 734 592 898"></td> <td data-bbox="592 734 1414 898"> <p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p> </td> </tr> </table>		<p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p>	(3)	<p>3 a Darauf fasteten sie  b und beteten  c und legten ihnen die Hände auf,  d und dann entließen sie sie.</p>
(1)	<p>2 a Als sie dienten dem Herrn  b und fasteten,</p>								
(2)	<p>c sprach der heilige Geist:</p> <table border="1"> <tr> <td data-bbox="592 734 592 898"></td> <td data-bbox="592 734 1414 898"> <p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p> </td> </tr> </table>		<p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p>						
	<p>d "Wählt mir den Barnabas und den Saulus aus für das Werk,  e zu dem ich sie berufen habe!"</p>								
(3)	<p>3 a Darauf fasteten sie  b und beteten  c und legten ihnen die Hände auf,  d und dann entließen sie sie.</p>								

## 2. Story: Beauftragung in der Gemeinde

In V 1 wird keine story erzählt, sondern es werden Verhältnisse und Hintergründe auf der Ebene des Textes referiert. Die folgende Untersuchung kann sich deshalb im wesentlichen auf V 2-3 beschränken und Informationen aus V 1 bei Bedarf einbeziehen.

### 2.1 Events: Beauftragung und gottesdienstliche Rahmenhandlungen

Ein Blick auf die oberflächliche narrative Struktur zeigt einen einfachen Ablauf der Ereignisse in der erzählten Geschichte:<sup>44</sup>



Die drei Einzelereignisse sind sowohl temporal als auch kausal schlüssig verknüpft. Der Text zeigt eine zeitliche Aufeinanderfolge zwischen 2. und 3. durch  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  (V 3a) an. Sie kann von den Leserinnen und Lesern beim Erfassen der story auch zwischen 1. und 2. erkannt werden.<sup>45</sup> Kausal ist die Verbindung in beiden Fällen deutlich, auch hier klarer im zweiten Fall: weil der hl. Geist den Auftrag gegeben hat, werden die Missionare ausgesandt.<sup>46</sup> Die Geistoffenbarung dagegen ist keine zwingende, aber eine gut denkbare Konsequenz von Gottesdienst und Fasten. Insgesamt ergibt sich ein einfacher Handlungsablauf. Im Rahmen des ersten Ereignisses kommt es zum Auftrag des Geistes, der schon im dritten Schritt erfüllt und umgesetzt wird. Man kann also von einem positiven Gesamtverlauf sprechen.

Die Analyse der *paradigmatischen Tiefenstruktur* des Textes gibt weiteren Aufschluß. In V 2-3 werden Ereignisse mit Hilfe von Begriffen (hier nur Verben) erzählt, die sich fast ausnahmslos zwei semantischen Wortfeldern zuordnen lassen. Einen Sonderfall stellt nur

<sup>44</sup> Die hier verwendeten Nummern entsprechen nicht den Versen, sondern bezeichnen die einzelnen Ereignisse. V 3 verstehe ich dabei als ein event. Eine Interpretation von V 3d im Sinne zeitlicher Nachordnung ist zwar (auch grammatikalisch) möglich, m. E. aber unwahrscheinlich. Ein Verständnis von V 3 als durchgängige Verabschiedungs- und Sendungshandlung scheint mir am treffendsten.

<sup>45</sup> Die Wege des menschlichen Verstehens von der linguistischen Struktur des Textes zur oberflächlichen narrativen Struktur sind bis heute wissenschaftlich nicht wirklich nachvollziehbar. Es lassen sich also keine eindeutigen Urteile fällen: vgl. *Rimmon-Kenan*, *Narrative Fiction* 27f.

<sup>46</sup> Und das, obwohl der Auftrag, Barnabas und Saulus "auszuwählen" in V 3 gar nicht explizit erfüllt wird, sondern nur implizit, indem sie durch Handauflegung beauftragt und ausgesandt werden.

ἔργον dar, das Werk der beiden Missionare, das durch den Kontext eindeutig als Zweckangabe für die vorzunehmende Auswahl bzw. Beauftragung bestimmt wird.

Gottesdienst/religiöser Ritus	Berufung/Auswahl/Beauftragung
- V 2a: λειτουργέω - V 2b: νηστεύω - V 3a: νηστεύω - V 3b: προσεύχομαι	- V 2d: ἀφορίζω - V 2e: προσκαλέω - V 3c: ἐπιτίθημι χειρᾶς - V 3d: ἀπολύω

Die beiden Wortfelder sind an dieser Stelle nicht zum ersten oder einzigen Mal in der Apg verknüpft, sie gehen vielmehr häufiger prägnante Verbindungen ein: Apg 1,23-25 bei der Nachwahl des Matthias (προσεύχομαι, ἴστημι, ἐκλέγομαι); Apg 6,5f bei der Wahl der Sieben (ἐκλέγομαι, ἴστημι, ἐπιτίθημι χειρᾶς, προσεύχομαι); 14,23 bei der Bestellung von Ältesten (χειροτονέω, προσεύχομαι, νηστεία, παρατίθημι κυρίῳ); vgl. auch 15,22.25.30.33 bei der jerusalemer Versammlung (ἐκλέγομαι, ἀπολύω). Dabei handelt es sich jeweils um Situationen, in denen bestimmte Personen unter Beteiligung der Gemeinde(-versammlung) zu Diensten bzw. Aufgaben bestimmt und bevollmächtigt werden. Der Begriff ἔργον dagegen gibt den Zweck der Beauftragung an. Er wird hier nicht näher bestimmt. Aus dem Kontext (vgl. 14,26; 15,38) aber erweist er sich als Bezeichnung des gesamten gemeinsamen Missionswerkes von Barnabas und Pl (13,4-14,26) und kennzeichnet damit (als inclusio) den vorliegenden Abschnitt als Einleitung desselben.<sup>47</sup>

Insgesamt lassen sich deutlich zwei Szenen mit gottesdienstlich-rituellem Charakter erkennen, wobei die erste Rede und Anweisung des hl. Geistes beinhaltet, die zweite die Beauftragung und Aussendung der zwei auszuwählenden Missionare für ihr Werk.<sup>48</sup>

## 2.2 Characters: Aussendung durch die Gemeindeversammlung

Wir stoßen hier erneut auf die schwierige Frage nach dem *handlungstragenden Subjekt in V 2ab.3*. Das Agieren des Geistes (V 2c-e) wird vom Text ebenso klar benannt, wie Barnabas und Saulus als Objekte der Handlungen (V 2d). Wer aber ist Subjekt der in dritter Person Plural erzählten Aktivitäten in V 2ab und in V 3? Ein Blick auf V 1 bietet zwei Antwortmöglichkeiten: die Gemeinde von Antiochia (ἐκκλησία) oder die Propheten und Lehrer. Auch wenn aus syntaktischer Sicht ein Rückbezug auf letztgenannte Gruppe am wahrscheinlichsten ist, sprechen insgesamt gewichtige Argumente dafür, daß die ganze Gemeinde als Subjekt in V 2-3 beteiligt ist, und zwar gemeinsam mit ihren Propheten und Lehrern:

<sup>47</sup> Vgl. v.a. die rückblickende Formulierung in 14,26: ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν.

<sup>48</sup> Hier besteht eine gewisse Spannung zu V 1, wo die beiden Ausgesandten bereits als Propheten bzw. Lehrer mit einem festen Amt betraut sind. Allerdings muß das keinen Widerspruch zum zusätzlichen, neuen Dienst darstellen.

(1) Die Gemeinde (ἐκκλησία), die Barnabas und Saulus in 13,1-3 beauftragend aussendet, ist auch der Ort, zu dem sie zum Abschluß ihres Werkes zurückkehren (14,26f), weil sie - wie es heißt - dort zu Beginn der Gnade Gottes anvertraut worden waren. Der Gemeindeversammlung berichten sie von ihrem Projekt und legen Rechenschaft darüber ab. Die ganze ἐκκλησία ist also Bezugspunkt für das Missionswerk in Kap 13f. Von Propheten und Lehrern ist dagegen nicht mehr die Rede.

(2) Ein Blick auf die Analyse der Charakterisierungen der antiochenischen Gemeinde sowie des Barnabas und Pl zeigt, daß nicht zum ersten und nicht zum einzigen Mal von einem Tun der beiden im Auftrag der syrischen Gemeinde erzählt wird.

(3) Wichtige Einzelbegriffe in 13,1-3 sind auch im Kontext der Apg regelmäßig auf die ἐκκλησία als Subjekt bezogen: das gilt für ἀπολύω (vgl. 15,30.33), aber auch für προσεύχομαι: die Belege aus dem Wortfeld "Gebet" beziehen sich dort, wo ein gemeindlicher Kontext gegeben ist, fast durchgängig auf ein gemeinsames Tun aller (vgl. 1,14.24; 2,42; 6,6; 12,5.12; 20,36; 21,5; eindeutig anders nur in Apg 6,4).<sup>49</sup> Offener ist der Befund im Hinblick auf die Handauflegung (ἐπιτίθημι χειρᾶς): wo sie im Kontext von Heilungen oder Geistübertragungen steht, sind jeweils einzelne oder höchstens zwei Personen aktiv.<sup>50</sup> Im Rahmen einer Beauftragung steht sie nur noch in Apg 6,6. Hier wie dort spricht einiges für das umfassende Subjekt der Gemeindeversammlung.<sup>51</sup>

Insgesamt ist also mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß in den beiden gottesdienstlichen Szenen in 13,2f nicht nur die kleine Runde der Propheten und Lehrer Subjekt des Geschehens ist, sondern die ganze Gemeinde anwesend und aktiv beteiligt ist.<sup>52</sup> Die Annahme eines Subjektwechsels in V 3c, wo es um die Handauflegung geht, läßt sich dabei durch nichts begründen.

Die Unschärfe der Handlungsträger in V 2-3 mag insgesamt nicht nur in der Kürze des Textes begründet liegen. Sie kann auch einen Schuß bewußter Gestaltung verraten. Denn der hl. Geist rückt auf diese Weise umso mehr in den Mittelpunkt.

Folgende *drei Personen(-gruppen)* prägen die story in V 2-3:

**(1) Motoren der Heidenmission.** Die antiochenische Gemeinde (hier zusammen mit ihren Propheten und Lehrern) ist eine wichtige Gruppe in der Apg, ein komplexes Gebilde, das in der Regel selbstbewußt und gemeinschaftlich handelt. Die Apg gewährt den Lesenden - so wie hier - viel Einblick in ihr Innenleben. Intensiver geschieht das nur im

---

<sup>49</sup> Belege von προσευχή und δέομαι sind hier mit berücksichtigt.

<sup>50</sup> Im Kontext von Heilungen findet sich die Wendung in Apg 9,12.17 (Hanania) und 28,8 (Pl); zur Geistübertragung Apg 8,17.19 (Petrus und Johannes) und 19,6 (Pl).

<sup>51</sup> Vgl. zu Apg 6,6 in I.A.2.2.1. *Daube*, *New Testament and Rabbinic Judaism 237-239*, geht für Apg 6,6 ebenso wie für 13,3 von einer gemeinsamen Handauflegung aus, die die Beauftragten zu Repräsentanten der ganzen Gruppe macht: "They were sent out as representatives of the whole group. The others made them into their extended selves." (*a.a.O.* 239).

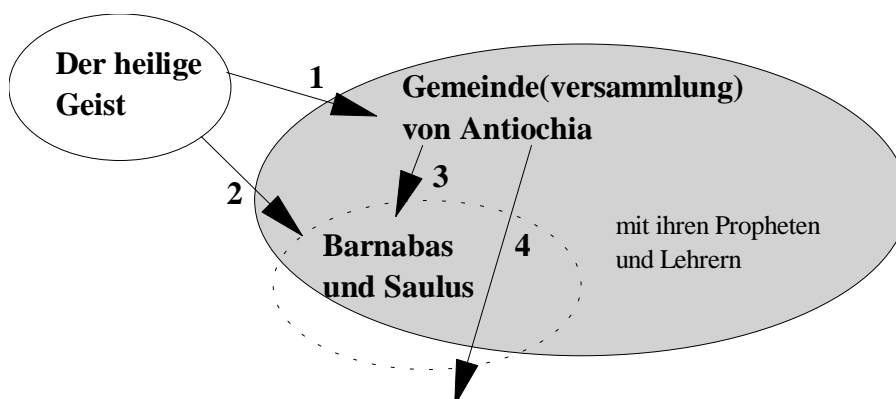
<sup>52</sup> Fast alle Kommentatoren gehen von der Anwesenheit der ganzen Gemeinde bei der gottesdienstlichen Versammlung aus, wobei die Propheten und Lehrer vielleicht eine besondere Rolle spielen, aber keinesfalls einziges Subjekt sind: so *Weiser*, Apg II 307; *Haenchen*, Apg 380; *Pesch*, Apg II 17; *Roloff*, Apg 193f; *Schneider*, Apg II 115; anders z.B. *Barrett*, Acts 604.

Hinblick auf die jerusalemer Christinnen und Christen. Die Antiochener sind einer der wesentlichen Motoren für die beginnende Mission an Nicht-Juden und spielen dementsprechend v.a. in Apg 11-15 eine wichtige Rolle - etwa als Verantwortungsträger für das Werk von Barnabas und Saulus.

**(2) Steuerkraft der Gemeinde.** Der hl. Geist ist eine bedeutende Figur im zweiten Ikk Werk. Er ist von komplexer, nicht immer einheitlicher Gestalt, z.T. personhaft als direkt und aktiv Handelnder, z.T. unpersönlich in Metaphern eingefangen und indirekt bzw. vermittelt agierend. Besonders wichtig ist seine steuernde Funktion in der Phase des Übergangs zur Heidenmission.

**(3) Das Missionspaar.** Barnabas und Saulus übernehmen hier eine passive Rolle. In der Apg sind sie das wichtigste Missionspaar, v.a. in den Kapiteln 11-15. Dynamik und Entwicklung gehören nicht nur zu den wesentlichen Elementen der Saulus/Pi-Figur, sondern auch zu den Charakteristika ihrer Beziehung. Pi entwickelt sich nach und nach zum Kopf des Duos, von dessen Auflösung die Apg in 15,39f berichtet.

Bezogen auf die story in Apg 13,2-3 lassen sich die entscheidenden *Wechselwirkungen* zwischen den aktiven und passiven Personen(-gruppen) wie folgt schematisch darstellen:



1. Der hl. Geist fordert die Gemeinde auf, Barnabas und Saulus für ein Werk auszuwählen (V 2d).
2. Der hl. Geist hat die beiden zu diesem Werk bereits berufen (V 2e).
3. Die versammelte Gemeinde legt den beiden die Hände auf (V3c).
4. Sie (verabschieden und) entlassen sie (V 3e).

Bemerkenswert ist dabei zum einen, daß der hl. Geist der einzige Akteur ist, der in diesem kurzen Abschnitt eine rein aktive Rolle spielt, Barnabas und Saulus dagegen rein passiv vorkommen. Desweiteren fällt auf, daß die Interaktionen alle aus dem Wortfeld "Berufung/Beauftragung" stammen. Der Impuls des Geistes (Interaktion 1) wird in 3 und 4 durch menschliche Akteure (ἐκκλησία) vermittelt umgesetzt.

Die Verben aus dem Wortfeld "Gottesdienst/religiöser Ritus" dagegen sind im Sinne von Rahmenhandlungen in der antiochenischen Gemeinde einzuordnen.

### 3. Narration: Steuerung und Legitimation durch den Geist

Das Interesse der Leserinnen und Leser wird mit Hilfe bestimmter *Erzähltechniken* gesteuert. So lenkt der Wahrnehmungsfokus des Textes die Aufmerksamkeit der Rezipienten. Wenn er, wie in V 1, sehr nah beim Erzähler angesiedelt ist, vermittelt das den Eindruck eines distanziert-objektiven Überblicks über bestimmte Sachverhalte. Der interne Fokus in V 2-3 führt die Lesenden dagegen näher an das Geschehen selbst heran, ermöglicht eine größere Beteiligung und bewirkt zugleich eine subjektivere Färbung. Damit korrespondiert der Wechsel in die hypodiegetische narrative Ebene in V 2de, wo der Erzähler selbst hinter die Figur des hl. Geistes zurücktritt und ihm für die Dauer seiner Rede quasi die Macht über die Erzählung überträgt. Die geringe Erzählerpräsenz bei gleichzeitig reduziertem Erzähltempo weist die Figurenrede (V 2de) als den mimetischsten Teil des Abschnitts aus. Einen Gegenpol dazu stellt V 1 dar. Dort ist der Erzähler besonders deutlich präsent, ohne daß eine story erzählt wird. So stehen seine Informationen in einer Art Erzählerkommentar ganz im Mittelpunkt. Spannungsaufbau geschieht innerhalb des kurzen Abschnitts durch die proleptische Aufforderung des Geistes in V 2d, die bereits in V 3 erfüllt wird. Ein weiterer Spannungsbogen wird durch die Ankündigung des ἔργου (V 2d) geöffnet; er wird erst mit 14,26f geschlossen.

Auch wenn keine direkten Äußerungen des Verfassers vorliegen, läßt sich doch einiges über seine Absichten und die Wirkungen seines Textes - die *Textpragmatik* - erschließen: Auf den ersten Blick fällt die stark appellative Sprache in V 2de auf (durch δὴ verstärkter Imperativ), aber auch die rasche Umsetzung der Geist-Forderung sowie die Reibungslosigkeit des Ablaufs insgesamt, die schon allein durch die Kürze des Textes vermittelt wird. Vom Sprechakt her ist V 1 beschreibend-informierend, V 2-3 erzählend, mit deutlich direktiv-appellativen Elementen.

Wichtigen Aufschluß über die Erzählerabsichten geben v.a die *Personen(-gruppen) und ihre Rollen* an dieser Stelle und im Kontext der Apg.

Die Unschärfe der Handlungsträger in V 2-3 rückt den *hl. Geist* umso mehr in den Mittelpunkt. Er ist der einzige, der nur direkt und aktiv agiert, die einzige Figur, die persönlich zu Wort kommt. Sein Appell in der direkten Rede steuert das Geschehen. Seine Initiative zur Beauftragung von Barnabas und Saulus legitimiert die Ausgesandten, v.a. aber auch das Werk der Antiochener, dessen Konturen erst in der Folge deutlich werden (13,4-14,26). Es ist ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Heidenmission, den der hl. Geist - ähnlich wie vorherige Etappen - auf seine Weise unterstützt (vgl. Kap. 8-11; 13,46). Er garantiert anstelle Gottes die Legitimität des ἔργου.<sup>53</sup> Er steuert weiterhin den Fortgang der Mission in der Apg und die Wege des wachsenden Gotteswortes (v.a. bis Apg 16,6f). Sein Handlungsmedium ist nicht nur hier die (antiochenische) ἐκκλησία.

---

<sup>53</sup> Vgl. *Shepherd*, Holy Spirit 209f. Für *Lin*, Wundertaten und Mission 65, macht der hl. Geist an dieser Stelle deutlich: "hinter dem grenzüberschreitenden Missionswerk steht Gott selbst".

*Barnabas und Saulus* sind Objekte der Handlungen. Wie an anderen Stellen, wo sie gemeinsam eine passive Rolle spielen, sind sie rückgebunden an die Gemeinde. Hier sind sie zudem Auftragsempfänger des hl. Geistes und werden von ihm als Personen, aber auch in ihrem Tun legitimiert. Für die Saulus/Pl-Figur in der Apg ist es wichtig, daß sie an dieser zentralen Stelle mit Barnabas verbunden ist. Der Zyprer ist die tragende Brücke zwischen Jerusalem und Pl. Er repräsentiert die Kontinuität des Pl zu den Zwölf. Der im Rahmen des Missionswerks gemeinsam beschrittene Weg zur Heidenmission (13,46), wird so von Anfang gegen jede Kritik in Schutz genommen. Zugleich erfährt Pl - ebenso wie Barnabas - eine unmittelbare Geistbeauftragung als eine weitere Grundlage für die Entfaltung seiner Rolle als Völkerapostel, die mit 13,4 beginnt (Reden, Wunder, Aposteltitel).<sup>54</sup>

Den Leserinnen und Lesern wird mit der Gemeinde und ihrem Tun eine *Identifikationsrolle* geboten. Sie handelt gemeinsam in Gebet und Fasten, setzt als Medium des Geistes seine Weisung um und übernimmt für das Werk und die Missionare Verantwortung.

#### 4. Gattungsfrage

Allein aufgrund der Kürze des Textes stellt sich die Zuordnung zu einer bestimmten Gattung schwierig dar. Dennoch zeigen sich Analogien zu typisch ntl Formen. Am deutlichsten trifft das im Hinblick auf "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" zu (vgl. die Berichte über gemeindliches Handeln in Apg 1,15-26; 6,1-7; 11,27-30; 15,22-30).<sup>55</sup> Typisch in diesem Kontext sind Listen, wie hier in V 1b (vgl. v.a. Apg 6,5, aber auch 1,23; 15,22), aber auch Gebet und Beauftragung. Die Geistoffenbarung in 13,2 verweist daneben auf "Berichte über Visionen und Auditionen" (vgl. 1,4-8; 9,1-22).

Daneben sind auch hier - ähnlich wie in Apg 6,1-7 - Anklänge an atl Bestallungserzählungen festzustellen.<sup>56</sup> Allerdings fehlen hier wichtige Elemente, wie die einleitende Problemstellung, der typische Kriterienkatalog beim Vorschlag zur Einsetzung neuer Verantwortlicher, sowie eine explizite Zustimmung. Gemeinsam ist die Initiative, Personen für eine bestimmte Aufgabe zu beauftragen (hier durch den hl. Geist: V 2de) und deren Umsetzung in Form von Beauftragung und Aussendung (hier V 3). Das Gesamtthema ähnelt dem in den atl Stellen, insofern es hier wie dort um Auswahl und Bevollmächtigung bestimmter Personen geht. Gleichzeitig handelt es sich in 13,1-3 um ein zeitlich und inhaltlich begrenztes Projekt (ἔργον), während die Bestallungserzählungen in der Regel eine dauerhaft angelegte Aufgabe im Blick haben.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Shepherd*, Holy Spirit 209f, sieht sogar Parallelen zur Sendung Jesu durch den Geist (Lk 4,1.14).

<sup>55</sup> Vgl. zu den hier berücksichtigten ntl Gattungen *Berger*, Formgeschichte 223-225.280-289.323.

<sup>56</sup> Vgl. dazu I.A.4. *Pesch*, Apg II 15f, und *Zmijewski*, Apg 477, ordnen Apg 13,1-3 m.E. zu fraglos dieser Gattung zu. *Daube*, A reform in Acts 160, sieht Apg 13,1-3 in Anlehnung an Num 8,5ff gestaltet.

<sup>57</sup> Dort geht es um das Amt von Richtern (Ex 18,13-26; Dtn 1,9-17) und Ältesten (Num 11,1-25) sowie um Josua als Nachfolger des Mose (Num 27,12-23).

## B. Diachrone Analyse

### 1. Tradition und Redaktion: Ermächtigung in göttlichem Auftrag

#### 1.1 Sprachgebrauch bei Lukas und in der Septuaginta (LXX)

Analog zu den festgestellten Spannungen und Ungereimtheiten zwischen V 1 einerseits und V 2-3 andererseits zeichnet sich in diachroner Perspektive eine stärkere Bindung an traditionelle Vorgaben in V 1 und eine eigenständigere Gestaltung durch Lukas in V 2-3 ab.<sup>1</sup> Ein Überblick über den Sprachgebrauch soll den Befund präzisieren.

#### (1) Übereinstimmungen im Sprachgebrauch:

	Lk	LXX
ἦσαν δε	häufig bei Personengruppen und Zahlen; im Erzählerkommentar auch z.B. Apg 2,5.42; 12,3; 19,7.14; 23,13; <sup>2</sup>	Listeneinleitung Gen 9,18; 35,22f; 36,13f; <sup>3</sup> im Erzählerkommentar: Gen 9,18; 35,22; 36,13f; Ex 1,5; 2,16;
Ἰαντιοχείᾳ	Antiochia am Orontes: außer den 12 lk Belegen nur in Gal 2,11;	Antiochia am Orontes (als Sitz der Seleukiden): in 1+2 Makk 15x ;
κατὰ τὴν οὐρανὴν ἐκκλησίαν	κατὰ und das Partizip von εἰμί bei Lk bevorzugt; in ähnlicher Verbindung wie hier nur noch bei Pl; <sup>4</sup>	ἐκκλησία (103x): Gemeindeversammlung Israels; mit Ortsangabe (Jerusalem) nur 2 Chr 30,2; 1 Makk 14,19;
Βαριαβᾶς, Σαῦλος	Saulus nur im lk Werk; Barnabas noch in 1 Kor 9,6; Gal 2,1.9.13;	
τε- καὶ	zur Reihung in Listen auch in Apg 1,8.13; 2,9-11; 6,12; 26,30 u.ö.; <sup>5</sup>	200x in der LXX; in Listen z.B. Ex 6,23; 38,12; Num 26,60; Jos 22,13
καλούμενος	fast immer erklärend bei Personen oder Orten (29 von 42 ntl Belegen bei Lk);	Orte (z.B. Jos 5,3; 1 Makk 11,17); Personen (z.B. 1 Makk 2,3f; 3,1); <sup>6</sup>
Κυρηναῖος	Wortfeld 4x in der Apg (2,10; 6,9; 11,20), sonst nur noch Lk 23,26 (parr Mt/Mk);	nur 2x: 1 Makk 15,23; 2 Makk 2,23 (Jason von Zyrene);
Ἡρώδης - τετραάρχης	Herrschername mit 20 von 43 ntl Belegen bei Lk (daneben nur Mt und Mk), Amtsbezeichnung insgesamt 4x (Lk 3,19; 9,7; Apg 13,1; Mt 14,1);	

<sup>1</sup> Eine solche Unterscheidung trifft Weiser, Apg II 304-306; ähnlich Schneider, Apg II 111, Conzelmann, Apg 81, Roloff, Apg 192. Anders Pesch, Apg II 16, der fast den ganzen Abschnitt vorlukanischer Tradition zurechnet.

<sup>2</sup> Von 21 Belegen dieser Wendung im NT finden sich 12 im lk Werk.

<sup>3</sup> In der LXX findet sich diese Wendung 7x identisch und in 6 weiteren Versen in ähnlicher Form.

<sup>4</sup> ἐκκλησία (23x in Apg) ist nur bei Pl häufiger. Die Präposition κατὰ ist mit 126 von 473 ntl Belegen bei Lk bevorzugt; deutlicher noch zeigt sich das beim Partizip von εἰμί (49 von 159 ntl Belegen), das Lk häufiger zur Bestimmung von Personengruppen verwendet (vgl. Apg 5,17: Partei der Sadduzäer, ähnlich 19,35; 24,24). Auch bei Ignatius (Smyr 11,1) ist Anfang des 2. Jh. eine ähnliche lokale Bezeichnung wie hier (τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἰαντιοχείᾳ) belegt.

<sup>5</sup> Die Verbindung der beiden Partikel ist typisch für die Apg: von 146 Belegen gibt es 8 im Lk und 98 in der Apg. Für listenartige Aufzählungen verwendet es de facto nur Lk.

<sup>6</sup> Insgesamt findet sich das Partizip in der LXX 12x, immer bezogen auf Personen oder Orte.



λειτουργέω	einmalig bei Lk; <sup>7</sup>	mit κύριος Num 8,22; 16,9; Jdt 4,14; Joël 2,16f; Ez 45,4; u.ö.; <sup>8</sup>
------------	-------------------------------	--

κύριος	bei Lk bevorzugte Bezeichnung für Jesus Christus bzw. Gott; <sup>9</sup>	zentraler Gottestitel in LXX; <sup>10</sup>
πνεῦμα ἅγιον [εἶπεν]	53 von 94 ntl Belegen von πνεῦμα ἅγιον bei Lk; ca. 14x bei Pl; direktes Reden des Geistes (vgl. Apg 8,29; 10,19f; 21,11) sonst kaum noch im NT; <sup>11</sup>	πν. ἅγιον 9x (z.B. Ps 50,13; Weish 9,17); direkt redend nur Ez 3,24; 11,5; <sup>12</sup> vgl. Sir 24,2: Sofia redet in der ἐκκλησία Gottes;
[ἀφ-] ὀρίζω	im Kontext von "Berufung/Auswahl" einmalig im lk Werk (vgl. Röm 1,1; Gal 1,15); Verbum simplex (ὀρίζω) dagegen bevorzugt lk; <sup>13</sup>	im Berufungskontext: Lev 20,26; Num 8,11; Jes 29,22; <sup>14</sup>
δή	verstärkend in Aufforderungen: Lk 2,15; Apg 13,2; 15,36 (sonst nur noch 1 Kor 6,20);	326x: z.B. Gen 15,5; 18,4; 27,34.38; Ri 4,19f; Joël 1,2;
ἔργον	Bezeichnung eines Missionswerkes: Apg 5,38; 14,26; 15,38; ähnlich nur in der Briefliteratur; <sup>15</sup>	Dienst (Ex 18,20); Levitendienst (Num 8,11ff); Werk Gottes (Hab 1,5; 3,2); <sup>16</sup>

<sup>7</sup> Zwei weitere Belege im NT in Röm 15,27 (materieller Spendendienst) und Hebr 10,11 (kultisch). Lk 1,23 verwendet daneben das Nomen im kultischen Kontext (Nomen insgesamt 6x: 2 Kor 9,12: Spendendienst; Phil 2,17.30: Glaubensdienst; Hebr 8,6; 9,21: kultisch).

<sup>8</sup> Die überwiegende Zahl der 97 LXX-Belege gehört dem kultischen Kontext an; 43 davon stehen in Verbindung mit κύριος (8x wie hier im Dativ). Im Kontext von Fasten und/oder Gebet steht es in Jdt 4,13-15; Dtn 18,5; 1 Chr 16,4.36f; 2 Chr 8,14; 31,2; Sir 45,15; die Gemeinde spielt in Num 16,9 (συναγωγή) und Joël 2,16f (ἐκκλησία) eine wesentliche Rolle.

<sup>9</sup> Von 717 ntl Belegen 96 im Lk und 101 in der Apg; häufig daneben auch im pl Werk (ca 180x).

<sup>10</sup> κύριος in der LXX 8604x (wobei sich nicht alle Belege auf Gott beziehen); vgl. daneben nur ca. halb so viele Belege von θεός.

<sup>11</sup> Direktes Reden des Geistes (hier auch πνεῦμα ohne ἅγιον) kann neben den Belegen in der Apg eigentlich nur noch in 1 Tim 4,1f und Offb 22,17 (vgl. auch Offb 2,7.11.17; 14,13) festgestellt werden. Indirektes, vermitteltes Reden dagegen etwas häufiger (Mt 10,10; 22,43; Mk 12,36; 13,11; 1 Kor 12,3; 14,16; Hebr 3,7; 10,15; Offb 3,1.6.13.22), zahlreich auch bei Lk (Lk 1,67; 10,21; 12,12; Apg 2,4; 4,8.25; 20,23; 21,4; 28,25).

<sup>12</sup> πνεῦμα (ca 381x) kennt LXX in verschiedenen Verbindungen: π. κυρίου (116x), π. θεοῦ (68x), π. μοῦ (44x; z.B. Joël 3,1f; vgl. Apg 2,17f); π. ἅγιον (9x). Neben den wenigen Stellen, an denen der Geist selbst spricht, sind v.a. jene interessant, die seine Wirkung zeigen: prophetisches Reden (προφητεύω: Num 11,25ff; 1 Sam 10,6.10; 19,20 [ἐκκλησία προφητῶν]; 2 Chr 20,14 [ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ]) bzw. sprechen durch Medien (z.B. 2 Sam 23,2; 2 Chr 24,20; Neh 9,30; Ez 37,9f).

<sup>13</sup> ὀρίζω hat 6 seiner 8 ntl Belege bei Lk, meist in christologischem Kontext (dazu bestimmt/ausgewählt: Lk 22,22; Apg 2,23; 10,42; 17,31; ähnlich Röm 1,4), daneben zur Bezeichnung göttlichen Festsetzens (Apg 17,26; vgl. Hebr 4,7), aber auch gemeindlichen Beschließens (Apg 11,29). ἀφορίζω bezeichnet meistens ein Absondern/Abtrennen (Lk 6,22; Apg 19,9; vgl. Mt 13,49; 25,32; 2 Kor 6,17; Gal 2,12); im hier vorliegenden Sinn nur noch an den oben genannten Stellen.

<sup>14</sup> Ein Großteil der 87 Belege der LXX bezeichnet ein Absondern/Abtrennen im unmittelbaren, z.T. im kultischen Sinn (z.B. Gen 2,10; 10,5; Lev 13,4ff), ein Schwing- bzw. Hebeopfer (z.B. Lev 29,24ff), sowie als Partizip "ausgesonderte" Weideplätze (z.B. Jos 14,4; 21,13ff; Ez 45,4). An einigen Stellen benennt es aber auch das "aussondernde" Berufungshandeln Gottes: Num 8,11 (Aaron soll die Leviten aussondern für eine Aufgabe), Lev 20,26 (Gott hat sich das Volk Israel aus allen Völkern ausgesondert: mit ἐγώ, μοι wie hier in Apg 13,2), Jes 29,22 (Gott, der den Abraham ausgesondert/berufen hat).

<sup>15</sup> Von den zahlreichen ntl Belegen (169) beziehen sich einige auf die negativ bewerteten Werke der Väter (z.B. Lk 11,48; Apg 7,41), viele auf das persönliche Tun des Menschen (v.a. bei Pl und im Jak: im Kontext der Werk- bzw. Gesetzesgerechtigkeit), zahlreiche auch auf das messianische Werk Jesu (v.a. bei Joh). Missionarisches Wirken wird mit diesem Begriff in der Apg benannt, daneben bei Pl (z.B. 1

προσκαλέω	im Berufungskontext mit göttlichem Subjekt typisch lk (vgl. Apg 2,39; 13,2; 16,10); <sup>17</sup>	im Sinne von Berufung: Ex 3,18; 5,3; Joël 3,5; <sup>18</sup>
νηστεύω - προσεύχομαι	Gebet als Begleithandlung (Partizip) oft bei Lk; Verbindung von Gebet und Fasten nur bei Lk; <sup>19</sup>	Fasten und Gebet in der Gemeinde: 1 Sam 7,4-7; Neh 1,4-6; 9,1-3; Jdt 4,11-15; 1 Makk 3,44-46; Joël 2,15f; <sup>20</sup>
ἐπιτίθημι χεῖρας	zur Beauftragung auch Apg 6,6 (vgl. 1 Tim 5,22); zur Geistübertragung nur bei Lk; <sup>21</sup>	zur Beauftragung: Num 8,10; 27,18.23; Dtn 34,9; <sup>22</sup>
ἀπολύω	im Sinne aussendender Entlassung nur bei Lk (Lk 8,38f; Apg 13,3; 15,30.33); <sup>23</sup>	35x; nicht in vergleichbarer Bedeutung; <sup>24</sup>

## (2) Traditionsspuren: Elemente, die neu im lukanischen Werk sind

Neu im lk Werk bzw. ungewöhnlich für seinen Sprachgebrauch sind:

(a) Propheten und Lehrer (προφήται καὶ διδάσκαλοι): das Begriffspaar in V 1a ist einmalig im lk Werk (vgl. 1 Kor 12,28f; Eph 4,11) und taucht auch in der LXX nur einmal in vergleichbarer Form auf (Sir 24,33: διδασκαλίαν ὡς προφητείαν). Der Titel

---

Kor 3,13; 9,1; 15,58; 16,10; 1 Thess 5,13) und in 2 Tim 4,5 (ἔργον ... εὐαγγελιστοῦ); vgl. daneben auch Hebr 6,10; später ähnlich bei 1 Clem 43,1.

<sup>16</sup> Von den zahlreichen Belegen (543 in LXX) bezeichnet die Mehrzahl menschliche Arbeit bzw. Frondienst, gute bzw. böse Taten, Gottes große Werke, aber auch Götzenbilder von Menschenhand. Einige Stellen beziehen sich - vergleichbar Apg 13,2 - auf den Dienst/die Aufgabe bestimmter Personen: die Leviten (Num 8,11ff: ἔργα κυρίου; ἔ. τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ; 1 Chr 9,33; 23,24.28: ἔ. λειτουργίας; 2 Chr 23,18; Neh 13,10), das Werk des Mose im Auftrag Gottes (Num 16,28) und der Auftrag der Richter (Ex 18,20). Auf das angekündigte Werk Gottes (Hab 1,5; 3,2) nimmt Apg 13,41 sogar direkt Bezug.

<sup>17</sup> Die Mehrzahl der 29 ntl Belege (13 davon bei Lk) meinen "herbeirufen/kommen lassen"; mit göttlichem Subjekt nur bei Lk (vgl. aber das Herbeirufen der Zwölf durch Jesus in Mk 3,13; 6,7; Mt 10,1). Im hier (Apg 13,2) vorliegenden Sinn findet sich das Verb später auch bei Clemens (1 Clem 22,1) und Ignatius (Trall 11,2).

<sup>18</sup> Von den 25 Belegen der LXX zeichnen sich die oben genannten Stellen ebenso durch ein göttliches Subjekt (auch Weish 18,8; Amos 5,8; 9,6; Ps 49,4) wie durch die Perfektform aus (wie in Apg 13,2). Auf Joël 3,5 wird in Apg 2,39 direkt Bezug genommen.

<sup>19</sup> προσεύχομαι (35 der 86 ntl Belege bei Lk; 9 der 17 Belege als Partizip bei Lk): Belegstellen dazu und für die Verbindung Gebet/Fasten (z.B. Lk 2,37; 5,33; Apg 14,23) in Abschnitt A.1.2.1, Anm. 19.

<sup>20</sup> Die Wortfelder Gebet (προσεύχομαι/ προσευχή; ca. 110x; vgl. daneben δέομαι, δέησις, αἰνέω, βοάω, ὁμολογέω, εὐλογέω) und Fasten (νηστεύω/ νηστεία: 61x) sind an 18 Stellen in der LXX verknüpft, meist im Kontext der Buße der ganzen Gemeinde (1 Sam; Neh; Jdt). Vgl. daneben alleiniges Fasten (Joël 2,15f) bzw. Gebet der Gemeinde (1 Kön 8,30ff; 1 Chr 29,20.28; Neh 5,13; Sir 7,14; Jer 3,21; Ps 25,12; 34,18; 67,27; u.ö.). Das Partizip von προσεύχομαι (15x in der LXX) bezieht sich ähnlich wie bei Lk jeweils auf wichtige Einzelpersonen (z.B. Hanna in 1 Sam 1,12; Salomo in 1 Kön 8,54; Daniel in Dan 9,20).

<sup>21</sup> 11 der 21 ntl Stellen, an denen diese Verbindung vorkommt, sind lk (mit Gebet und Beauftragung auch in Apg 6,6). Bis auf 1 Tim 5,22 stehen alle Belege außerhalb des lk Werkes im Kontext von Heilungen (z.T. auch mit Gebet: Mt 19,13; Apg 9,11f; 28,8).

<sup>22</sup> Die Wendung (insgesamt 59x in LXX) steht in den meisten Fällen im kultischen Kontext (vgl. nur Ex 29,10ff; Lev 4,4.15.24.29.33). Im Sinne von Beauftragung/Aufgabenübertragung kommen nur die oben genannten Stellen in Frage; vgl. auch Gen 41,42; Num 11,17.25 (dort jeweils ohne χεῖρας).

<sup>23</sup> Von 66 ntl Belegen (29 bei Lk) bezieht sich ein Großteil auf die Entlassung aus der Ehe (Mt 5,31f; 19,3ff; Mk 10,2-12) bzw. ein Freilassen im forensischen Sinn (Mt 27,15ff; Mk 15,6ff; Joh 18,39; in diesem Sinn auch 8x in der Apg).

<sup>24</sup> Bedeutet meist "freilassen" (10x in 1+2 Makk); diese Bedeutung überwiegt auch in der Apg (8x).

διδάσκαλος allein ist ebenso einmalig in der Apg, nicht dagegen διδάσκω und διδασχῆ.<sup>25</sup> Das Wortfeld προφήτης ist relativ häufig im lk Werk, zunehmend auch im Sinne gemeindlicher Befähigungen oder Aufgaben.<sup>26</sup>

(b) Simeon (Niger), Luzius und Manaen (der Jugendgefährte) aus der Liste in V 1b.<sup>27</sup>

(c) Das Verb "dienen/Gottesdienst feiern" (λειτουργέω) in V 2a.<sup>28</sup>

## 1.2 Traditionselemente: die Liste der Propheten und Lehrer

Mit sehr großer Wahrscheinlichkeit können Elemente aus V 1 als dem Lk vorgegebene Tradition bewertet werden: das Begriffspaar "Propheten und Lehrer" ebenso wie die Reihe der Namen in V 1b, die offensichtlich dieser Gruppe zugehörten.<sup>29</sup> Die Untersuchung des Sprachgebrauchs zeigt allerdings, daß die Liste von Lk bearbeitet wurde: das gilt hinsichtlich der Reihung (mit τε-καὶ) ebenso wie in Bezug auf Namensattribute (καλούμενος, Κυρηναῖος, Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου συντροφος; vgl. Lk 8,3) bzw. deren Fehlen bei Barnabas und Saulus, die bereits eingeführt sind.<sup>30</sup>

## 1.3 Lukanische Gestaltung: Das "Werk" im Auftrag des Geistes -

---

<sup>25</sup> διδάσκω/διδασχῆ beziehen sich in der Apg oft auf wichtige Personen und "ihre" Lehre (die Zwölf: Apg 2,42; 5,28; Barnabas und/oder Pl: Apg 11,26; 13,12; 15,35; 17,19; vgl. ausführlichere Belege in Abschnitt A.1.2.1, Anm. 11). Auch in Pl-Briefen (1 Kor 4,17; vgl. 2 Thess 2,15) und anderen ntl Briefen (Eph 4,21; 1 Tim 2,12; 4,11; 6,2; 2 Tim 2,2) bezeichnet es die positive christliche Unterweisung. Daneben wird Lehre aber auch als eine Form von Unterordnung abgelehnt (Hebr 8,11; 1 Joh 2,27) - z.T. in direkter Anlehnung an Propheten im AT (v.a. Jer 31,34; vgl. Jes 9,14; u.ö.). Die LXX kennt aber auch die positive Lehre zentraler Figuren wie etwa von Mose (Dtn 4,1.14; 5,31; u.ö.), Esra (Esra 7,10), Nehemia (Neh 8,8), der Weisheit (Weish 7,21) und schließlich Gottes selbst (Ps 24,4f.9; 70,17; u.ö.).

<sup>26</sup> Von den 144 ntl Belegen finden sich 28 bei Lk und 30 in der Apg (häufiger nur Mt: 34x), in der Mehrzahl bezogen auf atl Prophetentum und seine (erfüllten) Verheißungen, auf die Person Jesu und Johannes des Täufers. Die lk Tendenz, diesen Titel auch auf Personen der nachösterlichen Gemeinde zu beziehen (vgl. Apg 2,17f; 3,25; 11,17; 15,32; 19,6; 21,9f), läßt sich nur mit den Belegen in 1 Kor (12,28f; 14,29.32.37) und im Eph (2,20; 3,5; 4,11) vergleichen. Sie stehen in gewisser Analogie zu Stellen in der LXX, wo ein Prophetentum des Volkes Gottes anklingt (Num 11,29; Joël 3,1f), während der Großteil der atl Belege (insgesamt 331x) sich auf zentrale Einzelfiguren bezieht.

<sup>27</sup> σύντροφος: hapax legomenon im NT, in der LXX nur 1 Kön 12,24; 2 Makk 9,29 in ähnlichem Sinn.

<sup>28</sup> Belege dazu in der Tabelle unter (1) in diesem Abschnitt.

<sup>29</sup> Daß dem Lk in Bezug auf V 1 schriftliches Traditionsmaterial vorlag, scheint wahrscheinlich (so Weiser, Apg II 304; Haenchen, Apg 378; Schneider, Apg II 111; Conzelmann, Apg 81; Roloff, Apg 192), als Teil einer umfassenden schriftlichen Quelle (eine Art Itinerar für Apg 13f) wird die Stelle nur von wenigen bewertet: so Pesch, Apg II 16; vgl. ähnlich Roloff, Apg 192.

<sup>30</sup> καλούμενος, Κυρηναῖος und der Verweis auf Herodes bei Manaen entsprechen lk Sprachgebrauch bzw. seinen Tendenzen (Lk 8,3 etwa wird ebenso von einer Namensliste aus auf Herodes verwiesen: "Johanna, die Frau des Chuza, eines Beamten des Herodes"). Spekulativ bleibt die Frage nach einer ursprünglichen Reihenfolge der Liste: Haenchen, Apg 386, meint, daß Lk Barnabas und Saulus möglichst weit voneinander entfernt hat, um die Wirkung des Geistes bei ihrer gemeinsamen Berufung zu verstärken. Johnson, Acts 220, und Lüdemann, Christentum 153, sehen dagegen in der rahmenden Stellung eine besondere Hervorhebung. Wenn eine Interpretation in dieser Frage notwendig ist, halte ich die von Pesch, Apg II 16, für die plausibelste (vgl. Schnackenburg, Lukas als Zeuge 241): er sieht eine Rangordnung abgebildet, in der dem jerusalemer Delegaten Barnabas die erste Stelle zusteht.

## **Apg 13,1-3 und die Levitenperikope in Num 8,5-22**

Die Zentralstellung des Geistes in Apg 13,1-3 (v.a. V 2-3) ist mit einiger Gewißheit der Lk Gestaltung zuzurechnen. Die Rede im Zentrum dieser kleinen innergemeindlichen Episode<sup>31</sup> ist die einzige Aktion, deren Subjekt zweifelsfrei deutlich wird. Der Geist ergreift auf dem Weg der jungen Kirche zur Heidenmission nicht zum ersten Mal das Wort (vgl. 8,29; 10,19f). Hier tut er es zur Legitimation der beiden Gemeindemissionare und ihres Werkes, durch das der eingeschlagene Weg fortgesetzt wird.

"Gottesdienstliches" Handeln bildet den Rahmen der beiden Szenen in der antiochenischen Gemeinde. Das Element "Gebet" kann dabei als bevorzugt Lk gelten. In Verbindung mit "Fasten" ist es sogar nur bei ihm zu finden, allerdings auch in der LXX, und zwar ebenso im Kontext der Gemeinde. Vor diesem Hintergrund ist es gut denkbar, daß Lk auch den Begriff λειτουργέω vom atl Gebrauch her übernommen hat.<sup>32</sup>

Auch in anderen Formulierungen, die innerhalb des NT typisch Lk sind, klingt der Sprachgebrauch der LXX an. Die Aussonderung von Personen für eine bestimmte Aufgabe - hier auf Befehl des hl. Geistes - erinnert an atl Bestallungserzählungen, besonders an die *Levitenperikope in Num 8,5-22*.<sup>33</sup> Dort gibt Gott den Auftrag, eine Gruppe von Menschen für eine Aufgabe - den "Gottesdienst" im Offenbarungszelt - "auszusondern", die ebenso wie hier mit ἔργον bezeichnet wird (Num 8,11.15.19; vgl. Ex 18,20). Die Gemeinde ist aktiv am Geschehen beteiligt (συναγωγή: Num 8,9.20), die beauftragende Handauflegung wird eindeutig von allen vorgenommen (Num 8,10; vgl. Num 27,18.23, Dtn 34,9).<sup>34</sup> Auch ἀφορίζω (Num 8,11) und λειτουργέω (Num 8,22) finden sich in diesem atl Abschnitt. Anders als in Num 8 geht es in Apg 13,1-3 nicht um die Aussonderung für kultische Dienste, sondern um das "Werk" der Verkündigung und Verbreitung des Wortes Gottes: eine Aufgabe, zu der die Gemeinde - entsprechend der göttlichen Weisung - beauftragt.

---

<sup>31</sup> Zur Gestaltung "dramatischer Episoden" bei Lk und in der klassischen Literatur vgl. I.B.1.3.3.

<sup>32</sup> Jdt 4,11-15 und Joël 2,15ff stehen Fasten und Gebet auch in Verbindung mit λειτουργέω, das - wie die Tabelle in 1.1(1) zeigt - auch in der LXX (wie in V 2a) häufiger mit κύριος im Dativ verknüpft ist.

<sup>33</sup> Vgl. zu atl Bestallungserzählungen insgesamt I.A.4. *Daube*, *New Testament and Rabbinic Judaism* 239f, weist in groben Zügen auf die Parallelen zu Num 8,5ff hin. Vgl. auch *Barrett*, *Acts* 600; *Pesch*, *Apg* II 15f.

<sup>34</sup> Nach *Noth*, *Numeri* 61, werden in Num 8,5-22 die "Leviten als ein auf göttlichen Befehl von den Israeliten dargebrachtes Opfer verstanden", durch die Handauflegung werden sie als ein vom ganzen Volk dargebrachtes Opfer (im übertragenen Sinn: für einen bestimmten Dienst) Gott überantwortet.

## 2. Das Repertoire von Apg 13,1-3: Historische Spurensuche

### 2.1 Historische Hintergründe der story:

#### Antiochia und die Institution der "Gemeindeapostel"

Historische Spuren hinter der story von Apg 13,1-3 sind nur schwer auszumachen. Die Darstellung des Aussendungsgeschehens verdankt sich vor allem lk Gestaltung. Dennoch erweisen sich einige Daten - v.a. aus dem Rahmen der story - als zuverlässig.

*Antiochia und seine christliche Gemeinde* spielen nicht nur in der Apg eine zentrale Rolle. Auch der von Pl geschilderte antiochenische Konflikt (Gal 2,11ff) belegt die Bedeutung dieser Stadt in der frühesten Zeit des Christentums. Außerbiblische Quellen, die diese Annahme untermauern könnten, finden sich allerdings erst in späteren Jahrhunderten. Historisch verbürgt ist die Bedeutung der Stadt Antiochia in der frühen Kaiserzeit. Sie zählte zu den größten Städten des damaligen Imperiums.<sup>35</sup> Als Provinzhauptstadt war sie Sitz des Statthalters und des syrischen Koinon und genöß wachsende Förderung durch römische Autoritäten und Herrscher - beginnend mit Pompeius (64 v. Chr.), über Cäsar (der 47 v. Chr. Antiochia besuchte) und Tiberius bis hin zu Trajan und Hadrian.<sup>36</sup> Vor allem unter Tiberius (14-37 n. Chr.) wurde durch den Bau einer monumentalen Kolonnenstraße und prächtiger Repräsentanzbauten die Romanisierung der Stadt vorangetrieben. Inmitten der überwiegend von römisch-hellenistischer Kultur geprägten Metropole ist spätestens seit dem zweiten vorchristlichen Jh. eine starke jüdische Gemeinde (πολιτεύμα) belegt, die wohl auch für Nichtjuden attraktiv war.<sup>37</sup> In diesem Umfeld und Kontext hat sich in der syrischen Hauptstadt schon früh eine christliche Gemeinde entwickelt, über deren Schicksal letztlich nur die Informationen aus der Apg vorliegen. Ihre Bedeutung in der Entwicklung der jungen Kirche ist aber kaum zu überschätzen.

Mit größter Wahrscheinlichkeit ist von einem längerfristigen und persönlich prägenden Aufenthalt des *Pl in Antiochia* auszugehen - zumindest phasenweise zusammen mit Barnabas. Das belegt nicht nur die Apg (Apg 11,25f; 13,1; 14,26-28; 15,1-3.30-41), sondern

---

<sup>35</sup> *Schenke*, Urgemeinde 318f, rechnet mit bis zu 500.000 Einwohnern. *Kolb*, Antiochia 100f, geht dagegen aufgrund möglicher Bebauungsfläche und -dichte von maximal 250.000 aus.

<sup>36</sup> Aufgrund des Fehlens anderer Quellen bleiben v.a. archäologische Befunde. Vgl. die Zusammenfassungen bei *Kolb*, Antiochia; *Meeks/Wilken*, Jews and Christians in Antioch.

<sup>37</sup> Über die Größe liegen keine verlässlichen Daten vor. Schätzungen gehen z.T. von bis zu 45.000 Gemeindemitgliedern aus (zuzüglich assoziierte Gottesfürchtige und Proselyten): so *Schenke*, Urgemeinde 318f; *Kolb*, Antiochia 99f. Andere rechnen mit weniger großen Zahlen: *Meeks/Wilken*, Jews and Christians in Antioch 8f: ca. 22.000 Mitgliedern in zwei bis drei Synagogengemeinden; *Schwemer*, Paulus in Antiochien 166: ca. 20.000-30.000 Mitglieder.

auch der Galaterbrief (Gal 1,21; vgl. 2,1.11ff).<sup>38</sup> Pl und Barnabas dürften auf jeden Fall eine Zeit lang zu den führenden Kreisen der antiochenischen Gemeinde gezählt haben.<sup>39</sup> Die Bezeichnung besonders bedeutsamer (*Leitungs-*)*Personen in der Gemeinde als Propheten und Lehrer* (Apg 13,1) ist zwar in der Apg einmalig, dafür aber auch in anderen biblischen Traditionen belegt: in Eph 4,11 (vgl. 2,20; 3,5) innerhalb einer Reihe von Titeln; in 1 Kor 12,28f mit dem Aposteltitel zu einer Trias verbunden (vgl. Röm 12,6-8). Der Vergleich mit 1 Kor 12,28f und ein Seitenblick auf den ungewöhnlichen Aposteltitel für Barnabas und Pl in Apg 14,4.14, untermauert die These, daß in Apg 13,1 von Lk tatsächlich historische Informationen über die leitende Funktion von Barnabas und Pl in der antiochenischen Gemeinde übernommen wurden.<sup>40</sup>

Die Apg bezeugt Pl und Barnabas nicht nur als ortsansässige Führungspersonen (Apg 11,26; 13,1), sondern auch als *Missionare oder Boten im Auftrag der Gemeinde* (vgl. nur 13,1 - 14,28; 11,29f; 15,2f). Ihre gemeinsame Missionstätigkeit läßt sich aus anderen biblischen Traditionen verifizieren. Barnabas spielt nicht nur in der Apg eine herausragende Rolle auf dem Weg des Pl, er taucht auch in pl Texten als Begleiter bzw. Partner des Völkerapostels auf (1 Kor 9,5f; Gal 2,1.9.13; indirekt Kol 4,10).<sup>41</sup> Die starke Anbindung der beiden an die Gemeinden von Antiochia bzw. Jerusalem findet sich aber nirgends so ausgeprägt wie in der Apg. Dennoch wäre es ein vorschnelles und wohl auch verfehltes Urteil, dieses Faktum allein Lk und seiner Gestaltung zuzuschreiben. Weitere ntl Daten lassen vielmehr auf die tatsächliche Existenz von "Gemeindeabgesandten bzw. -aposteln" in frühen christlichen Gemeinden schließen. Solche Boten bzw. Beauftragte finden sich nicht nur in der Apg (vgl. nur Apg 9,38; 11,22; 11,27f; 13,1ff; 15,2f.22.30.-33), sondern auch im Umfeld pl Gemeinden: für die Kollektenreise nach Jerusalem werden bspw. von den Gemeinden Gesandte ausgewählt (1 Kor 16,3: δοκιμάζω; 2 Kor

---

<sup>38</sup> Gal 1,21; 2,1 verweisen auf maximal 14 Jahre, die Pl in Syrien und Kilikien, v.a. wohl in Antiochia, verbracht hat: *Schwemer*, Paulus in Antiochien 173, geht davon aus, daß die Stadt am Orontes für ca. 8-10 Jahre sein Hauptstützpunkt war; vgl. *Meeks*, Urchristentum 27f. Den Barnabas erwähnt Pl erst in Gal 2,1; ebenso verschweigt er die enge Bindung an die antiochenische Gemeinde, wie sie die Apg belegt: beides entspricht der Tendenz, sein Wirken möglichst autonom darzustellen: vgl. *Becker*, Gal 20f.

<sup>39</sup> So *Haenchen*, Apg 378f; *Schneider*, Apg II 111; *Weiser*, Apg II 305f; *Conzelmann*, Apg 73; *Lüdemann*, Apg 154; *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 241; *Becker*, Paulus und seine Gemeinden 112; *Barrett*, Acts 601; *Rau*, Von Jesus zu Paulus 109; *Klauck*, Gemeinde 76; *Theißen*, Soziologie des Urchristentums 223.

<sup>40</sup> *Roloff*, Art. Amt 515f, sieht v.a. in den Titeln "Prophet" und "Apostel" Bezeichnungen für frühe amtliche Aufgaben in der Kirche (sowohl ortsansässige als auch übergemeindliche im Sinn von Wanderpredigern; vgl. 1 Kor 12,28f; Röm 12,6-8; Eph 2,20; 3,5; 4,11; Offb 18,20; auch in Did 13,1f; 15,1). *Campbell*, The Elders 164-166, hält dagegen die Propheten und Lehrer in Apg 13,1 für Hausgemeindevorsteher, die auch als ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι bezeichnet werden könnten (zur kritischen Auseinandersetzung mit seiner Hypothese vgl. IV.B.2.2.3). *Meeks/Wilken*, Jews and Christians in Antioch 14, sehen einen Beleg für die historische Verlässlichkeit der Liste in 13,1 in der Tatsache, daß der Vater des Tetrarchen Herodes, der hier als Jugendgefährte des Manaen ausgewiesen wird, nach *Josephus* (Bell 1,425) ein besonderer Wohltäter der antiochenischen Gemeinde war.

<sup>41</sup> Missions- oder Botenpaare sind in verschiedenen ntl Traditionen belegt: vgl. Mt 21,1; Mk 6,7; 16,12 parr; Lk 10,2; Lk 24,13; Apg 9,38; 19,22; sowie die Notizen über die Begleiter des Pl (Silas: Apg 15,40; u.ö.; Barnabas: 1 Kor 9,5f; Gal 2,1; Timotheus: Apg 16,1-3; Röm 16,21; 2 Kor 1,1; Phil 1,1; u.ö.).

8,19: χειροτονηθεῖς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν) und teilweise sogar als "Gemeindeapostel" bezeichnet (2 Kor 8,23: ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν; vgl. Phil 2,25: ὑμῶν ... ἀπόστολον).<sup>42</sup> In 3 Joh 6,9f wird von Boten geredet, die ähnlich wie in der Apg (Apg 14,27) der Gemeinde gegenüber Rechenschaft für ihr Tun ablegen (vgl. auch das auf Jesus bezogene Abgesandtenverständnis z.B. in Joh 13,16.20).<sup>43</sup> An diesen Stellen spiegelt sich wohl eine nicht mehr genau faßbare frühe Institution in christlichen Gemeinden wieder, die auch der Lk Darstellung von der Aussendung des Barnabas und Pl durch die antiochenische Gemeinde (13,1-3) und ihrer Rechenschaftspflichtigkeit (vgl. v.a. Apg 14,27) historisches Gewicht verleiht. Zurecht weist ihnen Apg 14,4.14 in diesem Sinne den Titel "Apostel" zu. Grundlage einer solchen Institution von "Gemeindeaposteln" dürfte ein frühes Apostolatsverständnis gewesen sein, demzufolge die Gemeinde eine sendende und bevollmächtigende Rolle für Apostel und ihre Dienste innehatte. Als analoges Vorbild kommt u.a. die jüdische  $\pi\lambda\psi$ -Institution in Frage.<sup>44</sup>

Der christliche Apostelbegriff und sein Verständnis haben Wurzeln im jüdischen Bereich. Bereits im AT wird das Verb  $\pi\lambda\psi$  im Sinne autoritativer Bevollmächtigung und Sendung verwendet (z.B. 2 Chr 17,7-9; 2 Sam 10,2; Esra 7,14; Jes 6,8 bei der Prophetenberufung). In rabbinischer Zeit werden solche Boten ( $\pi\lambda\psi$ ) als Beauftragte und Repräsentanten eines Auftraggebers (eines einzelnen bzw. eines Kollektivs) verstanden. Die Aufgabe bezog sich meist auf den juristischen oder finanziellen Bereich, war zeitlich begrenzt und erlosch mit der Rückkehr zum Auftraggeber. Im Rahmen der sich ausweitenden Praxis nach 70 n. Chr. kam es u.a. zu Visitations- und Kollektenreisen von Rabbinern, zu denen sie vom großen Synhedrium beauftragt wurden. Die Aussendung geschah durch eine öffentliche Vollmachtserteilung und erfolgte häufig paarweise

Auch mit der Darstellung *Antiochias als zentralem Ort im Übergang zu gezielter Heidenmission* überliefert Lk eine wichtige historische Spur. Tatsächlich verbürgen beide uns zur Verfügung stehenden Quellen (Apg 11-15; Gal 2), daß die Auseinandersetzungen zwischen Juden- und Heidenchristen in Antiochia einen ersten wichtigen Schauplatz

<sup>42</sup> Im Kontext pl Gemeinden gilt: "Apostel ist in dieser Konzeption jeder Gesandte, der auf Weisung einer Gemeinde mit bestimmten Aufträgen unterwegs ist." (Klauck, 2 Kor 27; vgl. auch Lang, Kor 320-322. Spuren einer Gemeindeapostel-Konzeption finden sich aber auch in weiteren Traditionen: etwa in Lk 10,2-12 (Q-Stoff) und Offb 2,2, sowie später in der Didache (v.a. Did 10-15): vgl. dazu insgesamt: Klauck, Gemeinde 74f; Roloff, Art. Apostel 435f; Kehl, Kirche 308.

<sup>43</sup> Nach Mitchell, New Testament Envoys, ist Gesandtschaftsterminologie in verschiedenen ntl Traditionen verbreitet (pl, deutero-pl, synoptisch, joh, Apg); Gesandter ist dabei "one who is sent by another to represent him or her in the carrying out of certain function. [...] The envoy [...] represents the one by whom an in whose name he was sent." (a.a.O. 644). Zu den Johannesbriefen Klauck, 2/3 Joh 89f.

<sup>44</sup> Nach Roloff, Apostolat 10-16.207-210, hat sich das Apostolatsverständnis in der frühen Kirche (im Sinne eines Botendienstes für Gemeinden ebenso wie für Christus) vor dem Hintergrund der jüdischen  $\pi\lambda\psi$ -Institution entfaltet, die im 1. Jh. auch in der Diaspora gut belegt ist (a.a.O. 10-12.208f: dort auch weitere Literatur und Quellenangaben). Die "Gemeindeapostel" in Apg 13,1-3 und 11,27-30 liefern seiner Meinung nach verlässliche Informationen über die Praxis der antiochenischen Gemeinde in den 40er Jahren, sind aber auch für pl Gemeinden anzunehmen (2 Kor 8,23; Phil 2,25). Ansätze für Deutungen im Sinne Roloffs finden sich schon bei Rengstorff, Art. ἀπόστολος, in: ThWNT I (1933) 414-420, und Wikenhauser, Art. Apostel, in: RAC 10 (1950) 553-555, und werden z.B. auch von Barrett, Acts 606, übernommen. Anders Mitchell, New Testament Envoys 645, die eher für die Abhängigkeit von einem damals gesellschaftlich weit verbreiteten Phänomen von Gesandtschaften im Sinne eines "social and diplomatic commonplace" ausgeht. Vgl. B.2.2.3.

hatten.<sup>45</sup> Die Apg liefert eine Reihe von Informationen, die eine ansatzhafte *Rekonstruktion der Bedeutung Antiochias* in der frühen Kirche ermöglichen.

Die Gemeinde in der Stadt am Orontes wurde mit einiger Wahrscheinlichkeit von den Mitgliedern des Stephanuskreises geprägt, die aus Jerusalem vertrieben worden waren und hier eine neue Heimat fanden (Apg 11,19f).<sup>46</sup> Ähnlich wie die Personengruppe hinter der Logienquelle Q zählen die Hellenisten zu den frühesten Missionaren des neuen Glaubens, überwiegend als "charismatisch-prophetische Wanderapostel und -lehrer", z.T. aber auch ortsansässig.<sup>47</sup> Geläufige Titel für die Menschen in solchen Funktionen - "Prophet" und/oder "Apostel" - brachten sie mit nach Antiochia (beide tauchen im Kontext unserer Stelle auf: Apg 13,1; 14,4.14). Pl hat diese Funktionen und ihre Bezeichnungen in seiner syrischen Zeit kennengelernt und in seiner späteren Mission verwendet (Röm 12,6-8; 1 Kor 12,28f; 2 Kor 8,23).<sup>48</sup> Tatsächlich spielen Propheten und prophetisches Wirken in der Gemeinde nicht nur im pl Werk eine entscheidende Rolle (vgl. nur 1 Kor 14), sondern auch bei Lk - seltener und weniger charismatisch als bei Pl, aber fast immer mit positiver Konnotation und meist verknüpft mit den für Lk so wichtigen Gemeinden von Antiochia und Jerusalem (Apg 13,1; 15,22.32).<sup>49</sup>

Es ist davon auszugehen, daß Pl in Antiochia - in Auseinandersetzung mit der dort vorherrschenden hellenistischen Position - seine eigene theologische Position entfaltet hat.<sup>50</sup> Die relative Nähe der Hellenisten zum Judentum und die noch praktizierte Treue zum mosaischen Gesetz bei gleichzeitiger Kritik an Tempel und Kult gab Pl wohl nach und nach zugunsten einer gesetzeskritischen Position auf. Immer stärker entfaltet er ein

---

<sup>45</sup> Vor diesem Hintergrund kann die Information, daß die Schwestern und Brüder in Antiochia erstmals - als eigene, vom Judentum unterschiedene Gruppe - *Χριστιανοί* genannt wurden (Apg 11,26), vielleicht sogar historisch verlässlich sein: so *Meeks/Wilken*, *Jews and Christians in Antioch* 16, u.a. mit Verweis auf die frühe Verwendung des Begriffs *Χριστιανισμός* bei Ignatius von Antiochien (Magn 10,1.3).

<sup>46</sup> So u.a. *Roloff*, Apg 193, und *Löning*, Stephanuskreis 92-96. *Becker*, Gal 22, hält Barnabas für ein aus Jerusalem vertriebenes Mitglied des Stephanuskreises. *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 239, hält es für nicht unwahrscheinlich, daß einige der in Apg 13,1 genannten Führungspersonen identisch sind mit den in Apg 11,19f nicht namentlich genannten Erstmissionaren in Antiochia.

<sup>47</sup> *Roloff*, Art. Amt 515; *ders.*, Apg 193, zur jerusalemer Herkunft der Titel "Prophet" und "Apostel".

<sup>48</sup> Vgl. auch 1 Kor 16,3; 2 Kor 8,19; Phil 2,25; sowie die späteren Belege in Eph 4,11 und dann in Did 13,1f; 15,1. *Merklein*, Das kirchliche Amt 246f, geht eindeutig von einer antiochenischen Herkunft der Trias Apostel, Prophet und Lehrer aus.

<sup>49</sup> In Apg 13,1 und 15,22.32 werden Propheten direkt als führende Personen in Antiochia bzw. Jerusalem erkennbar. Die Verbindung nach Jerusalem kommt dem Lk Interesse entgegen, die charismatisch-prophetischen Figuren an die jerusalemer Autorität rückgebunden zu wissen. Vgl. A.1.4.

<sup>50</sup> Vgl. hier v.a. *Rau*, Von Jesus zu Paulus 109-114, der in der eschatologisch geprägten Tempelkritik bei gleichzeitiger Treue zum mosaischen Gesetz Elemente einer "hellenistischen Theologie" erkennt, die auch in früh-pl Traditionen (z.B. 1 Thess 2,14-16) erkennbar ist. Erst mit der Abwendung von Antiochia habe sich das gesetzeskritische Element in der pl Theologie ausgeprägt und zu einer Weiterführung der bei den Hellenisten begonnenen Hellenisierung des Christentums geführt (*a.a.O.* 115-117). *Meeks*, Urchristentum 28, sieht im sich entwickelnden eigenen theologischen Gepräge des Pl auch einen wichtigen Schritt der Entgrenzung der christlichen Bewegung vom ländlich-dörflichen in den städtischen Bereich, der im wesentlichen in Antiochia zu verorten sei. Vgl. auch *Meeks/Wilken*, *Jews and Christians in Antioch* 17.



Selbstbewußtsein als eigenständiger, unmittelbar von Gott bzw. Jesus Christus legitimer Apostel, der sich an keine andere Autorität binden läßt (vgl. z.B. Röm 1,1; 1 Kor 1,1). Die Umstände und der Zeitpunkt seines Bruchs mit der frühen antiochenischen Position bleiben dabei im Dunkeln. Hinweise bietet Gal 2,11-14, wo das Zerwürfnis mit Petrus und Barnabas durch das Verhalten der beiden in der Frage der Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen inhaltlich begründet wird. Lk verwischt demgegenüber die Reibungspunkte. Seiner Darstellung zufolge (Apg 15,36-41) liegt der Grund für die Trennung zwischen Barnabas und Pl in der differierenden Einschätzung des Johannes Markus. Tatsächlich scheint aber die radikalere Position des Pl in Fragen der Heidenmission die eigentliche Ursache gewesen zu sein sowie sein Entschluß, hier eigene Wege zu gehen, die das junge Christentum einen Schritt weiter von seiner jüdischen Basis entfernen. Dreh- und Angelpunkt für diese Entwicklungen ist Antiochia.<sup>51</sup>

Einiges spricht dafür, daß auch die Lk Darstellung des *persönlichen Weges des Pl* in einigen Punkten Vertrauen verdient. Es entspricht seiner Tendenz, den Völkerapostel v.a. durch die Verknüpfung mit Barnabas (als Brücke zu Jerusalem) in Kontinuität zu den Zwölf zu bringen. Daß Pl aber - so wie es die Apg überliefert - in seinen antiochenischen Jahren (vgl. Gal 1,21) auch als Bote bzw. Gemeindeapostel tätig war (Apg 11,27-30; 13,1-3; 14,27; 15,2f), und zwar in Anbindung und Rückbindung an die dortige Gemeinde (Apg 14,27), ist als historische Tatsache gut vorstellbar. Schließlich erwähnt er selbst solche Tätigkeiten in seinen späteren Gemeinden (vgl. nur 2 Kor 8,23; Phil 2,25). Daß er sich dagegen in seiner Selbstdarstellung auf sein voll entfaltetes Selbstbewußtsein als Apostel Jesu Christi konzentriert (z.B. Röm 1,1; 1 Kor 1,1), entspricht seinem eigenen Interesse. Die ungewöhnliche Briefeinleitung in Gal 1,1 liest sich vor diesem Hintergrund wie eine Distanzierung von einem früheren, jetzt deutlich zurückgewiesenen Selbstverständnis.<sup>52</sup> Seine "Lehrjahre" in Antiochia erwähnt er selbst - nach dem erfolgten Bruch - nur noch beiläufig (Gal 1,21).

## 2.2 Hintergründe der lukanischen narration

### 2.2.1 Der jüdische Kontext: Beauftragung mit Fasten und Gebet

Die Umstände der Aussendung von Barnabas und Saulus in Apg 13,2f verdanken sich v.a. Lk Gestaltung. Typisch für Lk ist dabei die zentrale Rolle des hl. Geistes: er ist Inspi-

---

<sup>51</sup> Vgl. Meeks, Urchristentum 27f: "Hier [in Antiochia; Anm. d. Verf.] entstand die Form missionarischer Praxis und Organisation, die wir heute als paulinisches Christentum bezeichnen, die aber wohl für den größten Teil der städtischen Entwicklung der Bewegung überhaupt charakteristisch war." Ähnlich urteilen Schenke, Urgemeinde 319f; Meeks/Wilken, Jews and Christians in Antioch 15. Vgl. auch den Überblick zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Juden, Judenchristen und Heidenchristen in Antiochia bei Sanders, Jewish Christianity in Antioch.

<sup>52</sup> Gal 1,1: "Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς". Becker, Gal 8, nennt die Wendung "polemisch", bezieht sie aber mit Blick auf Gal 1,11 auf die "inhaltliche Bestimmung des apostolischen Evangeliums", weniger auf das Apostelamt des Pl. Dennoch spricht m.E. vor dem oben geschilderten Hintergrund einiges für einen Bezug auf das Selbst- und Rollenverständnis; schließlich geht es gerade in Gal 1,10-2,10 um die Frage der Autorität des Pl und sein Verhältnis gegenüber den Jerusalemern.

rator der Gemeinde, er legitimiert durch seine Berufung Barnabas und Saulus selbst, aber auch ihr gemeinsames Missionswerk, das einen weiteren Schritt zur umfassenden Heidenmission bedeutet.

Einige Elemente gestaltete er wohl in bewußter Analogie zur *jüdischen Tradition und Praxis*. Sie betonen erneut die Kontinuität der jungen Kirche zum erwählten Volk Israel. Die inhaltlichen und sprachlichen Bezüge zu Aussonderungs- bzw. Bestallungserzählungen in der LXX wurden bereits behandelt. Besonders wichtig war dabei die Levitenperikope im Pentateuch (Num 8,5-22), wo ähnlich wie in Apg 13,2f auf einen göttlichen Auftrag hin, Menschen durch eine gemeinsame Handauflegung für eine besondere Aufgabe ausgesondert wurden. Auch der gottesdienstliche Rahmen (προσεύχομαι, λειτουργέω) ist in wichtigen Bezugstexten der LXX belegt, ebenso wie die Verbindung von Fasten und Gebet. Letztere ist bei Lk nicht nur als jüdische Frömmigkeitsform bekannt, sondern wird immer mehr zur Praxis in christlichen Gemeinden (Apg 13,2f; 14,23).<sup>53</sup> Die vertrauten jüdischen Elemente des Gebetes - und teilweise auch des Fastens - sind für Lk würdige Rahmenhandlungen an zentralen Wegstationen des Gottesvolkes - bspw. bei Beauftragungen und Wahlen (Apg 1,23-25; 6,5f; 13,2f; 14,23).

### 2.2.2 Religiöse und öffentliche "Liturgien"

Zur Zeit des Lk sind im gesamten *gesellschaftlichen Leben* vielfältige Formen gottesdienstlicher Praxis belegt, von privaten Häusern über die Städte bis hin zu geheimnisvollen Mysterienkulten. Die in Apg 13,2 verwendete Vokabel λειτουργέω "wird im Griechischen meist profan im Sinn von Dienstleistungen für das Volk (als politisches Gemeinwesen) verwendet [...]. Neben ihrer überwiegend öffentlich-rechtlichen Verwendung in bezug auf Steuern und allg. Dienstverpflichtungen begegenet sie in hellenistischer Zeit vermehrt - bes. in Inschriften - auch in kultischem Zshg."<sup>54</sup>

Ein Beispiel aus den Statuten der Athener Iobacchen (ca. 178 n. Chr.) mag hier genügen:

“ὁ ἱερεὺς δὲ ἐπιτελείτω τὰς ἐθίμους | **λειτουργίας** στιβάδος καὶ ἀμφιετη-  
ρίδος εὐπρεπῶς καὶ τιθέτω τὴν | τῶν καταγωγίων σποιδὴν στι- | βάδε μίαν

---

<sup>53</sup> Atl Belegstellen in B.1.1.(1). Fasten und Gebet sind als Elemente zeitgenössischer jüdischer Frömmigkeitspraxis unbestritten und auch für das Diasporajudentum z.B. in der Erzählung über eine exemplarische Proselytin in "Joseph und Aseneth" belegt (entstanden zwischen 200 v. Chr. und 135 n. Chr.; vgl. v.a. 10,14-17; 12,1-14; Text bei *Burchard*, Joseph und Aseneth). Die Verbindung findet sich auch in der Väterliteratur als Element christlicher Frömmigkeitspraxis (Did 1,3; 8,1f; 2 Clem 16,4). Belege für Fasten in der griechisch-römischen Kultur bietet *Barrett*, Acts 605.

<sup>54</sup> *Balz*, Art. λειτουργία, in: EWNT II 858-861, hier 858. Vgl. auch *Strathmann*, Art. λειτουργέω, in: ThWNT IV 221-238, der ausführlich die Entwicklung des Sprachgebrauchs vom ursprünglich politisch-technischen (vgl. Anm. 56) bis hin zu kultisch-spezialisiertem analysiert. Ansätze für eine religiöse Begriffsverwendung finden sich demnach schon bei Aristoteles [Politik VII.IX.7], für den der Kult eine Sache des Gemeinwesens ist, weshalb selbstverständlich ein Teil des öffentlichen Besitzes "εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας" zu verwenden ist (*a.a.O.* 224f). Die stark kultische Verwendung des Begriffs in der LXX hat sich seiner Einschätzung nach in Analogie zu einem erweitert politischen Sprachgebrauch entwickelt, nicht aber in Anlehnung an den eher verpönten Gebrauch für nicht-jüdische Kulte (*a.a.O.* 225-229).

καὶ θεολογίαν, ἣν ἤρ-| ξατο ἐκ φιλοτειμίας ποιεῖν ὁ ἱε-| ρασάμεινος Νεικόμαχος. [...]” (Z. 111-117)

“Der Priester soll bei der Versammlung und beim Jahresfest den gewohnten Gottesdienst in angemessener Weise vollziehen und soll der Gemeinschaft ein Trankopfer für die Rückkehr (des Bacchus) vorsetzen und eine Predigt halten, wie sie der frühere Priester Nikomachos aus ehrenvollem Eifer eingeführt hat.”<sup>55</sup>

Die ursprünglich politische Bedeutung des Begriffs ist im NT nur noch indirekt zu finden,<sup>56</sup> es überwiegt die Verwendung im Sinne zwischenmenschlichen und gemeindlichen Dienens.

Die politische Bedeutung wird noch indirekt erkennbar, wenn Pl in unmittelbarer Nähe zu λειτουργία (2 Kor 9,12) die Vokabel zur Bezeichnung einer der klassischen öffentlichen Liturgien verwendet (χορηγέω; 2 Kor 9,10); vgl. auch die Bezeichnung der Steuereinzahler als λειτουργοὶ θεοῦ (Röm 13,6).<sup>57</sup> Insgesamt überwiegt aber ein übertragener Gebrauch des Wortfeldes im Sinne eines materiellen Dienstes zwischen christlichen Gemeinden (Kollektenkontext: Röm 15,27; 2 Kor 9,12), eines (Glaubens-)Dienstes einzelner oder der Gemeinde (Phil 2,17.30; vgl. 1 Clem 9,2.4), einer Bezeichnung eines Amtes/einer Aufgabe (Phil 2,25; Röm 15,16: Pl als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ; Hebr 1,7: Engel Gottes, ähnlich 1 Clem 20,10; 34,5; vgl. Did 15,1 als Bezeichnung des Dienstes von Bischöfen und Diakonen, ähnlich 1 Clem 44,3), oder aber im älteren jüdisch-kultischen Sinn (Lk 1,23; Hebr 9,21; 10,11; auf Christus übertragen: Hebr 8,2.6).

Die lk Verwendung hat ihre primäre Wurzel wohl in der LXX, wenngleich der vorwiegend kultische Kontext (wie in Lk 1,23) hier verschwunden ist. Im Hinblick auf das gesellschaftliche Umfeld und den dort üblichen Wortgebrauch werden die Leserinnen und Leser des lk Werkes in der Überzeugung bestärkt, daß der Dienst an und für den einen Gott eine wichtige, aber auch öffentliche Aufgabe der christlichen ἐκκλησία ist.

### 2.2.3 Boten- und Gesandtschaftsdienste in der Gesellschaft und bei Lukas

Boten- bzw. Gesandtschaftsdienste, die von einzelnen im Auftrag einer Institution wahrgenommen werden, sind sowohl im zeitgenössischen Judentum als auch im gesellschaftlichen Kontext vielfach belegt. Die jüdische πρῆψ-*Institution* kann - wie im vorausgehenden Abschnitt gezeigt - als eine Wurzel für ein frühes christliches Verständnis vom Apo-

---

<sup>55</sup> Text und Übersetzung nach *Schmeller*, Hierarchie und Egalität 110-115 (Hervorhebungen von mir). Überblick über die Athener Bacchus-Verehrer und ihren Verein bieten *Klauck*, Religiöse Umwelt I 55f; *Scheuermann*, Gemeinde im Umbruch 15-93.

<sup>56</sup> Der öffentlich-politische Gebrauch findet sich z.B. im 4./3. Jh. v. Chr. bei Theophrast (Charaktere 23,6: im Sinne finanzieller Abgaben für öffentliche Aufgaben). Bei Xenophon im 4. Jh v. Chr. (*Oeconomicus* 2,6) finden sich Beispiele öffentlicher Liturgien (d.h. Aufgaben, die von einzelnen für das Gemeinwesen zu übernehmen sind): ἵπποτροφία (Halten von Pferden), χορηγία (Ausstattung von Chören), γυμνασιαρχία (Ausrichtung von Wettkämpfen), τριηραρχία (Ausrüstung eines Kriegsschiffs).

<sup>57</sup> Auch in der LXX finden sich ähnliche Anklänge: die Versorgung des salomonischen Hofes durch Mittel der zwölf Statthalter bezeichnet die LXX mit χορηγέω (1 Kön 4,7; 5,1; vgl. 1 Makk 14,10; 2 Makk 3,3; 9,16); in Sir 10,2 dient λειτουργοὶ [τοῦ κριτοῦ] zur Bezeichnung öffentlicher Beamter.

steldienst herangezogen werden, wie es z.B. in Apg 13,1ff im Hinblick auf Barnabas und Saulus und ihr gemeinsames Werk greifbar ist.

Verschiedene Formen von Gesandtschaften sind aber auch im gesellschaftlichen Leben der Antike bezeugt.<sup>58</sup>

Für klar begrenzte Aufträge wurden Gesandte als Boten zwischen Staaten, Institutionen oder Herrschern eingesetzt. Die Wurzeln dieser Institution liegen im antiken Griechenland. Gesandtschaften (πρεσβεία) wurden dort "im Hinblick auf besondere Aufträge zusammengestellt u. mit ins einzelne gehenden Instruktionen versehen [...]. Die Gesandten wurden in der Öffentlichkeit gewählt (in Athen z.B. in der Vollversammlung, der Ekklesia) u. entledigten sich gewöhnlich ihres Auftrags vor dem Rat u. der Versammlung der Stadt, in die sie entsandt worden waren."<sup>59</sup> In ihrem Wirken waren sie an den Beschluß der Versammlung gebunden und ihr gegenüber rechenschaftspflichtig. Auch in der römischen Republik und in der Kaiserzeit lebte diese Institution fort. Von besonderer Bedeutung waren hier Gesandtschaften, die im Auftrag des Senats bzw. des Kaisers aktiv wurden, daneben aber auch solche zwischen einzelnen Gemeinwesen (Städte, Provinzen) und den übergeordneten Statthaltern bzw. der Zentrale in Rom (zu Zwecken der Huldigung und Beglückwünschung des Kaisers ebenso wie in politisch umstrittenen Einzelfragen). Weiterhin wurden solche Gesandte durch den Rat bzw. die Vollversammlung der Stadt oder Provinz beauftragt.

Im religiösen Bereich sind - neben dem bereits erwähnten jüdischen Bereich - die wandernden Prediger aus kynischen Kreisen zu nennen, die als Sendboten durch die Lande zogen.<sup>60</sup>

Bei Lk sind Boten und Gesandtschaften in außerordentlich umfangreicher Zahl belegt. Als einziger ntl Autor verwendet er den "diplomatischen" Begriff Gesandtschaft (πρεσβεία), jeweils zusammen mit ἀποστέλλω in Lk 14,32; 19,14.<sup>61</sup>

In der LXX kommt πρεσβεία nur in 2 Makk 4,11 vor. Dort geht ein gewisser Eupolemos zur Zeit des Antiochus Epiphanes als Gesandter nach Rom, um ein Freundschaftsbündnis auszuhandeln. Der antiochenische Bischof Ignatius verwendet den Begriff in einem seiner Briefe (Phil 10,1): er fordert die Philadelphier auf, einen Diakon auszuwählen (χειροτονήσαι), der als Gesandter Gottes einen bestimmten Auftrag erfüllen soll.

---

<sup>58</sup> Vgl. zum folgenden *Matthews*, Art. Gesandtschaft, in: RAC 10, 653-685, v.a. 655-672, für den nichtchristlichen Bereich. *Mitchell*, New Testament Envoys 644-651, untersucht Charakteristika von Gesandtschaften im gesellschaftlichen Leben zur ntl Zeit und ihre Belege in ntl Traditionen, vertieft am Beispiel von Timotheus und Titus in 1 Thess 3 und 2 Kor 7 - auch mit zahlreichen interessanten literarischen und inschriftlichen Belegen (a.a.O. 651-661).

<sup>59</sup> *Matthews*, Art. Gesandtschaft, in: RAC 10, 656.

<sup>60</sup> Allerdings tragen sie die Titel ἄγγελος oder κήρυξ und verstehen ihre Sendung direkt von der Gottheit her, nicht durch eine entsendende Institution: vgl. *Wikenhauser*, Art. Apostel, in: RAC 1, 554.

<sup>61</sup> *Mitchell*, New Testament Envoys 644, spricht hier von "Luke's awareness of diplomatic terminology". Lk 14,32 (Sondergut) schickt ein König eine Gesandtschaft, um Frieden zu erwirken; Lk 19,14 (Q-Gleichnis) senden Bürger eine Gesandtschaft, um die Ablehnung des designierten Königs mitzuteilen. Auch das Verb πρεσβεύω kommt im NT nur zweimal vor: zur Bezeichnung der Sendung des Pl durch Jesus (2 Kor 5,20) bzw. durch das Evangelium (Eph 6,20); daneben bei Polykarp von Smyrna im 2. Jh. n. Chr. (Phil 13,1: Bezeichnung eines Boten, den er zur Gemeinde schickt: ὃν πέμπω πρεσβεύοντα).

Eine Vielzahl von konkreten Gesandtschaften durchziehen das gesamte Lk Werk: zwei Botengruppen vertreten das Anliegen des Hauptmanns von Kafarnaum gegenüber Jesus (Lk 7,3.6 ἀποστέλλω bzw. πέμπω), zwei Jünger werden von Johannes dem Täufer mit einer Frage zu Jesus geschickt (Lk 7,18-20), Jesus selbst sendet nicht nur die Zwölf und die Zweiundsiebzig aus, sondern auch Boten vor sich her (Lk 9,52: ἀπέστειλεν ἀγγέλους; Lk 19,32: οἱ ἀπεσταλμένοι). In der Apg häufen sich die Zeugnisse über Gesandtschaften, die - eigens dazu beauftragt (häufig mit ἀποστέλλω, z.T. auch mit πέμπω) - bestimmte Funktionen in der jungen Kirche wahrnehmen: Petrus und Johannes werden von den Aposteln nach Samaria gesandt (8,14), drei Männer aus dem Gefolge des Kornelius zu Petrus (10,7f,17-22; 11,11), Timotheus und Erastus von Pl voraus nach Mazedonien (19,22), usw.<sup>62</sup> Oft sind Gemeinden beauftragende Instanz und Souverän solcher Gesandtschaften: 9,38 (οἱ μαθηταί von Joppe senden zwei Brüder zu Petrus); 11,22 (ἐκκλησία von Jerusalem schickt Barnabas nach Antiochien); 11,29f; 13,1ff; 15,2f (ἐκκλησία von Antiochia sendet Barnabas und Pl in verschiedenem Auftrag aus); 15,22.25.27.30.33 (ἐκκλησία von Jerusalem sendet Judas und Silas nach Antiochia, wo sie von der dortigen Gemeinde wieder entlassen werden: 15,33); 15,40 (οἱ ἀδελφοί in Antiochia entlassen Pl und Silas im Vertrauen auf die Gnade Gottes; vgl. 14,26).<sup>63</sup>

Die hohe Zahl solcher Belege für Gemeindegesandte in der Apg läßt nicht automatisch auf die jeweilige historische Verlässlichkeit schließen - wie das in 13,1-3 wahrscheinlich ist. Mindestens aber darauf, daß es sich um eine Institution handeln muß, die dem Lk bekannt und vertraut war und zudem seinem Ideal von einer geistinspirierten und selbstverantwortlich handelnden Gemeinde entgegenkam. Daß der Verfasser der Apg von der jüdischen πλῆθος-Institution wußte, ist wahrscheinlich, aber auch die gesellschaftlich praktizierten Formen waren ihm wohl nicht fremd.<sup>64</sup> Daß eine ähnliche Institution im Lk Umfeld existierte - wie wohl auch in pl Gemeinden -, scheint mir angesichts der großen Präsenz in der Apg äußerst wahrscheinlich. Nur nennt sie Lk entsprechend seinem Konzept mit Ausnahme von Apg 14,4.14 nicht (mehr) Apostel (vgl. dagegen 2 Kor 8,23; Phil 2,25).

Die in 13,1-3 geschilderte Form der Beauftragung zu solchen Diensten läßt zumindest teilweise Rückschlüsse auf die Praxis in Lk Gemeinden zu - am deutlichsten im Fall der Handauflegung (Apg 13,3).<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> 19,31 schicken die Asiarchen zu Pl, um ihn zu warnen; 20,17 läßt Pl die Ältesten von Ephesus holen; 20,4 begleitet ihn eine Gesandtschaft mit Vertretern aus verschiedenen Gemeinden (möglicherweise auf der Kollektenreise: vgl. 1 Kor 16,3f). Die Sendung von Mitarbeitern als Boten zu bestimmten Gemeinden wie in Apg 19,22 findet sich auch bei Pl selbst und in der Briefliteratur (vgl. 1 Kor 4,17; 2 Kor 9,3; 12,17f; Eph 6,22; 2 Tim 4,12; Tit 3,12).

<sup>63</sup> Beide Male mit der Formel παρατίθημι τῇ χάριτι τοῦ κυρίου bzw. θεοῦ.

<sup>64</sup> Belege für die jüdische Institution - auch in der Diaspora nach 70 n. Chr. - bei *Roloff*, Apostolat 12. *Mitchell*, New Testament Envoys 645, sieht die ntl Phänomene insgesamt weniger von einzelnen Vorbildern abhängig, als vielmehr von der großen Verbreitung im zeitgenössischen gesellschaftlichen Leben und spricht von einem "social and diplomatic commonplace".

<sup>65</sup> Die Handauflegung ist für die Institution von Boten im Judentum untypisch, jüdische "seluhim" wurden im Gegensatz zu späteren Rabbinern nicht ordiniert (so *Roloff*, Apostolat 209f; *Weiser*, Apg II 307f). Lk hat den Gestus der Handauflegung wohl von Vorbildern aus der LXX oder anderen jüdischen

Mit der Aussendung von Barnabas und Saulus als missionarische Gemeindeboten startet in Apg 13,1-3 das ausgeprägteste Beispiel für eine Gesandtentätigkeit als Gemeindeapostel im NT. Das Werk (ἔργον), zu dem hier von der Gemeinde, auf Weisung des hl. Geistes beauftragt wird, bringt die beiden auf eine herausfordernde Reise. Die Leser führt es nach der Rückkehr der Missionare und ihrem Rechenschaftsbericht vor der Gemeinde (14,26f) direkt in die Mitte der Apg, zur jerusalemer Versammlung, auf der die Frage der Heidenmission einer endgültigen Klärung zugeführt werden soll.

---

Traditionen her übernommen. Sie dürfte insgesamt der Praxis in Gemeinden zu seiner Zeit entsprechen. Vgl. auch I.B.2.2.1.

### **III. Gemeinsame Macht: Die Entscheidungen der jerusalemer Versammlung (Apg 15,1-41)**

#### **A. Synchrone Analyse**

##### **1. Der Text**

##### **1.1 Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 15,1-41:**

- 1 a Und einige,  
b herabkommend von Judäa,  
a' lehrten die (Schwestern und) Brüder:  
c "Wenn ihr nicht beschnitten werdet nach der Sitte des Mose,  
d könnt ihr nicht gerettet werden."
- 2 a Als aber ein Aufruhr und heftiger Streit entstand von Paulus und Barnabas  
gegen sie,  
b beschlossen sie,  
c daß Paulus und Barnabas und einige andere von ihnen hinaufgehen sollten zu den  
Aposteln und Ältesten nach Jerusalem wegen dieser Streitfrage.
- 3 a Sie wurden also von der Gemeindeversammlung auf den Weg gebracht,  
b durchzogen Phönizien und Samaria,  
c erzählten dabei von der Umkehr der Heiden  
d und machten allen (Schwestern und) Brüdern große Freude.
- 4 a Als sie ankamen in Jerusalem,  
b wurden sie empfangen von der Gemeindeversammlung, den Aposteln und  
Ältesten;  
c und sie erzählten,  
d wie Großes Gott getan habe mit ihnen.
- 5 a Es traten aber einige auf von der Partei der Pharisäer,  
b die gläubig geworden waren,  
c und sagten:  
d "Man muß sie beschneiden  
e und anordnen, das Gesetz des Mose einzuhalten."
- 6 a Es wurden die Apostel und Ältesten versammelt,  
b um sich diese Angelegenheit anzusehen.
- 7 a Als aber viel Streit entstanden war,  
b stand Petrus auf  
c und sprach zu ihnen:  
d "Ihr Männer, (Schwestern und) Brüder,  
e ihr wißt,  
f daß Gott es sich von alters her unter euch erwählt hat,  
g daß die Heiden durch meinen Mund das Wort des Evangeliums hören  
h und zum Glauben kommen sollen.
- 8 a Und Gott - der Herzenskenner - hat (dafür) Zeugnis abgelegt,  
b indem er ihnen den heiligen Geist gab so wie auch uns.

- 9 a Er unterschied in keiner Weise zwischen uns und ihnen,  
b indem er durch den Glauben ihre Herzen gereinigt hat.
- 10 a Was versucht ihr also jetzt Gott,  
b aufzuerlegen ein Joch auf den Nacken der Jünger,  
c das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten?
- 11 a Vielmehr durch die Gnade des Herrn Jesus glauben wir gerettet zu werden,  
b auf dieselbe Art und Weise auch jene."
- 12 a Es schwieg aber die ganze Versammlung  
b und sie hörten Barnabas und Paulus,  
c die erzählten,  
d wie große Zeichen und Wunder Gott unter den Heiden vollbracht hatte durch sie.
- 13 a Als sie aufgehört hatten zu reden,  
b antwortete Jakobus  
c und sprach:  
d "Ihr Männer, (Schwestern und) Brüder,  
e hört mich an!
- 14 a Simeon hat erzählt,  
b wie zuerst Gott darauf gesehen hat,  
c aus den Heiden ein Volk zu gewinnen für seinen Namen.
- 15 a Und damit stimmen überein die Worte der Propheten,  
b so wie geschrieben steht:
- 16 a "Danach werde ich mich umwenden  
b und wieder aufbauen die Hütte Davids,  
c die verfallen ist,  
d und was an ihr zerstört ist,  
e werde ich wieder aufbauen  
f und sie wieder aufrichten;
- 17 a damit (auch) die übrigen Menschen den Herrn suchen und alle Heiden,  
b über die mein Name ausgerufen ist,  
c spricht der Herr,  
d der das vollbringt"
- 18 - was bekannt ist von Ewigkeit her.
- 19 a Deshalb halte ich es für richtig,  
b keine Schwierigkeiten zu machen denen,  
c die sich von den Heiden zu Gott bekehren,
- 20 a sondern ihnen brieflich mitzuteilen,  
b daß sie sich enthalten sollen  
von der Verunreinigung durch Götzen(-opferfleisch),  
von Unzucht,  
von Ersticktem  
und von Blut.
- 21 a Mose hat nämlich seit alter Zeit in jeder Stadt solche,  
b die ihn verkündigen,  
c da er in den Synagogen jeden Sabbat vorgelesen wird."



- 22 a Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen  
Gemeindevollversammlung,  
b Männer aus ihrer Mitte auszuwählen,  
c und sie nach Antiochia zu schicken zusammen mit Paulus und Barnabas,  
d (nämlich) Judas, genannt Barsabbas, und Silas,  
e führende Männer unter den (Schwestern und) Brüdern,
- 23 a indem sie durch sie schrieben:<sup>1</sup>  
b "Die Apostel und die Ältesten, (als Schwestern und) Brüder<sup>2</sup>,  
c den (Schwestern und) Brüdern in Antiochia und Syrien und Zilizien,  
d den aus den Heiden,  
e zum Gruß.
- 24 a Da wir gehört haben,  
b daß einige von uns [ausgegangen sind und]<sup>3</sup> euch beunruhigt haben mit ihren  
Worten  
c und eure Gemüter verwirrt haben,  
d denen wir keinen Auftrag gegeben haben,
- 25 a beschlossen wir,  
b nachdem wir einig geworden waren,  
c Männer auszuwählen  
d und zu euch zu schicken - zusammen mit unseren geliebten Paulus und Barnabas,
- 26 a Menschen,  
b die ihr Leben eingesetzt haben für den Namen unseres Herrn Jesus Christus.
- 27 a Wir haben also Judas und Silas gesandt,  
b die mündlich das gleiche mitteilen sollen.
- 28 a Beschlossen haben nämlich der heilige Geist und wir,  
b euch keine weitere Last aufzuerlegen  
c außer diesen notwendigen (Dingen):
- 29 a Sich zu enthalten von Götzenopferfleisch,  
Blut  
Ersticktem,  
und Unzucht;  
b wenn ihr euch vor diesen in acht nehmt,  
c werdet ihr gut handeln.  
d Lebt wohl!"

---

<sup>1</sup> Die griechische Wendung ist im Deutschen schwer wiederzugeben. Ich lehne mich bei der Übersetzung *Haenchen*, Apg 434, an, der sie m.E. am deutlichsten wiedergibt.

<sup>2</sup> In welcher Weise sich ἀδελφοί auf ἀπόστολοι und/oder πρεσβύτεροι bezieht, ist unklar. Wahrscheinlich soll es im Sinne familiärer Metaphorik das Zusammengehörigkeitsgefühl mit den Adressatinnen und Adressaten zum Ausdruck bringen (*als* Brüder), ähnlich wie in jüdischen Briefen aus der Makkabäer und der Bar-Kochba-Zeit (so *Klauck*, Briefliteratur 316). Da nirgends bei Lk die Mitgliedschaft von Frauen im Ältestengremium ausgeschlossen wird, ist der ganze Ausdruck auch in dieser Hinsicht offen wiederzugeben: "als Schwestern und Brüder".

<sup>3</sup> Das textkritisch unsichere ἐξεληθόντες übernehme ich (wie im Greek New Testament) in Klammern. Es transportiert ohnehin keine wesentliche Bedeutungsveränderung.

- 30 a Nachdem sie entlassen worden waren,  
b kamen sie hinab nach Antiochia;  
c (dort) beriefen sie die Gemeindevollversammlung ein  
d und übergaben den Brief.
- 31 a Als sie (ihn) gelesen hatten,  
b freuten sie sich über den Zusage.
- 32 a Judas und Silas,  
b die selbst Propheten waren,  
a' ermutigten die (Schwestern und) Brüder mit vielen Worten  
c und stärkten sie.
- 33 a Nachdem sie das einige Zeit getan hatten,  
b wurden sie von den (Schwestern und) Brüdern in Frieden entlassen zu denen,  
c die sie gesandt hatten.
- 35 a Paulus und Barnabas blieben in Antiochia,  
b sie lehrten und verkündigten das Wort des Herrn zusammen mit vielen anderen.
- 36 a Nach einigen Tagen sprach Paulus zu Barnabas:  
b "Wir wollen uns hinwenden  
c und sehen nach den (Schwestern und) Brüdern in allen Städten,  
d in denen wir verkündet haben das Wort des Herrn,  
e wie es ihnen geht."
- 37 Barnabas aber wollte den Johannes, genannt Markus, mitnehmen.
- 38 a Paulus aber hielt es für richtig,  
b weil der sich getrennt hatte von ihnen von Pamphylien aus,  
c und nicht mitgegangen war mit ihnen zu dem Werk,  
d ihn nicht mitzunehmen.
- 39 a Es entstand eine Erbitterung,  
b so daß sie sich trennten voneinander,  
c Barnabas den Markus mitnahm  
d und nach Zypern absegelte.
- 40 a Paulus aber wählte sich Silas  
b und zog weg,  
c nachdem er von den (Schwestern und) Brüdern der Gnade des Herrn anvertraut  
worden war.
- 41 a Er durchzog Syrien und Zilizien  
b und stärkte die Gemeinden.

## Zur Textkritik

In Apg 15 treten die zwei wichtigsten Gruppen von Textzeugen der Apostelgeschichte in ihrer Unterschiedlichkeit deutlich zu Tage. Allgemein wird in der Forschung zwischen einer eher ursprünglichen ägyptischen und einer sekundären westlichen Textform differenziert. Bezüglich des vorliegenden Abschnitts können hier nur die wichtigsten Probleme kurz gestreift werden, wobei die Frage nach der ursprünglichen Fassung des Aposteldekrets (15,20b.29a) sicher die weitreichendste ist.<sup>4</sup>

**V. 1a:** Hier ergänzen einige Textzeugen dieselbe Präzisierung zur Gruppenbezeichnung *τινες*, wie sie in V 5ab vorliegt.

**V 6:** Wenige Tradenten fügen nach *πρεσβύτεροι* am Ende von V 6a *σὺν τῷ πλήθει* ein.

**V. 18:** Zu der schwer einzuordnenden Wendung *γνωστὰ ἅπ' αἰῶνος* liegen verschiedene andere Textfassungen vor, die alle leichter verständlich - d.h. wohl nicht ursprünglicher - sind.

**V 20b.29a:** Mit der Frage nach der ursprünglichen Fassung des Aposteldekrets ist das wichtigste textkritische Problem dieses Abschnitts angesprochen. Bei allen drei Belegen (vgl. Apg 21,25) lassen die westlichen Textzeugen von den vier Forderungen eine weg (jeweils Formen von *πικτός*) und fügen stattdessen teilweise eine negative Fassung der Goldenen Regel ein (15,20.29; vgl. Lk 6,31 par Mt 7,12). Darin spiegelt sich der sekundäre Versuch wider, die einem ursprünglich rituellen Kontext entstammenden Elemente ethisierend umzuinterpretieren.<sup>5</sup> *πικτός* bietet dafür im Gegensatz zu den anderen drei keinen adäquaten Ansatzpunkt und wurde wohl deshalb getilgt bzw. ersetzt. Die Tendenz der "westlichen" Textzeugen zeigt sich auch in der sekundären Einfügung *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* nach *πρόξετε* (V 29c).<sup>6</sup>

**V 23b:** Einige Textzeugen fügen vor *ἀδελφοί* den Partikel *καὶ* ein oder lassen *ἀδελφοί* ganz weg. Dadurch würde der unklare Bezug getilgt. Auch hier muß wohl die schwierigere Lesart als ursprünglich angenommen werden.<sup>7</sup>

**V 34:** Manche Textzeugnisse kennen einen Vers, der das Verbleiben von Silas in Antiochia erklärt und damit den Widerspruch zwischen V 33 und V 40 glättet.

**V 41:** Manche Quellen belegen die Ergänzung *παραδίδους τὰς ἐντολάς τῶν πρεσβυτέρων* am Ende von V 41b, parallel zu V 30b bzw. 16,4.

---

<sup>4</sup> Vgl. zu den beiden Texttypen insgesamt z. B. *Weiser*, Apg I 41-44; *Pesch*, Apg I 53-55. Sehr ausführliche Anmerkungen zur Textkritik in Apg 15 bei *Wehnert*, Reinheit 21-32.

<sup>5</sup> Es handelt sich durchgängig um rituelle Vorschriften des jüdischen Gesetzes (vgl. Lev 17f), die auch für die in Israel lebenden Heiden von Bedeutung waren. Konsens in der Forschung ist weitgehend, "daß die viergliedrige kultisch-rituelle Fassung ursprünglich ist und die ethisch ausgerichtete des 'westlichen Textes' durch Umformung der älteren Fassung entstand, wobei man verschiedentlich die Goldene Regel anfügte": so *Schneider*, Apg II 191 (vgl. auch *Conzelmann*, Apg 92f; *Pesch*, Apg II 81; *Roloff*, Apg 228; *Weiser*, Apg I 43f; *Haenchen*, Apg 432, Anm. 5; *Wehnert*, Reinheit 26-29). Drei der vier Elemente wurden schon bei Tertullian, Hippolyt und Origenes als Haupt- oder Todsünden in christliche Ethiken integriert: "Götzendienst", "Mord" (Blutvergießen) und "Unzucht" (vgl. *Müller*, Tora für die Völker 200-210).

<sup>6</sup> Ausdrücklich als sekundär eingestuft bei *Conzelmann*, Apg 95, *Wehnert*, Reinheit 32, und *Johnson*, Acts 277f, der auch auf ähnliche Briefschlüsse bei Ignatius von Antiochien hinweist.

<sup>7</sup> So *Haenchen*, Apg 434, Anm. 4; *Wehnert*, Reinheit 29.

## 1.2 Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung

### 1.2.1 Kontext: Apg 15 als Mitte der Apostelgeschichte

Im Gesamtkontext der Apg nimmt der vorliegende Abschnitt - klassisch mit dem Begriff "Apostelkonzil" überschrieben - inhaltlich und formal eine Zentralstellung ein: formal, weil er fast genau in der Mitte des zweiten I. Buches steht; inhaltlich, da er den gut vorbereiteten Schritt der jungen Kirche zur gesetzesfreien Heidenmission besiegelt. Schon 1887 wurde deshalb das "Apostelkonzil" von Johannes Weiß als die "Wasserscheide" der Apostelgeschichte bezeichnet.<sup>8</sup>

Die Bezüge des Textes zu den vorausgehenden Kapiteln zeigen die *kunstvolle Vorbereitung*, die der Verfasser diesem Herzstück seiner Erzählung zugedeihen läßt. Das "Licht, das die Heiden erleuchtet" (Lk 2,32), breitet sich in der Apg zusehends aus. Die Verkündigung des Evangelisten Philippus auf samaritanischem Terrain und die Taufe des Äthiopiens (Apg 8) sind Startpunkte für die ersten Schritte über Jerusalem hinaus - ganz im Sinne der für die Apg programmatischen Verheißung Jesu: "ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8). Von zentraler Bedeutung für Apg 15 ist die *Korneliusgeschichte* (10,1-11,18), auf die sich Petrus in 15,7-9 bezieht. Er selbst hat in Joppe und Cäsarea erste Erfahrungen mit der Heidenmission gesammelt - nach anfänglicher Kritik ausdrücklich gestützt von der Jerusalemer Gemeinde (11,1-18).<sup>9</sup> Aber auch die *Gemeinde von Antiochia* spielt im Vorfeld eine wichtige Rolle.<sup>10</sup> Bereits in 11,20f wurde berichtet, daß dort auch Nicht-Juden das Evangelium verkündet wird. Von dort aus wurden Barnabas und Saulus als Gemeindeapostel zum bis dahin größten Missionswerk ausgesandt (13,1-3), das auch Heiden mit einschließt (15,3.4.12; vgl. 13,46). In ihrem Rechenschaftsbericht resümieren die beiden Missionare, "daß Gott den Heiden eine Tür zum Glauben geöffnet hat" (14,26f). Von hier führt der Weg direkt nach Jerusalem, wo aufkommende Widerstände und strittige Fragen dieses neuen Projektes geklärt werden (15,1-3.30ff). Anschließend wagt Pl den Sprung nach Europa (16,1-18,22) und eröffnet mit seiner Verkündigung "bis an die Grenzen der Erde" (1,8) den dritten Hauptteil der Apg.<sup>11</sup> Die charakteristischen Orte, Personen und Themen in Apg 15 verdeutlichen, daß die Jerusalemer Versammlung einen *Wendepunkt* im Gesamttext darstellt. Hier werden Entscheidungen getroffen, die die Klärungsprozesse des zweiten Hauptteils (8,4-15,41) zum Abschluß bringen und zugleich Grundlage für neue Wege sind.

---

<sup>8</sup> Haenchen, Apg 444, zitiert Weiß und betont selbst die Zentralstellung von Apg 15; so auch Weiser, Apg II 364f; ders., Apostelkonzil 185f; Conzelmann, Apg 90.95; Pesch, Apg II 71; Johnson, Acts 280.

<sup>9</sup> Auf diesen zentralen Bezug wird von fast allen Auslegern hingewiesen: vgl. v.a. Johnson, Acts 278f; aber auch Weiser, Apg II 365; Haenchen, Apg 444; Schneider, Apg II 168; Pesch Apg II 84.

<sup>10</sup> Die Bedeutung Antiochias auf dem Weg zur Heidenmission war bereits in II.A.1.4 aufgefallen. Vgl. hier auch Weiser, Apg II 365; Schneider, Apg II 168; Pesch, Apg II 84; Conzelmann, Apg 95.

<sup>11</sup> Zur Gliederung der Apg in drei Hauptteile entsprechend dem programmatischen Auftrag Jesu in 1,8 vgl. I.A.1.2.1.

### 1.2.2 Kohärenz und Textabgrenzung

Auch wenn eine Mehrheit der Ausleger den vorliegenden Text in zwei Abschnitte unterteilt - in das "Apostelkonzil" einerseits (15,1-35) und den Start zur zweiten pl Missionsreise andererseits (15,36-41)<sup>12</sup> - sprechen doch eine Reihe von Argumenten für eine enge Verbindung der beiden Teile, die es rechtfertigen, sie als eine zusammengehörige Einheit in der Apg zu behandeln.

Zentrale Orte des Geschehens sind die aus dem bisherigen Verlauf bekannten christlichen Gemeinden in Jersusalem (15,4a-30a) und Antiochia (15,1-3a.30b-40). Die syrische Metropole war schon ab 13,1-3 Ausgangs- und Bezugspunkt des Missionsprojektes in Kap 13f und seit 14,26 wieder unmittelbarer Schauplatz. Jerusalem dagegen war seit Kap 12 nicht mehr im Blick. Gemeinsam ist beiden, daß sie innerhalb der Apg hier zum letzten Mal im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen.<sup>13</sup> Aber auch die Regionen Phönizien und Samarien, durch die die Reise von Pl und Barnabas nach Jerusalem führt (15,3), kommen hier zum letzten Mal vor;<sup>14</sup> ähnliches gilt für Judäa und für die Mitadressaten des jerusalemer Briefes in Syrien und Zilizien (15,23c), die Pl in 15,41 besucht.<sup>15</sup> Ein letztes Mal fällt auch ein Blick zurück auf Pamphylien (15,38b), das v.a. im Kontext der ersten Missionsreise von Bedeutung war, und nach Zypern, wohin Barnabas zurückkehrt (15,39d).<sup>16</sup> Mit 15,41 wird also deutlich erkennbar eine räumliche Etappe der christlichen Mission abgeschlossen, bevor in 16,1 eine neue startet: über Derbe und Lystra führt der Geist (16,6.9) die Protagonisten erstmals nach Mazedonien und Achaia.<sup>17</sup> Philippi, Thessalonike, Athen und Korinth werden die neuen Schauplätze: der dritte Abschnitt des jesuanischen Auftrags wird erfüllt ("bis an die Grenzen der Erde": Apg 1,8).

---

<sup>12</sup> Die meisten Kommentatoren unterteilen so (vgl. z.B. *Haenchen*, Apg 423ff; *Becker*, Apg II 360ff; *Schneider*, Apg II 174ff; *Johnson*, Acts 278ff), manche sehen die Zäsur nach V 33 (z.B. *Pesch*, Apg II 74f); andere sehen V 35 als eigenständige Einheit, gefolgt von V 36-41 als Übergang in die zweite Missionsreise (so z.B. *Roloff*, Apg 224).

<sup>13</sup> Antiochia wird nur in 18,22 noch einmal kurz gestreift. Jerusalem wird zwar zusammen mit den Beschlüssen in 16,4 genannt und spielt ab 19,21 eine Rolle in den Reiseplänen des Pl. Schauplatz des Geschehens wird es aber erst mit 21,17, wo allerdings die christliche Gemeinde keine bedeutende Rolle mehr spielt, sondern der Prozeß gegen Pl im Mittelpunkt steht.

<sup>14</sup> Beide Regionen spielten bis dahin keine unbedeutende Rolle in der Apg: Samaria als Orts- oder Personenbezeichnung: 1,8; 8,9.14.25; 9,31; Phönizien nur 11,19; sowie 21,2-7 als Zwischenstation.

<sup>15</sup> Judäa (vorher in Apg 1,8; 2,9; 8,1; 9,31; 10,37; 11,1.29; 12,19) kommt nur noch in 21,10 als Herkunftsbezeichnung des Propheten Agabus vor (in Rückblicken des Pl in 26,20; 28,21). Zilizien wurde bereits in Apg 6,9 genannt und kommt später nur noch in der Beschreibung der Herkunft des Pl aus Tarsus in Zilizien vor (21,39; 22,3; 23,24). Syrien wird hier erstmals explizit genannt, war aber durch seine Hauptstadt Antiochia seit Apg 11 immer wieder im Blick (vgl. auch Damaskus in Syrien: Apg 9,2-25; später nur noch im Rückblick: 22,5.6.10.11; 26,12.20).

<sup>16</sup> Pamphylien (vorher: Apg 2,10; 13,13; 14,24) kommt nur noch in der Bezeichnung des entsprechenden Meeresbereiches vor (27,5). Für Zypern - zusammen mit Barnabas erstmals aufgetaucht (4,36) - schließt sich hier mit seiner Rückkehr in die Heimat der Kreis (dazwischen: 11,19f; 13,4; nachher wird es links liegen gelassen: 21,3; 27,4; bzw. dient zur Herkunftsbezeichnung des Mnason: 21,16).

<sup>17</sup> Den Neuansatz unterstreicht auch die erstmalige Verwendung von  $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\tau\alpha\omega$  als Bezeichnung der Ankunft des Pl an Stationen seiner Reisen (16,1; 18,1.24; 20,15; 21,7; 25,13; 26,7; 27,12; 28,13).

Einige Daten im Text machen eine recht genaue Lokalisierung des Geschehens in den jeweiligen Gemeindeversammlungen möglich: ἐκκλησία bzw. πλῆθος (in Antiochia: 14,27; 15,3a; 30c; in Jerusalem: 15,4b.12a.22a). Deutlich richtet sich in Apg 15,1-41 (genauer schon ab 14,26) - ähnlich wie in Apg 6,1-7 und 13,1-3 - der Blick auf ein innergemeindliches Geschehen. Dadurch hebt sich der Abschnitt vom Kontext ab, wo von zwei Missionsprojekten erzählt wird (erste Missionsreise des Pl mit Barnabas: 13,4-14,26; zweite pl Missionsreise: 16,1-18,22).

Auch die *Zeitstruktur* verleiht dem Textabschnitt Kohärenz. Der Übergang von 14,28 zu 15,1 markiert einen klaren Neuansatz. 14,28 hält abschließend den weiteren Aufenthalt von Barnabas und Pl in Antiochia fest, wobei der summarische Charakter durch das iterative Imperfekt unterstrichen wird (διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς). 15,1 setzt mit einem deutlich neuen Summarium 15,1 ein, ohne daß ein genauer Zeitpunkt für das Auftreten der Judäer in Antiochia auszumachen wäre. Zum Schluß hin faßt 15,41 das Wirken des Pl in Syrien und Zilizien stark gerafft zusammen - erneut mit Hilfe des iterativen Imperfekts.<sup>18</sup> 16,1 setzt wiederum nach einem elliptischen Übergang ein neuer Abschnitt ein - mit dem Aorist als Erzähltempus. Innerhalb des Textabschnitts selbst gibt es zwar große Variationen in der Erzählgeschwindigkeit und zeitlich gliedernde Elemente (stark geraffte Summarien in V 3b-d.35.41; elliptische Übergänge in 15,1a.6a.22a.30a.36a; 16,1a). Insgesamt ergibt sich aber ein recht schlüssiger Zeitablauf, wobei sicher die Vor- und Nachgeschichte in Antiochia (15,1-3.30-41) größere Zeiträume zusammenfaßt als der jerusalemer Teil im Zentrum (15,4-29).

Die *Konstellation der Handlungsträger* unterstreicht ebenfalls die Kohärenz von Apg 15,1-41. Einen wesentlichen Beitrag dazu leisten Pl und Barnabas, das Paar, das schon seit 13,4 im Mittelpunkt der Handlungen steht und hier durchgängig präsent ist - wenn auch nicht immer explizit genannt. Mit der Abreise des Barnabas nach Zypern (15,39) löst es sich endgültig auf. Die Neuartigkeit der Konstellation in 15,1 markiert eine nicht präzise definierte Gruppe (τινες ... ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας), deren Auftreten in Antiochia einen inhaltlichen Konflikt auslöst. Daß sie mit den τινες aus V 5a in irgendeiner Form zusammenhängen, ist wahrscheinlich. Die Gemeinden von Antiochia (14,26-15,3a; 15,30b-40) und Jerusalem (15,4b-30a) sind abwechselnd präsent. Für die bisher in der Apg so bedeutende jerusalemer Gemeinde handelt es sich hier um eine Art Abschiedsvorstellung. Ihre Beschlüsse werden zwar in 16,4 noch einmal genannt, sie selbst taucht aber als ἐκκλησία nur noch in 18,22 kurz auf, die Apostel nur noch in 16,4, Petrus nach 15,7 überhaupt nicht mehr. Auch die antiochenische ἐκκλησία, die seit 11,19 die Geschichte der Apg wesentlich mitbestimmte, gerät im weiteren Verlauf aus dem Blick (nur noch in 18,22). Jakobus dagegen, der zweite Redner in der jerusalemer Versammlung, tritt zusammen mit den Ältesten in 21,18 noch einmal auf. Judas und Silas kommen beide in 15,22 zum ersten Mal vor. Während der erstgenannte mit V 33 schon wieder aus dem

---

<sup>18</sup> Die gliedernde Funktion des iterativen Imperfekt hatte sich schon in den Untersuchungen zu Apg 6,1-7 und 13,1-3 gezeigt. Zum iterativen Imperfekt (bzw. zur Schilderung einer längerfristigen, linearen Handlung in der Vergangenheit durch diese Zeitform) siehe *BI-D-R* § 325.327.

Blickfeld der Leserinnen und Leser verschwindet, taucht Silas in V 40 wieder auf und ist als Begleiter des Pl auf seiner zweiten Reise mehrmals genannt (vgl. 16,19.25.29; u.ö.). Ab 16,1 steht Pl - zunächst noch mit seinem neuen Reisebegleiter Timotheus beschäftigt - zunehmend als alleinige Hauptfigur im Mittelpunkt der Apg.<sup>19</sup>

Insgesamt läßt sich also - bei allem Wechsel - eine einmalige Gesamtkonstellation von Handlungsträgern in 15,1-41 festhalten. Den Anfangspunkt setzt die Gruppe der τινες in 15,1, das Ende die Auflösung der Verbindung von Pl und Barnabas zugunsten der neuen mit Silas (15,39f). Dazwischen treten gewichtige Autoritäten in der Apg wie die Apostel, Petrus und die Gemeinden von Jerusalem und Antiochia zum letzten Mal auf.

Kohärent zeigt sich die untersuchte Episode der Apg auch im Hinblick auf das *Thema*, das sich aus verschiedenen Einzelsträngen konstituiert.<sup>20</sup>

In Apg 15,1-41 dreht sich vieles um gemeinde- bzw. kircheninterne *Streitfragen* (V 2ac.7a.39a; vgl. auch V 6b.24a-c.25b)<sup>21</sup> - ein eher seltenes Phänomen in der Apg (vgl. Apg 5,1-11; 6,1ff) und deutlich unterschieden vom harmonischen Abschluß der ersten Missionsreise in 14,26-28 ebenso wie vom Aufbruch zur nächsten in 16,1ff, wo von internen Streitigkeiten weit und breit nichts zu entdecken ist. Der Inhalt der Streitfragen hat mit den *Heiden* einerseits und der jüdischen Tradition andererseits zu tun. Pl und Barnabas haben im zurückliegenden antiochenischen Projekt die Mission unter den Heiden vorangetrieben (13,46: "siehe, wir wenden uns zu den Heiden; 14,27: "Gott ... hat den Heiden die Tür zum Glauben geöffnet"). Dieses Werk ist in 15,1-41 im Rückblick präsent (ἔργον; V 38c; vgl. 13,2; 14,26; aber auch 15,3b-d.4cd.12d.36d.38bc), aber auch die früheren Unternehmungen des Petrus in dieser Richtung (V 7f-9, rückblickend auf 10,34-44). Die Heiden sind v.a. in den Reden des Petrus (V 7-11) und Jakobus (V 13-21) Thema, ohne direkte Nennung auch in den Positionen der Judäer bzw. Pharisäer (V 1cd.5de).<sup>22</sup> Diese drei Redesubjekte sind es auch, die zugleich Themen der *jüdischen Tradition* - im Vergleich zum Kontext in sehr gehäufte Form - ins Gespräch bringen: beschneiden (V 1c.5d), Moses (V 1c.5e.21), Sitte (V 1c), Gesetz (V 5e), einhalten (V 5e), sich in acht nehmen vor (V 29b), Prophet (V 15a; vgl. V 32b), Synagoge (V 21c) und Sabbat (V 21c).<sup>23</sup> Dreh- und Angelpunkt für eine neue Verhältnisbestimmung ist das

---

<sup>19</sup> Pl kommt in verschiedenen Namensformen (Παῦλος, Σαῦλος, Σαούλ) bis hierher 38x in der Apg vor, ab Kap. 16 insgesamt 107x.

<sup>20</sup> Detailliertere Untersuchungen zu den Themen im folgenden Abschnitt A.2.1, v.a. A.2.1.2.

<sup>21</sup> στάσις, ζήτησις; V 2ac.7a; παραδοξισμός; V 39a. In V 24bc wird auf das Auslösen von Verwirrung und Streit zurückgeblickt (wohl bezogen auf 15,1). Die knappe Bemerkung in V 25b verweist auf einen zurückliegenden internen Klärungsprozeß.

<sup>22</sup> ἔθνος (43x in Apg) kommt hier gehäuft vor: 15,3c.7f.12d.14c.17a.19c.23d. Im weiteren Verlauf der Apg kommt diese Gruppe nie mehr so ausführlich zur Sprache: 18,6 im erneuerten Beschluß des Pl, sich den Heiden zuzuwenden (vgl. 13,46); 21,19 im Rahmen eines Berichts über seine Taten in Jerusalem (vgl. hier in 15,4.12); daneben in pl Rückblicken: z.B. 22,21; 26,20; sowie abschließend in 28,28.

<sup>23</sup> Die aufgezählten Begriffe werden noch ergänzt durch Wendungen wie ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων (V 7f), οἱ πατέρες ἡμῶν (V 10c), ἀπ' αἰῶνος (V 18), ἐκ γενεῶν ἀρχαίων (V 21a); sowie die aus rituellem Kontext stammenden Enthaltungsforderungen (V 20.29): αἵμα, πορνεία, πνίκτης (vgl. nur Lev 17,10-14; 18,6-18; 19,4; u.ö.). Mosaisches Gesetz und Sitte sind nur selten in der Apg explizites

erfahrene und reflektierte *göttliche Heilswirken* an den Heiden - unabhängig von der Einhaltung aller jüdischen Traditionen. Für den Streitfall zwischen Pl und Barnabas (15,39) scheint dagegen nicht mehr die Heidenfrage das Thema zu sein, sondern die unterschiedliche persönliche Einschätzung des Johannes Markus (15,37f).

Wege zur Lösung der Streitigkeiten durchziehen den gesamten Abschnitt: gegenseitiges Erzählen und Berichten, ein Brief (V 23b-29) und mehrere direkte Reden (V 1cd.5de; 7c-11; 13b-21; 36a-e) machen das 15. Kapitel der Apg zu einem gemeindlichen *Kommunikationszentrum*.<sup>24</sup> *Boten und Beauftragte* der Gemeinden sind als Repräsentanten in die Verhandlungen einbezogen oder überbringen Ergebnisse und Beschlüsse: Pl und Barnabas als Gesandte der Antiochener in Jerusalem (V 3f);<sup>25</sup> Judas und Silas, die zusammen mit Pl und Barnabas Überbringer der jerusalemer Beschlüsse sind (V 22bc.25cd.27a.30a), werden von Antiochia aus wieder nach Hause entlassen (V 33bc);<sup>26</sup> schließlich Pl und Silas, die von den Antiochenern verabschiedet und ausgesandt werden (V 40c).<sup>27</sup> In diesen Kontext paßt auch die autoritative Sprache, insbesondere die der *Beschlüsse*, die sich v.a. im Brief finden (V 20a.22a.24d.25a.28ab), aber auch schon im Rahmen der Beratungen (V 5e.10b.19a).<sup>28</sup> Die Entscheidungen der Versammlung finden schließlich Akzeptanz bei den Antiochenern (V 31), von den weiteren Adressaten in Syrien und Zilizien wird keine direkte Reaktion berichtet (V 23c.41).<sup>29</sup> Der Streitfall zwischen Pl und Barnabas läßt sich dagegen scheinbar nur durch Trennung und Neuanfang lösen (V 39f).

---

Thema: im Stephanus-Streit (6,14), wenn Pl ihre begrenzte Wirkung im Kontext der Rechtfertigung anspricht (13,38), danach nur noch 21,21 als Vorwurf gegen Pl. Die Beschneidung ist im Hinblick auf die Christen zum ersten Mal explizites Thema (vorher immer in der jüdischen Tradition: Lk 1,59; 2,21; Apg 7,8); als Nomen bezeichnet es in Apg 10,45 und 11,2 gläubig gewordene Juden (οἱ ἐκ περιτομῆς). Synagoge und Sabbat bilden dagegen Rahmenelemente, die auch sonst eine Rolle spielen (vgl. Apg 13,5.14.27.43; 17,1f; 18,4).

<sup>24</sup> Einschlägige Vokabeln aus dem Bereich der Kommunikation sind zahlreich: ἐξεγέομαι (V 12c.14a), ἐκδιηγέομαι (V 3c), ἀναγγέλλω (V 4c), ἀπαγγέλλω (V 27b), καταγγέλλω (V 36d), ἀκούω (V 7g.12b.24a), σιγάω (V 12a.13a), ἀποκρίνομαι (V 13b), ἐπιστέλλω (V 20a), ἐπιστολή (V 30d), γράφω (V 15b.23a), ἀναγινώσκω (V 21c.31a).

<sup>25</sup> Apg 15,3f: ἔταραξαν ἀναβαίνειν ..., προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ..., παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. Erst in 14,26f war ihr letzter Dienst im Auftrag der antiochenischen Gemeinde (13,1-3) vollendet worden.

<sup>26</sup> Relevante Begriffe sind hier ἐκλέγομαι und πέμπω (V22bc.25cd), ἀποστέλλω (V 27a.33c) und ἀπολύω (V 30a.33b). Verneint wird ein solcher Auftrag in V 24bd mit διαστέλλομαι.

<sup>27</sup> Die Formel in V 40c (παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν) ist fast identisch mit der in 14,26. Ähnliche Boten- und Gesandtschaftsverhältnisse oder Sendungen finden sich auch später noch in der Apg (17,10; 19,22.31; 20,17.32).

<sup>28</sup> Einschlägige Begriffe sind hier δοκέω (V.22a.25a.28ab); ἐπιστέλλω (V 20a); διαστέλλομαι (V 24d); sowie παραγγέλλω (V 5e); ἐπιτίθημι (V 10b); κρίνω (V 19a). In Apg 16,4 wird auf diese Beschlüsse bereits zurückgeblickt: δόγματα ... κεκριμένα; vgl. 21,25 mit ἐπιστέλλω, κρίνω.

<sup>29</sup> Immerhin wird das Wirken des Pl in Syrien und Zilizien mit demselben Begriff umschrieben, wie das der jerusalemer Boten in Antiochia: ἐπιστηρίζω in V 32a.41b.



### 1.3 Resümierende Zeitstruktur: Die Präsenz vergangener Ereignisse in Analepsen und Szenen

In Bezug auf die Kategorie *Order* ist Apg 15,1-41 äußerst facettenreich, v.a. im Hinblick auf die *Analepsen*, die länger zurückliegende oder unmittelbar vergangene Ereignisse aus der Apg hier vergegenwärtigen.

Immer wieder wird auf das gerade abgeschlossene Missionsprojekt (ἔργον) von Barnabas und Pl zurückgeblickt: zuletzt in 14,26bc.27de, dann in 15,3c.4cd.12d.36d.38bc; möglicherweise auch im Lob des großartigen Einsatzes der beiden (V 26ab).

Die beiden Redner beziehen sich in ihrer Argumentation auf Vorausgegangenes: Petrus in V 7f-9 auf die Korneliusgeschichte (Apg 10f), v.a. seine eigene Rede (10,34-43) und die Geistsendung (10,44f). Sein Rückblick auf das Unvermögen der Väter reicht heterodiegetisch über den Rahmen der Apg hinaus (V 10c), ähnlich wie die Verweise auf alte jüdische Traditionen und das LXX-Zitat (V 16f.18.21a), mit denen Jakobus argumentiert, nachdem er sich eingangs kurz auf seinen Vorredner bezogen hatte (V 14a-c).

Der Brief, den die Jerusalemer nach Antiochia, Syrien und Zilizien schicken, beinhaltet drei größere Analepsen, die den zurückliegenden Entscheidungsprozeß rekapitulieren:

V 24a-d blickt auf den Anlaß zurück, das Auftreten bestimmter Personen, das Streit und Verwirrung auslöst (V 1.2a; vgl. V 5.7a).

Die zweite Analepse referiert einen ersten Beschluß, der offensichtlich nach einem internen Klärungsprozeß zustande kam (V 25b; vgl. V 6-22): Männer sollen ausgewählt werden (V 25ac; im Rückgriff auf V 22ab), um sie nach Antiochia zu schicken (doppelt: V25cd.27a; im Rückgriff auf V 22cd). Die hierbei ausgesprochene Würdigung von Pl und Barnabas (V 26) resümiert ihr zurückliegendes Verdienst, ohne einen eindeutigen Bezugspunkt zu verraten.

Die dritte Analepse verweist auf einen zweiten Beschluß, der die eigentliche inhaltliche Entscheidung festhält. Er greift zurück auf die Vorschläge von Petrus und Jakobus, keine zu großen Lasten aufzuerlegen (V 28bc; vgl. V 10b.19b) sowie auf den Enthaltungskatalog des zweiten Redners (V 29a; vgl. V 20b). Als Subjekt der Entscheidung wird der hl. Geist ergänzt (V 28a; vgl. V 22a).

Kleinere analeptische Elemente liegen noch in V 5b (ohne klaren Bezugspunkt) und in V 33c (vgl. V 22cd.25d.27a) vor. Bereits in 16,4bc wird der gesamte Prozeß von Apg 15 unter dem Stichwort "die in Jerusalem gefaßten Beschlüsse (δόγματα)" resümiert.

*Proleptisch* sind in Apg 15 überwiegend kurze Ausblicke, deren Realisierung unmittelbar erzählt wird: der Beschluß zur Sendung von Pl und Barnabas nach Jerusalem (V 2c; vgl. V 3.4a); die dortige Befassung mit den strittigen Angelegenheiten (V 6b; vgl. V 7ff); der Vorschlag des Jakobus, bestimmte Dinge brieflich anzuweisen (V 20ab; vgl. V 23-29, v.a. V 29); der Beschluß, Männer nach Antiochia zu schicken (V 22c; vgl. V 25d.27a und V 30a); die im Brief genannten Adressaten werden erreicht (V 23c; vgl. V 30b bzw. V 41); Judas und Silas liefern ihren angekündigten mündlichen Bericht in Antiochia ab (V 27b; vgl. V 30ff, v.a. V 32); der Vorschlag des Pl zum Aufbruch aus Antiochia (V 36bc; vgl. V 41); sein Wunsch, nach den Gemeinden zu sehen, die er bereits mit Bar-

nabas besucht hatte (V 36cd: vgl. 15,41; 16,1-5); schließlich sein Wunsch, Johannes Markus nicht (mehr) mitzunehmen (V 38d: vgl. V 40).

Das prophetische Zitat aus der LXX (V 16f) wird von einer Perspektive in eine Zukunft dominiert, die sich inzwischen offensichtlich schon erfüllt (hat). Die abschließende Aufforderung zur Einhaltung der Vorgaben (V 29bc am Ende des Briefes) wird im weiteren Verlauf indirekt umgesetzt: in 16,4 wird zur Befolgung der jerusalemer Beschlüsse ermahnt, die auch in 21,25 noch Gültigkeit haben.

Im Bezug auf die Kategorie *Duration* bildet der Modus des narrativen Summariums nach dem elliptischen Einstieg in V 1 die durchlaufende Basis der Erzählung. Das Tempo variiert häufig über die ganze Breite der erzählerischen Möglichkeiten.

V 1cd (und ebenso V 5de) gibt die Position der Judäer nach Art einer Szene quasi wörtlich wieder. Im Gegenzug beschleunigt sich das Erzähltempo bis hin zu stark gerafften Summarien wie in V 3b-d, wo die ganze Reise nach Jerusalem zusammengefaßt wird, oder in V 4cd (vgl. V12d) mit äußerst knappen Rückblicken auf das Werk von Barnabas und Pl.

Nach einem elliptischen Übergang von V 5 her bereitet ein vom Erzähltempo her stetig verlangsamtes Summarium (V 6-7c) die Petrus-Rede als erste große Szene vor (V 7d-11), in der Erzählzeit und Zeit der story nahezu zur Deckung kommen. Ähnlich wird in V 13a-c zur nächsten Szene, der Jakobus-Rede (V 13d-21), hingeführt. Umgekehrt wird im dazwischenliegenden Summarium (V 12a-c) das Tempo beschleunigt und die Position von Barnabas und Pl stark gerafft erzählt (V 12d). Nach demselben Schema wie in V 6 setzt auch V 22 elliptisch und summarisch ein und verlangsamt dann das Tempo über V 23b hin zur nächsten Szene, die hier in Form eines Briefes vorliegt.

Der Übergang nach V 30 läßt erneut eine Lücke des Erzähltextes gegenüber der story vermuten. V 30-35 bleiben insgesamt im Modus des Summariums, variierend mit klassisch narrativem (V 30f) oder stark zusammenfassendem Charakter (V 35).<sup>30</sup> V 36a benennt offen den elliptischen Übergang (μετὰ δὲ τινος ἡμέρας) und leitet eine weitere Szene ein (Pl-Vorschlag in V 36b-e), bevor die Erzählgeschwindigkeit in der descriptive pause (V 37f) quasi zum Stillstand kommt: hier referiert der Text die Gedanken und Wünsche von Barnabas und Pl - jenseits der erzählten story. V 39 setzt die story mit einem narrativen Summarium (V 39-40) wieder ein, wobei sich das Tempo zum abschließenden V 41 hin ein letztes Mal steigert, bevor der elliptische Übergang zu 16,1 das Ende des Gesamtabschnitts markiert.<sup>31</sup>

Im Bezug auf die *Frequenz* der Ereignisse der story und ihrer Wiedergabe im Text sind einerseits *iterative* Elemente festzustellen, und zwar v.a. im Kontext der stark gerafften

---

<sup>30</sup> Erkennbar sind der verschiedene Charakter des summary und das unterschiedlich hohe Erzähltempo oft an den Zeitformen: narratives summary steht in der Regel mit Aorist (Apg 15,2a-3a.4.5a-c.6a-7c.12-13c.22-23a.30-33.36a.39f), stark gerafftes summary mit iterativem bzw. schilderndem Imperfekt (Apg 15.3b-d.35.41; vgl. auch 14,27c-28; 16,4f).

<sup>31</sup> Apg 16,1 setzt nach dem zusammenfassenden Summarium in 15,41 (Imperfekt) wieder in narrativem Modus (Aorist) ein und erzählt von einem nicht genauer definierten Zeitpunkt aus.

Summarien (V 3b-d.35.41; vgl. vorher 14,28; nachher 16,4f), aber auch in den erzählerischen über das Lehren der Judäer (V 1a) bzw. das Wirken von Judas und Silas (V 33a). Iterativen Charakter haben auch die Feststellung über allgemeine jüdische Gewohnheiten (V 21) und der Ausblick auf eine andauernde Einhaltung der neu beschlossenen Regelungen (V 29bc).

*Repetitive* Wendungen finden sich v.a. in den zahlreichen Analepsen: V 3c.4cd.12d wiederholen wichtige Eckpunkte der ersten Missionsreise (vgl. v.a. 14,26f; wobei 14,26bc selbst repetitiv ist im Hinblick auf 13,1ff), V 38bc greift nochmals die Ereignisse um Johannes Markus auf, der Pl und Barnabas im Stich gelassen hatte (vgl. 13,13ff). Die Analepse in der Petrus-Rede wiederholt bereits früher erzählte Geschehnisse (V 7f; vgl. v.a. 10,34-45), die Analepsen im Brief - wie gezeigt - die vorausgehenden Beratungen.

Im *Gesamtüberblick über die Zeitstruktur* des Textes ist festzustellen, daß die Erzählgeschwindigkeit in V 1-3.30-41 - dort wo Antiochia den Schauplatz abgibt - insgesamt deutlich höher ist. Im jerusalemer Teil dagegen konzentrieren sich umfangreiche Reden und ein Brief, die der Kategorie Szene zuzuordnen sind. In diesen Abschnitten findet sich auch der größte Teil der analeptischen Elemente. Textgliedernde Funktion haben stark geraffte Summarien im Imperfekt (V 1a.V 3b-d.35.41) und elliptische Übergänge (V 1a.6a.22a.30a.36a.[39a];<sup>32</sup> 16,1a). Die Szenen in Jerusalem bauen sich in der Regel durch eine Verlangsamung des Erzähltempo auf: vom Summarium in V 4 bis zur Szene in V 5de; vom Summarium in V 6 zur Szene in V 7d-11; ebenso von V 13a zu V 13d-21 und von V 22a hin zu V 23b-29; anders dagegen in V 12, wo zur zusammenfassenden Erzählung hin (V 12d) beschleunigt wird. In den antiochenischen Teilen überwiegt das Summarium, unterbrochen nur in V 1de durch eine kurze Szene und in V 36, wo auf eine Szene (V 36b-e) eine descriptive pause (V 37f) folgt.

#### **1.4 Charakterisierung: Die Gemeindeversammlungen, ihre Boten und die göttlichen Subjekte**

Folgende Personen(-gruppen) sollen hier genauer untersucht werden:<sup>33</sup>

- (1) Die antiochenische Gemeindeversammlung (ἐκκλησία)
- (2) Die jerusalemer Gemeindeversammlung (ἐκκλησία, ἀπόστολοι, πρεσβύτεροι) mit
  - (2.1) einigen gläubig gewordenen Pharisäern aus Jerusalem (τινες), sowie
  - (2.2) Petrus und Jakobus
- (3) Boten(-paare) bzw. Missionare der beiden Gemeinden
  - (3.1) Paulus und Barnabas
  - (3.2) Judas und Silas
  - (3.3) Johannes, genannt Markus
- (4) Die göttlichen Subjekte (θεός, πνεῦμα ἅγιον, κύριος, Ἰησοῦς Χριστός)

---

<sup>32</sup> Der Übergang von V 38 auf V 39 ist nicht in erster Linie ein elliptischer, sondern v.a. durch den Wechsel von der "descriptive pause" zum narrativen "summary" gekennzeichnet.

<sup>33</sup> Den Brief (V 23c-29) ordne ich als schriftliche Form direkter Kommunikation der Kategorie Rede zu.

## (1) Die Gemeinde(-versammlung) von Antiochia (ἐκκλησία)<sup>34</sup>

### Direkte Definition

15,23cd: den (Schwestern und) Brüdern in Antiochia..., denen aus den Heiden (τοῖς ἐξ ἔθνῶν)<sup>35</sup>

### Indirekte Präsentation

<p><b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2bc: sie beschließen (τάσσω), daß Pl und Barnabas hinaufgehen sollen nach Jersalem</li> <li>- V 3a: Pl und Barnabas, von der Gemeinde auf den Weg gebracht (προπέμπω)</li> <li>- V 31: sie lesen (den Brief) und freuen sich über den Zuspruch</li> <li>- V 33b: (Judas und Silas) werden von den Antiochenern entlassen (ἀπολύω)</li> <li>- V 40c: (Pl mit Silas) werden von den Antiochenern der Gnade des Herrn anvertraut (παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου)</li> </ul>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1a: einige (aus Judäa) lehren die (Schwestern und) Brüder</li> <li>- V 22a-c (= 25cd): sie beschließen, ... Männer nach Antiochia zu schicken</li> <li>- V 30cd: sie berufen die Gemeindeversammlung ein (συνάγω) und übergaben den Brief</li> <li>- V 32: Judas und Silas ... ermutigten die (Schwestern und) Brüder mit vielen Worten und stärkten sie (ἐπιστηρίζω)</li> <li>- V 35: Pl und Barnabas bleiben in Antiochia, lehren und verkündigen (διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι)</li> </ul>
<p><b>b) Rede</b> <b>aktiv</b></p>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1cd (einige Judäer): ohne Beschneidung keine Rettung</li> <li>- V 23ce: brieflicher Gruß (χαίρειν) an die Antiochener</li> <li>- V 24bc: einige von uns haben euch beunruhigt mit ihren Worten (ταράσσω) und euch verwirrt</li> <li>- V 28-29a: wir haben beschlossen, euch keine weiteren Lasten aufzuerlegen als diese notwendigen (Dinge)</li> <li>- 29b-d: Mahnungen, sich in acht zu nehmen und Schlußgruß (Ἐρρωσθε)</li> </ul>
<p><b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1/22.25.30: Judäer/Boten aus Jerusalem</li> <li>- V 2f: Sendung von Boten nach Jerusalem</li> <li>- V 23: Syrien und Zilizien</li> </ul>	<p><b>Personen</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1.24: einige (τινες) aus Jerusalem</li> <li>- V 23ff: Apostel und Älteste, jerusalemer Gemeinde</li> <li>- V 2f.30-39: Pl und Barnabas</li> <li>- V 30-33: Judas und Silas</li> <li>- V 37-39: Johannes Markus</li> </ul>

Die selbstbewußte antiochenische Gemeinde akzeptiert nicht jede vermeintliche Autorität.<sup>36</sup> Das Auftreten einiger aus Judäa (τινες) ist ihnen Anlaß genug, mit Hilfe einer Gesandtschaft an die jerusalemer Gemeinde zu appellieren, die - wie schon in den vorausge-

<sup>34</sup> Auch hier sollen wieder Begriffe wie πλῆθος oder ἄδελφοι hinzugezogen werden, die mit großer Eindeutigkeit die antiochenische Gemeinde ansprechen. Die Rolle der antiochenischen ἐκκλησία im Gesamtkontext der Apg wurde bereits in II.A.1.4 bzw. II.A.2.2 ausführlicher beleuchtet.

<sup>35</sup> Als Gemeinde ἐξ ἔθνῶν sind die Antiochener schon in Apg 11,20f erkennbar (vgl. auch 15,14.19). Sie stehen damit in Gegensatz zu denen "aus der Beschneidung" (ἐκ περιτομῆς; Apg 10,45; 11,2).

<sup>36</sup> Das lehrende Auftreten der Judäer (V 1a: διδάσκω) lehnen sie ab, das von Pl und Barnabas dagegen akzeptieren sie (V 35), ebenso wie das der Propheten Judas und Silas (V 32f).

henden Kapiteln - die wichtigste Bezugspartnerin für die Christen in der syrischen Metropole ist. Sie lösen dort eine längere Debatte aus, die zu einer auch für sie akzeptablen Lösung führt. Im Brief der Jerusalemer drückt sich freundliches Wohlwollen gegenüber den Brüdern und Schwestern "aus den Heiden" aus. Nach seiner Trennung von Barnabas vertrauen die Antiochener Pl (mit Silas zusammen) erneut der Gnade Gottes an (15,40; vgl. 13,1-3; 14,26), bevor er zu neuen Zielen aufbricht. Nur in 18,22 wird die wichtige Basisstation auf dem Weg zur Heidenmission noch einmal kurz besucht - an der Schnittstelle zwischen dem zweiten und dem dritten Reiseprojekt des Pl.

**(2) Die Gemeindeversammlung von Jerusalem (ἐκκλησία) mit Aposteln und Ältesten (ἀπόστολοι / πρεσβύτεροι)**

Die fast durchwegs gemeinsam genannten Gruppennamen Gemeindeversammlung, Apostel und Älteste bilden in Apg 15 ein kollektives Subjekt, dessen gemeinsame Präsenz sich an unklaren Stellen aus dem Kontext klar erkennen läßt.<sup>37</sup> Davon zu unterscheiden sind die Teilgruppe der τινες (2.1) und die Einzelfiguren Petrus und Jakobus (2.2).

*Direkte Definition*

- - -

*Indirekte Präsentation*

<b>a) Handlungen aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4b: Pl und Barnabas werden von der Gemeindeversammlung, Aposteln und Ältesten empfangen (παράδεχομαι)</li> <li>- V 6ab: die Apostel und Ältesten werden versammelt (συνάγω), um die Angelegenheit zu beraten</li> <li>- V 7a: es entsteht viel Streit</li> <li>- V 12ab.13a: die ganze Versammlung schweigt und hört auf Pl und Barnabas</li> <li>- V 22: die Apostel und Ältesten, zusammen mit der ganzen Gemeindevollversammlung, beschließen (δοκέω), Männer auszuwählen und nach Antiochia zu schicken</li> <li>- V 23a: sie schreiben (γράφω) in ihrem Brief</li> <li>- V 23b-29: ihre Beschlüsse sind im Brief wiedergegeben</li> <li>- V 30a: sie entlassen die Boten (ἀπολύω)</li> <li>- V 33c: sie haben die Boten gesandt (ἀποστέλλω)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2bc: die Antiochener senden Pl und Barnabas zu ihnen</li> </ul>

<sup>37</sup> 15,2c werden nur ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι genannt, am Ziel jedoch werden die antiochenischen Gesandten auch von der ἐκκλησία mitempfangen (V 4b). Aufgrund der nicht eindeutigen, passiven bzw. reflexiven Verwendung von συνάγω in V 6a ist die Präsenz der ἐκκλησία im folgenden grammatikalisch nicht zwingend, aber aus dem Kontext heraus logisch (sie ist in V 4 ebenso präsent wie in V 12a durch πλήθος). In V 23b steht der Absender in Spannung zum Subjekt in V 22, das die ἐκκλησία mit einschließt (V 22a) und auch das den Brief einleitende Partizip (V 23a) regiert. Der Absender muß auf jeden Fall als die ganze Versammlung repräsentierend verstanden werden. Auch bei diesen Untersuchungen werden πλήθος und ἀδελφοί als weitere Bezeichnungen der jerusalemer Gemeinde mit berücksichtigt.

<b>b) Rede aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 23b-29 (Brief an die Heidenchristen): sie grüßen (23d: χαίρειν), haben vom Wirken von Leuten gehört (24a), denen sie keinen Auftrag gaben (24d); sie sind einig geworden (25b: γενομένοις ὁμοθυμαδόν); haben beschlossen (25a.28a: δοκέω), Männer auszuwählen, sie nach Antiochia zu senden (V 25cd.27a: πέμπω, ἀποστελέλω), keine weiteren Lasten aufzulegen (28-29a); sie grüßen (29d: ἔρωσθε)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4cd (indirekt): Pl und Barnabas erzählen (ἀναγγέλλω), was Gott mit ihnen getan hat</li> <li>- V 7c-11 (Petrus): "(Schwestern und) Brüder, ihr wißt..." (vgl. ἡμεῖς, ὑμεῖς in 7f.8b.9a10c; sowie die direkte Anrede in 10a)</li> <li>- V 12cd (indirekt): Pl und Barnabas erzählen (ἐξηγήσομαι) von den Taten Gottes unter den Heiden</li> <li>- V 13b-21 (Jakobus antwortet): "(Schwestern und) Brüder, hört mich an! ..."</li> </ul>
<b>c) Umgebung Orte</b>	<b>Personen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4ab: Boten aus Antiochia</li> <li>- V 23c: Briefadresse an Antiochia, Syrien und Zilizien</li> <li>- V 22c.25cd.27a.30a: Boten nach Antiochia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 1a.5.24: einige (τινες) aus Judäa, von der Partei der gläubig gewordenen Pharisäer</li> <li>- V 4.12: Pl und Barnabas; V 22c.25d-26 zurückgesandt</li> <li>- V 22de.27: Judas und Silas als Boten</li> </ul>

### Verstärkung durch Analogie

Jerusalem liegt oben, man muß von Antiochia aus "hinaufsteigen" (ἀναβαίνω: 15,2; 18,22; vgl. 11,2; 21,12,15); umgekehrt steigt oder geht man hinab (κατέρχομαι: 11,27; 15,1.30; 21,10; vgl. καταβαίνω: 18,22).

Die jerusalemer ἐκκλησία ist eine aktive Größe im Handeln und zugleich eher passiv im Reden. Als Gesamtgruppe konzentriert sich ihr Tun auf die Beschlüsse und den Brief, der ihre Positionen zusammenfaßt. Sonst ist eher das Hören der Erfahrungen und Reden einzelner ihre Sache. Bezugspunkt ihres Handelns ist v.a. Antiochia, wichtigstes Medium sind neben dem Brief ihre Gesandten Judas und Silas. Petrus und Jakobus treten als Hauptredner besonders hervor. Auf sie ist später noch einmal einzugehen.

Nicht nur für die Apostel bedeutet das 15. Kapitel der Apg ihren Abschied.<sup>38</sup> Auch die jerusalemer Christengemeinde hat hier ihren letzten größeren Auftritt.<sup>39</sup> Die Ältesten - erst in Apg 11,30 im christlichen Kontext aufgetaucht - scheinen dagegen auch weiterhin eine bestimmende Größe in Jerusalem zu sein.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Sie kommen nur in 16,4 noch einmal vor, im Rückblick auf die hier gefaßten Beschlüsse. Zur bedeutenden Rolle der Apostel bei Lk, v.a. im ersten Teil der Apg vgl. I.A.1.4 und I.A.2.3.

<sup>39</sup> Bis 8,3 war sie nahezu ausschließlicher Schauplatz des Geschehens, danach wichtiger Bezugspunkt der sich ausbreitenden Mission (8,14ff für Samaria; 11,1-18 bei der Rechenschaft des Petrus für die Korneliusmission; 11,22 bei der Entsendung des Barnabas in die neue antiochenische Gemeinde; 12,1-18 geben Einblick in Verfolgungen und Bedrängnisse). Im dritten Hauptteil der Apg ist die Stadt Jerusalem ein Schauplatz des Pl-Prozesses (ab Apg 21), die christliche Gemeinde aber wird nur noch in 18,22 als Zwischenstation am Ende der zweiten pl Missionsreise genannt, bevor Pl in 21,17 ein letztes Mal von den dortigen ἀδελφοί begrüßt wird (Gesprächspartner sind nur noch Jakobus und die Ältesten: 21,18ff).

<sup>40</sup> πρεσβύτεροι als Funktionsträger christlicher Gemeinden tauchen in Apg 11,30 erstmals in Jerusalem auf, hier in Apg 15,2.4.6.22, dann wieder in 16,4 und 21,18 (zusammen mit Jakobus). Daneben gibt es solche Leitungsgruppen auch in anderen Gemeinden (14,23; 20,17).

Die Gruppe der *τινες* muß nach allem, was der Text an Informationen preisgibt, als ein bestimmter Teil der jerusalemer Gemeinde angenommen werden.

### (2.1) Eine Teilgruppe: einige (*τινες*) gläubiggewordene Pharisäer aus Jerusalem

Verschiedene Daten im vorliegenden Text lassen den Schluß zu, daß es sich bei der mit *τινες* beschriebene Größe in V 1.5.24 um eine bestimmte, in gewisser Weise einheitliche Gruppe handelt, die in der Apg nur in Kap. 15 belegt ist.

#### Direkte Definition

15,1a: einige, die von Judäa kommen (*ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*)<sup>41</sup>

15,5ab: einige von der Partei der Pharisäer, die gläubig geworden sind (*ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστοκότες*)<sup>42</sup>

15,24b: einige von uns [die von uns ausgegangen sind]; vgl. V 1a

#### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
- V 1a: sie lehrten ( <i>διδάσκω</i> ) die (Schwestern und) Brüder - V 1b: sie kommen herab von Judäa ( <i>κατέρχομαι</i> ) - V 5ac: sie treten auf ( <i>ἐξάνιστημι</i> ) und sprechen	- V 2a: es entsteht Aufruhr und heftiger Streit ( <i>στάσις καὶ ζήτησις οὐκ ὀλιγή</i> ) von Pl und Barnabas gegen sie
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
- V 1cd: Ohne Beschneidung nach mosaischer Sitte ( <i>τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως</i> ) keine Rettung - V 5de: Beschneidung ist nötig und Einhaltung des Gesetzes des Mose ( <i>τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως</i> )	- V 24bc: sie beunruhigen mit ihren Worten, verwirren die Gemüter ( <i>ταράσσω, ἀνασκευάζω</i> ) - V 24d: sie haben keinen Auftrag ( <i>οὐ διαστέλλομαι</i> )
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
- V 1: von Judäa kommend in Antiochia  - V 5.24b: Jerusalem	- V 1: antiochenische Gemeinde - V 2a: im Streit mit Pl und Barnabas - V 5.24: jerusalemer Gemeinde

<sup>41</sup> Hier wird indirekt die Herkunft der Gruppe offenbart. *Ἰουδαία* (12x in der Apg) bezeichnet zunächst die Region, in der sich - entsprechend der Verheißung in Apg 1,8 die Kirche ausbreitet (2,9; 8,1; 9,31; 10,37; rückblickend in 26,20); ab Apg 11,1 wird es aber auch zu einem Synonym für die jerusalemer Gemeinde (11,29; 21,10; vgl. 28,21). So ist es wohl auch hier zu verstehen.

<sup>42</sup> Der v.a. bei Lk anzutreffende Ausdruck *αἵρεσις* (7 von 9 ntl Belegen in der Apg) findet sich meist in negativer Konnotation: zur Bezeichnung der Partei der Sadduzäer, die die Christen in Jerusalem bedrängen (5,17) und als Kampfbegriff gegen die neue christliche "Sekte" (24,5.14; 28,22); nur hier und in 26,5 zur Bezeichnung der pharisäischen Richtung: diese werden in der Apg - anders als die Sadduzäer (23,8) - positiv charakterisiert: der Pharisäer Gamaliel rät zu mildem Umgang (5,34), im Hohen Rat unterstützen sie Pl (23,7-9), schließlich war Pl selbst Pharisäer gewesen (23,6; 26,5). Von gläubig gewordenen Pharisäern weiß die Apg explizit nur an dieser Stelle. Allerdings ist Pl selbst ein prominentes Vorbild (Apg 23,6; 26,5). Das Partizip Perfekt von *πιστεύω* (6 von 8 ntl Belegen in der Apg) bezeichnet bei Lk immer wieder bestimmte Gruppen gläubig gewordener Menschen (16,34; 18,27; 19,18; 21,25), hier und in 21,20 sind es Juden (in 21,20 sogar Tausende; vgl. auch die gläubig gewordenen Juden in 10,45 und 11,2: dort mit *οἱ ἐκ περιτομῆς [πιστοὶ]*).

Die vom Text nicht mit einem eigenen Namen bezeichneten *τινες* werden als eine Gruppe gläubig gewordener Juden, genauerhin Pharisäer, erkennbar, die mit Judäa und seiner Metropole in Verbindung stehen. Von der jerusalemer Gemeinde werden sie als eine Teilgruppe aus den eigenen Reihen kritisch beurteilt (V 24b; vgl. V 5). Die inhaltlich nahezu identischen Statements in V 1 und V 5 machen die Identität des in Antiochia und Jerusalem auftretenden Personenkreises fast zwingend. Sie gewähren aber auch Einblick in die Positionen dieser Gruppierung: als Vertreter eines strengen judenchristlichen Flügels mit pharisäischer Herkunft<sup>43</sup> fordern sie von Heidenchristen die Beschneidung und die Einhaltung jüdischer Sitten und Gesetze. Damit lösen sie heftigen Streit in Antiochia und Jerusalem aus, der nicht in ihrem Sinne gelöst wird. Am Ende distanzieren sich die versammelten Autoritäten ziemlich scharf von ihnen und ihren Intentionen (V 24).

Vorläufer bzw. Parallelen hat die Gruppe der *τινες* dort, wo gläubig gewordene Juden in Cäsarea die Geistgabe an Heiden nicht glauben können (Apg 10,45) und sich in Jerusalem von Petrus distanzieren (Apg 11,2f).<sup>44</sup> Später taucht eine ähnliche Position noch einmal in 21,20f auf, wo von tausenden gläubig gewordener Juden die Rede ist, die besonders gesetzestreu sind und die pl Mission kritisieren.

## **(2.2) Einzelpersonen: Petrus und Jakobus ([*Συμεών*] Πέτρος / Ἰάκωβος)<sup>45</sup>**

*Petrus* (Πέτρος), von Jakobus hier *Συμεών* genannt,<sup>46</sup> der hier seinen letzten Auftritt in der Apg hat, ist die unangefochtene Hauptfigur in der ersten Hälfte des Werkes. Er ist nicht nur der erste Redner nach dem Auferweckten und den Engeln (Apg 1,14ff), sondern auch der mit den größten Redeanteilen (vgl. 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,3f.9; 10,34-43; 11,4-17). Zusammen mit Johannes aus dem Zwölferteam ist er die prägende Gestalt in der jerusalemer Anfangszeit. Mit ihm zusammen tritt er auf und vollbringt Wunder. Später reisen sie gemeinsam nach Samaria. Seine eigenständige Missionstätigkeit führt in nach Lydda und Joppe und durch die Führung Gottes nach Cäsarea, wo nicht nur der gottesfürchtige Kornelius, sondern auch andere Heiden von ihm das Evangelium hören und den Geist empfangen. Von der Rechtmäßigkeit und v.a. der Gottgewolltheit seines Vorgehens muß er direkt im Anschluß die jerusalemer Gemeinde überzeugen. Anders als der Zebedaäer Jakobus, der von Herodes hingerichtet wird, entkommt Petrus - von göttlicher Hand geführt - aus dem Gefängnis (12,7f). Hier, im Rah-

---

<sup>43</sup> Die pharisäische Richtung ist nach Pl die strengste (*ἀκριβέστατα*) im Judentum (Apg 26,5).

<sup>44</sup> Apg 11,3 wird Petrus wegen Nicht-Einhaltung jüdischer Vorschriften angegriffen: "Du bist eingekehrt bei Unbeschnittenen und hast mit ihnen gegessen"; ähnlich Apg 6,14 gegen Stephanus; 21,21 gegen Pl.

<sup>45</sup> Beide werden in Apg 15,1-41 nur durch ihre Figurenrede charakterisiert (15,7d-11.13d-21).

<sup>46</sup> Der Bezug der beiden Namen auf dieselbe Person liegt nicht nur durch das eindeutige Zitat auf der Hand (15,14bc vgl. 15,7ff), sondern auch mangels anderer Alternativen. Einen *Συμεών* gibt es in der Apg nur noch in 13,1 (bei Lk in der Kindheitsgeschichte: Lk 2,25.34, und im Stammbaum Jesu, Lk 3,30). Daß Simon den Beinamen Petrus hat, ist auch Lk bekannt (Lk 5,8; 6,14). Hier ist lediglich statt der hellenisierten Fassung *Σιμων* die ursprünglichere, semitische gewählt (vgl. *Bl-D-R* § 53,9), so nur noch in 2 Petr 1,1.



men der jerusalemer Versammlung, bricht er mit seinen "letzten Worten" noch einmal eine Lanze für die Heidenchristen. Er bringt dabei nicht nur seine eigenen Erfahrungen aus der Korneliusgeschichte ein. Vielmehr wirft er seine ganze Autorität in die Waagschale: als von Gott von alters her auserwählter "Heidenmissionar" (15,7) scheut er sich nicht, Andersdenkende als Gottes-Versucher hinzustellen (15,10). Er distanziert sich von "jüdischen Lasten" (15,10c) und bringt den eigentlichen Kerninhalt des Glaubens auf den Punkt (15,9b.11a). Gegenüber den Zuhörerinnen und Zuhörern wechselt er dabei zwischen der konfrontierenden Gegenüber-Position (ὅμεις: V 7ef.10ab) und dem vereinnehmenden "wir" (V 8b.9a.10c.11a).

Der Name *Jakobus* (Ἰάκωβος) taucht in der Apg dreimal ohne genauere Charakterisierung auf, und zwar jeweils in Jerusalem (12,17; 15,13; 21,18). Sicher ist, daß es sich dabei nicht um den Zebedaïden aus dem Zwölferteil handeln kann, den Herodes hinrichten ließ (12,2; vgl. 1,13). Auch Jakobus, der Sohn des Alphäus (1,13), scheidet wohl aus.<sup>47</sup> Wahrscheinlich handelt es sich hier um den Herrenbruder Jakobus.<sup>48</sup> Diesem käme dementsprechend eine besondere Rolle in der jerusalemer Gemeinde zu. Schon in Apg 12,17 beauftragt Petrus die im Haus der Maria Versammelten, dem Jakobus von seiner Befreiung zu berichten (12,17). Später, als Pl zum letzten Mal nach Jerusalem kommt, erzählt er dort dem Jakobus und den Ältesten von seiner Arbeit unter den Heiden (21,18f). Den Bericht nehmen die (neuen) jerusalemer Autoritäten wohlwollend entgegen, weisen aber gleichzeitig auf die Bekehrung vieler besonders gesetzestreuer Juden und auf deren Kritik an der pl Haltung zu Mose und zur Beschneidung hin.

In seiner Rede vor der jerusalemer Versammlung - der einzigen, die die Apg von ihm überliefert - zeigt sich Jakobus der jüdischen Tradition besonders verbunden. Er verweist auf die regelmäßige Pflege des mosaischen Erbes (V 21) und beweist die Übereinstimmung der Position des Petrus, die er grundsätzlich akzeptiert (V 14), mit den jüdischen Schriften, indem er auf den Propheten Amos zurückgreift (V 16f). Seinen Vorschlag, auf dieser Basis den bekehrten Heiden nur unbedingt notwendige Lasten aufzuerlegen (V 19f), formuliert er als Antrag, den die Versammlung tatsächlich aufgreift (V 28f).

### **(3) Boten- bzw. Missionspaare der beiden Gemeinden**

Neben den Gemeinde(-versammlungen) von Antiochia und Jerusalem als Kollektivsubjekte treten in Apg 15 auch Personen auf, die im Auftrag der beiden Gemeinden tätig werden: Pl und Barnabas als Gesandte der Antiochener (3.1) sowie Judas und Silas als Boten der Jerusalemer (3.2). Beide Paare lösen sich am Ende zugunsten der neuen Verbindung des Barnabas mit Johannes Markus (3.3) bzw. des Pl mit Silas auf.

---

<sup>47</sup> In Apg 1,13 wird Ἰάκωβος Ἀλφαίου als einer der Zwölf genannt; ebenso ein weiterer Jakobus, offensichtlich der Vater des Apostels Ἰουδᾶς. Beide tauchen in der Apg sonst nicht erkennbar auf.

<sup>48</sup> Schon Apg 1,14 nennt als Mitglieder im frühesten jerusalemer Kreis auch die Brüder Jesu, zu denen nach Mk 6,3 (vgl. Mt 13,55) auch Jakobus gehört. Schlagendstes Argument ist der Seitenblick auf den Galaterbrief, wo Pl den Herrenbruder Jakobus neben Kephas und Johannes als einen von den drei jerusalemer Säulen belegt (Gal 1,19; 2,9.12). Vgl. auch *Weiser*, Apg II 382; *Haenchen*, Apg 442.



### (3.1) Pl und Barnabas als antiochenische Gesandte (Παῦλος καὶ Βαρναβᾶς)<sup>49</sup>

#### Direkte Definition:

- V 25d: unsere geliebten (ἀγαπητοῖς ἡμῶν) Barnabas und Pl
- V 26: (Pl und Barnabas als) Menschen, die ihr Leben eingesetzt haben (παραδίδωμι τὰς ψυχὰς αὐτῶν) für den Namen des Herrn Jesus Christus
- V 37:<sup>50</sup> Barnabas will (ἐβούλετο) den Johannes Markus mitnehmen
- V 38: Pl hält es für richtig (ἀξιόω), ihn (Johannes Markus) nicht mitzunehmen, weil er sich getrennt hatte von ihnen, und nicht mitgegangen war zu ihrem Werk

#### Indirekte Präsentation:

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2a: es entsteht Aufruhr und heftiger Streit von Pl und Barnabas gegen sie (Gruppe der τινες)</li> <li>- V 3b-d: sie durchziehen (διέρχομαι) Phönizien und Samaria, erzählen (ἐκδιηγέομαι) von der Umkehr der Heiden, machen ihnen große Freude</li> <li>- V 4a: sie kommen in Jerusalem an</li> <li>- V 4cd/ 12cd: <i>indirekte Rede</i> (vgl. unter b)</li> <li>- V 30bc:<sup>51</sup> sie kommen nach Antiochia, berufen die Gemeindeversammlung ein (συνάγω), übergeben den Brief</li> <li>- V 35: sie bleiben in Antiochia, lehren und verkündigen (διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι), zusammen mit vielen anderen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2bc: die Antiochener beschließen, daß Pl und Barnabas (und einige andere) hinaufgehen sollen nach Jerusalem wegen dieser Streitfrage</li> <li>- V 3a: sie werden von der Gemeindeversammlung auf den Weg gebracht (προπέμπω)</li> <li>- V 4b: sie werden von Gemeinde(-versammlung), Aposteln und Ältesten empfangen (παραδέχομαι)</li> <li>- V 12b: die Versammlung hört ihnen zu</li> <li>- V 22c.25d: sie werden mit Judas und Silas nach Antiochia geschickt (πέμπω)</li> <li>- V 30a: sie werden entlassen (ἀπολύω)</li> <li>- V 39ab: eine Erbitterung (παροξυσμός) entsteht, so daß sie sich voneinander trennen</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 39cd (<i>Barnabas</i>): nimmt den Johannes Markus mit und segelt nach Zypern ab</li> <li>- V 40ab (<i>Pl</i>): wählt sich den Silas und zieht weg</li> <li>- V 41 (<i>Pl</i>): durchzieht (διέρχομαι) Syrien und Zilizien und stärkt (ἐπιστηρίζω) die Gemeinden</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 40c (<i>Pl</i>): wird von der Gemeinde der Gande des Herrn anvertraut (παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου)</li> </ul>
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4cd (<i>indirekt</i>): sie erzählen (ἀναγγέλλω), wie Großes Gott mit ihnen getan hat</li> <li>- V 12cd (<i>indirekt</i>): sie erzählen (ἐξηγέομαι), wie große Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden vollbracht hat</li> <li>- V 36b-d (<i>Pl zu Barnabas</i>): Vorschlag, nach den Gemeinden zu sehen, in denen sie bereits verkündigt (καταγγέλλω) haben</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>V 25f: im Brief der Jerusalemer (vgl. direkte Definition)</li> </ul>

<sup>49</sup> Die Rolle des Missions-Paares im Gesamtkontext der Apg wurde bereits beleuchtet: vgl. II.A.1.4.

<sup>50</sup> V 37f geben Einblick in Pläne und Wünsche der beiden und somit in ihr Innenleben. Ich rechne sie deshalb zu den direkten Charakteristika.

<sup>51</sup> Die Beteiligung von Pl und Barnabas ist hier nicht sicher, vom Kontext her aber anzunehmen.

<b>c) Umgebung Orte</b>	<b>Personen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2f.30.35.39f: Antiochia</li> <li>- V 3: Phönizien und Samaria</li> <li>- V 4-30: Jerusalem</li> <li>- V 36: Städte, in denen sie bereits verkündigt haben</li> <li>- V 39 (<i>Barnabas</i>): Zypern</li> <li>- V 41 (<i>Pl</i>): Syrien und Zilizien</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 2a: <i>τινες</i> als Gegner</li> <li>- V 2f.30: antiochenische <i>ἐκκλησία</i></li> <li>- V 4ff.12.22.23f: jerusalemer <i>ἐκκλησία</i></li> <li>- V 22.25.30: gemeinsam mit Judas und Silas gesandt</li> <li>- V 37-39: Streitfall Johannes Markus</li> <li>- V 39 (<i>Barnabas</i>): reist mit Markus ab</li> <li>- V 40 (<i>Pl</i>): wählt sich Silas aus</li> </ul>

Kaum haben sie ihr gemeinsames Missionsprojekt abgeschlossen (14,26f), wird es schon angefragt. Eine Gruppe aus Jerusalem kritisiert ihr Tun indirekt, zunächst in Antiochia und noch einmal in Jerusalem. Pl und Barnabas stehen zu ihrer Sache und geraten mit ihnen in heftigen Streit. Die antiochenische Gemeinde, die offensichtlich hinter ihren Protagonisten steht, macht die beiden erneut zu ihren Boten. Als Anführer einer Gesandtschaft (vgl. V 2c) reisen sie - unterwegs in ihrer Position noch bestärkt von den Gemeinden in Phönizien und Samaria - nach Jerusalem. Selbstbewußt vertreten sie dort die Heidenmission als ihre Sache. Sie erzählen - wenngleich der Text sie nur indirekt zu Wort kommen läßt - von ihren Erfahrungen und von den Taten, die ihren Worten zufolge Gott selbst durch sie bewirkt hat. Offenbar sind sie erfolgreich. Die Jerusalemer würdigen sie in den höchsten Tönen und senden sie mit ihren eigenen Boten zusammen nach Antiochia zurück.

Umso erstaunlicher wirkt dann ihr Bruch. Der Text liefert zwar eine Erklärung für die Ursachen, läßt aber dennoch Fragen offen. Trennt sich ein so erfolgreiches Boten- und Missionspaar nur wegen der unterschiedlichen Meinung über einen Reisebegleiter? Tatsächlich reist Barnabas mit Johannes Markus in seine alte Heimat Zypern und verschwindet damit aus der Apg. Pl dagegen wählt sich als neuen Begleiter den Silas, der aber offensichtlich den Barnabas nicht ohne weiteres ersetzen kann.<sup>52</sup>

### (3.2) Judas und Silas (Ἰούδας καὶ Σιλᾶς)

Die beiden jerusalemer Boten treten im Gegensatz zu den antiochenischen nur hier gemeinsam auf, Judas kommt wohl überhaupt nur hier vor.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Obwohl Silas bereits ausgewählt ist (V 40a), ist er an den folgenden Handlungen nicht beteiligt (V 40b-41 steht der Singular). Vgl. dagegen das vorher eindeutig gemeinsame Tun von Pl und Barnabas (13,4ff; 14,26-28; 15,3f.35 regelmäßig im Plural). Außerdem kümmert sich Pl schon ab 16,1 um die Gewinnung eines anderen Mitarbeiters (Timotheus), während Silas erst in 16,19 wieder genannt wird.

<sup>53</sup> Die Apg kennt mehrere Träger des Namens Judas (eine durch das Schluß-s hellenisierte Form des semitischen Namens Juda: vgl. *Bl-D-R* § 53,7): Ἰούδας Ἰακωβου (1,13; vgl. Lk 6,16 diff Mk 3,16-19; Mt 10,2-4) kommt als einer aus dem Zwölferteil für den hiesigen Beleg (vgl. 15,32b) ebensowenig in Frage wie Judas Iskariot (Apg 1,16.25; vgl. Lk 22,3.47f); eine Identität mit Ἰούδας Γαλιλαῖος (5,37) ist ausgeschlossen, die mit dem Judas, in dessen Haus sich Saulus in Damaskus aufhält (9,11ff), allein aufgrund der Örtlichkeiten unwahrscheinlich. Wollte man ihn als einen Herrenbruder verstehen (vgl. Jud 1,1; Judas als einer der Brüder Jesu in Mk 6,3; Mt 13,55), müßte man unterstellen, daß diese Tatsache hier durch den Beinamen bewußt vertuscht wird (vgl. auch Anm. 54). Es ist also davon aus-

### Direkte Definition

- V 22d: Judas, genannt Barsabbas<sup>54</sup>
- V 22e: führende Männer (ἀνδρῶς ἡγουμένους) unter den (Schwestern und) Brüdern
- V 32b: die selbst Propheten waren

### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 30bc: sie kommen nach Antiochia, berufen die Gemeindeversammlung ein (συνάγω) und übergeben den Brief</li> <li>- V 32ac: mit Worten ermutigen (παρακαλέω) sie die Antiochener und stärken sie (ἐπεστηρίζω)</li> <li>- V 33a: sie tun das einige Zeit</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 30a: sie werden entlassen (ἀπολυω)</li> <li>- V 33bc: sie werden in Frieden entlassen (ἀπολύω) zu denen, die sie gesandt hatten<sup>55</sup></li> </ul>
<b>b) Rede</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 25cd: sie werden ausgewählt (ἐκλέγω), mit Pl und Barnabas nach Antiochia geschickt (πέμπω)</li> <li>- V 27a: sie werden gesandt (ἀποστέλλω)</li> <li>- V 27b: sie sollen mündlich das gleiche mitteilen (ἀπαγγέλλω)</li> </ul>
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 22.25.27.33c: Jerusalem</li> <li>- V 30.32f: Antiochia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 22.25.27.33c: jerusalemer ἐκκλησία</li> <li>- V 30.32f: antiochenische ἐκκλησία</li> <li>- V 22cd.25d.30: zusammen mit Pl und Barnabas</li> <li>- V 40 (Silas): von Pl als Begleiter gewählt</li> </ul>

Die beiden Jerusalemer treten in der zweiten Hälfte von Apg 15,1-41 als Gesandte der jerusalemer ἐκκλησία in Erscheinung. Dort werden sie ausgewählt und zusammen mit den anderen beiden Boten nach Antiochia entsandt. Auftragsgemäß übergeben sie den Brief und die Beschlüsse der jerusalemer Versammlung, bevor sie - dieser Aufgabe entsprechend - von dort wieder entlassen werden. Zuvor wirken sie aber auch eine zeitlang als Propheten in der syrischen Metropole. Sie sind nicht nur Gesandte, sondern werden auch als führende Männer der jerusalemer Gemeinde und als Propheten charakterisiert. Diese Doppelfunktion erinnert an Apg 13,1-3, wo Barnabas und Saulus - nach 13,1 Mitglieder der führenden Gruppe der Propheten und Lehrer - als Gemeindeapostel zu ihrem Werk ausgesandt werden. Während von Judas im weiteren Verlauf nicht mehr die

---

zugehen, daß diese Person in Apg 15 zum ersten Mal auftaucht. Σιλᾶς tritt hier sicher zum ersten Mal in Erscheinung. Der Name hat 11 weitere Belege in der Apg, alle im Kontext des Pl und seiner zweiten Missionsreise. Die Identität mit dem von Pl selbst immer zusammen mit Timotheus genannten Begleiter in den Absendern von 1 und 2 Thess (vgl. 2 Kor 1,19; jeweils in der latinisierten Fassung Σιλοῦανός) wird allgemein vertreten: vgl. nur *Haenchen*, Apg 434; *Weiser*, Apg II 385.

<sup>54</sup> Der Beiname des Judas könnte ein Indiz dafür sein, daß es sich um einen Bruder des Josef Barsabbas handelt, der in Apg 1,23 - ebenfalls in Jerusalem - Kandidat für das freie Amt im Zwölferkreis war. Allerdings weist *Haenchen*, Apg 434 (Anm. 2), darauf hin, daß der Beiname ("Sohn des Sabbat", d.h. der am Sabbat Geborene) keineswegs selten vorkam.

<sup>55</sup> Ein textkritisch sekundärer Einschub (V 34) erklärt das Verbleiben des Silas in Antiochia (vgl. V 40).

Rede ist, bleibt Silas (in V 40 plötzlich wieder in Antiochia aufgetaucht) noch für einige Zeit ein Begleiter des Pl auf der seiner zweiten Missionsreise.<sup>56</sup>

### (3.3) Johannes, genannt Markus (Ἰωάννης καλούμενος Μάρκος)<sup>57</sup>

#### Direkte Definition

- V 38bc: er hatte sich von ihnen (Pl und Barnabas) getrennt (ἀφίσταμαι) von Pamphylien aus und war nicht mitgegangen mit ihnen zu dem Werk

Vgl. **im Kontext:**

- 12,12: Maria, die Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, hat ein Haus in Jerusalem, wo sich viele versammelten

- 13,5: sie hatten auch Johannes als Gehilfen (ὑπερέτης)

#### Indirekte Präsentation

<b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b>	<b>passiv</b>
... <b>im Kontext</b> - 13,13: er trennt sich (ἀποχωρέω) von Pl und Barnabas und kehrt nach Jerusalem zurück	- V 37: Barnabas will ihn mitnehmen (συμπαράλαβάνω) - V 38ad: Pl hält es für richtig, ihn ... nicht mitzunehmen - V 39cd: Barnabas nimmt den Markus mit und segelt nach Zypern ab  ... <b>im Kontext</b> - 12,25: Barnabas und Saulus nehmen ihn von Jerusalem mit
<b>b) Rede - - -</b>	
<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
- 12,12.25; 13,13: Jerusalem - 15,37-39: Antiochia - 13,4-13: Zypern und Pamphylien - 15,38f: Pamphylien, Zypern	- 12,25; 13,5.13; 15,37-39: Barnabas und Saulus/Pl - 12,12: Maria, seine Mutter und die Gemeinde in ihrem Haus

Johannes Markus spielt eine überwiegend passive Rolle. Er steht fast immer im Kontext von Barnabas und Pl, die er eine Zeit lang als Helfer begleitet, bevor er später der Auslöser für ihre Trennung wird. Seine Verwurzelung in Jerusalem ist klar erkennbar. Er scheint dort eine bekannte Persönlichkeit gewesen zu sein.<sup>58</sup> Die einzige aktive Handlung, die von ihm berichtet wird, ist seine Distanzierung von Barnabas und Pl in Perge. Sie macht ein wesentliches Charakteristikum seiner Rolle insgesamt deutlich, denn auch

<sup>56</sup> Silas wird explizit wieder genannt als einer, der mit Pl zusammen in Philippi in Gefangenschaft gerät (16,19-40). Ob er in den pluralischen Verben (16,4ff) neben Timotheus als weiterer Pl-Begleiter impliziert ist, muß offen bleiben. Sicher dabei ist er auch in Thessalonike und Beröa (17,4.10), wo er und Timotheus zunächst zurückbleiben (17,14f). In 18,5 treffen beide in Korinth wieder mit Pl zusammen, wo Silas aus dem Blickfeld der Apg verschwindet (Timotheus noch 19,22; 20,4). Die Darstellung in der Apg stimmt teilweise mit dem pl Zeugnis überein: vgl. 1+2 Thess 1,1; 2 Kor 1,19.

<sup>57</sup> Der Name taucht zwischen Apg 12 und 15 einige Male auf, manchmal nur als "Johannes", manchmal auch nur als "Markus". Die Identität der Person trotz verschiedener Verwendung der Namensteile untermauern allein die Belegstellen in 15,37.39c.

<sup>58</sup> Das Haus seiner Mutter wird mit Hilfe seines Namens genauer erläutert (12,12), obwohl er selbst bis dahin in der Apg noch gar nicht bekannt ist.

in 15,37-39 steht er - als einer, der das gemeinsame Werk verlassen hat - selbst im Mittelpunkt neuer Trennungen. Völlig unklar bleiben potentielle Hintergründe. Es ist nichts zu erfahren über die Beweggründe seines Weggangs aus Pamphylien. Genauso unbeantwortet bleibt die Frage, ob mit seiner Person inhaltliche Positionen verknüpft sind, die der eigentliche Grund für die Trennung von Barnabas und Pl gewesen sein könnten.<sup>59</sup>

**(4) Die göttlichen Subjekte: θεός, πνεῦμα ἅγιον, κύριος, Ἰησοῦς Χριστός<sup>60</sup>**

*Direkte Definition*

- V 8a: Gott, der Herzenskenner (ὁ καρδιογνώστης θεός)

*Indirekte Präsentation*

<p><b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4d: Gott (θεός) hat Großes getan mit Pl und Barnabas</li> <li>- V 12d: Gott (θεός) hat durch Pl und Barnabas große Zeichen und Wunder vollbracht</li> <li>- V 28a: der hl. Geist (πνεῦμα ἅγιον) beschließt zusammen mit der Versammlung</li> </ul>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 19b: einige von den Heiden bekehren sich zu Gott (θεός) (vgl. b)</li> <li>- V 35b: Pl und Barnabas lehren und verkündigen das Wort des Herrn (τὸν λόγον τοῦ κυρίου)</li> <li>- V 36d: Pl und Barnabas haben das Wort des Herrn (τὸν λόγον τοῦ κυρίου) verkündigt</li> <li>- V 40c: Pl wird von den Antiochenern der Gnade des Herrn anvertraut (παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου)</li> </ul>
<p><b>b) Rede</b> <b>aktiv</b></p> <p>V 16-17 (Amos): er wird die Hütte Davids wieder aufrichten - spricht der Herr, der es vollbringt (λέγει κύριος)<sup>61</sup></p>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 7f-h (Petrus): Gott (θεός) hat es sich erwählt, daß die Heiden durch ihn das Evangelium hören und glauben</li> <li>- V 8 (Petrus): Gott (θεός) bezeugt das, indem er ihnen den hl. Geist (πνεῦμα ἅγιον) gibt</li> <li>- V 9 (Petrus): er (θεός: vgl. V 8) macht keinen Unterschied, reinigt ihre Herzen durch den Glauben</li> <li>- V 10a (Petrus): was versucht ihr also Gott (θεός)</li> <li>- V 11a (Petrus): durch die Gnade des Herrn Jesus (κύριος Ἰησοῦς) wird gerettet</li> <li>- V 14bc (Jakobus): zuerst ging es Gott (θεός) darum, aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen</li> <li>- V 26b (jerusalemener Brief): Pl und Barnabas haben ihr Leben eingesetzt für den Namen unseres Herrn Jesus Christus (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)</li> </ul>

<sup>59</sup> Denkbar wäre z.B., daß Johannes Markus das Missionswerk, das sich zunehmend auch an Heiden richtete, inhaltlich nicht mehr mittragen wollte und sich deshalb frühzeitig davon distanzierte. Sicheres läßt sich dazu nicht sagen. Bei Pl ist ein Markus als einer seiner Mitarbeiter belegt (Phlm 24: zusammen mit Aristarch, Demas und Lukas; vgl. auch 2 Tim 4,11; 1 Petr 5,13; Aristarch auch in Apg 19,29; 20,4; 27,2). Kol 4,10 weist Johannes Markus als Neffe des Barnabas (ὁ ἀνεψιός) aus.

<sup>60</sup> Die verschiedenen göttlichen Subjekte sollen hier gemeinsam betrachtet werden.

<sup>61</sup> Das Amos-Zitat, das in der Jakobus-Rede wiedergegeben wird, erhebt den Anspruch, ein vom Propheten aufgezeichnetes unmittelbares Gottes-Wort zu sein.

<b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b>	<b>Personen</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4.12.36: Orte der ersten Missionsreise</li> <li>- V 7-11.14-19.26.28: Jerusalem</li> <li>- V 8 (vgl. 10,44f): Anspielung auf Cäsarea</li> <li>- V 35.40: Antiochia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 4d.12d.35.36: Pl und Barnabas; V 40c: nur Pl</li> <li>- V 7gh.8.9.11b.12d.14c.17.19b: Heiden</li> <li>- V 15-17: Propheten</li> <li>- V 26b: Judas und Silas</li> <li>- V 28: jerusalemer ἐκκλησία (indirekt auch im ἡμεῖς in V 8b.9a.10ac.11a)</li> <li>- V 35.40c: antiochenische ἐκκλησία</li> </ul>

Gott ist auf verschiedene Weise präsent: als θεός, κύριος,<sup>62</sup> πνεῦμα ἅγιον oder durch den Namen Ἰησοῦς [Χριστός]. Sein Handeln ist aktiv, aber immer vermittelt. Wie in alter Zeit redet er auch hier durch seine Propheten. Der hl. Geist entscheidet zusammen mit der jerusalemer ἐκκλησία die debattierte Frage und verleiht dem Votum zugunsten der Heidenmission dadurch höchste Autorität.<sup>63</sup> Jesus Christus ist Gottes zentrale Mittlergestalt. Um seines Namens willen setzen Menschen wie Pl und Barnabas ihr Leben aufs Spiel.<sup>64</sup> Seine Gnade ist es, die zu retten vermag. Ihr vertrauen sich Menschen an bzw. werden ihr anvertraut.<sup>65</sup> Das Wort Gottes, sein Evangelium, wird von Menschen verkündet und breitet sich zunehmend aus.<sup>66</sup> Gott selbst steht hinter solchem missionarischen Werk, durch Barnabas und Pl vollbringt er große Dinge.<sup>67</sup>

Das göttliche Wirken wird hier vor allem in Jerusalem thematisiert und reflektiert, während in Antiochia das unmittelbar missionarische Wirken im Zentrum steht. Die Heiden sind die wichtigsten neuen Subjekte und Bezugspunkte des göttlichen Heils. Daß sie zum Volk Gottes zählen sollen, scheint seit Urzeiten so vorgesehen (vgl. nur V 7f.14b.18), und wird jetzt endlich realisiert.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Der Titel bezieht sich in der Apg sowohl auf Jesus als auch auf Gott selbst.

<sup>63</sup> Die Steuerungsfunktion des hl. Geistes im Leben der jungen Kirche - v.a. auf ihrem Weg zur Heidenmission - kommt hier zu einem Höhepunkt, nachdem er schon die Aussendung der beiden Antiochener zu dem hier diskutierten Werk mit verantwortet hat (13,2.4): vgl. zur Rolle des Geistes im größeren Kontext II.A.1.4 und II.A.2.2). In 16,6f nimmt er ein letztes Mal so direkten Einfluß auf den Weg der Mission nach Europa (16,6f), später nur noch auf den Weg des Pl nach Jerusalem (20,22f; 21,4 u.ö.).

<sup>64</sup> Je weiter die Mission in der Apg fortschreitet, desto häufiger kommt die Verbindung von κύριος und Ἰησοῦς vor, v.a. im Kontext der Heidenmission (vgl. nur 10,36.38.48; 11,17.20; 13,23.33; 16,7.8.31).

<sup>65</sup> Die hier verwendete Überantwortungsformel (V 40c) kam schon in 14,26 vor; vgl. aber auch 11,23; 13,43; 20,24.32.

<sup>66</sup> So neben 15,35 auch 13,5.7.46 im Rahmen der ersten Missionsreise.

<sup>67</sup> Vgl. schon 14,3.27; ähnliches wird später vom Tun des Pl allein erwähnt (19,11; 21,19); siehe auch Apg 2,22, wo das Tun Jesu (auch seine Wunder) als von Gott bewirkt dargestellt wird.

<sup>68</sup> Das unterstreichen an anderer Stelle lange heilsgeschichtliche Abrisse, wie z.B. in der Rede des Pl in Antiochia (Pisidien), im Kontext der "Wende" zur Heidenmission (13,16-41 vgl. 13,46).



## 1.5 Fokalisierungen

Der Wahrnehmungsfokus der Erzählung in Apg 15,1-41 ist überwiegend ein interner. Nur wenige Stellen sind extern fokalisiert - besonders auffällig in V 37f, wo von einer der story überlegenen Position direkte Einblicke in das Innenleben, die Überzeugungen und Wünsche der Charaktere Barnabas und Pl gegeben werden.<sup>69</sup>

Die dominierende interne Fokalisierung weist ihrerseits einige Variationen auf, oft mit fließenden Übergängen. Zunächst gibt es eine Reihe von Abschnitten, in denen mit relativ großem räumlich-zeitlichem Überblick sowie mit Kenntnis von Zusammenhängen und Hintergründen erzählt wird, ohne dabei die Perspektive eines zur story gehörigen Beobachters zu überschreiten (V 1ab.2.3a.4.6-7c.12-13c.30-31.33.35.36a.39c-41).<sup>70</sup>

An einzelnen Stellen wird die interne Fokalisierung nahezu gesprengt, wenn Zeitüberlegenheit und Einblick in Emotionen wachsen (V 3b-d.39ab), wenn genauere Kenntnisse über die Zugehörigkeiten bzw. die Herkunft von Akteuren auftauchen (V 5ab.32) oder die Präsentation von Resultaten so sehr dominiert, daß unmittelbare Handlungsabläufe kaum mehr erkennbar sind (V 22-23a.32). Umgekehrt schränkt sich der interne Fokus an einigen Stellen weiter ein, wenn die Wiedergabe von Reden den Leser quasi zum unmittelbaren Zuhörer macht (V 7b-11.13-21; kleinere Wortbeiträge in V 1cd.5de.36b-e) oder aber die Präsentation eines Briefes zum "Leser", dessen Aufmerksamkeit ganz auf diese Zeilen gelenkt wird.

Insgesamt unterscheiden sich Mittelteil und Rahmenteile - obwohl beide überwiegend intern fokalisiert sind - signifikant. Im Abschnitt über die jerusalemer Versammlung (V 4-30) vermitteln die beiden großen Reden und der Brief den Eindruck, als naher Beobachter mitten im Geschehen zu stehen. In den rahmenden Teilen dagegen (V 1-3.30-41) ist die Perspektive deutlich distanzierter, mit viel größerem Überblick über Geschehnisse, Personen und Hintergründe.

## 1.6 Resümee: Aufbau und Struktur des Textes

Zwei größere Einschnitte gliedern Apg 15,1-41 in drei Hauptteile mit einer chiastischen Grundstruktur (vgl. die schematische Darstellung am Ende).

In V 1-3 (A) herrscht eine relativ hohe *Erzählgeschwindigkeit*. Nach einer kurzen Verlangsamung in V 1cd, nimmt sie nach V 3 hin wieder zu. Im Mittelteil (B: V 4-29) ist ein vergleichsweise geringes Tempo festzustellen, wobei sich einzelne Szenen jeweils durch Verlangsamung aufbauen. V 30-41 (C) ähnelt wieder dem ersten Teil (A). Beginnend mit einem hohen Tempo, wird zunächst reduziert (bis hin zu V 36-38) und dann wieder beschleunigt (bis hin zu V 41).

---

<sup>69</sup> Eine ähnliche Perspektive findet sich auch in 16,1b-3.

<sup>70</sup> Ähnlich auch im direkt vorausgehenden Abschnitt (14,26-28) und anschließend in 16,1a.

Die Grundstruktur des Erzähltempos deckt sich weitgehend mit den Beobachtungen zur unterschiedlichen *Fokalisierung* im antiochenischen bzw. jerusalemer Teil.

Der *Einschnitt zwischen V 3 und V 4* wird durch das kleine Reisesummarium (V 3b-d), den Ortswechsel von Antiochia nach Jerusalem und das Auftreten neuer Personengruppen unterstrichen. *Von V 29 zu V 30 hin* wird Jerusalem wieder verlassen. Nach elliptischem Übergang ist wieder die aus Teil A bekannte antiochenische ἐκκλησία Schauplatz. διδᾶσκω (V 1.35; vgl. 11,24)<sup>71</sup> und διέρχομαι (V 3.41) schlagen nach Art einer *Inclusio* einen rahmenden Bogen vom Einleitungs- zum Schlußteil.

*Teil A* schildert den antiochenischen Ausgangspunkt (1) und die Problemstellung (2), sowie - in gewisser Eigenständigkeit - die Reise der Gesandten nach Jerusalem (3).

*Teil B* gliedert sich ebenso in drei Abschnitte, die schon durch die elliptischen Übergänge (V 5 - 6; V 21 - 22) erkennbar sind. Durch Verlangsamung des Erzähltempos, jeweils mündend in eine Szene, entstehen die einzelnen Bausteine (Ausnahme ist nur 2.2): Nach Ankunft, Empfang und einem ersten Bericht der antiochenischen Gesandten in Jerusalem wird die Problemstellung aus Teil A im Statement der τινες vergegenwärtigt (1). Die zusammentretende jerusalemer Versammlung beschreitet einen längeren Lösungsweg: Petrus (2.1), die antiochenischen Boten (2.2) und Jakobus (2.3) kommen zu Wort. Beschluß und Brief präsentieren den Lösungsweg der Versammlung (3).<sup>72</sup>

*In Teil C* haben die stark gerafften Summarien (2) und (4) sowie der elliptische Übergang von V 35 auf V 36 gliedernden Charakter. Die Akzeptanz des jerusalemer Vorschlags steht im Mittelpunkt von Abschnitt (1), erkennbar an der positiven Aufnahme des Briefes (1.1) und der friedlichen Entlassung der Gesandten (1.3). Das stärker zeitraffend dargestellte Wirken von Judas und Silas kann dabei eine gewisse Eigenständigkeit für sich verbuchen (1.2). Ebenso verhält es sich mit der summarischen Schilderung des Tuns von Pl und Barnabas (2). Das weitere Schicksal ist Thema im folgenden Abschnitt (3). Der Vorschlag des Pl zum gemeinsamen Neuaufbruch (3.1) wird nicht aufgegriffen. Stattdessen werden - jenseits des story-Ablaufs - die unterschiedlichen Meinungen über Johannes Markus referiert (3.2) sowie die Trennung der beiden und ihr Aufbruch aus Antiochia mit neuen Begleitern (3.3). Das Summarium über das pl Wirken in Syrien und Zilizien (4) setzt den Schlußpunkt.

Tatsächlich wäre es denkbar, den Teil C schon nach Abschnitt (1) oder (2) abgeschlossen zu sehen. Doch die Kontinuität in puncto Schauplatz und Hauptpersonen verknüpft (3) und (4) sehr eng mit dem vorausgehenden. Schließlich ist nicht nur das weitere Schicksal der jerusalemer Gesandten Judas und Silas von Interesse (1), sondern auch das der antiochenischen Boten. Die ausführlichere Nachgeschichte über den weiteren Weg der beiden

---

<sup>71</sup> διδᾶσκω ist einer der Schlüsselbegriffe apostolischen Handelns (vgl. dazu auch die Tabelle in I.A.2.3). Zugleich schließt sich der Bogen des gemeinsamen lehrhaften Wirkens von Pl und Barnabas in Antiochia (διδᾶσκω erstmals gemeinsam in 11,26).

<sup>72</sup> Die Inhalte des Briefes sind im Rahmen dieser Arbeit von besonderem Interesse. Deshalb ist im Schema auch eine interne Gliederung des Briefes mit angegeben.

(2-4) sprengt den Rahmen eines klassischen Schlußteils und verleiht Teil C den Charakter einer eigenen, abschließenden Episode.

Schematisch läßt sich das wie folgt darstellen:

<b>A</b>	<p>(1) V 1ab: einige aus Judäa (τινες) treten lehrend in Antiochia auf "V 1cd": die Position der τινες</p> <p>(2) V 2-3a: Streit und Entsendung einer Gesandtschaft nach Jerusalem</p> <p>(3) V 3b-d: der Weg der Gesandtschaft nach Jerusalem</p>
<b>B</b>	<p>(1) V 4-5c: Empfang in Jerusalem, erster Bericht der Gesandtschaft, Auftreten der τινες "V 5de": die Position der τινες</p> <p>(2.1) V 6-7c: Zusammentreten der jerusalemer Versammlung "V 7d-11": Rede des Petrus</p> <p>(2.2) V 12: Bericht der antiochenischen Gesandten vor der jerusalemer Versammlung</p> <p>(2.3) V 13a-c: Antwort des Jakobus "V 13d-21": Rede und Vorschlag des Jakobus, mit "V 16f": Zitat aus dem Propheten Amos</p> <p>(3) V 22a-23a: Beschluß der jerusalemer ἐκκλησία V 23b-29: Brief der Jerusalemer an Antiochia, Syrien, Zilizien - 23b-d: Anrede und Gruß - 24: Anlaß: das Auftreten der τινες (1. Analepse) - 25-27a: Beschluß, Boten zu schicken (2. Analepse) - 28-29a: inhaltlicher Beschluß der Versammlung (3. Analepse) - 29b-d: Schlußwunsch und Gruß (Prolepse)</p>
<b>C</b>	<p>(1.1) V 30-31: Briefübergabe in Antiochia und positive Reaktion</p> <p>(1.2) V 32-33a: Wirken von Judas und Silas in Antiochia</p> <p>(1.3) V 33bc: Verabschiedung der jerusalemer Gesandten</p> <p>(2) V 35: Wirken von Pl und Barnabas in Antiochia</p> <p>(3.1) V 36a: Vorschlag des Pl an Barnabas "V 36b-e": gemeinsamer Neuaufbruch in altes Missionsfeld</p> <p>(3.2) V 37-38: die differierenden Positionen zu Johannes Markus</p> <p>(3.3) V 39ab: Trennung von Pl und Barnabas V 39c-40: Entstehung neuer Paare, Verabschiedung aus Antiochia</p> <p>(4) V 41: Aufbruch des Pl nach Syrien und Zilizien</p>

## 2. Story: Das neue Verhältnis zu den Heidenchristen als Markstein der jerusalemer Versammlung

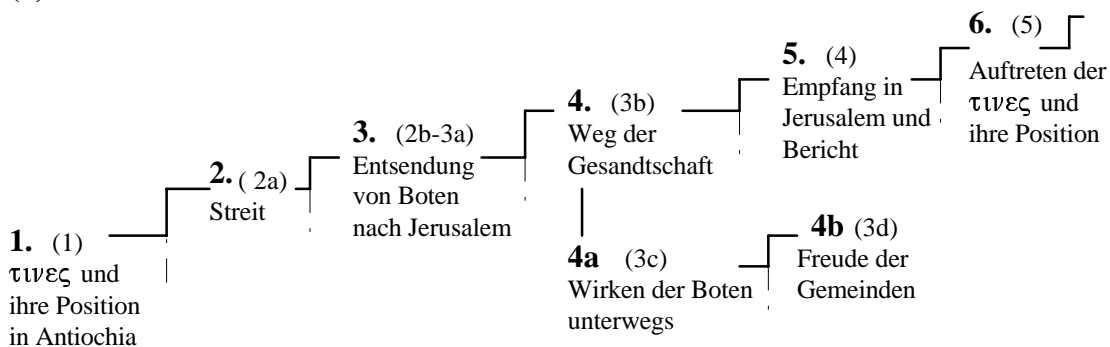
Aufgrund des Textumfangs ist es hier nicht möglich, eine in allen Punkten detaillierte Analyse zu liefern. Weil ich möglichst der ganzen story von Apg 15,1-41 gerecht werden will, muß ich zugunsten einer breiten Betrachtungsweise an manchen Stellen auf Vertiefungen verzichten.

### 2.1 Events: Konflikte, Debatten und Neubestimmungen

#### 2.1.1 Oberflächliche Struktur: Doppelte Einleitung und doppelter Schluß

Eine Analyse der oberflächlichen narrativen Struktur ergibt eine weitgehend schlüssige Kette von events mit einem insgesamt positiven Gesamtverlauf. Entsprechend inhaltlicher Daten läßt sich die story hinter Apg 15 übersichtlicher in drei Etappen beschreiben:<sup>73</sup>

#### (1) Das Problem: Konflikt in Antiochia und Jerusalem



Die sechs Einzelevents sind kausal und temporal schlüssig verknüpft, etwas undeutlicher nur beim Übergang von event 5 zu 6.<sup>74</sup> Sie markieren gemeinsam die Problemstellung, die im folgenden in der jerusalemer Versammlung behandelt wird. Bedeutsam dafür ist v.a. die Gruppe der τῆς. Ihre Position ist in Jerusalem (event 6) quasi genauso präsent wie anfangs in Antiochia (event 1). Dieser Rahmen macht deutlich, daß sich an der Problemstellung seit ihrem Auftreten in Syrien noch nichts verändert hat.

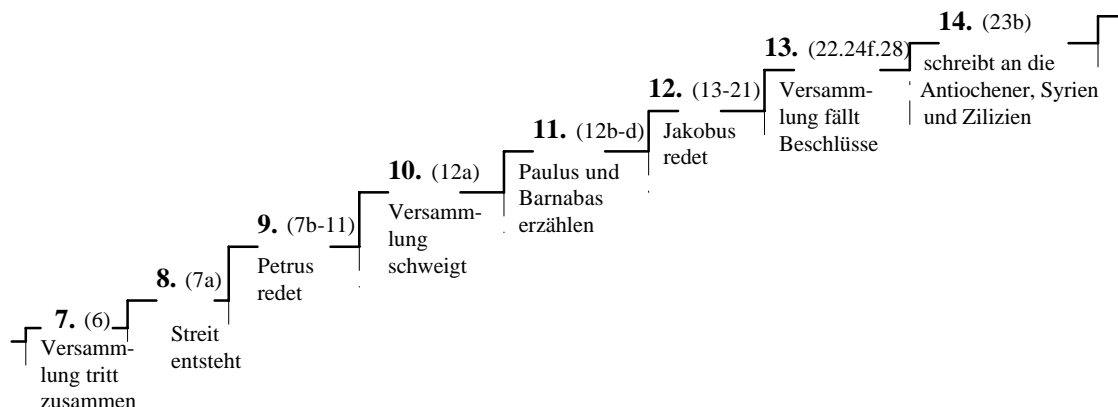
In event 4ab liegt ein untergeordneter Handlungsfaden vor. Das Wirken der Boten auf ihrem Weg nach Jerusalem und die Reaktion der Gemeinden werden im weiteren Verlauf nicht mehr aufgegriffen. Sie haben ihren Platz am Rande der hier erzählten story.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Hinter den event-Nummern findet sich jeweils in Klammern die Angabe der betreffenden Verse.

<sup>74</sup> Es bleibt unklar, ob die τῆς ihre Position unmittelbar nach der beschriebenen Ankunft der Antiochener und in derselben versammelten Runde vertreten, in der sich event 5 abgespielt hatte.

<sup>75</sup> Rimmon-Kenan, Narrative Fiction 13-28, unterscheidet in solchen Fällen zwischen der "main story line" und der "subsidiary story line", wie sie hier in event 4ab vorliegt.

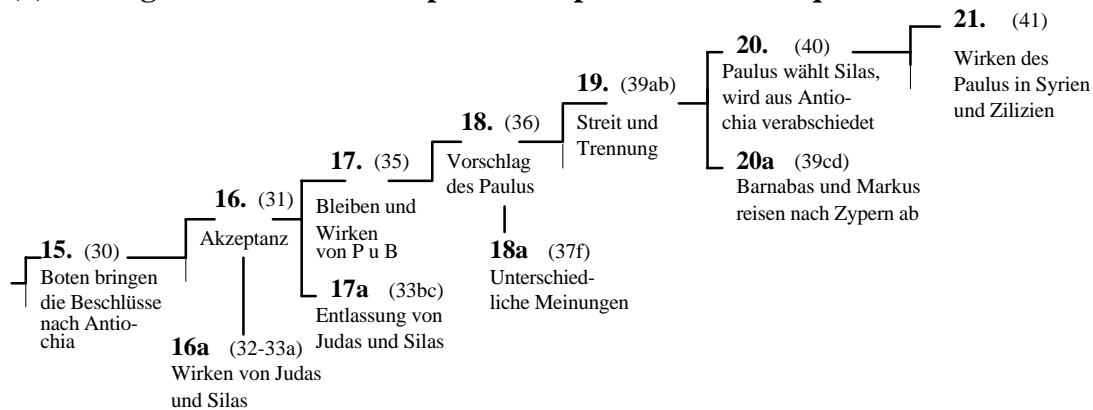
## (2) Lösungsweg und Beschluß: Die jerusalemer Versammlung



Der Übergang von event 6 zu 7 ist zeitlich elliptisch. Die kausale Verknüpfung läßt sich leicht erschließen: Die jerusalemer Versammlung wird zusammengerufen, um sich mit den aufgetretenen Streitfragen zu befassen.<sup>76</sup> Der Ablauf der Versammlung selbst in den events 7-12 ist zeitlich und kausal stringent. Unklarheiten kausaler Art bestehen hinsichtlich der Wirkung der einzelnen Statements (event 9,11,12). Das Schweigen in event 10 etwa bleibt vieldeutig. Eine wirkliche Reaktion stellen erst event 13 und 14 dar, wobei der zeitliche Übergang von event 12 nach 13 elliptisch ist. Auch die kausale Verkettung ist schwach, Zwischenschritte vom Argumentationsgang zur Beschlußfassung fehlen. Event 13 besteht eigentlich aus drei Einzelevents, deren Chronologie durch die Verschränkung von Erzählung und Brief nicht offen liegt: zunächst die Distanzierung von den  $\tau\upsilon\upsilon\epsilon\zeta$  (V 24), dann der erste Beschluß, Männer auszuwählen und nach Antiochia zu schicken (doppelt: V 22bc.25) und schließlich der zweite, inhaltliche Beschluß (V 28-29a). Das Ergebnis der Beratungen wird abschließend in einem Brief festgehalten.

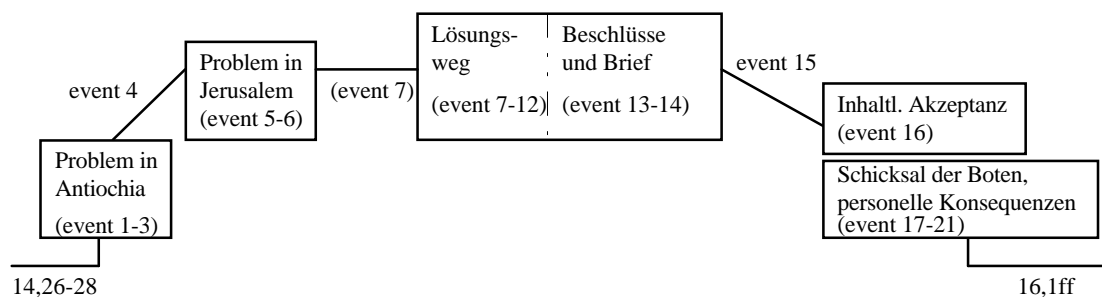
<sup>76</sup> Die Mitglieder der jerusalemer Versammlung sind eigentlich bereits in V 4 anwesend. Wenn sie hier erneut zusammengerufen werden müssen, betont das die zeitliche Lücke zwischen V 4 und V 6.

### (3) Lösungen: inhaltliche Akzeptanz und personelle Konsequenzen



Der Übergang von event 14 nach 15 ist zwar elliptisch, aber kausal stringent: die Boten werden nach Antiochia entlassen und überbringen dort den Brief mit den Beschlüssen. Der weitere Verlauf der story in der syrischen Metropole wird durch untergeordnete Handlungsfäden und doppelte Wirkungen deutlich komplexer. Eindeutig ist die Verkettung von event 15 und 16: die Akzeptanz der Briefinhalte zeigt sich in der freudigen Reaktion der Gemeinde (V 31). Die friedliche Entlassung der jerusalemer Boten (event 17a) ist die unmittelbare Konsequenz. Event 16a dagegen ist der "main story line" untergeordnet (vgl. event 4ab). Auch die weitere Spur der entlassenen Judas und Silas (event 17a) wird nicht weiter verfolgt. Die Hauptlinie geht vielmehr ab event 17 dem Schicksal der beiden anderen Boten nach. Event 18 liefert hierzu - elliptisch angeschlossen - einen Pl-Vorschlag, der zu Streit und Trennung der beiden führt (event 19). Diese Konsequenz ist grundsätzlich kausal denkbar, aber durch die jenseits der story gelieferten Erläuterungen (event 18a) nicht wirklich erklärt. Die Trennung ihrerseits hat eine stringente, doppelte Wirkung (event 20, 20a). Danach wird erneut nur eine, nämlich die Pl-Linie, weiter verfolgt (event 21).

Der *Gesamt-story-Ablauf* läßt sich vereinfacht folgendermaßen darstellen:



Event 1-6 markieren die einleitende Problemstellung, auf die sich der Lösungsweg der jerusalemer Versammlung bezieht. Sie ist auf doppelte Weise in Antiochia und Jerusalem

präsent. Mit Rücksicht auf rein textliche Daten lassen sich event 5-6 auch als Ausgangspunkt dem jerusalemer Abschnitt (V 4-29) zuordnen.<sup>77</sup>

Event 7 leitet über und führt zugleich ein in den insgesamt am stringentesten aufgebauten Hauptteil ein, der den Lösungsweg und die Beschlüsse der jerusalemer Versammlung zum Inhalt hat (event 7-14).

Event 16-21 liefern Abschluß und Lösung in zwei Etappen. Eine inhaltliche Akzeptanz in Antiochia wird schnell erreicht (event 16). Komplexer dagegen ist die eng damit verknüpfte story über das weitere Schicksal der jerusalemer und v.a. der antiochenischen Gesandten (event 17-21), die den ganzen Prozeß in Gang brachten (event 3). Diese Nachgeschichte über die personellen Konsequenzen hat zwar eine gewisse Eigenständigkeit, ist aber zugleich (ähnlich wie event 1-3) die unmittelbare Brücke zum Kontext (16,1ff; 14,26-28). Erst nach Abschluß dieser personellen Nachklärungen erreicht Pl die weiteren Adressaten des Briefes (V 23c.41) und kann seine Arbeit auf neue Regionen ausweiten (16,1ff). Vorher läßt sich deshalb kein stringenter Schlußstrich ziehen.<sup>78</sup>

### **2.1.2 Paradigmatische Tiefenstruktur: Inhaltliche Klärungen zum Verhältnis von Heiden, Gott und jüdischer Tradition**

Zwei signifikante semantische Zusammenhänge lassen sich in Apg 15 unterscheiden:

Zum einen fallen drei Wortfelder auf, die sich um *inhaltliche Fragen bzw. Themen (A)* drehen. Sie sind häufig Gegenstand von Reden:

- die *Heiden* (ἔθνος), wobei es hier weniger um alle Heiden schlechthin geht, sondern um diejenigen, die sich dem jungen Christentum zugewandt haben; sie sind hier Gegenstand von Debatten und handeln als Mitglieder heidenchristlicher Gemeinden (V 23cd);<sup>79</sup>
- die *jüdische Tradition* ist auf vielfältige Weise präsent (bis V 29): durch die Beschneidungsthematik, das mosaische Gesetz, Speisevorschriften, den Sabbat sowie prophetische Traditionen des AT;
- das *göttliche (Heils-)Wirken* wird erzählt und reflektiert; ab V 30 ist es nur noch indirekt im missionarischen und gemeindlichen Tun greifbar;

Zum zweiten gibt es drei Wortfelder aus dem Bereich *Interaktionen und Lösungen (B)*:

- *Kommunikation* geschieht auf vielfältige, direkte wie indirekte Weise, auch im offenen Streit;
- *Beauftragungen* zu Diensten und die Entsendung von Boten sind Bausteine von Lösungen;
- *Beschlüsse* resümieren und beenden die Debatten (bis V 29);

Folgende Tabelle soll einen ersten Überblick über die Wortfelder in Apg 15 geben:

---

<sup>77</sup> Vgl. A.1.6.

<sup>78</sup> Event 16 ist zumindest mit event 17a eng verknüpft. Eine Zäsur nach event 17 würde einen offenen Prozeß abschließen und einen trügerischen Frieden besiegeln, der sofort wieder aufgekündigt wird.

<sup>79</sup> Die antiochenische und andere ἐκκλησίαι werden als heidenchristlich charakterisiert (V 23cd).

Vers	A. Inhaltliche Fragen/Themen			B. Interaktion und Lösungen		
	Heiden	Jüdische Tradition	Göttliches Wirken Heil	Streit/Kommunikation	Bauftragung	Beschlüsse
1	(indirekt)	beschneiden	gerettet werden	lehren		
2				Streit(-frage)	Entsendungs - Beschluß	
3	Umkehr der Heiden			erzählen	entsandt	
4	(indirekt)		was Gott getan hat mit uns	erzählen	empfangen	
5	(indirekt)	beschneiden, Gesetz des Mose		reden		(anordnen)
6				ansehen		
7a				Streit		
7b-11				Petrus redet		
7e-h	- hören und glauben	- (von alters her)	- Gott hat erwählt			
8	- Geistgabe		- bezeugt			
9	- durch den Glauben	- gereinigt	- unterscheidet nicht			
10		- Joch auflegen	- wird versucht			
11	- gerettet		- durch Gnade Jesu			
12	bei den Heiden		Gott wirkt Zeichen	hören/erzählen		
13a				Schweigen		
13b-21				Jakobus redet		
14	- Volk aus Heiden für Gott		- Gott hat erwählt	- (Verweis auf Simeon)		
15-18	- suchen Gott; sein Name ist über ihnen	- Propheten; Hütte Davids; bekannt seit ewig	- richtet wieder auf;	- (Zitat aus Amos)		
19	- bekehren sich	- Schwierigkeiten				
20		- Enthaltung von...		brieflich anweisen		(brieflich anweisen)
21		- Mose, Sabbat, Synagogen				
22					Auswahl und Entsendungsbeschluß (= 25.27)	
23b-29				Brief der Versammlung.		
23c-e	- (Schwestern und) Brüder				25.27: entspricht 22	Beschluß
24	- verwirrt					Beschluß
28f	- auflegen	- nötige Lasten...	- hl. Geist beschließt			
30	indirekt			Briefübergabe	entlassen	
31	indirekt			lesen		
32		(Propheten)		trösten, stärken		
33					entlassen	
35			Wort des Herrn	lehren		
36	indirekt: Rückkehr zu ihnen		Wort des Herrn	Paulus redet		
39				Streit		
40			Gnade des Herrn		entlassen	
41	indirekt			stärken		



Aufschlußreich ist eine genauere Untersuchung der Verknüpfung von Themensträngen in den einzelnen Abschnitten, die sich aus der Analyse der oberflächlichen narrativen Struktur ergeben haben. Die Aufmerksamkeit liegt hier zunächst auf den *Inhalten (A)*, die vor allem in den Reden einzelner Figuren und im Brief signifikant verknüpft werden. Im Eingangsteil (V 1-5) verbindet die *Position "einiger aus Judäa"* die drei inhaltlichen Felder folgendermaßen (V 1cd.5de):

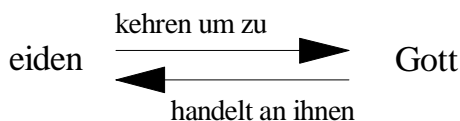
(a)



Die Heiden<sup>80</sup> sind getrennt vom göttlichen Heil, weil sie nicht der jüdischen Tradition entsprechen (Beschneidung und Einhaltung des mosaischen Gesetzes). Den einzigen Weg zum Heil bietet die Beachtung der Vorschriften.

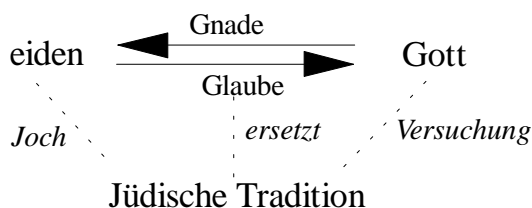
Die *Gegenposition* wird von *Pl und Barnabas* vertreten (V 3c.4cd; ähnlich V 12cd). Sie geht von einem direkten Verhältnis zwischen den Heiden und Gott aus.<sup>81</sup> Die jüdische Tradition ist nicht einmal Thema:

(b)



In Teil 2 (V 6-29) taucht Position (b) in V 12cd noch einmal auf, daneben aber zwei weitere, die in den größeren Reden dargelegt werden. Die *Position des Petrus* (V 7b-11) läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

(c)



Ein direktes Verhältnis zwischen Gott und den Heiden besteht auch hier. Neu sind die Kategorien der Zuordnung. Von göttlicher Seite geschieht Erwählung (V 7), Bezeugung (V 8) und insgesamt Rettung durch Gnade (V 11). Die Heiden kommen zum Glauben (V 7), empfangen den Geist (V 8), werden gerettet (V 11). Jüdische Traditionen geraten demgegenüber ins Hintertreffen. Sie werden den Heiden gegenüber als Joch qualifiziert,

<sup>80</sup> Die antiochenische Gemeinde schließt auch Heidenchristen mit ein (vgl. bereits Apg 11,20).

<sup>81</sup> Daß das Handeln Gottes durch Pl und Barnabas in V 4cd sich (auch) auf die Heiden bezieht, ist durch einen Seitenblick auf 14,27 und 15,12 sicher.

Gott gegenüber als Versuchung (V 10). Der Glaube reinigt die Herzen und ersetzt ihre Funktion.<sup>82</sup>

Etwas anders gestaltet sich die Zuordnung in der *Jakobus-Rede* (V 13b-19[21]):

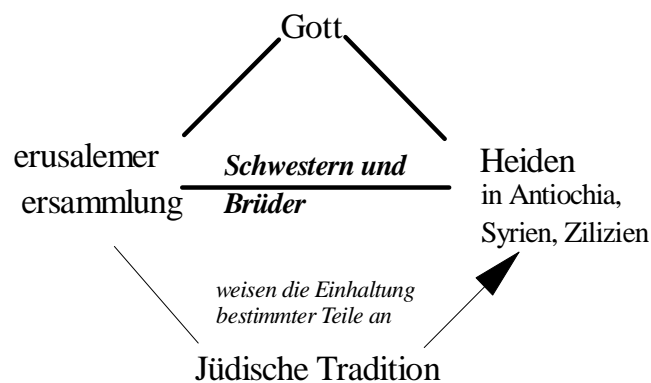
(d)



Die direkte Beziehung zwischen Heiden und Gott wird aus Position (c) explizit aufgegriffen. Der Verweis auf die atl Prophezeiungen macht deutlich, daß dieses neue Verhältnis im Einklang mit der altherwürdigen jüdischen Tradition steht und dementsprechend positiv zu bewerten ist (V 19).<sup>83</sup> Die Achse zwischen Gott und den Heiden ist von nun an unbestritten.

Mit V 20 - noch in der Jakobus-Rede - wird eine neue Ebene erreicht. Zunehmend geht es jetzt um das Verhältnis zwischen Heiden- und Judenchristen.<sup>84</sup> Noch deutlicher wird das im *Beschluß und Brief der jerusalemer Versammlung* (V 22-29):

(e)



Die Heidenchristen - hier konkret die in Antiochia, Syrien und Zilizien - sind jetzt als gleichwertiges Gegenüber akzeptiert. Sie werden als "Brüder und Schwestern" angeredet und begrüßt. Ihr Verhältnis zu Gott wird mit keinem Wort hinterfragt. Vielmehr trägt der hl. Geist, den ja auch die Heiden empfangen haben (V 8), die Entscheidungen zugunsten der Heidenchristen mit (V 28). Wertungen geschehen v.a. auf der Ebene von Personen: die Gruppe hinter Position (a) wird klar zurückgewiesen (V 24), die hinter (b) stehenden Pl und Barnabas werden dagegen in den höchsten Tönen gelobt (V 26) - und zwar ex-

<sup>82</sup> Die Reinigung wird hier mit καθαρίζω ausgedrückt, das in der Apg nur im Kontext der Heidenmission und zugleich in Spannung zu jüdischen Reinheitsvorstellungen vorkommt (10,15; 11,9).

<sup>83</sup> μη παρενοχλεῖν (V 19b) unterstreicht das eindrücklich: diejenigen, die sich von den Heiden zu Gott bekehren, sollen nach Meinung des Jakobus nicht "belästigt" oder "beunruhigt", ihnen sollen "keine Schwierigkeiten (mehr) gemacht werden": vgl. *Bauer*, Wörterbuch 1264.

<sup>84</sup> Vorbereitet bereits in der Petrus-Position (c) durch das Gegenüber von "wir" und "sie".

plizit in ihrem Bezug zu Jesus Christus. Die Anweisung, bestimmte Elemente der jüdischen Tradition zu beachten, wird als ethische Richtschnur qualifiziert (V 29bc), nicht aber - wie das einige forderten (a) - als Bedingung für das Erreichen göttlichen Heils.<sup>85</sup> Im *Schlußteil* (V 30-41) stehen interaktive Elemente (B) im Mittelpunkt. Die Heidenchristen in Antiochia und andernorts sind selbstverständliche Subjekte und Objekte des Handelns. Ähnlich fraglos wirkt Gott - auf vermittelte Weise: Menschen aus diesen Gemeinden verkünden sein Wort (V 35.36) und überantworten einzelne seiner besonderen Gnade (V 40). Die jüdische Tradition spielt keine Rolle mehr.<sup>86</sup> Wertungen, die hier auch Streit verursachen, machen sich ähnlich wie in V 23-29 an Personen statt an Inhalten fest (V 36-39).

Im Hinblick auf die Elemente aus dem Bereich der *Interaktionen und Lösungen* (B) läßt sich zunächst festhalten, daß durchgängig ein hohes Maß vielfältiger Kommunikation vorliegt. Auffällig sind die beiden großen Reden von Petrus und Jakobus, aber auch der Brief als "schriftliche" Kommunikationsform, der sich zudem durch sein umfassendes, kollektives Subjekt auszeichnet.<sup>87</sup> Streit macht sich zweimal an Inhalten fest, die von bestimmten Personen vertreten werden (V 2.7), für den Bruch zwischen Pl und Barnabas (V 39) ist dagegen kein inhaltlicher Hintergrund erkennbar.

Die Gemeinden von Antiochia und Jerusalem kommunizieren und verhandeln durch ihre Boten miteinander. Die Gemeindeversammlungen (ἐκκλησίαι) erteilen nicht nur den Gesandten ihre Aufträge, sondern fassen auch inhaltliche Beschlüsse. Einzelne Subjekte stellen dazu höchstens Anträge (V 5e.20a), die Entscheidung liegt beim Kollektiv.

### **2.1.3 Zwischenresümee: Die Neubestimmung des Verhältnisses zu den Heidenchristen durch die jerusalemer Versammlung**

Trotz kleinerer Unklarheiten ergibt sich für Apg 15,1-41 ein stringenter Gesamt-story-Ablauf auf der *oberflächlichen narrativen Ebene*. Auf doppelte Weise wird eingangs die Problemstellung präsentiert (in Antiochia und Jerusalem), die im Rahmen des ausgeprägten Mittelteils behandelt und gelöst wird. Der Schluß hat wiederum eine zweifache Struktur: zum einen geht es um die Beschlüsse und ihre Akzeptanz, zum anderen um die personellen Konsequenzen für die beiden Botenpaare.

Im Hinblick auf die *paradigmatische Tiefenstruktur* markiert eine doppelte Opposition den Ausgangspunkt der story im Einleitungsteil. Die Position einiger Judäer (a) behauptet einen Gegensatz zwischen den Heiden und Gott, der nur mit Hilfe der Befolgung jüdischer Traditionen zu überbrücken ist. Dieser Haltung wird die von Pl und Barnabas vertretene (b) antithetisch entgegengesetzt. Die Statements von Petrus und Jakobus im

---

<sup>85</sup> Tatsächlich vollzieht sich hier ein Themenwechsel, dessen ganzer Umfang erst durch den Einbezug einer historisch-kritischen Analyse zu erfassen sein wird. Geht es zu Beginn um die generelle Heilsmöglichkeit für Heiden, so steht hier - insbesondere in den Enthaltungsklauseln (Stichwort Tischgemeinschaft) - die Frage nach dem alltäglichen Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen zur Debatte.

<sup>86</sup> Die Bezeichnung von Judas und Silas als "Propheten" ist mit Blick auf V 15 eine Art Aktualisierung der jüdischen Tradition in die Gegenwart gemeindlichen Handelns.

<sup>87</sup> Ähnlich wie im Briefabsender handelt es sich auch bei den τινες um ein Gruppensubjekt.

Hauptteil variieren die Anfangspositionen und lösen die Opposition zwischen den Heiden und dem göttlichen Heil nach und nach auf. Schließlich wird die Sichtweise der Verfechter der jüdischen Tradition (a) im Brief der jerusalemer Versammlung deutlich zurückgewiesen. Zunehmend rückt das neugewonnene, positive Verhältnis zwischen den jüden- und heidenchristlichen Gemeinden in Jerusalem und Antiochia in den Mittelpunkt. Im Schlußteil ist von jüdischen Traditionen gar nicht mehr die Rede. Vielmehr wirkt Gott ganz selbstverständlich im Leben und Tun der heidenchristlichen Syrer. Der Konflikt und die Trennung von Pl und Barnabas spielen sich auf der persönlichen Ebene ab und lassen sich nicht ohne weiteres inhaltlichen Kategorien zuordnen.

Mit Blick auf den *Kontext des Lk Werkes* zeigt sich, daß der Beschluß der jerusalemer Versammlung eine schon länger virulente Problematik nachhaltig löst. Es geht um die Verhältnisbestimmung zwischen den Heiden und dem göttlichen Heil im Kontext des Judentums und seiner Tradition. Was im Lk Werk von Anfang an grundgelegt war (Lk 2,30-32; 3,6),<sup>88</sup> immer weiter verfolgt und bisweilen auch bestritten wurde,<sup>89</sup> ist nun endgültig besiegelt: die Heiden haben Teil am göttlichen Heil - neben den Juden, aber ohne selbst als Juden leben zu müssen (Beschneidung und mosaisches Gesetz). Die jüdische Lebensweise und Tradition wird zwar auch im weiteren Verlauf der Apg immer wieder - auch konflikthaft - ins Gespräch gebracht.<sup>90</sup> Der Markstein der jerusalemer Versammlung wird aber nie mehr in Frage gestellt. Vielmehr stellt sich zunehmend die Frage, ob nicht die Juden selbst das göttliche Heil verwirken (vgl. Apg 18,5f; 28,25-28).

---

<sup>88</sup> Schon im Lobpreis des Simeon im Jerusalemer Tempel (hier Lk 2,30-32) wird das Heil Gottes auch auf die Heiden und alle Völker bezogen, in Lk 3,6 auf alle Menschen.

<sup>89</sup> Der Verkündigungsauftrag des Auferweckten (Lk 24,44-47) bezieht sich - basierend auf der Schrift und beginnend in Jerusalem - auf alle Völker (vgl. Apg 1,8). So finden sich im Rahmen der Taufe des Äthiopiens alle drei Elemente (Heiden, Gott und Jüdische Tradition) harmonisch vereint (Apg 8,27.27f.35-39). Auch der göttliche Auftrag an Saulus bezieht sich gleichermaßen auf Juden und Heiden (Apg 9,15; tatsächlich wendet er sich an beide Zielgruppen: 11,20;14,1; 17,4.12; 18,4; 19,10.17; 20,21), gemeinsam mit Barnabas vollzieht er - mit Bezugnahme auf die jüdische Tradition - die Wendung zur Heidenmission (13,46f; vgl. 14,27). Zu dieser Position finden Petrus (10,34f) und die jerusalemer Gemeinde schon einmal (11,18), trotz des ähnlich wie hier feststellbaren Widerstands jüdenchristlicher Kreise (οἱ ἐκ περιτομῆς: 10,45; 11,2; vgl. 15,1.5).

<sup>90</sup> Die Haltung des Pl zu mosaischer Sitte und Beschneidung wird ihm in Jerusalem noch einmal kritisch vorgehalten (Apg 21,21; vgl. 6,14) - allerdings explizit in Bezug auf Juden, die unter Heiden leben (16,3 läßt Pl den von einer jüdischen Mutter abstammenden Timotheus eigens beschneiden, um solche Spannungen zu vermeiden). In Apg 21,25 tauchen noch einmal die hier verabschiedeten Klauseln auf (vgl. 15,20.29), in 21,28 wird die Anwesenheit von Heiden im jüdischen Tempel kritisiert. Echte Reinigung (καθαρίζω in Apg 10,15; 11,9; 15,9) geschieht aus Sicht der Apg durch den Glauben (15,9; vgl. 16,30f; Lk 8,12.50), der in der Person Jesu zu retten vermag (vgl. Apg 4,12; 5,31; 13,23).

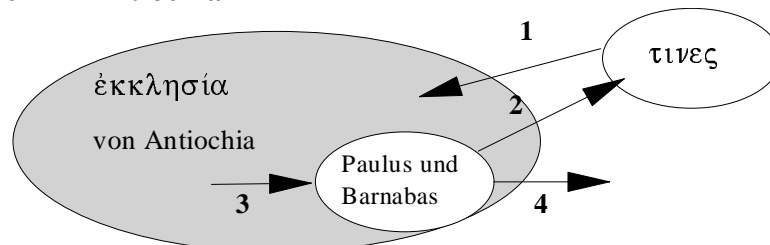
## 2.2 Characters: Die Gemeindeversammlungen als Orte von Debatten und Entscheidungen

Im Mittelpunkt des Interesses stehen hier die beiden ἐκκλησίαι von Antiochia und Jerusalem.<sup>91</sup> Sie sind komplexe Gebilde, denen sich die meisten anderen Akteure zuordnen lassen. Am deutlichsten gilt das für die beiden Botenpaare, deren Handeln in repräsentativer Weise auf die jeweils entsendende Gemeindeversammlung bezogen ist.<sup>92</sup> Petrus und Jakobus treten aufgrund ihrer Reden am stärksten als Einzelpersonen hervor. Aber auch sie bewegen sich im Rahmen der jerusalemer Versammlung. Die Lesenden erhalten bis zu einem gewissen Grad Einblick in das Innenleben der beiden Gemeinden, erfahren von Entwicklungen und Veränderungen. Die jerusalemer Gemeinde erscheint durch ihre verschiedenen Teilgruppen (Apostel, Älteste, Petrus, Jakobus, Judas und Silas, "einige") besonders vielschichtig und beweist durch Klärungsprozeß und Beschluß zugleich große Entwicklungsfähigkeit. Trotz der direkten Definitionen (V 1ab.5ab) bleiben die Konturen der Gruppe hinter dem Begriff τινες am rudimentärsten. Erst mit Blick auf den Gesamttext und ihre inhaltlichen Positionen läßt sich ihre Rolle als Opponenten klarer erschließen.<sup>93</sup>

### 2.2.1 Die Wechselwirkungen in und zwischen den Gemeindeversammlungen

Die Wechselwirkungen zwischen den Personengruppen sind hier teilweise zugleich Auseinandersetzungen um die inhaltlichen Positionen, die von ihnen vertreten werden:<sup>94</sup>

#### (1) Das Problem in Antiochia



- 1 Einige aus Judäa lehren die Schwestern und Brüder zum Thema Beschneidung und Heil (V 1).
- 2 Pl und Barnabas geraten in heftigen Streit mit ihnen (V 2a).
- 3 Die Gemeindeversammlung von Antiochia beschließt, daß Pl und Barnabas - zusammen mit anderen - wegen dieser Streitfrage nach Jerusalem gehen sollen (V 2bc).
- 4 Sie werden von der Gemeinde auf den Weg gebracht (V 3a).

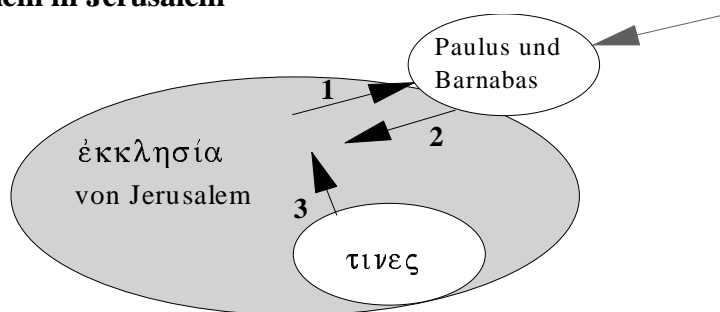
<sup>91</sup> Aufgrund des Textumfangs können nicht alle Charaktere ausführlich untersucht werden. Die beiden großen Redner und ihre theologischen Positionen fanden bereits im vorausgehenden Abschnitt Beachtung. Hier soll v.a. der Brief genauer berücksichtigt werden.

<sup>92</sup> Petrus, Jakobus und die Gruppe der τινες gehören deutlich zur jerusalemer ἐκκλησία. Undeutlich bleibt nur die Zuordnung von Johannes Markus.

<sup>93</sup> Erneut ist auf die judenchristliche Gruppe hinzuweisen, die in Apg 10,45; 11,2 gegen das Handeln des Petrus im Rahmen der Korneliuserzählung opponiert.

<sup>94</sup> Die Gliederung erfolgt nach der Struktur des Gesamt-story-Ablaufs. Die zugehörigen inhaltlichen Positionen wurden im vorausgehenden Abschnitt analysiert: A.2.1.2.

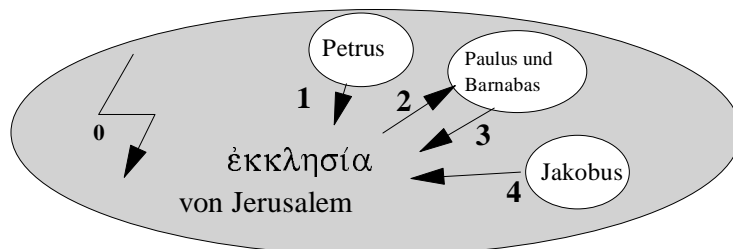
## (2) Das Problem in Jerusalem<sup>95</sup>



- 1 Pl und Barnabas werden von der jerusalemer ἐκκλησία empfangen (V 4b).
- 2 Sie erzählen, was Gott mit ihnen getan hat (V 4cd; indirekte Rede).
- 3 Einige gläubig gewordene Pharisäer treten auf und sprechen über Beschneidung und die Einhaltung des mosaischen Gesetzes (V 5; direkte Rede: V 5de).

## (3) Der Lösungsweg in der jerusalemer Versammlung

Die Versammlung, die hier zur Klärung der Streitfrage zusammentritt (V 6; vgl. 11.1-18),<sup>96</sup> umfaßt neben ihren jerusalemer Mitgliedern sicher auch die antiochenischen Gesandten (vgl. V 12). Ob auch die Gruppe der τινες dazuzurechnen ist, wird nicht deutlich.<sup>97</sup> Auch die kommunikativen Interaktionen, in z.T. ausführlichen Reden, werden hier als Einzelaktionen verkürzt dargestellt.



- 0 Es entsteht Streit in der Versammlung (V 7a; vgl. V 25b).<sup>98</sup>
- 1 Petrus steht auf und redet zur Versammlung (V 7bc; direkte Rede: V 7d-11).
- 2 Die Versammlung hört auf Barnabas und Pl (V 12b).
- 3 Sie erzählen von den Wundertaten Gottes unter den Heiden (indirekte Rede: V 12cd).
- 4 Jakobus antwortet und spricht zur Versammlung (V 13bc; direkte Rede V 13d-21).

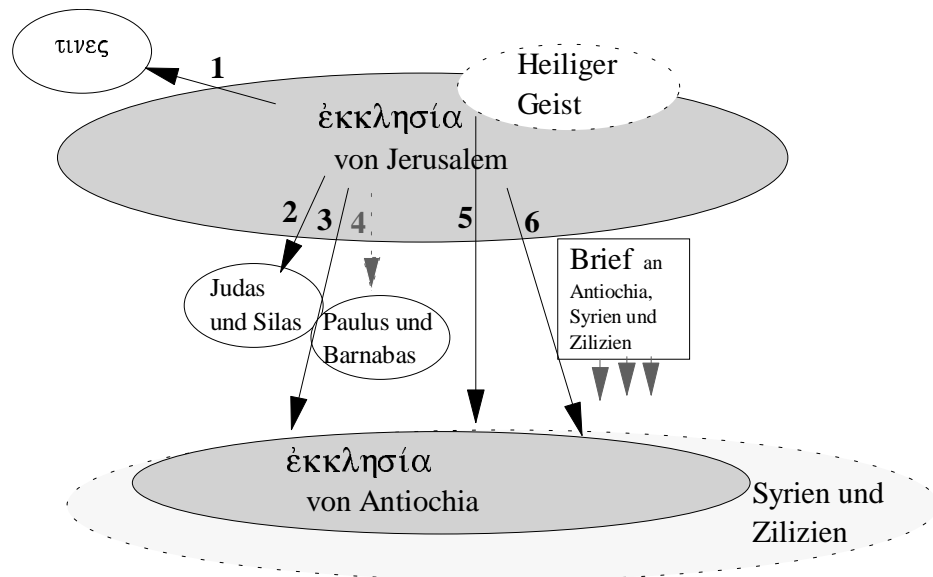
<sup>95</sup> Nicht beachtet wird hier das Wirken des Pl und Barnabas unterwegs (V 3b-d).

<sup>96</sup> Schon in Apg 11,1-18 gab es eine Versammlung in Jerusalem, bei der Petrus - auf Anfrage gläubig gewordener Juden - über sein Handeln an Heiden Rechenschaft ablegen mußte.

<sup>97</sup> Der in V 7a aufkommende Streit könnte als Indiz dafür gewertet werden.

<sup>98</sup> V 25b bestätigt, daß Einmütigkeit in der Versammlung erst erreicht werden mußte.

#### (4) Beschluß und Brief<sup>99</sup>



- 1 Die ἐκκλησία distanziert sich von den τινες und ihren Positionen (V 24).<sup>100</sup>
- 2 Sie wählen Judas und Silas als Boten aus (V 22b.25c).
- 3 Sie beschließen, sie als Boten nach Antiochia zu schicken, zusammen mit Pl und Barnabas (= Beschluß 1: V 22acd.25ad.27).
- 4 Die jerusalemer ἐκκλησία lobt das Engagement von Pl und Barnabas (V 26).<sup>101</sup>
- 5 Die ἐκκλησία beschließt zusammen mit dem hl. Geist, nur die notwendigsten Lasten aufzuerlegen (= Beschluß 2: V 28-29a).
- 6 Sie schreiben einen Brief an die Antiochener sowie die Gemeinden in Syrien und Zilizien, in dem sie die dortigen Gemeinden grüßen, ihre Beschlüsse mitteilen und zu deren Einhaltung auffordern (V 23b-29).<sup>102</sup>

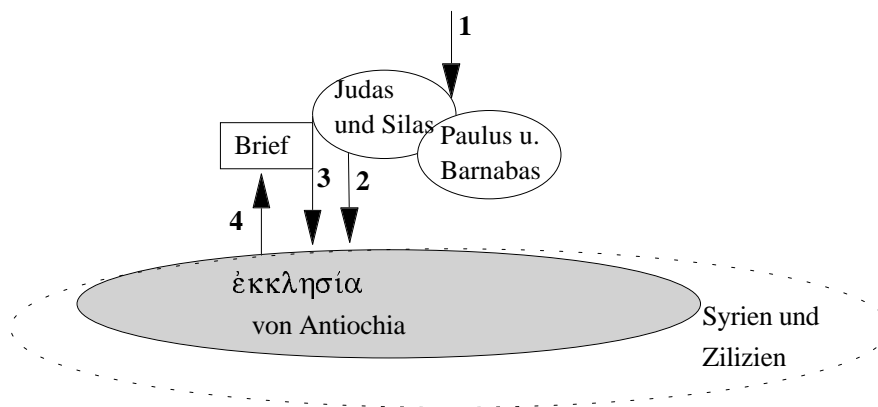
<sup>99</sup> Die einzelnen Interaktionen - auf verschiedenen narrativen Ebenen (Basiserzählung und Brief) teilweise mehrfach erzählt - werden hier auf der Basis der story-events betrachtet.

<sup>100</sup> Es geht hier primär um die von ihnen vertretene Position in Bezug auf die Heiden: vgl. Position (a) in A.2.1.2.

<sup>101</sup> Es handelt sich hier um eine indirekte Interaktion. Das hohe Lob, das ausgesprochen wird, hat aber nicht nur von sich aus Gewicht, sondern auch als Ausdruck der Akzeptanz der Antiochener und ihrer inhaltlichen Position (b) durch die jerusalemer Versammlung: vgl. A.2.1.2.

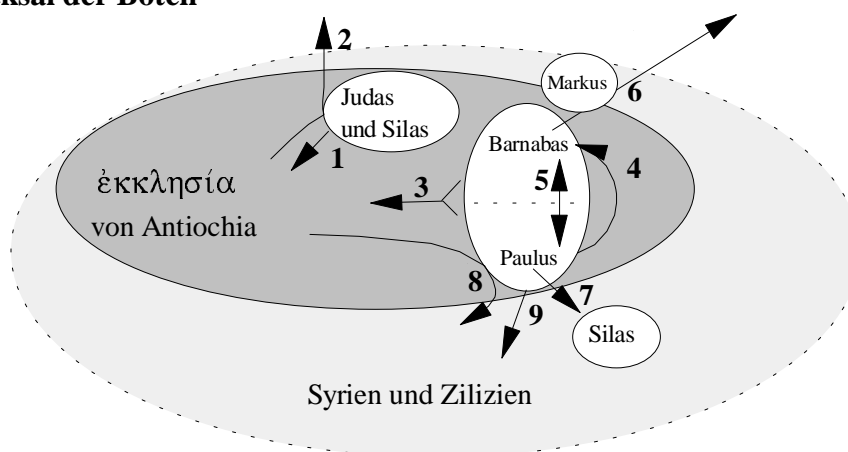
<sup>102</sup> Hier ist explizit die kommunikative Interaktion durch den Brief angesprochen. Die Interaktionen 1-5 müssen unter dem Blickwinkel der story als bereits geschehen gelten (Interaktion 2 und 3 sind tatsächlich schon in V 22 präsent). Der Brief selbst ist nur das Medium der Mitteilung.

## (5) Akzeptanz in Antiochia



- 1 Sie werden von Jerusalem aus entlassen (V 30a).<sup>103</sup>
- 2 Die Boten versammeln die antiochenische Gemeinde (V 30c).
- 3 Sie übergeben den Brief (V 30d).
- 4 Die Antiochener lesen und freuen sich (V 31).

## (6) Das Schicksal der Boten



- 1 Judas und Silas ermutigen und stärken die Schwestern und Brüder (V 32-33a).
- 2 Sie werden von der Gemeinde in Frieden entlassen (V 33bc).
- 3 Pl und Barnabas lehren und verkündigen in Antiochia, zusammen mit vielen anderen (V 35).
- 4 Pl macht Barnabas einen Vorschlag für das weitere Tun (V 36).
- 5 Es entsteht eine Erbitterung, so daß sich die beiden trennen (V 39ab).
- 6 Barnabas nimmt den (Johannes) Markus mit und verläßt die Gemeinde (V 39cd).
- 7 Pl wählt sich den Silas aus (V 40a).<sup>104</sup>
- 8 Von den Antiochenern der Gnade des Herrn anvertraut, geht er weg (V 40bc).
- 9 In Syrien und Zilizien stärkt er die Gemeinden (V 41).<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Vom Verlauf der story her ist hier klar zu erschließen, daß nicht nur Judas und Silas, sondern auch Pl und Barnabas mit nach Antiochia ziehen (vgl. nur V 35).

<sup>104</sup> Wo sich Silas zu diesem Zeitpunkt aufhält, läßt der Text offen (nach V 33 müßte er ja mit Judas nach Jerusalem zurückgekehrt sein). Die Verortung im Schaubild soll hier keine Festlegung treffen.

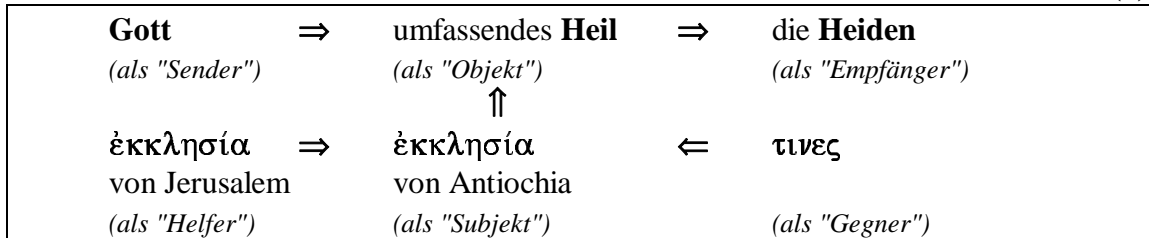
<sup>105</sup> Die Gemeinden in Syrien und Zilizien, die bereits als Adressaten des Briefes und damit indirekt auch der Beschlüsse auftauchten, sind hier erstmals direkt in eine Interaktion einbezogen.



### 2.2.2 Characters als Aktanten: Die beiden Gemeindeversammlungen als Motoren der Problemlösung

Die Zuordnung der Charaktere zu den *Inhalten und Themen* der paradigmatischen Tiefenstruktur von Apg 15 ergibt vereinfacht dargestellt folgendes *Aktantenschema (1)*:

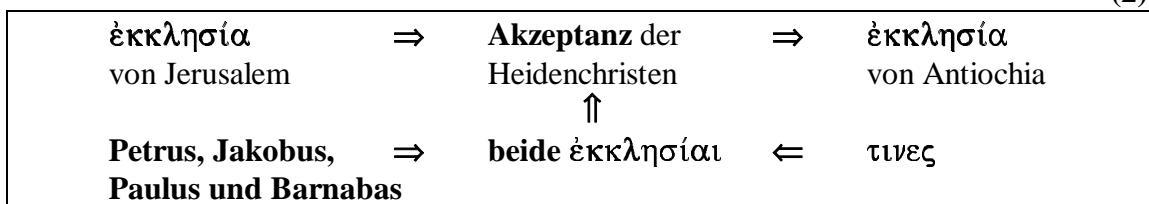
(1)



Dieses Schema berücksichtigt v.a. die Frage nach dem göttlichen Wirken an den Heiden, die besonders in V 1-19 explizit angesprochen wird. Es gibt aber - über Apg 15 hinausgehend - auch die Gesamtentwicklung im I. Werk wieder, in dem die Heiden zunehmend zu gleichberechtigten "Empfängern" des Heils werden. Die antiochenische Gemeinde forciert diesen Prozeß nicht nur hier, sondern seit ihrem ersten Auftreten in Apg 11,20 und zugespitzt im Missionsprojekt ihrer beiden Gemeindeapostel, das den unmittelbaren Anlaß für die Klärungen in Apg 15 bildet (vgl. 13,46; 14,27). Die jerusalemer ἐκκλησία und ihre Beschlüsse sind in dieser Perspektive Helfer auf dem Weg zu diesem Ziel (ähnlich wie in Apg 11,1-18). Auch die oppositionelle Haltung der τινες taucht in diesem Kontext nicht zum ersten Mal auf (vgl. 10,45; 11,2).

Fokussiert man dagegen stärker auf den Bereich des *kommunikativen Geschehens* (in der paradigmatischen Tiefenstruktur: Kategorie B) und die mit V 20 erreichte neue inhaltliche Ebene,<sup>106</sup> läßt sich folgendes, *alternatives Aktantenschema (2)* festhalten:

(2)



Dieses Schema integriert mehr Teilaspekte der story von Apg 15 und v.a. mehr der dort vertretenen Charaktere. Die obere horizontale Achse stellt die Kommunikation zwischen den beiden Gemeinden dar (Boten, Beschlüsse, Brief), die vertikale das (schließlich) gemeinsam verfolgte Ziel, das von den "Helfern" auf verschiedene Weise unterstützt wird. Gleich bleibt die oppositionelle Rolle der τινες. Klarer als im ersten Schema kommt die Bedeutung der jerusalemer Gemeinde in der vorliegenden story zum Tragen.

<sup>106</sup> Vgl. A.2.1.2, v.a. inhaltliche Position (e).

### 2.2.3 Zwischenresümee: Die Bedeutung der Gemeindeversammlungen und der Begriff "Apostelkonzil"

Die beiden ἐκκλησίαι bilden den Rahmen für vielfältiges kommunikatives Geschehen. Sie sind Ort der Debatten zwischen einzelnen Akteuren, stehen zugleich über ihre Boten und den Brief in Wechselwirkung miteinander, und verantworten wichtige Entscheidungen.<sup>107</sup> Die antiochenische Gemeinde ist Protagonistin der Heidenmission. Nach dem konflikthaften Auftreten einiger Judäer drängt sie auf eine endgültige Klärung der Frage, wie sich die junge Kirche insgesamt zu den Heiden(-christen) stellt. Die jerusalemer ἐκκλησία greift das Anliegen der syrischen Christen auf. Sie bietet den Rahmen für den notwendigen Klärungsprozeß, bei dem verschiedene inhaltliche Positionen zur Sprache kommen, und faßt nachhaltige Beschlüsse. Mit der Lösung der strittigen Fragen wird zugleich eine neue Ebene erreicht. Die jerusalemer Christinnen und Christen akzeptieren die Heidenchristen als gleichberechtigte Partner - nicht nur durch die entsprechende Anrede (V 23cd), sondern auch durch die außerordentliche Würdigung der beiden antiochenischen Gesandten (V 26). Ihre volle Teilhabe am göttlichen Heil bleibt unbestritten. Im Gegenzug akzeptieren die Antiochener die jerusalemer Beschlüsse. Auf dieser Basis kann ihr Missionsprojekt an den Heiden weitergehen.<sup>108</sup>

Nicht zum ersten Mal spielen die Gemeinden der syrischen und der jüdischen Metropole eine so bedeutende Rolle. Die Jerusalemer waren bereits in Apg 11,1-18 kritische Instanz für das Wirken des Petrus. Die Antiochener ihrerseits forcierten v.a. ab 13,1 ein neues, auch auf Heiden ausgerichtetes Missionskonzept (vgl. 13,46; 14,27). Das Wechselspiel zwischen den beiden findet hier seinen Höhepunkt und Abschluß.<sup>109</sup> Bevor sie im weiteren Verlauf der Apg in den Hintergrund treten, hinterlassen sie hier beide ihr je eigenes "Vermächtnis": die Jerusalemer in Form ihrer inhaltlichen Beschlüsse (δόγματα in 16,4; vgl. 21,25); die Antiochener in Form ihres großen Missionars Pl, den sie mit 15,40f erneut auf die Reise schicken und der den gesamten weiteren Verlauf der Apg dominiert. Offen bleibt die Frage nach den genauen Hintergründen der Nachklärungen in Antiochia, die zur Auflösung des Botenpaares Pl und Barnabas führen.<sup>110</sup>

Der in der Forschung verwendete Begriff "*Apostelkonzil*" ist vor diesem Hintergrund als Bezeichnung des Geschehens in Apg 15 gänzlich ungeeignet.<sup>111</sup> Weder handelt es sich hier um eine Versammlung von Vertreterinnen und Vertretern der verschiedenen Gemeinden in der damaligen Kirche, die zur Rede von einem "Konzil" berechtigen würde,

---

<sup>107</sup> Vgl. zum Auftreten einzelner in der Gemeindeversammlung die Wechselwirkungsschemata 1,2,3,5 und 6, zur Kommunikation zwischen den Gemeinden v.a. Schema 1,4 und 5 in A.2.2.1.

<sup>108</sup> In 15,32ff im heidenchristlichen Antiochia selbst, ab 15,41 in noch weiterreichenderem Umfang.

<sup>109</sup> Vgl. II.A.1.4. In der pl Parallele (Gal 2) geschieht die gegenseitige Akzeptanz nicht auf der Ebene der Gemeindeversammlungen, sondern auf rein personaler Ebene zwischen Pl und den "Säulen".

<sup>110</sup> Für die story von Apg 15 scheinen diese Nachklärungen tatsächlich wichtig zu sein. Auf der Ebene der events ist das "Schicksal der Boten" erst mit 15,40f geklärt, auf der Ebene der characters fällt auf, daß erst mit 15,40f die prägnante Personenkonstellation aufgelöst wird; zugleich treten die syrischen und zilizischen ἐκκλησίαι hier erstmals und abschließend in die direkte Interaktion ein.

<sup>111</sup> Das gilt analog für den Begriff "Aposteldekret".

noch stehen in erster Linie die "Apostel" im Mittelpunkt. Sinnvolle Alternativen wären vielmehr "Jerusalem Synode" bzw. am besten "*Jerusalem Versammlung*".<sup>112</sup>

### **3. Narration: Endgültige Akzeptanz der Heidenchristen in einem modellhaften Entscheidungsprozeß**

#### **3.1 Erzähltechniken: Spannung auf allen Ebenen**

Interesse und Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser werden durch Erzähltechniken gesteuert. Der *Wahrnehmungsfokus*, mit dem Apg 15,1-41 erzählt wird, ist überwiegend ein interner. Er vermittelt die Perspektive eines nicht unmittelbar an der story selbst beteiligten Beobachters. Gleichzeitig wird aber auch variiert. Das eine Ende des Spektrums markieren Passagen mit weitem Fokus, die den Eindruck von großem Überblick und scheinbar objektivem Wissen vermitteln (z.B. V 5ab.22-23a.39ab) bis hin zu einer extern fokalierten Stelle, wo quasi die Perspektive des Erzählers eingenommen wird (V 37f). Auf der anderen Seite gibt es aber auch Abschnitte mit stark eingeschränktem point of view. In den Redepassagen etwa oder in der Wiedergabe des Briefes wird die Aufmerksamkeit ganz auf die Redner bzw. den Brief gelenkt. Gerade die zuletzt genannten Abschnitte tragen dazu bei, daß im jerusalem Teil (V 4-29) die story überwiegend mit den Augen eines unmittelbar Beteiligten wahrgenommen wird. In den Rahmenteilten dagegen ist der Blickwinkel insgesamt weiter und distanzierter.

Die durchgängige Basis-*Ebene der Erzählung* wird immer wieder zugunsten anderer narrativer Ebenen verlassen. Dadurch wird der Text abwechslungs- und konturenreich. Zur ersten hypodiegetischen Ebene gehören zum einen Figurenreden, die über Personen(-gruppen) an die Basisebene angeknüpft sind (V 1cd.5de.7d-11.13d-21.36b-e), aber auch indirekte Reden, in denen Aussagen von Protagonisten knapp wiedergegeben werden (V 4cd.12cd) und schließlich berichtete Reden, wo nur noch das Faktum des Redens selbst und kurze Hinweise auf den Inhalt zur Sprache kommen (V 3c.32a.35b).<sup>113</sup> Auf der hypodiegetischen Ebene ist auch die Wiedergabe des Briefes (V 23b-29) anzusiedeln, der ähnlich wie eine Figurenrede scheinbar die Absender selbst zu Wort kommen läßt. In der Rede des Jakobus wird die zweite hypodiegetische Ebene erreicht, wenn der Redner das Wort quasi an den Propheten Amos abgibt, den er zitiert (V 16f).

---

<sup>112</sup> Die Übertragung späterer Begrifflichkeiten auf biblische Stoffe ist ein hermeneutisches Problem. Zu ihrer Legitimation bedarf es eines Mindestmaßes an berechtigten Vergleichspunkten und Analogien. Der Begriff "Synode" würde im vorliegenden Fall zwar die Zusammensetzung der Versammlung richtig wiedergeben. Im Hinblick auf die Kompetenzen ist er aber zumindest ungenau, denn einer Synode kommt es in der Regel nicht zu, Entscheidungen für andere, nicht selbst vertretene Kirchen, zu treffen. Wenig geeignet sind auch die Alternativvorschläge von *Roloff*, Apg 222 ("Apostelkonvent", "Apostelversammlung"); eher in Frage kommt der von *Weiser*, Apg II 386f: "Vollversammlung der Judenchristenheit" (in Anlehnung an *Löning*, *Das Evangelium und die Kulturen* 2625).

<sup>113</sup> Im Fall der berichteten Rede blitzt die hypodiegetische Ebene nur noch sehr kurz auf. Den Leserinnen und Lesern bleibt die Möglichkeit, sie mit eigenen Phantasien und Vorstellungen zu füllen.

Gemeinsam mit den narrativen Ebenen und dem Fokus der Erzählung wechselt auch die *Präsenz des Erzählers*. Am deutlichsten ist dieser an den extern fokussierten Stellen erkennbar, wo keine story erzählt wird, sondern Hintergründe berichtet und Einblicke in die Haltungen einzelner Akteure gegeben werden. In V 37f liegt eine Art Erzählerkommentar vor. Hier wird die Basiserzählung zugunsten der extradiegetischen Ebene des Erzählers verlassen. Umgekehrt treten auf der hypodiegetischen Ebene die Redner bzw. Briefverfasser in den Mittelpunkt. Niedriges Erzähltempo und eine kaum noch wahrnehmbare Erzählerpräsenz machen diese Passagen zu den mimetischsten im Kapitel. Die Leserinnen und Leser kommen quasi unmittelbar mit den Protagonisten und ihren Positionen in Kontakt. Der Erzähler zieht sich selbst zugunsten der Autorität der Redner (v.a. Petrus und Jakobus) bzw. der dokumentarischen Authentizität des Briefes zurück. Weniger ausgeprägt gilt das auch für die kürzeren Redestücke.

*Spannung erzeugen* im Textabschnitt zum einen *Personen*, die neu und z.T. unvermittelt auftreten. Weder Petrus noch Jakobus werden charakterisierend eingeführt. Um so interessanter ist die Frage nach ihrer Positionierung in der diskutierten Frage. Auch die Rolle des Johannes Markus wird erst nach und nach deutlich (V 37-39). Am geheimnisvollsten bleibt die Gruppe der *τινες*. Ihre Identität und ihre Position im Hinblick auf die anderen Akteure ist nur sukzessive erschließbar (V 1.5.24). Spannung bauen aber auch die *Redestücke* auf, v.a. hinsichtlich der Reaktionen der Zuhörerinnen und Zuhörer in der story. Der Jakobus-Vorschlag (V 19f) etwa erzeugt einen Spannungsbogen bis hin zu seiner Umsetzung (V 28f). Der Impuls des Pl in seiner kurzen Rede (V 36) wird nicht direkt aufgegriffen, sondern löst mit seiner Trennung von Barnabas ungeahnte Konsequenzen aus. Das Erreichen der im *Brief* angesprochenen Adressaten (V 23cd) bleibt bis V 30 (Antiochia) bzw. V 41 (Syrien und Zilizien) offen, der Wunsch nach Einhaltung der brieflichen Vorgaben (V 29bc) sogar bis über den Abschnitt hinaus (vgl. Apg 16,4; 21,25). Abgeschlossen wird in dieser Episode ein schon seit langer Zeit bestehender Spannungsbogen, den einst die prophetischen Worte des Amos eröffnet hatten (V 16f). Die Erfüllung seiner Verheißungen wird jetzt festgestellt.<sup>114</sup>

Insgesamt baut die Konfliktsituation, die durch die *τινες* in V 2a ausgelöst wird, eine Spannung auf, die den ganzen Abschnitt durchzieht. Sie wird von Antiochia nach Jerusalem übertragen (V 7a) und ist Triebfeder für den folgenden Klärungsprozeß. Die Beschlüsse der dortigen Versammlung werden von den syrischen Christen akzeptiert. Trotzdem wird die Nachgeschichte in Antiochia durch den Vorschlag des Pl (V 36) und seine ungeahnten Konsequenzen noch einmal interessant.

### **3.2 Textpragmatik: Appelle und Wertungen**

---

<sup>114</sup> Kleinere proleptische Ausblicke im Abschnitt werden schnell realisiert: z.B. durch die Umsetzung von V 2c in V 3a-4a, die von V 6b in V 7ff, von V 22c in V 30, von V 27b in V 32, von V 38d in V 40.

Apg 15,1-41 liefert keine unmittelbaren Erzähleräußerungen.<sup>115</sup> Dennoch ist er von sachlich-nüchterner Berichterstattung weit entfernt. Im Text erkennbare Wertungen lassen Rückschlüsse auf die Intentionen des Erzählers und die Wirkung auf die Lesenden zu:

Die *Sprache* hat häufiger *appellativen Charakter*, und zwar v.a. in ohnehin mimetisch geprägten Figurenreden und im Brief: Die Position der *τινες* (V 1cd.5de) wird direktiv, ja geradezu drohend vorgetragen. In der Petrus-Rede werden die Zuhörerinnen und Zuhörer nicht nur direkt angesprochen (V 7d und v.a. 10a), sondern durch den eigentümlichen Wechsel zwischen dem konfrontierend-fordernden "ihr" (V 7ef) und dem vereinnahmenden "wir" (V 8b.9a.10c.11a) quasi selbst zur Entscheidung gezwungen. Auch Jakobus redet die Mitglieder der Versammlung direkt an (V 13d). Seine klare Positionierung und sein Vorschlag (V 19f) appellieren an ihre Unterstützung. Schließlich finden sich auch im Brief der Jerusalemer direkte Anreden und Appelle (V 23b-e.29b-d), das Gegenüber von "wir" und "ihr" (V 24bc.25ad.28ab), aber auch ein vereinnahmendes "wir" im Hinblick auf den gemeinsamen Herrn Jesus Christus (V 26b).

*Inhaltliche Wertungen* finden sich im ganzen Text verteilt:<sup>116</sup>

Einerseits finden sich eine Reihe deutlich *negativ konnotierter Ausdrücke*, mit denen z.B. Konflikt- bzw. Streitsituationen benannt werden - teilweise mit geradezu drastischen Begriffen: Aufruhr und heftiger bzw. viel Streit (V 2ac.7a), Erbitterung (V 39a).<sup>117</sup> Ähnliches gilt für die Beschreibung des Wirkens der *τινες* (V 24: beunruhigen, verwirren),<sup>118</sup> die berichteten Trennungen (V 38b.39b)<sup>119</sup>, und die Rede von Lasten (V 10b: Joch; V 28b: Last),<sup>120</sup> die als notwendige (V 28c) bewertet werden.

Ebenso finden sich aber auch *positiv konnotierte Begriffe*, wie z.B. Ermutigung und Stärkung (V 32ac.41b)<sup>121</sup>, freudig-emotionale Reaktionen (V 3d: Freude machen; V 31b: sich freuen)<sup>122</sup>, friedliches Entlassen (V 33b) oder die Hervorhebung besonderer Taten (durch *ὄσος* in V 4d.12d). Auch im Hinblick auf Personen werden positive Wertungen erkennbar. Als Beispiele mögen hier die freundschaftliche Anrede der Adressaten als

---

<sup>115</sup> Selbst V 37f (extern fokalisiert) gibt keinen direkten Einblick in die Intentionen des Erzählers.

<sup>116</sup> Hier können nur die wichtigsten Elemente zusammengetragen werden. Eine genauere Analyse bspw. der Reden und ihrer Wertungen würde bei weitem den Rahmen sprengen.

<sup>117</sup> *στάσις* (2x Lk, 5x Apg) findet sich durchwegs in negativem Kontext (Lk 23,19.25; Apg 19,40; 23,7.10; 24,5); *ζητήσις* nur noch in Apg 25,20 (dort neutraler im Sinne von "Untersuchung"); *παροξυσμός* nur hier im lk Werk.

<sup>118</sup> *ταράσσω* (2x Lk, 3x Apg) steht in der Apg immer in negativem Kontext (vgl. Apg 17,8.13); *ἀνασκευάζω* ist hapax legomenon im NT.

<sup>119</sup> *ἀφίστημι* (10x bei Lk) findet sich noch dreimal in negativer Konnotation (Lk 8,13; 13,27; Apg 5,37), sonst auch im Sinne eines befreienden "ablassen von jemandem" (z.B. Lk 4,13; Apg 5,39; 22,29); *ἀποχορίζω* hat hier seinen einzigen Beleg bei Lk.

<sup>120</sup> Beide Begriffe sind einmalig im lk Werk, *βάρος* wird im NT auch neutral verwendet (im Sinne von Gewicht/Fülle: vgl. *Bauer*, Wörterbuch 268), *ζύγος* fast immer im Sinne von "Sklavenjoch".

<sup>121</sup> *παρκαλέω* (7x Lk, 22x Apg) findet sich v.a. in der Apg mehrmals im Sinne von "Mut zusprechen" (z.B. Apg 16,40; 20,1); *ἐπιστηρίζω* (nur 4x im NT, immer Apg) immer im Sinne missionarischen Stärkens (Apg 14,22; 15,32.41; 18,23).

<sup>122</sup> *χάρρα* kommt 12x im lk Werk vor, *χαίρω* 18x, beide durchgängig in positiver Konnotation (z.B. Lk 1,14; 2,10; 15,10; Apg 8,8; 12,14; 13,52).

Schwestern und Brüder (V 23bc), die außerordentliche Würdigung von Pl und Barnabas als "Geliebte" (V 25d; vgl. V 26) sowie die positiven Charakterisierungen von Judas und Silas (V 22e: führende Männer; V 32b: Propheten)<sup>123</sup> genügen.

Verschiedene *Handlungsträger* und ihre Rollen werden durch die Art ihrer Darstellung bewertet. Die *Gruppe der τινες* erscheint in *negativem* Licht. Sie treten mit ihrer Position nicht nur unvermittelt und direktiv auf (V 1), sondern lösen damit auch Streit aus (V 2a; indirekt V 7a). Ihre Ansichten werden Stück für Stück verworfen,<sup>124</sup> bis sich schließlich die jerusalemer Versammlung auch von ihnen persönlich distanziert (V 24d). *Johannes Markus* ist mit dem Stigma der Trennung verbunden: zum einen, weil er selbst sich im Rahmen des antiochenischen Missionsprojektes von seinen beiden Gefährten getrennt hat (V 38b), zum anderen, weil er - ohne daß die genauen Umstände klar werden - an der Trennung von Pl und Barnabas ursächlich beteiligt ist (V 37-39), bevor er mit Barnabas zusammen von der Bildfläche der Apg verschwindet.

In *positivem* Licht erscheinen dagegen die beiden ἐκκλησίαι von Antiochia und Jerusalem. Sie tragen auf je ihre Weise zur Lösung des Konfliktes bei. Der *jerusalemer ἐκκλησία* sind sehr positiv bewertete Akteure zugeordnet: Petrus und Jakobus, von denen v.a. der erste aus der Vorgeschichte der Apg mit hoher Autorität ausgestattet ist, erscheinen als kluge Redner, die mit der Darlegung ihrer Positionen die Verhandlungen vorwärts bringen. Ihre Figurenreden weisen beide als Kenner des göttlichen Willens und Handelns aus, wobei die Akzentuierung bei Petrus stärker auf dem unmittelbaren Erfahrungshintergrund liegt, bei Jakobus auf der atl-jüdischen Tradition. Aber auch die beiden Boten - Judas und Silas - sind nicht nur führende Kräfte in Jerusalem und Propheten, sondern auch erfolgreich: sie werden in Antiochia positiv aufgenommen und stärken die dortige Gemeinde. Die Gemeindeversammlung als ganze nimmt nicht nur die antiochenischen Boten freundlich auf, sondern befaßt sich auch ausführlich mit der an sie herangetragenen Problematik. Nach Debatte und Prüfung faßt sie klare Beschlüsse - einen davon sogar explizit mit göttlicher Unterstützung (V 28). Zugleich vermittelt sie den jungen heidenchristlich geprägten Gemeinden Wohlwollen und Akzeptanz. Der positive Beitrag der *antiochenischen ἐκκλησία* liegt zunächst in der Beauftragung einer Gesandtschaft, die die aufgekommenen Probleme in Jerusalem zu einer Lösung bringen soll. Ihr Vertrauen in die jerusalemer ἐκκλησία wird nicht enttäuscht. Die dort gefaßten Beschlüsse erweisen sich als akzeptabel. Die wichtigsten Protagonisten der Antiochener sind Pl und Barnabas. Sie stehen zwar zunächst direkt in Verbindung mit dem negativ konnotierten Konflikt in V 2a. Ihr Protest gegen die Position der τινες wird aber in Jerusalem als richtig bestätigt. Ihr gesamtes Tun erscheint immer wieder in sehr positivem Licht: Gott hat Großes mit ihnen bzw. auf ihrer Seite getan (V 4d.12d), sie bereiten Freude (V 3cd) und werden von den Jerusalemern in den höchsten Tönen gelobt (V 25d.26). Ihre Tren-

---

<sup>123</sup> Als "Propheten" aktualisieren sie auf ihre Weise die atl-jüd. Tradition (V 15) in der jungen Kirche.

<sup>124</sup> Das zeigt der Prozeß der inhaltlichen Klärungen in der jerusalemer Versammlung: vgl. A.2.1.2.

nung am Ende haftet eher dem Johannes Markus an als den beiden antiochenischen Boten - auf keinen Fall aber Pl, der in positiver Weise weiterwirkt (V 41).

Die beiden ἐκκλησίαι und ihr gelungenes Zusammenspiel bieten den Leserinnen und Lesern positive *Identifikationsrollen*. Sie handeln insgesamt problemlösend. Auf der Basis gegenseitigen Vertrauens wird die anstehende Streitfrage sachgerecht geprüft und ein Weg gefunden, der auf beiden Seiten Akzeptanz findet. Gemeinsam verfolgte Ziele tragen wesentlich dazu bei: die Jerusalemer unterstützen das Ziel der Antiochener nach Anerkennung umfassenden gottgewollten Heils für die Heidenchristen; beide wollen eine Integration der Heidenchristen in die junge Kirche und verwirklichen sie durch die gegenseitige Anerkennung.<sup>125</sup> Wermutstropfen bleibt die Trennung des Missions-Paares Pl und Barnabas, die sich im Rahmen der antiochenischen Gemeinde abspielt. Ob und warum es tatsächlich so weit kommen mußte, bleibt offen.

### 3.3 Resümee: ein "modernes" Beispiel kirchlicher Konfliktlösung

Apg 15,1-41 ist ein Textabschnitt, der vom *Sprechakt* her überwiegend erzählenden Charakter hat - mit deutlich wertenden und appellativen Elementen. Im Hinblick auf den narration-Prozeß zwischen Erzähler und Adressaten läßt sich folgendes festhalten:

Wichtige *Aussageinhalte* des Erzählers sind zum einen die inhaltlichen Klärungen, die hier geschehen: die Anerkennung des Heils auch für die Heiden und die Akzeptanz heidenchristlich geprägter Gemeinden insgesamt sind unumstößliche und mit hoher Autorität vermittelte Ergebnisse. Daneben darf man dem Erzähler aufgrund der Gesamtdarstellung auch das Interesse zurechnen, einen sinnvollen und positiven *Lösungsweg für Konflikte* zu präsentieren.

Die *angezielte Wirkung* des Textes auf die Adressatinnen und Adressaten ist gerade in dieser Hinsicht nicht zu unterschätzen. Eine strittige innerkirchliche Fragestellung wird in einem *ordentlichen Verfahren* angegangen, mit *hoher kommunikativer Kompetenz* behandelt und mit *überzeugenden Ergebnissen* zu einer Klärung gebracht. Die in Antiochia auftretende Problematik wird von der dortigen Gemeindeversammlung durch die Anrufung der jerusalemer ἐκκλησία einer Klärung zugeführt. Entsandte Boten repräsentieren sie und ihre Positionen in Jerusalem. In der judäischen Metropole tritt eine Versammlung zusammen, die die aufgeworfene Fragestellung ausführlich prüft. Hier kommen nicht nur die Antiochener und ihre Erfahrungen im Missions-ἔργον zu Wort, sondern durch Petrus und Jakobus auch die Erfahrungen der Jerusalemer und die atl-jüdische Tradition. Schließlich werden von der gesamten Versammlung Beschlüsse gefaßt, die von der antiochenischen ἐκκλησία rezipiert werden. Im ganzen eine Vorgehensweise, die selbst heutigen Ansprüchen an Konfliktlösungen gerecht wird. Mit Blick auf den Ge-

---

<sup>125</sup> Vgl. hierzu die Aktantenschemata in Abschnitt A.2.2.2.

samtkontext der Apg wird hier eine schon längere Zeit virulente Problemstellung vorbildlich behandelt und zu einer endgültigen Entscheidung gebracht.<sup>126</sup>

Im ganzen Prozeß herrscht ein hohes Maß an vielfältiger *Kommunikation und kommunikativer Kompetenz*, die auf verschiedene Weise ihren Beitrag zur Bewältigung der Fragen leistet. Auch darin scheint ein Idealbild innerkirchlichen Verhaltens auf, das nicht nur den Adressatinnen und Adressaten als positives Beispiel vor Augen steht, sondern dem sich auch Lk selbst verpflichtet fühlt (vgl. nur Lk 1,1-4).<sup>127</sup>

Wichtige *Autoritäten* untermauern die inhaltlichen Positionen und Entscheidungen. Nicht der Erzähler selbst, sondern eine so bedeutende Gestalt wie Petrus markiert in seiner Rede die richtungsweisende Linie. Jakobus verbürgt gleichzeitig die Kontinuität zur jüdischen Tradition und die Rechtmäßigkeit des Vorgehens auf der Basis der hl. Schrift. Die Legitimität des Vorgehens und der Ergebnisse wird durch die Präsenz der göttlichen Subjekte zusätzlich unterstrichen. Das Handeln und der Wille Gottes sind einerseits Gegenstand der Reden, andererseits faßt die jerusalemer Versammlung ihren entscheidenden Beschluß in einem "gottmenschlichem Synergismus", zusammen mit dem hl. Geist. Die göttliche Kraft bringt *in der ἐκκλησία* den gesamten Prozeß, den sie selbst forciert und begleitet hat, zu einem krönenden Abschluß.<sup>128</sup>

Der Brief, der als quasi "authentisches Dokument" wiedergegeben wird, verleiht dem ganzen ein hohes Maß an historisch verlässlicher Wirkung. Mehr an Überzeugungskraft kann sich ein Leser bzw. eine Leserin kaum wünschen. Einzige Ausnahme bleibt der unbefriedigende Erklärungsversuch für das Zerwürfnis zwischen Pl und Barnabas.

---

<sup>126</sup> Johnson sieht in dem Weg der Kirche zur Heidenmission, wie ihn die Apg seit der Kornelius Erzählung explizit darstellt, einen von Lk idealtypisch präsentierten Entscheidungsprozeß: "Just as in Acts 2 and 4 he provided a 'foundation story' which expressed the ideals of life together, so here he provides a model for making decisions within the people constituted by faith. Here now is a community capable of resolving difficult issues concerning membership and status: it calls a council (πλήθος), hears testimony, interprets its sacred texts, declares its convictions in proposition of faith, sends out legations with letters, establishes peace between local communities." (Johnson, Acts 279 [Hervorhebungen von mir]; vgl. ders., Decision making in the Church 67-87). Auch Weiser, Apostelkonzil 208f, erkennt in der Lk Darstellung ein Modell für Meinungsbildung in der Kirche, Fraling, Glaube und Ethos 82-85, einen Meinungsbildungsprozeß zur ethischen Erkenntnis, in den die ganze Gemeinde einbezogen ist.

<sup>127</sup> Es ist kein Zufall, daß das hohe Maß kommunikativer Begriffe in Apg 15 (vgl. A.2.1.2) Anklänge an die selbstgesteckte Zielsetzung des Lk aufweist: er selbst will eine διήγησις (Lk 1,1; hapax legomenon) verfassen (vgl. hier: ἐκδιεγέομαι, ἐξηγέομαι, V 3.12.14) und dem Theophilus aufschreiben (γράφω: Lk 1,3; hier: V 23a).

<sup>128</sup> Vgl. zur Rolle des hl. Geistes in der Apg, v.a. auch im Hinblick auf den Weg der Kirche zur Heidenmission II.A.1.4 und II.A.3. Pesch, Apg II 83, redet in Bezug auf diese Stelle von einem "gottmenschlichen Synergismus". Vgl. auch Weiser, Apg II 385f: "Er [der hl. Geist; Anm. d. Verf.] schaltet die menschlichen Faktoren nicht aus und macht die menschlichen Bemühungen fairer Meinungsbildung nicht überflüssig. Nach der anthropologisch-pneumatologischen Deutung des Lukas steht ihnen Gottes Beistand zur Seite und wirkt Gottes Geist in ihnen."



#### 4. Gattung: Konflikterzählung und briefliches Dekret

Der Gesamtabschnitt läßt sich als Bericht über ein einmaliges Handeln von Gemeinden den sog. "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" zurechnen (vgl. Apg 1,15-26; 6,1-7; 13,1-3). Genauerhin handelt es sich hier um eine Konflikterzählung, wie sie in der Apg häufiger und mit ähnlichen Strukturelementen belegt ist (vgl. v.a. Apg 6,1-7).<sup>129</sup>

In Apg 4,1-31 und 5,17-42 wurden *Konfliktfälle zwischen prominenten Vertretern der jerusalemer Gemeinde und jüdischen Autoritäten* behandelt. Parallel zum hiesigen Textabschnitt steht auch dort eine Problemstellung am Anfang (Festnahme der Apostel bzw. des Petrus und Johannes: 4,2f; 5,17f), zu deren Lösung jeweils eine Versammlung wichtiger jüdischer Autoritäten einberufen wird (4,5f; 5,21). Auch dort ist Raum für eine verbale Auseinandersetzung, die Petrus jeweils die Möglichkeit bietet, in einer Rede Position zu beziehen (4,8-12; 5,29-32), bevor in internen Beratungen das Vorgehen gegen die junge christliche Gemeinde beraten und entschieden wird (4,15-22 mit einer Nachklärung aufgrund des Petrus-Widerspruchs; 5,34-40 mit einem ausführlichen Statement und Vorschlag des Gamaliel). Am Ende steht jeweils die forcierte Fortsetzung der Missionstätigkeit (4,31; 5,41f; in Kap. 4 nach einem Bericht an die Gemeinde und gemeinsamem Gebet).

In 19,23-40 wird ein *Konflikt zwischen Pl und den Silberschmieden in Ephesus* erzählt. Durch sein Auftreten und die Rede des Demetrius (19,25-27) kommt es zu Aufruhr (19,40: *στάσις*), der zur Einberufung der Stadtversammlung führt (19,32.39.40: *ἐκκλησίᾳ*). Deren chaotischer Verlauf führt zu keiner inhaltlichen Entscheidung, sondern auf Vorschlag des Stadtschreibers (19,35-40) zu ihrer Auflösung.

Ein Beispiel für eine *innergemeindliche Konflikterzählung* ist uns bereits in Apg 6,1-7 begegnet. In der Gemeinde aufgekommener Streit (6,1) führt zur Versammlung der Gemeinde (6,2a: *πλήθος*). Ein in Redeform vorgebrachter Vorschlag der Zwölf (6,2b-4) wird umgesetzt und löst offensichtlich die Probleme (6,7).

Typisch für die Form der Konflikterzählung sind auch die beiden großen *Reden* des Petrus und Jakobus, die ihrer Grundstruktur nach (mit *narratio*, *argumentatio* und *peroratio*) den Prinzipien antiker Rhetorik entsprechen.<sup>130</sup> Im Amos-Zitat der Jakobus-Rede (15,16f) liegt zudem ein *Vaticinium* vor.<sup>131</sup>

Auffälligstes Gestaltungselement ist aber in diesem Abschnitt - auch mit Blick auf das lukanische Werk und das NT - der *Brief* der Jerusalemer an die Gemeinden in Antiochia, Syrien und Zilizien. Er entspricht in wesentlichen Punkten der klassischen antiken Briefform grie-

---

<sup>129</sup> Vgl. zu den "Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs" sowie zu den "Konflikterzählungen" Berger, Formgeschichte 323f.

<sup>130</sup> Wie in anderen Konflikterzählungen der Apg bzw. weiteren Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs steht auch hier eine (größere) Rede im Mittelpunkt (vgl. nur 1,16-22; 4,8-12.19f; 5,29-32; 6,2-4; 13,2; 19,35-40). Zu Reden als ntl Form vgl. Berger, Formgeschichte 67-75, der die hier vorliegenden Reden auch im Hinblick auf ihre klassische antike Struktur diskutiert (*a.a.O.*, 72). Einen aufschlußreichen Überblick über die antike Rhetorik insgesamt bietet Klauck, Briefliteratur 165-180.

<sup>131</sup> Vgl. Berger, Formgeschichte 289-95, v.a. 291: *Vaticinium* als allgemeine Heilsansage mit atl Zitat.

chisch-hellenistischer Provenienz (vgl. Apg 23,26-30).<sup>132</sup> Genauerhin trägt er aufgrund seines Inhalts Züge *offiziöser Schreiben im Dekretstil*.

Das *Briefpräskript* (V 23b-e) entspricht in seiner knappen Form und im dreigliedrigen Aufbau der klassisch griechischen Form: superscriptio im Nominativ (V 23b), adscriptio im Dativ (V 23cd) und salutatio im Infinitiv (V 23e).<sup>133</sup>

Der *Briefkorpus* (V 24-29c) umfaßt eine Rekapitulation der Vergangenheit (V 24) und die Wiedergabe von zwei Beschlüssen der jerusalemer Versammlung (V 25.28). Wichtige Elemente und Motive in diesem Teil machen deutlich, daß der Brief ohne Zweifel in Anlehnung an zeitgenössische *hellenistische Dekrete* gestaltet wurde, mit denen Beschlüsse von Gremien oder Körperschaften veröffentlicht oder Ehrungen einzelner Personen ausgesprochen wurden.<sup>134</sup> Typische Elemente sind hierbei die mit ἐπειδὴ (V 24a) eingeleitete Rekapitulation der Vorgeschichte, der mit δοκέω (V 25a.28a) formulierte doppelte Beschluß, die Sendung von Boten (V 25.27) sowie das Motiv des gefährdeten, sein eigenes Leben aufs Spiel setzenden Wohltäters (V 26).

Zum *Briefschluß* gehört die Aufforderung zur Einhaltung des Dekrets (V 29bc). Darin klingt aber auch die Großzügigkeit der jerusalemer Absender an, die den Antiochenern - wie echte Wohltäter (benefactors) - mit nur ganz wenigen Bedingungen (V 29a) die generelle Akzeptanz ihres heidenchristlichen Weges zusagen.<sup>135</sup> Das knappe Postskript mit dem klassisch formulierten Wunsch "lebt wohl!" (ἔρρωσθε; V 29d) schließt den Brief ab.<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Vgl. zum klassisch hellenistischen Briefformular *Klauck*, Briefliteratur, v.a. 315-321 (zu Apg 15,23-29). Vergleichbar deutliche Analogien zu dieser Form finden sich im NT nur noch im Schreiben des Klaudius Lysias an den Statthalter Felix (Apg 23,26-30).

<sup>133</sup> Das klassische χαίρειν als salutatio im Briefpräskript findet sich im NT nur noch in Apg 23,26 und Jak 1,1 (in jüdisch-hellenistischem Schrifttum häufiger: z.B. 1 Makk 10,18.25 u.ö.). Im NT, v.a. bei Pl, finden sich sonst wesentlich komplexere und ausführlichere Briefeinleitungen mit einem Proömium, das hier fehlt (vgl. z.B. Röm 1,1-7.8-17). Zu verschiedenen Formen des Briefpräskripts vgl. *Klauck*, Briefliteratur 36-38; *Schnider/Stenger*, Briefformular 3-68.

<sup>134</sup> So *Klauck*, Briefliteratur 317f. Nach *Danker*, Reciprocity, lehnt sich die lk Gestaltung hier - ähnlich wie in Apg 23,26-30; 24,2-8 - deutlich an zeitgenössische Formen der griechisch-römischen Bürokratie an, hier genauerhin an die "Hellenistic decretal form that was used to promulgate decisions relating to matters of state or to honor local citizens or foreigners who had rendered services worthy of special honor" (a.a.O. 50). Eine Auswahl zeitgenössischer Vergleichstexte findet sich in B.2.2.2.

<sup>135</sup> Der Sprachgebrauch in V 29bc (v.a. εὖ πράξετε) verweist nach *Danker*, Reciprocity 53f, auf Reziprozitätsverhältnisse in griechisch-römischer Zeit. Demnach würden die Jerusalemer hier als "Wohltäter" (benefactors) ihre Freigiebigkeit dadurch unter Beweis stellen, daß sie den Antiochenern als Heidenchristen volle Akzeptanz zusagen, indem sie alle rechtlichen Vorbedingungen aufheben, bis auf die wenigen in V 29a genannten.

<sup>136</sup> ἔρρωσθε wird von einigen Textzeugen auch für Apg 23,30 überliefert, sonst nirgends im NT. Der Briefschluß ist hier - im Vergleich zu anderen ntl Briefen - nicht nur knapp, sondern auch auffällig profan. Es fehlt jeder explizit christliche Bezug. Vgl. zum Briefschluß insgesamt *Klauck*, Briefliteratur 39f; *Schnider/Stenger*, Briefformular 71-161.

## B. Diachrone Analyse

### 1. Tradition und Redaktion: die zwei Ereignisse in Apg 15 und Gal 2

Mit der Frage nach Tradition und Redaktion in Apg 15 ist ein ebenso umfangreicher wie vielschichtiger Themenkomplex der ntl Exegese angesprochen. Nicht zuletzt deshalb, weil für diesen Abschnitt der Apg in Form des Augenzeugenberichtes des Pl in Gal 2 ein relevanter Vergleichstext vorliegt, der wichtige Parallelen, aber auch deutliche Unterschiede zur Lk Darstellung aufweist. Ein Überblick über die wichtigsten Grundlinien der Diskussion muß hier genügen.<sup>1</sup>

In der neueren Exegese hat sich ein recht breiter Konsens entwickelt, der hinter Apg 15 zwei ältere Traditionen annimmt, die von Lk aufgegriffen und bearbeitet wurden: zum einen Nachrichten über das sog. jerusalemer Abkommen (vgl. Gal 2,1-10) und zum zweiten über den sog. antiochenischen Zwischenfall (vgl. Gal 2,11-14/21). Lk haben demnach - heute nicht mehr genau erkennbare - schriftliche Überlieferungen über beide Ereignisse vorgelegen, die er in Apg 15 nach seinen Vorstellungen und theologischen Optionen verarbeitet hat.<sup>2</sup> Diese Grundthese deckt sich mit einigen Ergebnissen aus der vorgenommenen synchronen Analyse des Textabschnitts.

In der Analyse der paradigmatischen Tiefenstruktur (A.2.1.2) hat sich ein Wechsel der verhandelten Inhalte innerhalb von Apg 15 gezeigt, der erkennen läßt, daß hier zwei Themenkomplexe zur Diskussion stehen, die beide auch in Gal 2 auftauchen: zum einen die generelle Frage nach der Heidenmission, d.h. auch nach den jüdischen Voraussetzungen für die Bekehrung eines Heiden zum Christentum;<sup>3</sup> zum zweiten die Fragen des Zusammenlebens von Juden- und Heidenchristen.<sup>4</sup> Beide Ebenen zeigen sich auch in den Zielen, die von den Akteuren ent-

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über die ältere Acta-Forschung zur Stelle bietet *Haenchen*, Apg 438-441; die neueren Positionen finden sich bei *Weiser*, Apg II 367f, knapp zusammengefaßt.

<sup>2</sup> Diese Mittelposition vertritt *Weiser*, Apg 368-377 (ebenso *ders.*, Apostelkonzil); vgl. ähnlich *Conzelmann*, Apg 95; *Roloff*, Apg 227; *Schneider*, Apg II 190f; *Mußner*, Gal 130.135. *Pesch*, Apg II 71-74, geht - basierend auf der Annahme einer schon von *Harnack* postulierten antiochenischen Quelle - von zwei präzise aus dem Gesamttext destillierbaren Traditionsstücken aus. *Haenchen*, Apg 441-444, erkennt dagegen - in Fortsetzung der Optionen von *Dibelius* - kaum Spannungen im Textabschnitt und befaßt sich fast nur mit der Lk Komposition. Umstritten ist in der Forschung die Frage, welcher der beiden Traditionsstränge die primäre Gestaltungsgrundlage für Apg 15 bildete: *Conzelmann*, Apg 95, und *Roloff*, Apg 225-27, votieren für die Traditionen um das jerusalemer Abkommen, *Pesch*, Apg II 72f, und *Schneider*, Apg II 177, dagegen für den antiochenischen Zwischenfall und das Dekret. *Weiser*, Apg II 375-77, läßt diese Frage mangels wirklich überzeugender Argumente konsequenterweise offen.

<sup>3</sup> Vgl. Apg 15,1.5.7-11.14: Beschneidung, mosaisches Gesetz; Geistgabe, Glaube und Gnade als Elemente der göttlichen Erwählung der Heiden zu seinem Volk; sowie in Gal 2,1-10.14-21: das gleichberechtigte Nebeneinander von Juden- und Heidenmission; der Vorrang von Glaube und Gnade vor dem Gesetz.

<sup>4</sup> Vgl. Apg 15,20.22-29: die gegenseitige Akzeptanz der Gemeinden sowie notwendige Bedingungen, die den Heidenchristen ans Herz gelegt werden; sowie in Gal 2,11-14: der Streit um das gemeinsame Essen und die Verpflichtung zu jüdischer Lebensweise. Die Frage des Zusammenlebens taucht noch deutlicher in Apg 11,2f auf, wo Petrus explizit die Tischgemeinschaft mit Heiden vorgeworfen wird

sprechend der beiden alternativen Aktantenschemata verfolgt werden (A.2.2.2). Sie sind nicht nur in Apg 15 eng miteinander verzahnt, sondern auch in Gal 2. Eine glatte Zuordnung des einen Themenkomplexes zu Gal 2,1-10 und des anderen zu Gal 2,11-14 ist nicht machbar.

Daneben war u.a. bei der Analyse der oberflächlichen narrativen Struktur (A.2.1.1) der doppelte Schluß aufgefallen sowie die unzureichende Begründung für die Trennung von Barnabas und Pl. Auch Gal 2 (v.a. V 12-14) kennt solche Spuren eines Zerwürfnisses zwischen den beiden und kann vielleicht zu einer Klärung der bisher offen gebliebenen Fragen beitragen.

## 1.1 Spuren vorlukanischer Tradition: Nachrichten über Streitfälle in Antiochia und Jerusalem

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen hier wichtige Spuren vorlukanischer Traditionen in Apg 15 zusammengetragen werden, zunächst solche, die sich aus der Analyse von Apg 15 mit Blick auf das gesamte Lk Werk ergeben, und anschließend diejenigen, die erst durch einen Vergleich mit Gal 2 erkennbar werden.

### 1.1.1 Elemente, die für den lukanischen Sprachgebrauch untypisch sind

Zunächst sind hier zwei Personen zu nennen: Jakobus (V 13; vgl. Gal 2,9.12) wird nur an zwei weiteren Stellen genannt - allerdings genauso wie hier im Kontext der jerusalemer Gemeinde (Apg 12,17; 21,18); nur hier kommt er selbst zu Wort. Der Name Judas Barsabbas (V 22.27.32) ist sogar einmalig im NT. Die Verbindung der Ortsbezeichnungen Syrien und Zilizien (V 23.41) findet sich nur noch in Gal 1,21.<sup>5</sup>

Zur Schilderung des Auftretens und zur Beurteilung der Gruppe der τινες werden Verben verwendet, die bei Lk selten anzutreffen sind: τηρέω (V 5 mit νόμος; vgl. V 29: διατηρέω);<sup>6</sup> ταραύσσω (vgl. Gal 1,7), ἀνασκευάζω und διαστέλλω (V 24).<sup>7</sup>

Die außerordentliche Würdigung von Pl und Barnabas geschieht mit für Lk untypischen Vokabeln: mit dem pronominal gebrauchten Adjektiv ἀγαπητός (V 25)<sup>8</sup> sowie mit der Verbindung παραδίδομι... ὑπὲρ (V 26; vgl. Gal 2,20)<sup>9</sup>.

---

(11,3: συνεσθίω; ebenso wie in Gal 2,12); auch das Gegenüber von Heidenchristen und solchen ἐκ περιτομῆς ist nicht nur innerhalb der Petrus-Rede greifbar (Apg 15,7-11 im Gegenüber von "wir" bzw. "ihr" und den in der dritten Person Plural angesprochenen ἔθνη), sondern ebenfalls schon im Abschluß der Korneliusepisode (Apg 10,45; 11,2; vgl. Gal 2,8f.12).

<sup>5</sup> Συρία hat 7 von 9 ntl Belegen bei Lk, taucht hier allerdings zum ersten Mal in der Apg auf. Κιλικία (7 von 8 ntl Belegen Lk) wurde in der Apg bisher nur in 6,9 genannt.

<sup>6</sup> τηρέω (70x im NT; 7x in der Apg) kommt nur hier und in Jak 2,10 zusammen mit νόμος vor; in der Apg sonst immer zur Bezeichnung von Gefängnisstrafen (z.B. 12,5f; 16,23; u.ö.). διατηρέω ist nur noch in Lk 2,51 belegt, dort allerdings in positivem Sinne.

<sup>7</sup> ταραύσσω (5 der 19 ntl Belege im Lk Werk) bezeichnet an zwei weiteren Stellen in der Apg einen von Juden angestoßenen öffentlichen Aufruhr in Thessalonike bzw. Beröa (17,8.13). Das Verb taucht auch in Gal 1,7 und 5,10 auf, an erstgenannter Stelle ebenso in Verbindung mit einer Personengruppe, die mit τινες bezeichnet wird. ἀνασκευάζω ist hapax legomenon im NT. διαστέλλω hat nur einen seiner acht ntl Belege bei Lk.

<sup>8</sup> ἀγαπητός (insgesamt 61x im NT) ist einmalig in der Apg, im Lk zweimal: als direkte Bezeichnung Jesu durch Gott bei der Taufe (Lk 3,22; vgl. Mk 1,11; Mt 3,17), sowie indirekt im Winzer-Gleichnis (Lk

Auch die Petrus-Rede birgt für Lk eigentlich untypische Begriffe: εὐαγγέλιον (V 7), καρδιογνώστης (V 8), ζύγος (V 10) und βατάζω (V 10).<sup>10</sup>

Gegen Ende der Jakobus-Rede fällt der Ausdruck μὴ παρενοχλέω (V 19) auf, der im NT einzigartig ist (vgl. semantisch ähnlich in Gal 2,6: οὐδὲν προσανατίθημι), aber auch die zur Enthaltung empfohlenen Bereiche selbst: ἀλισγήμα, εἶδωλον, εἰδωλόθυτον, πορνεία, πνίκτος, αἷμα (V 20.29)<sup>11</sup>, die in Gal 2 keine Rolle spielen (vgl. Offb 2,14.20f.24; 1 Kor 8;10).<sup>12</sup> Auch ἀπέχω (V 20.29), ἐπάναγκες (V 28) und βάρος (V 28) sind nicht nur für Lk ungewöhnlich, sondern weisen auch Anklänge an andere ntl Traditionen auf.<sup>13</sup>

---

20,13 par Mk 12,6). Besonders zahlreich ist es bei Pl als Anrede oder Bezeichnung von Gemeindegliedern (vgl. nur Röm 1,7; 12,19; 16,8). Das Partizip Aorist des Verbs ἀγαπάω drückt in Gal 2,20 die Zuwendung des Sohnes Gottes zu Pl aus (dort auch παραδίδωμι... ὑπέρ; vgl. Anm. 9).

<sup>9</sup> παραδίδωμι hat zwar 30 seiner 119 ntl Belege bei Lk (z.B. als Partizip im Kontext der Verabschiedung von Boten: Apg 14,26; hier: 15,40). Die Verbindung mit ὑπέρ ist aber einmalig im lk Werk, findet sich jedoch bei Pl (Röm 8,32; Gal 2,20) und in Eph 5,2.25. Im Unterschied zu Apg 15,26 beziehen sich letztgenannte Belegstellen (oft verbunden mit Formen von ἀγαπάω) auf das soteriologische Wirken Jesu (vgl. auch mit δίδωμι ὑπέρ: Lk 22,19; Joh 6,51; Gal 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14).

<sup>10</sup> εὐαγγέλιον (76x im NT, überwiegend in der pl Literatur, aber auch bei Mk und Mt) kommt bei Lk nur hier und in Apg 10,24 vor. Im Vergleichstext aus dem Gal dagegen mehrmals (2,2.5.7.14). καρδιογνώστης ist insgesamt selten (nur noch einmal in einer Petrus-Rede in Apg 1,24). ζύγος hat hier seinen einzigen Beleg im lk Werk (daneben noch 5x im NT, z.B. in Gal 5,1: ζύγος δουλείας). βατάζω (9 der 27 ntl Belege bei Lk) steht nur hier und in Lk 14,27 im negativen Sinn von "eine (schwere) Last tragen" (vgl. Gal 5,10; 6,2).

<sup>11</sup> ἀλισγήμα ist hapax legomenon im NT; πνίκτος ist nur im Kontext der "Jakobus-Klauseln" belegt (Apg 15,20.29; 21,25), πορνεία (insgesamt 25x im NT) kennt Lk nur an diesen drei Stellen; αἷμα (insgesamt 97x im NT) ist wohl nur im Rahmen der Klauseln im Sinne einer Enthaltung vom Blutgenuß zu verstehen. εἶδωλον (insgesamt 11x im NT) findet sich nur noch in Apg 7,41; εἰδωλόθυτον (insgesamt 9x im NT) nur noch in Apg 21,25.

<sup>12</sup> Bei Pl tauchen zwar εἰδωλόθυτον (v.a. in 1 Kor 8,1.4.7.10; 10,19) und πορνεία (vgl. nur 1 Kor 5,1; 6,13.18; in 1 Thess 4,3 so wie hier zusammen mit ἀπέχω) auf, vom Kontext beschlossener Klauseln, wie in Apg 15,29, erzählt er aber nichts. In Offb 2,14.20f sind dieselben beiden Begriffe in Sendschreiben an die Gemeinden von Pergamon und Thyatira Bezeichnung für Laster bestimmter Gemeindeguppen, bevor es in Offb 2,24f an die übrigen Gemeindeglieder adressiert heißt: οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, πλὴν... (vgl. Apg 15,28). Die beiden Nomen πόρνος und εἰδωλόλατρης finden sich als Personenbezeichnungen gemeinsam in Lasterkatalogen (1 Kor 5,10f; 6,9; Eph 5,5; Offb 21,18; 22,15). Vgl. die Zusammenstellung atl und rabbinischer Belege bei *Strack/Billerbeck*, Kommentar zum NT 729-739. Das Thema *Götzenopferfleisch* spielt in der jüdisch-christlichen Literatur eine nicht unbedeutende Rolle (z.B. 1 Makk 1,41-50; 2 Makk 6,1f.7.18.21f; 3 Makk 3,4; 4 Makk 5; Joseph und Aseneth 7,1; 1 Kor 8;10). εἰδωλόθυτα kann demnach als jüdisch-christlich geprägter Ausdruck für Opfermaterie gelten, von der es sich fernzuhalten gilt (vgl. *Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult, 241-249). Die Ursprünge des 4 Makk, in dem die Enthaltung von solchen Speisen identitätsstiftende Funktion hat, könnten durchaus im 1. Jh. in Antiochia liegen (vgl. *Klauck*, 4. Makk).

<sup>13</sup> ἀπέχω (19x im NT) kommt in der Apg nur 15,20.29 vor (im Lk 4x, allerdings meist in räumlichem Sinn "entfernt sein von, weg sein von"). Im Sinne einer Enthaltungsforderung verwenden es nur noch Pl (1 Thess 4,3 mit πορνεία; vgl. 1 Thess 5,22) und der erste Timotheusbrief (1 Tim 4,3 kritisiert Forderungen nach Enthaltung von bestimmten Speisen: ἀπέχεσθαι βρωμάτων). Das Adverb ἐπάναγκες ist hapax legomenon. Das verwandte ἀναγκάζω ("zwingen"; 3 von 9 ntl Belegen im Gal) kommt in Gal 2 gleich zweimal vor (2,3: zur Beschneidung zwingen; 2,14: zur jüdischen Lebensweise). βάρος hat hier seinen einzigen Beleg im lk Werk (6x im NT), zusammen mit ἐπιτίθημι

Zuletzt sind unter der vorgegebenen Fragestellung noch Begriffe aus V 39f zu nennen: παροξυσμός, ἀποχωρίζω, Μάρκος (V 39) sowie ἐπιλέγω (V 40) sind je einmalig im lk Werk.<sup>14</sup> Dasselbe gilt für die Verbindung ἄπ' ἀλλήλων (V 39).

### 1.1.2 Ein Blick auf Gal 2,1-21: ähnliche Schauplätze, Personen und Themen

Im Vergleich von Apg 15 und Gal 2,1-21 fallen Parallelen auf, die für weitere Elemente in Apg 15 eine Traditionsgrundlage wahrscheinlich machen:<sup>15</sup>

Jerusalem und Antiochia sind in Apg 15 wie in Gal 2 die entscheidenden *Schauplätze*, die zudem in derselben chronologischen Abfolge auftauchen. Nach Gal 2,1 zieht Pl zusammen mit Barnabas und Titus nach Jerusalem (vgl. Apg 15,2-4), Gal 2,2-10 spielen dann in Jerusalem (vgl. Apg 15,4-29), die anschließende Episode in Antiochia (Gal 2,11ff; vgl. Apg 15,30-41). Die Gemeinden von Syrien und Zilizien, die Pl in Apg 15,41 (vgl. V 23) besucht, wurden im Gal schon vorher erreicht (1,21).

Auch in Bezug auf die *Personen* überwiegen die Gemeinsamkeiten. Pl steht zwar als Verfasser des Berichtes ganz im Mittelpunkt von Gal 2. Er reist aber nicht alleine in die jüdische Metropole, sondern wie in der lk Darstellung gemeinsam mit Barnabas (Gal 2,1.9; Apg 15,3f).<sup>16</sup> Spannungen zwischen den beiden werden hier wie dort erkennbar (Apg 15,37-39; Gal 2,13). Der Herrenbruder Jakobus (Apg 15,13-21; vgl. Gal 2,9.12) ist ebenso wie Petrus (Apg 15,7-11; vgl. Gal 2,7-9.11.14) in beiden Texten präsent,<sup>17</sup> wobei die Apg von der teilweise gegnerischen Haltung der beiden gegenüber Pl (Gal 2,11.12.14) nichts weiß. Titus (Gal 2,1) fehlt in der Apg, umgekehrt fehlen die jerusalemer Delegaten Judas Barsabbas und Johannes Markus in Gal 2.

In beiden Texten löst eine nicht genauer umrissene *Gruppe von Judäern* (τινες) in Antiochia Streit aus (Apg 15,1: einige aus Judäa; Gal 2,12: einige von Jakobus),<sup>18</sup> und scheint zudem auch in den jeweiligen Auseinandersetzungen in Jerusalem eine Rolle zu

---

kommt es nirgends mehr vor. Die engsten Parallelen finden sich in Offb 2,24 (vgl. Anm. 12) und in Gal 6,2 (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε...).

<sup>14</sup> παροξυσμός (nur noch Hebr 10,24); ἀποχωρίζω (nur noch Offb 6,14); ἐπιλέγω (nur noch Joh 5,2); Spuren einer Auseinandersetzung zwischen Pl und Barnabas finden sich auch in Gal 2,13 (mit συναπάγω ausgedrückt). Μάρκος (vgl. "Johannes Markus" in Apg 15,37 sowie 12,12.25) erscheint bei Lk nur hier ohne seinen zweiten Namen; ggf. handelt es sich um denselben, von dem Pl in Phlm 1,24 - ebenso in absoluter Form - spricht (vgl. auch Kol 4,10; 2 Tim 4,11).

<sup>15</sup> Einen ausführlichen Vergleich von Apg 15 mit Gal 2, aber auch mit anderen pl Briefen liefert auch Wehnert, Reinheit 107-143.

<sup>16</sup> Diese Beobachtung ist durchaus von Gewicht, denn Pl erwähnt Barnabas in seinem gesamten Werk nur zweimal (noch in 1 Kor 9,6). Mit Gal 2,13 verschwindet er wie in der Apg nach 15,39.

<sup>17</sup> Es ist bemerkenswert, daß Pl nur in Gal 2,7f den Eigennamen Πέτρος verwendet, sonst nur den semitischen Namen Κηφᾶς (z.B. Gal 2,9.11.14), den neben ihm nur Joh 1,42 kennt. Auch Ἰάκωβος (Gal 2,9.12) taucht bei Pl nur noch in Gal 1,19 und 1 Kor 15,7 (Liste der Auferweckungszeugen) auf.

<sup>18</sup> τινες zur Bezeichnung einer Personengruppe ist bei Pl selten (so klar nur noch 1 Kor 8,7 und Gal 1,7), bei Lk dagegen ca. 17x (im NT ca. 27x). Auch die in Gal 2,4 wohl im Bezug auf diese Gruppe auftauchenden Begriffe sind einmalig (παρεισάκτος, κατασκοπέω) bzw. kommen nur noch an einer weiteren Stelle vor: ψευδάδελφος (2 Kor 11,26), παρεισέρχομαι (Röm 5,20), καταδουλώω (Kor 11,20).

spielen. In Apg 15,5.24 ist das eindeutig erkennbar, aus den Andeutungen des Pl in Gal 2,4 erschließbar. Dort greift er eine Gruppe von Falschbrüdern an (οἱ τινες), die ihm gegenüber feindlich eingestellt ist, deren Position aber letztendlich deutlich zurückgewiesen wird (Gal 2,6.9; genauso wie in Apg 15,2.24).<sup>19</sup> Hier wie dort scheinen diese Personen konservative, streng judenchristliche Positionen zu vertreten.<sup>20</sup> Unterschiedlich ist ihre Charakterisierung als Anhänger des Jakobus (Gal 2,12), der ja nach Apg 15 zu einer gemeinsamen und einvernehmlichen Lösung beiträgt. Die Lokalisierung ihres Auftretens erscheint nur auf den ersten Blick als widersprüchlich. Ihre erstmalige Erwähnung durch Pl in Jerusalem (Gal 2,4) schließt ja ein vorheriges konflikthaftes Wirken in Antiochia keineswegs aus (wie in Apg 15,1f), zumal Gal 2,4 durchaus den Eindruck erweckt, daß Pl hier von einem bereits zurückliegenden Ereignis spricht. Die spätere Anwesenheit der τινες in der syrischen Metropole (Gal 2,12) wäre dann aber im Vergleich mit Apg 15 überzählig.

Schließlich lassen beide Texte mindestens *zwei Streitfälle* erkennen. Zunächst handelt es sich dabei um die Auseinandersetzung mit einigen Judäern, die in Antiochia ebenso wie in Jerusalem verortet ist (Apg 15,2.7.24). Sie hat eine Parallele in der scharfen Zurückweisung dieser Gruppe durch Pl in Gal 2,4f. Beide Male scheint deren streitbare Position nicht durchsetzungsfähig (Apg 15,24; Gal 2,6.9). Vielmehr plädieren Petrus und Jakobus in der Lk Darstellung dafür, den Heidenchristen keine Schwierigkeiten zu machen (Apg 15,7.9). Ähnliches gibt auch Pl als Position der führenden Jerusalemer wieder (Gal 2,6: οὐδὲν προσανέθευτο).<sup>21</sup> Von den in Apg 15,20.28f genannten Enthaltungsforderungen, die den Heidenchristen ans Herz gelegt werden, weiß Gal 2 allerdings nichts. Nach pl Zeugnis entsteht ein weiterer Streit zwischen Pl einerseits und Petrus, Barnabas und den Judenchristen auf der anderen Seite (Gal 2,11-14), weil diese - angestoßen von Jakobus-Leuten - die Tischgemeinschaft mit den Heiden aufkündigen. Dazu findet sich in Apg 15 eine gewisse Analogie in der Auseinandersetzung und Trennung von Pl und Barnabas, die hier jedoch mit der unterschiedlichen Einschätzung des Johannes Markus begründet wird (Apg 15,36-40). Sprachliche Beobachtungen untermauern die Verbindungslinien. Lk verwendet hier - wie gezeigt - Vokabeln, die für seinen Sprachgebrauch untypisch sind. Die Bezeichnung der Reisebegleiterschaft des Johannes Markus durch συμπαραλαμβάνω (15,37.38; daneben nur noch in 12,25) verweist dabei sogar unmittelbar auf die einzige weitere Belegstelle des Verbs in Gal 2,1, wo es sich auf Titus be-

---

<sup>19</sup> In Gal 1,7 und 5,10 spricht Pl von einer anderen, nicht genauer bestimmten Gruppe in ähnlich negativer Weise wie die Jerusalemer in Apg 15,24 über die hier relevanten τινες (Gal 1,7: τινές εἰσιν οἱ τάρσσοιτες ὑμᾶς...; vgl. Gal 5,10). Es handelt sich in Gal 1,7 und 5,10 wohl um bestimmte falsche Missionare (Becker, Gal 11). Auffällig bleibt aber der ähnliche Gebrauch von τάρσσω für das Wirken einer als problematisch eingeordneten Parteiung innerhalb der christlichen Bewegung.

<sup>20</sup> Nach Gal 2,4: belauern sie die Freiheit (des Pl), um "in Knechtschaft zu zwingen"; nach Gal 2,12f verursacht ihr Auftritt den Rückzug des Petrus und Barnabas von der Tischgemeinschaft. Vgl. die Rolle und Positionen der τινες in Apg 15,1.5.

<sup>21</sup> Der Wortgebrauch ist hier nicht nur bei Lk ungewöhnlich, auch die von Pl verwendete Vokabel προσανατίθημι ist selten (nur noch in Gal 1,16).

zieht, der Pl und Barnabas nach Jerusalem begleitet. Im Motiv des Streits bzw. der Trennung zwischen Pl und Barnabas stimmen beide Texte grundsätzlich überein. Nach Gal 2,13 wird Barnabas durch die Heuchelei der Judaisten "fortgerissen" (συναπήχθη; vgl. Gal 2,12: ἀφορίζω)<sup>22</sup> und verschwindet damit - ebenso wie in der Apg - aus dem Blickfeld des Pl. Das Ergebnis ist beide Male dasselbe: der gemeinsame Weg von Barnabas und Pl endet in Antiochia, und zwar im Kontext von Streitigkeiten um die Heidenmissionsfrage.

*Thematisch-inhaltliche Parallelen* finden sich v.a. zwischen den Positionen des Petrus (Apg 15,7-11) und denen des Pl (v.a. Gal 2,14-21). Beiden geht es um die Heiden(-christen),<sup>23</sup> wobei ihre Reden jeweils mit dem Wechselspiel von konfrontierendem "ihr" und vereinnahmendem "wir" arbeiten. Pl kommt schon in V 16 zu einer allgemeingültigen Position ("ein Mensch"), Petrus bleibt länger beim Vergleich, schließt aber auch mit einer alle umschließenden Feststellung ab (15,11). Beiden geht es um die Verkündigung des Evangeliums auch an die Heiden (Apg 15,7; Gal 2,5.7.14), ein Zwang zu bestimmten Formen jüdischer Lebensweise wird klar abgelehnt. Pl fragt derartige Forderungen kritisch an (Gal 2,14: wie kannst du die Heidenchristen zur jüdischen Lebensweise zwingen?) und warnt vor einer Aufgabe der Freiheit in Christus und einer neuerlichen Versklavung (2,4: καταδουλόω; vgl. 2,18). Petrus qualifiziert solche Forderungen als Joch, das man den Heidenchristen auferlegen will (Apg 15,10: ζύγος; vgl. auch Gal 5,1) und weist sie nicht weniger scharf als Versuchung Gottes zurück. Die Lösung liegt für beide in der allen gemeinsamen Verwiesenheit auf das Wirken Gottes (Apg 15,7; Gal 2,21) und Jesu Christi (Apg 15,11; Gal 2,4.16.17.20). Die Rettung liegt im Glauben des Menschen (Apg 15,7.11; Gal 2,16.19) und in der Gnade Gottes (Apg 15,11; Gal 2,21; vgl. auch 5,4), die das Gesetz überbietet (νόμος; Gal 2,16-21; vgl. Apg 15,5).<sup>24</sup> Besiegelndes Zeichen für den Glauben ist die Geistgabe durch Gott (Apg 15,8; Gal 3,2-5), der auch unter den Heiden Wunder wirkt (Gal 3,5; vgl. Apg 15,12).

### 1.1.3 Zwischenresümee

Apg 15,1-41 weist nicht nur Begriffe und Wendungen auf, die für den lk Sprachgebrauch ungewöhnlich sind, sondern zeigt auch deutlich - z.T. sogar sprachliche - Analogien zur pl Schilderung der Ereignisse in Gal 2,1-21. Beides läßt auf Traditionsspuren in Apg 15

---

<sup>22</sup> συναπάγω (3x im NT) in so deutlich negativem Sinn auch in 2 Petr 3,17 (daneben Röm 12,16). Die Spaltung Zwischen Petrus und Pl drückt Gal 2,12 mit ἀφορίζω aus (vgl. Apg 15,38b.39b).

<sup>23</sup> Es geht um τὰ ἔθνη (Apg 15,7-11; Gal 2,14.15; vgl. vorher: 2,2.8.9) sowie um das Gegenüber von denen ἐκ περιτομῆς (Gal 2,7.8.9.12) und den "Unbeschnittenen" (τῆς ἀκροβυστίας; Gal 2,7). Letztgenannte Opposition findet sich an anderen Stellen auch in der Apg: die Bezeichnungen ἐκ περιτομῆς und ἀκροβυστία stehen Apg 10,45; 11,2f im inhaltlich vergleichbaren Kontext der Korneliusepisode. Auch die Aufteilung der Zielgruppen und die Hinwendung des Pl zu den Heiden wird in Gal 2,9 und Apg 13,46 ähnlich formuliert: εἰς τὰ ἔθνη.

<sup>24</sup> Apg 15,1d.11a drückt die Rettung des Menschen mit σώζω aus, das auch Pl an wichtigen Stellen im Rahmen der Juden-Heiden-Thematik verwendet (vgl. nur Röm 5,9f; 8,24; 9,27; u.ö.). Gal 2,16f verwendet dagegen δικαίω, das die Apg nur in Apg 13,38f - ebenso im Mund des Pl - kennt.



schließen, ohne daß eine direkte Abhängigkeit des Lk von der pl Fassung behauptet werden könnte.<sup>25</sup> Bemerkenswert ist, daß auch Gal 2 punktuell vom sonstigen pl Sprachgebrauch abweicht. In beide Texte scheinen Traditionen und historische Informationen eingeflossen zu sein, die Lk und Pl mit ihren je eigenen Interessen und Intentionen verarbeitet haben, so daß sich weder hier noch dort eindeutige Traditionsschichten herauslösen lassen. Die Ereignisse, um die es geht, das jerusalemer Abkommen und der antiochenische Zwischenfall, sind bei Lk eng verschmolzen. Sie lassen sich aber auch in Gal 2 inhaltlich nicht voneinander trennen. Keine von beiden Fassungen kann schlechterdings als historisch zuverlässiger beurteilt werden.<sup>26</sup>

Der deutlichste Unterschied zwischen beiden besteht im Fehlen des sog. Aposteldekrets in Gal 2. Zwar gibt es - wie gezeigt - Berührungspunkte in einzelnen Forderungen (εἰδωλον bzw. εἰδωλόθυτον und πορνεία: in 1 Kor bzw. 1 Thess) und im unmittelbaren Kontext (Apg 15,28: ἐπάναγκες vgl. Gal 2,3.14: ἀναγκάζω). Von einem jerusalemer Beschluß taucht aber bei Pl an keiner Stelle auch nur ein Wort auf.<sup>27</sup> Apg 15,20.28f hebt sich aber auch deutlich vom sonstigen lk Sprachgebrauch ab. Zudem konnten vorsichtige Parallelen zu anderen ntl Traditionen festgestellt werden (vgl. Offb 2,14.20f.24). Auch in diesem Fall muß also mit Lk vorliegenden Traditionen gerechnet werden.<sup>28</sup> Deren Ursprung ist wohl in jerusalemer judenchristlichen Kreisen zu suchen, wo solche Vorschriften wohl in Anlehnung an die levitischen Reinheitsbestimmungen für in Israel lebende Heiden entstanden sind (vgl. Lev 17f).<sup>29</sup>

Die in der bisherigen Analyse von Apg 15 offen gebliebene Frage nach den wirklichen Ursachen für die Trennung von Pl und Barnabas beantwortet Gal 2 stringenter und schlüssiger. Demnach läge der Grund für das Zerwürfnis in einer unterschiedlichen Haltung zur Geltung des jüdischen Gesetzes für Heidenchristen, zu der Barnabas von streng judenchristlichen Kreisen "verführt" wird (Gal 2,13). In Apg 15,36-40 verweisen zumindest einige sprachliche Elemente noch auf Spuren vorlukanischer Tradition.

---

<sup>25</sup> Analogien und Parallelen zwischen lk Passagen in der Apg und dem pl Werk beruhen wohl auf mündlichen Traditionen über das pl Wirken, die Lk bekannt waren. Sie erklären auch die Verwendung sog. Paulinismen an prägnanten Stellen der Apg (13,38f; 20,18-35) hinreichend. Vgl. IV.B.1.1.4.

<sup>26</sup> Die lk Darstellung ist sicher auch von eigenen Intentionen geprägt. Dasselbe gilt aber auch für Pl, dessen Bericht wohl nicht weniger "tendenziös" ist als der in Apg 15: so z.B. *Mußner*, Gal 131.

<sup>27</sup> Die einzige "Auflage" die ihm nach seiner Schilderung von den Jerusalemern gemacht wird, ist die Sorge für die Armen (Gal 2,10), die wiederum bei Lk an dieser Stelle fehlt..

<sup>28</sup> Diese Sichtweise teilt die Mehrheit der Ausleger: *Weiser*, Apg II 370f.374; *Conzelmann*, Apg 93; *Pesch*, Apg II 89; *Roloff*, Apg 226f. Anders *Haenchen*, Apg 455f, und *Schneider*, Apg II 191f, die davon ausgehen, daß Lk selbst hier eine in gemischten Gemeinden verbreitete Praxis festgehalten hat (die teilweise bis ins 2. Jh. reichenden Belege für die Einhaltung von Forderungen aus den Jakobusklauseln nennen *Conzelmann*, Apg 93, und *Schneider*, Apg II 192).

<sup>29</sup> *Bauckham*, James and the Gentiles, sieht das Dekret eindeutig in jerusalemer judenchristlichen Kreisen verortet (wohl um Jakobus). Als ein wichtiger Beleg dafür gilt ihm der enge Zusammenhang zwischen Dekret und Amos-Zitat innerhalb der Jakobusrede, der vor dem Hintergrund zeitgenössischer Exegese verständlich wird. *Wehnert*, Reinheit 209-238, belegt fundiert, daß Lev 17f (und nicht die noachitischen Gesetze in Gen 9,4) und die Targum-Traditionen den religionsgeschichtlichen Hintergrund für die Inhalte des sog. Aposteldekrets bilden; ähnlich *Müller*, Tora für die Völker 161-166; diesem schließt sich auch *Klauck*, Briefliteratur 320, an.

Die beiden ἐκκλησίαι, die in Apg 15 eine so bedeutende Rolle spielen, werden in Gal 2 nicht einmal erwähnt. Einiges spricht dafür, daß Pl nicht aus sich selbst heraus nach Jerusalem gezogen ist - wie er es selbstbewußt erwähnt (Gal 2,2: κατὰ ἀποκάλυψιν) -, sondern tatsächlich zusammen mit Barnabas als Gesandter der antiochenischen Gemeinde. Genauso dürfte die Nachricht vom Überbringen der Beschlüsse durch den jerusalemer Boten Judas traditionell sein.<sup>30</sup> Auch im Hinblick auf die Anwesenheit der ἐκκλησία von Jerusalem bei den Verhandlungen und Absprachen dürfte Lk eine verlässlichere Information liefern als Pl, der nur von den Führenden spricht, die ihm adäquate Verhandlungspartner sind.<sup>31</sup>

## 1.2 Lukanische Gestaltung: eine Episode beispielhafter, ekklesialer Konfliktlösung

In der Gesamtanlage von Apg 15 läßt sich deutlich die *gestaltende Hand des Lk* erkennen. Durch die Art der Darstellung hat er eine ebenso vielfältige wie spannende Episode in der Geschichte der jungen Kirche geschaffen. Er baut einen Spannungsbogen auf, der den ganzen Abschnitt durchzieht und letztlich zu einem positiven Ausgang führt. Nicht nur durch größere Reden und den Brief wird die Episode abwechslungs- und konturenreich. Der Erzähler tritt vielmehr stellenweise hinter die agierenden Autoritäten zurück und macht sich ihre Verlässlichkeit zunutze.<sup>32</sup>

Die Arbeitsweise des Lk entspricht erneut dem Paradigma "hellenistischer Schriftsteller". Das belegen der klar vom Kontext abgegrenzte Episodencharakter, Szenentechnik und dramatische Handlungsführung, aber auch die Bezüge zur LXX.<sup>33</sup> Lk gestaltet die für die

---

<sup>30</sup> Daß Pl und Barnabas tatsächlich als Gesandte der Antiochener in Jerusalem waren, wie es die Apg darstellt, nehmen *Haenchen*, Apg 448f, *Roloff*, Apg 225f, *Böcher*, Das sogenannte Aposteldekret 326, und *Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 95f, an. Wichtig scheint mir hier v.a. die Beobachtung von *Haenchen*, daß im pl Bericht zunächst die Ich-Perspektive vorherrscht, die in Gal 2,9 dann zugunsten des Barnabas erweitert wird. Daß Judas tatsächlich als Bote der Jerusalemer fungierte, nimmt *Weiser*, Apg II 374, an, der andererseits aber den gesamten antiochenischen Rahmen von Apg 15 als Teil der Lk Redaktion wertet (*ders*, Apostelkonzil 200).

<sup>31</sup> *Roloff*, Apg 224.226, hält einen Einblick in historische Verhältnisse der jerusalemer Gemeinde durch Apg 15,4.6.22, durchaus für möglich, ausdrücklich auch im Hinblick auf die Gemeindeversammlung; ähnlich *Pesch*, Apg II 74, und *Haenchen*, Apg 448.

<sup>32</sup> Alle genannten Aspekte fehlen im Augenzeugenbericht des Pl. Bei ihm dominiert die Ich-Perspektive durchgängig. Die diegetische Ebene des Briefschreibers Pl wird nur zugunsten der Wiedergabe einer eigenen Rede (Gal 2,14-21) durchbrochen. Spannungsaufbau geschieht erst ab 2,4 durch die Nennung einer "störenden" Gruppe sowie durch die kritische Erwähnung des Kephas (2,11). Auch von einem positiven Ausgang kann nicht die Rede sein. Nach seinem "Selbstzitat" (2,14-21) setzt Pl mit der Anrede der Galater (2,22) seinen Brief fort. Das Ergebnis der Geschehnisse in 2,1-14 bleibt offen.

<sup>33</sup> *Plümacher*, Lukas 108f, sieht in Apg 15 ein Beispiel für den Lk Episodenstil. Elemente, die für die Szenentechnik und die dramatische Handlungsführung typisch sind (Reden, Briefe, Versammlungen,...) sind bei *Steichele*, Vergleich 71-84, und *Plümacher*, Lukas 80-111, zusammengestellt. *Wehnert*, Reinheit 55-58, bewertet Apg 15 ebenso als dramatische Episode, sieht aber den Vergleichspunkt im klassischen fünftaktigen Drama. Auf das Stilmittel der Archaisierung (z.B. die semitische Fassung des Petrus-Namens in 15,14) und die LXX-Mimesis (z.B. das Zitat aus Amos 9 in 15,16f) kann hier aufgrund des

junge Kirche bedeutsame Klärung der Heidenmissionsfrage mit Hilfe typisch dichterischer und rhetorischer Elemente, wie der Zitation "historischer" Dokumente (Brief), den Reden prominenter Figuren, in denen sich zentrale inhaltliche Positionen finden, oder der Versammlung als Rahmen und Schauplatz. Das ganze Geschehen ordnet er erkennbar in den Bedeutungszusammenhang seines Gesamtwerkes ein.<sup>34</sup>

Daß die beiden großen *Reden* (15,7-11.13-21) ebenso wie der *Brief* (15,23-29) literarische Produkte des Lk sind, ist in der Forschung kaum umstritten. Gesamtanlage und Einzelbeobachtungen belegen das eindeutig.<sup>35</sup> Eine Option des Petrus zugunsten einer Heidenmission, die nicht ganz auf das Gesetz verzichtet, sondern nur Minimalforderungen aus der Tora aufrecht erhält, ist zwar historisch - auch mit Blick auf Apg 10,1-11,18 - denkbar. Die Worte aber, die ihm Lk hier in den Mund legt, stehen der pl Position so nahe, daß darin kaum ein ausgeprägter traditioneller Kern auszumachen ist.<sup>36</sup>

In Apg 15 zeigen sich ebenso wie in Gal 2 die z.T. bereits angeklungenen *Tendenzen und Intentionen der Verfasser*. Pl streicht v.a. seine Autonomie als Apostel heraus und die umfassende Anerkennung seiner Rolle als Heidenmissionar.<sup>37</sup> Für Lk ist Apg 15 letzte und entscheidende Etappe auf dem umfassenden Weg der jungen Kirche zur Anerkennung einer gesetzesfreien Heidenmission.<sup>38</sup> Höchste Autorität und Einmütigkeit in der jerusalemer Versammlung bereiten in Apg 15 das Feld für das Wirken des Völkerapostels unter den Heiden, das für den Rest der Apg ganz im Mittelpunkt steht. In diesem

---

Textumfangs nicht genauer eingegangen werden. Vgl. ausführlicher in Bezug auf die anderen in dieser Arbeit analysierten Apg-Texte in I.B.1.1; I.B.1.3.3; II.B.1.1; IV.B.1.2.1.

<sup>34</sup> Die drei Elemente (Auswahl wichtiger Begebenheiten, dichterische Ausgestaltung und Einordnung in einen allgemeinen Bedeutungszusammenhang) sind nach *Steichele*, Vergleich 21-32, Hauptmerkmale antiker Geschichtsschreibung. Die Einordnung in den Gesamtzusammenhang ist in den zahlreichen analeptischen Rückgriffen auf vorausgegangene Episoden erkennbar (z.B. 15,7-11 vgl. 10,1-11,18).

<sup>35</sup> Beispielhaft für die beiden Reden sei hier die nur bei Lk anzutreffende Anrede ἄνδρες ἀδελφοί (15,7.13) genannt, für den Brief die Satzperiode in 15,24-26 (vgl. Lk 1,1-4: *Bl-D-R* § 464,4) und der spätgriechische terminus technicus für die Briefübergabe in V 30 (ἐπιδίδωμι mit 7 von 9 ntl Belegen bei Lk; vgl. *Bauer*, Wörterbuch 592). Weitere Beobachtungen, die diese Annahme unterstützen, finden sich bei *Weiser*, Apg II 375f, *Haenchen*, Apg 443, *Roloff*, Apg 224f, *Conzelmann*, Apg 95, *Klauck*, Briefliteratur 321, sowie *Schneider*, Apg II 175, der wenigstens die Petrus-Rede als lk Produkt annimmt.

<sup>36</sup> *Pesch*, Apg II 74.82, bewertet beide Reden als traditionell, den Brief zumindest im Kern. Er sieht sie als Teile eines Lk vorliegenden Berichtes über das Zustandekommen des Aposteldekrets, der seiner Meinung nach in Apg 15,5-12a.13-33 greifbar ist.

<sup>37</sup> Charakteristisch hierfür ist die Betonung der Eigenmotivation zu seiner Reise nach Jerusalem in Gal 2,2, die mit seinem Selbstverständnis als von Gott berufener Apostel übereinstimmt (vgl. zur apologetischen Formulierung in Gal 1,1: II.B.2.1, Anm. 52). In diese Tendenz paßt auch das völlige Fehlen der Gemeindeversammlung, das dazu führt, daß Pl nur den Führenden selbst gegenübersteht, die sein Tun scheinbar in vollem Umfang akzeptieren (2,6.9). Ausführlicher zur pl Tendenz *Mußner*, Gal 131; *Schneider*, Apg II 190; *Roloff*, Apg 225; *Haenchen*, Apg 447; *Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 100f; *Vouga*, Geschichte des frühen Christentums 153.

<sup>38</sup> Im Kontext der Apg entscheidet sich hier eine, wenn nicht die zentrale Frage in der Apg. Nach *Haenchen*, Apg 110f, ringt Lk "von der ersten bis zur letzten Seite mit dem Problem der gesetzesfreien Heidenmission. Seine gesamte Darstellung ist dadurch beeinflußt."

Sinne wird Pl hier nach einer langen Phase der Vorbereitung, v.a. durch das gemeinsame Wirken mit Barnabas, auf den Weg gebracht.<sup>39</sup>

Einige Elemente, durch die Lk seine Intentionen gestalterisch unterstreicht, seien hier beispielhaft aufgezeigt.<sup>40</sup> In Apg 15 wird im Rahmen eines ordentlichen Verfahrens und unter Beteiligung der ἐκκλησία Einmütigkeit in Jerusalem erzielt (15,24), die auch in Antiochia Akzeptanz findet (15,31). In und zwischen den beiden Gemeindeversammlungen herrscht dabei ein hohes Maß an Kommunikation durch direkte Dialoge sowie durch Gemeindegessandte, die die Positionen ihrer ἐκκλησία repräsentieren.<sup>41</sup> Persönliche Erfahrungen und Positionen haben dabei ebenso Raum wie die Traditionen der hl. Schrift. Die Ergebnisse werden mit höchster Autorität untermauert. Nicht nur Petrus und Jakobus unterstützen sie, sondern die ganze jerusalemer Versammlung, zusammen mit dem hl. Geist als göttlichem Akteur.<sup>42</sup> Die gegenseitige Akzeptanz zwischen Juden- und Heidenchristen wird auf einer "institutionellen" Ebene zwischen den beiden Gemeindeversammlungen erreicht, nicht nur - wie bei Pl - zwischen Einzelpersonen.<sup>43</sup> Das Konfliktlösungspotential, das sich hier im Verhalten der beiden Vollversammlungen zeigt, ist beispielhaft (ähnlich wie in Apg 6,1-7). Die christliche ἐκκλησία steht damit in krassem Gegensatz zum ratlosen Agieren der Versammlung des jüdischen Hohen Rates (4,1-22; 5,17-42) oder zur Versammlung der ἐκκλησία von Ephesus, die ohne Ergebnis aufgelöst werden muß (19,30-40).<sup>44</sup>

Wenig verwunderlich ist es, daß bei Lk eine direkte Konfrontation zwischen Pl und jerusalemer Autoritäten wie Petrus und Jakobus fehlt (vgl. Gal 2,11.12.14). Das würde sein Bild der Einmütigkeit stören. Die breit fundierte Legitimität der pl-antiochenisch geprägten Heidenmission könnte in Frage gestellt bleiben. Lk ist eine "Idealkurve" der Geschichte der jungen Kirche wichtiger als die historische Genauigkeit im Detail.<sup>45</sup> Aus diesem Grund verschweigt er möglicherweise auch die inhaltliche Komponente des Konfliktes zwischen Pl und Barnabas (vgl. Gal 2,12f) zugunsten der rein persönlichen

---

<sup>39</sup> Ein Überblick über das gemeinsame Tun von Barnabas und Saulus/Pl findet sich in II.A.1.4. Der in Apg 15,40f eingeführte Reisebegleiter Silas hat für Pl nicht mehr den Stellenwert, den Barnabas für ihn hatte: vgl. III.A.1.4, Anm. 56.

<sup>40</sup> Ausführlicher zur Lk Gestaltung in Apg 15 *Weiser*, Apg II 367-77; *Haenchen*, Apg 441-44; *Schneider*, Apg II 175-177.190; *Conzelmann*, Apg 95f; *Pesch*, Apg II 72-75; *Roloff*, Apg 224f.227. Wesentliche Grundzüge wurden bereits in A.3.3 zusammengefaßt.

<sup>41</sup> Zur Lk Vorliebe für Gesandtschaften vgl. II.B.2.2.3.

<sup>42</sup> Zur Rolle des hl. Geistes bei Lk, v.a. zur Vorbereitung der Heidenmission vgl. *Shepherd*, Narrative Function of the Holy Spirit 215-219, sowie ausführlicher in II.A.1.4/II.A.3/II.B.1.3.

<sup>43</sup> Vgl. A.2.2.3 und A.3.3. Offen bleibt dennoch die Frage, ob Lk hierbei nicht auch die historisch verlässlicheren Daten liefert (vgl. B.1.1.3). Die Führenden (ἡγούμενοι; Apg 15,22 und Lk 22,26 als Bezeichnung christlicher Leitungsverantwortlicher), zu denen z.B. Judas und Silas zählen (Apg 15,22), stehen hier jedenfalls entsprechend dem Lk Verständnis im Dienst der Gemeinschaft (Lk 22,26).

<sup>44</sup> Ein kurzer Vergleich mit diesen Texten wurde in A.4 vorgenommen.

<sup>45</sup> Die Lk Darstellung, derzufolge es quasi keine Konflikte zwischen Jerusalem und Pl gab, ist historisch sehr unwahrscheinlich. Vgl. *Haenchen*, Apg 114: "Der Historiker Lukas zeichnet nicht die vielfach gebrochene Linie der wirklichen Entwicklung der christlichen Mission, sondern ihre ideale Kurve."

Ebene.<sup>46</sup> Silas, den neuen Pl-Begleiter, macht Lk zu einem Jerusalemer, um die weitere Verbindung zwischen Pl und der jüdischen Metropole zu verbürgen.<sup>47</sup> Auch der ab 15,40f autonomere Völkerapostel bleibt also in erkennbarer Kontinuität zu jenem Zentrum, von dem die Ausbreitung des christlichen Glaubens ausging (vgl. Apg 1,8).

---

<sup>46</sup> *Weiser*, Apg II 394-397, geht mit der Mehrheit der Ausleger in 15,36-41 von weitgehender lk Redaktionsarbeit aus, die v.a. den antiochenischen Streit zwischen Pl und Barnabas abschwächte (vgl. Gal 2,12f). *Lin*, *Wundertaten und Mission 75-78*, zeigt, daß schon in Apg 13,5-13 ein inhaltlich-theologischer Konflikt um das Ausmaß der Heidenmission zwischen Pl und Barnabas einerseits und Johannes Markus andererseits überdeckt wird. *Hengel*, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 75*, sieht hierin einen typisch lk Zug: "Zur lukanischen Tendenz gehört es ..., innere theologisch begründete Spannungen zugunsten äußerer Ursachen abzuschwächen".

<sup>47</sup> Silas bzw. Silvanus war tatsächlich ein Begleiter des Pl. Seine Verortung in Jerusalem dürfte aber auf das Konto lk Redaktionsarbeit gehen: vgl. nur *Weiser*, Apg II 372.375; *Haenchen*, Apg 457.460.

## 2. Das Repertoire von Apg 15,1-41: Historische Spurensuche

### 2.1 Historische Hintergründe der story: Chronologie der Ereignisse

Die Frage nach historischen Spuren hinter der story von Apg 15,1-41 knüpft direkt an die Ergebnisse der Untersuchung von Tradition und Redaktion an. Lk hat hier zwei Ereignisse verknüpft, die für die Geschichte der jungen Kirche von hoher Bedeutung waren: das sog. Apostelkonvent bzw. jerusalemener Abkommen, bei dem es grundsätzlich um die Fragen der Heidenmission und um die jüdischen Voraussetzungen des Zugangs von Heiden zur neuen Jesusbewegung ging; zweitens den antiochenischen Konflikt, bei dem konkrete Formen des Zusammenlebens von Juden- und Heidenchristen zur Debatte standen.

#### 2.1.1 Rekonstruktion: jerusalemener Abkommen und antiochenischer Konflikt

Der christlichen Gemeinde von Antiochia kam im Hinblick auf die Integration von Heiden in die junge Jesus-Bewegung eine Führungsrolle zu. Spuren davon sind in der Apg deutlich erkennbar.<sup>48</sup> Die innovative syrische Gemeinde trat damit in eine gewisse Konkurrenz mit den eher traditionellen Jerusalemern. Konfliktpotential boten zum einen theologische Fragen: die Jerusalemer waren von ihren eigenen Ursprüngen und ihrem Lebensraum her enger mit dem Judentum verbunden. Wahrscheinlich erwarteten viele von ihnen im Nachgang des Jesusereignisses eine endzeitliche Erneuerung Israels, die zwar auch für Heiden offen war, aber nur sofern sie sich dem erwählten Volk eingliederten. Konfliktpotential boten aber auch ganz weltliche Phänomene: die Dynamik und der Erfolg der antiochenischen Gemeinde und der parallel wachsende wirtschaftliche und politische Druck auf die Jerusalemer - bspw. durch die Agrippa-Verfolgungen vor 44 n. Chr. - stellte ihre Bedeutung in der jungen Kirche zunehmend in Frage.<sup>49</sup>

Tatsächlich ausgetragen wurde der Streit auf der theologischen Ebene. Sowohl die Apg als auch der Gal bezeugen ein *Gipfeltreffen in Jerusalem*, bei dem wohl im Rahmen einer Versammlung der jerusalemener Gemeinde zusammen mit antiochenischen Gesandten strittige Fragen diskutiert und eine erste Lösung gefunden wurden: die Heidenmission wurde als von Gott vorgesehener Teil der Heilsgeschichte akzeptiert (Gal 2,7-9; Apg 15,7-9.15-17) - vielleicht im Sinne des Konzepts einer eschatologischen Restitution Israels. Den Heiden sollten demzufolge keine besonderen Lasten auferlegt werden (Gal 2,6.9; Apg 15,7-11.19).<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. dazu II.B.2.1.

<sup>49</sup> Vgl. zu den Hintergründen der Auseinandersetzungen zwischen Jerusalem und Antiochia *Roloff*, Apg 223f; *Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 95. *Schenke*, Urgemeinde 248-250, beleuchtet die sich zuspitzende politische Lage in Jerusalem in den 30er bis 50er Jahren des 1. Jh..

<sup>50</sup> Die Auflage, an die Armen zu denken (Gal 2,10) korrespondiert mit der offensichtlich schwierigen wirtschaftlichen Situation der Jerusalemer. *Riesner*, Frühzeit des Paulus 248f, zeigt am Beispiel von Röm 15,19 (und der Auslegung dieser Stelle bei *Wilckens*), daß auch Pl noch ein an jüdische Vorstellungen anknüpfendes, heilsgeschichtliches Missionskonzept kennt, das seinen Ursprung durchaus in ei-

Die chronologische Einordnung dieses Ereignisses vor dem antiochenischen Konflikt - entsprechend der Abfolge im Gal - vertritt die große Mehrheit der Exegeten.<sup>51</sup> Für die Datierung kann etwa vom Jahr 48 n. Chr. ausgegangen werden.<sup>52</sup>

Hintergrund für den *antiochenischen Konflikt* dürften dann in der Folge aufkommende Auseinandersetzungen gewesen sein, bei denen es um die praktischen Konsequenzen des grundlegenden Beschlusses von 48 n. Chr. ging. Zur Debatte standen nun Differenzen um das Ausmaß der Bindung der jungen Gemeinden an ihre jüdischen Wurzeln, insbesondere an gesetzliche Vorschriften im Hinblick auf Speisen und die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen (Gal 2,12; Apg 15,20.29). Virulent wurden solche Fragen sicher in "gemischten" Gemeinden. Die überlieferte Verortung in Antiochia (Gal 2; Apg 15) scheint von daher realistisch. Nichts spricht gegen die Zuverlässigkeit der übereinstimmenden Information bei Pl und Lk, daß es Leute aus Judäa - genauerhin aus Jakobus nahestehenden Kreisen - waren, die solche Streitigkeiten auslösten (Gal 2,12; Apg 15,1.5.24). Wahrscheinlich war das nur bei Lk überlieferte Dekret (Apg 15,28f) ein aus jerusalemer Kreisen stammender Lösungsversuch für diese Fragen.<sup>53</sup>

Der *Bruch zwischen Pl und Barnabas*, den Pl selbst viel schärfer wiedergibt als Lk (Gal 2,12f; vgl. Apg 15,36-40), ist in diesem Kontext zu verorten. In der Frage nach dem Ausmaß der weiteren Bedeutung des jüdischen Gesetzes scheinen die beiden keine gemeinsame Linie mehr gefunden zu haben. Unsicher bleibt dabei, ob Pl selbst das Dekret als jerusalemer Lösungsvorschlag überhaupt noch kannte und inhaltlich ablehnte oder ob sich der Bruch nicht schon vorher vollzogen hatte.<sup>54</sup> Sicher ist dagegen, daß Pl sein Konzept der Heidenmission ohne Abstriche weiterverfolgte. Die Entgrenzung des jungen Christentums in die hellenistische Welt, die mit dem Stephanuskreis in Jerusalem begon-

---

nem Ereignis wie dem sog. Apostelkonzil haben könnte. Schließlich argumentiert auch Apg 15, v.a. die Jakobusrede, mit der Kontinuität der Heidenmission zu den Prophezeiungen der Schrift.

<sup>51</sup> So Weiser, Apg II 371; ders., Apostelkonzil 201f; Pesch, Apg II 72.86; Schneider, Apg II 177; Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 98; Bultmann, Quellen 415-417; Schenke, Urgemeinde 322f; Becker, Paulus und seine Gemeinden 117; Wehnert, Reinheit 129f. Anders nur Löning, Stephanuskreis 97f, und Lüdemann, Paulus 77-79.101-105.

<sup>52</sup> Eine Datierung auf oder um 48 n. Chr. nehmen z.B. an: Roloff, Apg 223; Conzelmann, Apg 95; Pesch, Apg II 85; Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 95; Böcher, Das sogenannte Aposteldekret 326f; Vouga, Geschichte des frühen Christentums 155; Löning, Stephanuskreis 97.

<sup>53</sup> So Weiser, Apostelkonzil 201f; Bauckham, James and the Gentiles 182f; ähnlich Pesch, Apg II 89; Roloff, Apg 227. Zur religionsgeschichtlichen Verortung des Dekrets vor dem Hintergrund der levitischen Reinheitsgesetze in Lev 17f vgl. B.1.1.3, Anm. 29. Haenchen, Apg 454f, geht dagegen davon aus, daß Lk selbst in diesem Dekret Regeln des Zusammenlebens zwischen Juden- und Heidenchristen festgehalten hat, die sich in gemischten Gemeinden gebildet hatten. Ähnlich Schneider, Apg II 192.

<sup>54</sup> Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 102f, Löning, Stephanuskreis 100, und Wehnert, Reinheit 130, halten es für denkbar, daß Pl das Dekret kannte, aber nicht akzeptieren konnte. Dagegen argumentieren z.B. Weiser, Apostelkonzil 193, und Klauck, 1 Kor 75f, u.a. aufgrund des vollkommenen Fehlens seiner Inhalte im pl Werk (etwa auch an relevanten Stellen wie 1 Kor 8; 10). Rau, Von Jesus zu Paulus 109-114, arbeitet heraus, daß sich der Bruch des Pl nicht nur auf Barnabas, sondern auf Antiochia insgesamt bezog; genaue Hintergründe bleiben aber im Dunkeln.

nen hatte, wurde von ihm kompromißlos fortgesetzt - auch im Sinne einer immer schärferen Distanz zum jüdischen Gesetz.<sup>55</sup>

### 2.1.2 Chronologie bei Paulus und in der Apg

Im Vergleich zwischen dem Selbstzeugnis des Pl und der Darstellung des Lk in der Apg stellt sich die schwierige Frage nach der Chronologie der Ereignisse in der Frühzeit des Pl - insbesondere von seiner Berufung bis zur Trennung von Barnabas. Dazu soll hier in der gebotenen Kürze ein Überblick und ein Lösungsversuch angeboten werden.<sup>56</sup> Ausgangspunkte für die hier angestellten Überlegungen sind folgende Thesen:

(1) Gegenüber dem pl Selbstzeugnis in Gal bietet die Apg eine "überzählige" Jerusalemreise: Apg 9,26-30 ist sein erster Jerusalem-Besuch nach der Berufung und entspricht damit Gal 1,18; vierzehn bzw. siebzehn Jahre nach dem ursprünglichen Offenbarungserlebnis<sup>57</sup> zieht Pl - seinen eigenen Angaben zufolge - ein zweites Mal in die jüdische Metropole (Gal 2,1ff); in der Apg stehen dem zwei Reisen gegenüber: 11,27-12,25 im Kontext der Kollektenübergabe und 15,2ff in inhaltlicher Analogie zu Gal 2.

(2) Es ist von der chronologischen Priorität des sog. Apostelkonvents vor dem antiochenischen Konflikt auszugehen.<sup>58</sup>

(3) Die frühe Missionstätigkeit des Pl, wie sie die Apg in Form der ersten Reise (Kap 13f) erzählt, ist historisch tatsächlich vor dem Apostelkonvent anzusiedeln. Das legen auch die Daten aus dem Gal nahe, nach denen Pl vor der relevanten Jerusalemreise mindestens vierzehn Jahre mehr oder weniger eigenständig gewirkt hat (Gal 2,1).<sup>59</sup>

Angesichts dieser Daten scheint mir die im Kontext der Auslegung von Apg 15 häufig geführte Diskussion am falschen Punkt anzusetzen. Denn die Aufmerksamkeit der Exegeten kreist in der Regel um die Fragestellung, ob die Traditionen vom Apostelkonvent oder die vom antiochenischen Konflikt Grundlage der Lk Darstellung in Apg 15 waren, um von da aus Schlüsse auf die Chronologie hin zu ziehen. Eine ganze Reihe von Auslegern favorisiert Traditionen über den antiochenischen Konflikt als primäre Basis von Apg

---

<sup>55</sup> *Rau*, Von Jesus zu Paulus 36-77.115ff, geht von einer ursprünglich v.a. tempelkritischen Position früher hellenistischer Kreise aus, die sich zu einer immer deutlicher gesetzeskritischen Haltung bei Pl entwickelt. Zu den Anfängen in Apg 6 vgl. I.B.2.1.1.

<sup>56</sup> Ausführliche Untersuchungen zu diesem Fragenkomplex bieten *Riesner*, Frühzeit des Paulus (mit einem Forschungsüberblick; Stand 1994); *Lüdemann*, Paulus (1980); *Becker*, Paulus (1993).

<sup>57</sup> Vgl. *Riesner*, Frühzeit des Paulus 284.

<sup>58</sup> Vgl. oben, Anm. 51.

<sup>59</sup> Von der Historizität einer ersten Missionsreise des Pl (zumindest in Teilen zusammen mit Barnabas), wie sie Apg 13f darstellt, die chronologisch vor dem sog. Apostelkonzil lag, gehen u.a. *Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 94, *Weiser*, Apg II 309f, *Roloff*, Apg 194f, *Schneider*, Apg II 116.191, und *Lüdemann*, Apg 164.171f, aus. *Pesch*, Apg II 86, verortet sie nach dem Apostelkonvent. *Riesner*, Frühzeit des Paulus 285f, nimmt als Zeitraum 44/45 n. Chr. an, *Lin*, Wundertaten und Mission 23-26.99f, hält den Zeitraum zwischen 44 und 50 n. Chr. für möglich. *Conzelmann*, Apg 81, bestreitet die Historizität von Apg 13f insgesamt; es handle sich dabei vielmehr um eine "Modellreise" aus der Feder des Lk. *Klauck*, Magie und Heidentum 59, bringt als alternative Hypothese ins Spiel, daß Lk in Apg 13f zwei "Reisen" (Zypern und Kleinasien) zu einer verbunden hat, die aber beide historische Grundlagen für sich verbuchen können.



15 und zieht daraus den Schluß, daß der eigentliche chronologische Ort der Traditionen vom Apostelkonvent in der früheren Jerusalemreise in Apg 11,27-12,25 zu suchen ist. Lk habe diese Reise in Apg 15 dupliziert.<sup>60</sup> Diese Position ist aber schon deshalb problematisch, weil demnach in der Apg von der mindestens vierzehnjährigen Tätigkeit des Pl (Gal 1,18-2,1) außer der Notiz über das Wirken in Antiochia (Apg 11,26) keine Spur bliebe. Überzeugender scheint es mir, umgekehrt die chronologische Einordnung der "Kollektenreise" von Pl und Barnabas (11,27-12,25) im Rahmen der Apg zu hinterfragen.

### 2.1.3 Lösungsvorschlag: Vorverlegte Kollektenreise

Eine ganze Reihe von Argumenten machen plausibel, daß die Verortung der Kollektenreise in Apg 11f nicht den chronologischen Tatsachen entspricht. Es ist vielmehr zu vermuten, daß sie von Lk aus ihrem eigentlichen Kontext vorverlegt wurde. Zumindest aber geht die Beteiligung des Pl an einem so frühen Projekt auf das Konto des Lk. Dafür spricht:

(1) Ein weiterer, früher Jerusalem-Kontakt des Pl stimmt mit der Lk Tendenz überein, die Pl-Figur in enger Verbindung zu den Judäern zu zeichnen. Im Gegensatz zu seinem Selbstzeugnis im Gal wird er in der Apg schon bei seinem ersten Besuch der judäischen Metropole von Barnabas den Aposteln vorgestellt (9,27). Dieser jerusalemer Vertrauensmann holt ihn später auch nach Antiochia (11,25f) und arbeitet über lange Zeit engstens mit ihm zusammen (bis 15,39f).<sup>61</sup> Die Beteiligung des Pl an einem so frühen Spendenprojekt betont für Lk zusätzlich die Loyalität des Pl zu Jerusalem. Zugleich nimmt sie die Erfüllung der einzigen Auflage vorweg, die dem Pl und seiner Mission nach dem Gal von den Judäern gemacht wird: die Sorge um die Armen (2,10).

(2) Die historische Verortung der Kollektenreise an der von der Apg gewählten Stelle ist eher unwahrscheinlich. Zum einen tauchen in Apg 11,30 erstmals und unvermittelt christliche *πρεσβύτεροι* auf, deren Etablierung als gemeindeleitende Gruppe eigentlich erst nach dem Tod des Zebedaiden Jakobus und dem Weggang des Petrus (12,2.17) anzunehmen ist (vgl. später in 21,18).<sup>62</sup> Eine Welt-Hungersnot, wie sie in Apg 11,28 als Anlaß für die Spenden nach Jerusalem prophezeit wird, ist historisch im relevanten Zeitraum (Regierungszeit des Claudius von 41-54 n. Chr.) nicht belegt, wenngleich Hinweise auf eine lokale Hungersnot in Judäa unter dem Prokurator Tiberius Alexander (ca. 46-48 n. Chr.) vorliegen.<sup>63</sup> Doch auch diese Daten lassen es eher plausibel erscheinen, daß

---

<sup>60</sup> So vertreten von *Pesch*, Apg II 86; *ders.*, Jerusalemer Abkommen 102; *Schneider*, Apg II 177; *Zettner*, Amt 273-278; *Böcher*, Das sogenannte Aposteldekret 331. Explizit dagegen sprechen sich *Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung 94, und *Roloff*, Apg 195, aus.

<sup>61</sup> Vgl. zur Brückenfunktion des Barnabas zwischen Pl und Jerusalem II.A.1.4 und II.A.3.

<sup>62</sup> Vgl. z.B. *Riesner*, Frühzeit des Paulus 120f, demzufolge die Verfolgungen der jerusalemer Gemeinde durch Herodes Agrippa I. (Apg 12,2f) auf ca. 41-42 n. Chr. zu datieren sind.

<sup>63</sup> Vgl. die Zusammenstellung historischer Daten über Hungersnöte unter Kaiser Claudius bei *Riesner*, Frühzeit des Paulus 112-119; er vermutet eine frühe Spendenreise, bald nach der Verfolgung durch

Spenden für notleidende jerusalemer Gemeindemitglieder erst im Rahmen des Apostelkonvents angefordert und später überbracht wurden (vgl. Gal 2,10).

(3) Die Reise von Pl und Barnabas als antiochenische Spenden-Boten erweist sich als von Ik Hand kunstvoll gestaltete Episode (11,27-12,25). Die chiastische Gesamtstruktur wird aufgespannt durch den Rahmen von Beauftragung (11,27-30) und Rückkehr (12,24f); beide Male wird die Aufgabe der Boten als διακονία (11,29; 12,25) bezeichnet, am Ende wird die Erfüllung ihres Dienstes festgestellt (vgl. 13,2; 14,26).<sup>64</sup> Den Mittelteil bilden zwei Abschnitte, die das Wirken und Schicksal des Herodes beschreiben (12,1-5.19b-23) und ihrerseits den Rahmen abgeben für die Episode der wundersamen Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis und seine Begegnung mit der Gemeinde im Haus der Maria (12,6-19a). Entgegen der Erwartung wird an keiner Stelle von der Übergabe der Spenden oder einem Kontakt der beiden Antiochener mit der jerusalemer Gemeinde berichtet. Sie erscheinen bestenfalls als Augenzeugen der dortigen Geschehnisse. Diese dünne Datenbasis spricht kaum für einen historischen Hintergrund einer solchen Reise.

(4) Schließlich sprechen die Informationen aus dem pl Werk eindeutig für eine Spätdatierung der pl Kollektenreise nach Jerusalem.<sup>65</sup> Tatsächlich finden sich davon auch in der zweiten Hälfte der Apg noch Spuren. In seiner Rede vor Felix gibt Pl rückblickend als einen Grund für seine letzte Jerusalem-Reise an, daß er zu seinem Volk gekommen sei, um Spenden zu bringen (Apg 24,17).<sup>66</sup> Auf dem letzten Weg des Pl nach Judäa ist aber von Kollektengeldern nirgends explizit die Rede (Apg 19,21-21,18). Dennoch finden sich Parallelen zu den Angaben im pl Werk: eine Gesandtschaft von Gemeindevertretern begleitet Pl (1 Kor 16,3; 2 Kor 8,17-23; vgl. Apg 20,4f), wobei Titus, der auch beim jerusalemer Abkommen dabei war (Gal 2,1-3), von besonderer Bedeutung zu sein scheint (vgl. v.a. 2 Kor 8,6.16.23; an seiner Stelle steht in Apg 11,29f; 12,24f Barnabas). Mit Makedonien und Achaia spielen dieselben Regionen hier wie dort eine Rolle (2 Kor 8f, v.a. 8,1-5; Röm 15,25-29; vgl. Apg 20,1f). Schließlich wird auch der Begriff διακονία bei Pl und Lk im Vergleich zu ihrem sonstigen Sprachgebrauch untypischer Weise für die Kollekten(-reise) verwendet (Apg 11,29; 12,25; 2 Kor 8,4; 9,1.12f; Röm 15,31).

Aufgrund dieser Beobachtungen läßt sich vermuten, daß Lk tatsächlich Traditionen über eine Kollektenreise des Pl nach Jerusalem von der Chronologie her vorverlegt und an die Prophezeiungen des Agabus und den Ort Antiochia angeknüpft hat.<sup>67</sup> Auf der Basis dieser Hypothese ergäbe sich im Vergleich zwischen pl und lk Werk ein relativ kongruentes

---

Agrippa (zwischen 41/42 und 45 n. Chr.). Weiser, Apg I 276.279f, sieht v.a. mit Bezug auf Daten bei Josephus die Jahre ab 46-48 n. Chr. als die wirtschaftlich schwierigsten belegt.

<sup>64</sup> Die Parallelen zur ersten Missionsreise sind augenfällig: die Gesamtepisode wird dort von ἔργον (13,2; 14,26) gerahmt, dessen Erfüllung ebenso mit πληρώω (12,25; 14,26) festgestellt wird.

<sup>65</sup> Riesner, Frühzeit des Paulus 195, datiert sie auf ca. 57 n. Chr..

<sup>66</sup> Weiser, Apg II 627.629, weist darauf hin, daß es sich hier um eine traditionelle Notiz aus dem Kontext der Kollektenreise handelt.

<sup>67</sup> Weiser, Apg I 275f, hält die Verbindung der Kollektentradition mit dem Ort Antiochia für lk, v.a. weil sie an dieser Stelle in der Apg die Rückbindung der Ereignisse an Jerusalem verstärkt.

Bild der frühen Pl-Chronologie, das von beiden urchristlichen Autoren mit der ihnen je eigenen Perspektive aufgezeichnet wurde:

Den Startpunkt setzt beide Male die Berufungsszene, die Pl selbst allerdings deutlich autonomer schildert als die Apg (Gal 1,16; vgl. die Rolle des Hananias in Apg 9,10ff), gefolgt von einem Aufenthalt in Damaskus (Gal 1,17; Apg 9,19-22) und der ersten Jerusalemreise (Gal 1,18-20; Apg 9,26-30), wobei nach dem pl Selbstzeugnis im Gegensatz zur lk Fassung Barnabas und die Zwölf keine Rolle spielen. Das erste größere missionarische Wirken schildert die Apg viel ausführlicher (Apg 11-14), während Pl den wichtigen Ort Antiochia nicht einmal nennt (Gal 1,21f). Schließlich folgt dann das jerusalemer Abkommen, das unter Beteiligung von Barnabas zustande kommt (Gal 2,1-10) und der antiochenische Konflikt (Gal 2,11ff) mit der Trennung von Barnabas, die in der Apg in Kap 15 zu einer Episode verschmolzen sind. Erst später schließt sich - wohl aufgrund von Vereinbarungen beim jerusalemer Abkommen (Gal 2,10) - Kollektensammlung und -reise an (2 Kor 8f; Apg 20,4f).

#### **2.1.4 Gemeindestrukturen: Gesandte, Älteste und Gemeindevollversammlung**

Trotz der ausgeprägten lk Gestaltung der Episode in Apg 15 sind auch hier historisch verlässliche Spuren von Gemeindestrukturen zu erkennen.

Das trifft zum einen auf das Element von *Boten bzw. Gesandtschaften* zu. Einiges spricht dafür, daß Pl und Barnabas tatsächlich als Boten und im Auftrag der antiochenischen Gemeinde in Jerusalem aktiv waren. Daß Pl selbst solche Informationen zurückhält, entspricht der Tendenz, seine Autonomie als Apostel zu unterstreichen. Ebenso wahrscheinlich ist es, daß Judas Barsabbas, der entsprechend den Textdaten wohl zu den führenden Kreisen der jerusalemer Gemeinde zählte und die Rolle eines Propheten innehatte (Apg 15,22.32), tatsächlich ein Gesandter der Jerusalemer war - allerdings am ehesten im Kontext des antiochenischen Konflikts. Bei Silas dagegen ist das unwahrscheinlich.<sup>68</sup>

Auch das Auftreten der *Ältesten* (πρεσβύτεροι), die hier erstmals in der Apg eine größere Rolle spielen, gibt wohl einen verlässlichen Einblick in die Strukturen der jerusalemer Gemeinde. Die Existenz und Bedeutung dieses Leitungsgremiums in der jüdischen Metropole ist auch für diese frühe Zeit kaum umstritten, während es im pl Werk und in seinen Gemeinden gänzlich fehlt. Schon das vollkommen unvermittelte Auftreten dieser Gruppe im lk Werk (Apg 11,30) spricht für historische Nachrichten, die in der Mehrzahl der Belege in der Apg mit Jerusalem verknüpft sind (11,30; 15,2.4.6.22; 16,4; 21,18). Die Stellen dagegen, an denen Älteste in pl-heidenchristlichen Gemeinden auftauchen (Apg 14,23; 20,17ff), sind eher Lk selbst und seinem Wissen über die Strukturen von Gemeinden in seiner Zeit zuzurechnen.<sup>69</sup> Die genauen Hintergründe der Entstehung eines

---

<sup>68</sup> Vgl. die Ergebnisse und Literaturangaben hierzu in Abschnitt B.1.1.3.

<sup>69</sup> Weitere Belege des Begriffs im NT zeigen die sich entfaltende Funktion der πρεσβύτεροι (vgl. 1 Tim 5,17.19; Tit 1,5; Jak 5,14; 1 Petr 5,1-5), die sich deutlich später in die "amtliche" Trias ἐπίσκοποι - πρεσβύτεροι - διάκονοι einordnet. Vgl. zur Rolle dieser Gruppe in der Apg Zettner, Amt 388-395, sowie insgesamt Rohde, Art. πρεσβύτερος, in: EWNT II 356-359, und Bornkamm, Art.

derartigen Leitungsgremiums in christlichen Gemeinden lassen sich nicht mehr eruieren. Sein Ursprung liegt aber mit großer Wahrscheinlichkeit in Jerusalem, am ehesten in der Zeit, als die Auflösung des Zwölferkreises ein Machtvakuum hinterließ. Diese Phase läßt sich in der Apg am Tod des Jakobus und der Flucht des Petrus (Apg 12,1f.17) festmachen, die in den Jahren 41/42 n. Chr. zu datieren sind. Die in diesem Kontext erkennbare Verbindung dieses Kreises mit dem Herrenbruder Jakobus (Apg 12,17; 15; 21,18) scheint verlässlich.<sup>70</sup> Zeitgenössische Analogien finden sich im Judentum, wo der Begriff *πρεσβύτεροι* entweder Laien-Mitglieder des Synhedriums (z.B. auch Apg 4,5.8.23; 6,12; 23,14) oder Älteste von Synagogengemeinden (z.B. Lk 7,3) bezeichnet.<sup>71</sup>

Die *Beteiligung der Gemeindevollversammlung* an wesentlichen Entscheidungen - wie hier v.a. in Apg 15,22 greifbar - kann als historisch wahrscheinlich gewertet werden. Damit soll nicht behauptet werden, daß die Art und Weise von Versammlung, Beratung und Beschlußfassung, wie sie uns Lk überliefert, die tatsächlichen Vorgänge im Rahmen der jerusalemer Versammlung wiedergibt. Vielmehr geht es um die grundsätzliche Annahme, daß in frühen christlichen Gemeinden die *ἐκκλησία* als Vollversammlung nicht nur bei der Wahl von Funktionsträgern (vgl. Apg 6,1-7), sondern auch bei inhaltlichen Fragen eine entscheidende Rolle gespielt hat. Die lk Darstellung, nach der in Apg 15 Lösungen und eine gegenseitige Akzeptanz auf der Ebene der Gemeinden gefunden werden (auch durch die Rezeption der jerusalemer Beschlüsse in Antiochia), verdient in dieser Hinsicht mehr Vertrauen als die pl Fassung, die sich nur auf einzelne Autoritäten bezieht.<sup>72</sup>

## 2.2 Hintergründe der lukanischen narration: die christliche *ἐκκλησία* und ihr zeitgenössisches Umfeld

---

*πρέσβυς, πρεσβύτερος, ...*, in: ThWNT VI 651-683. *Campbell*, *Elders* 159-163, lehnt das Verständnis von *πρεσβύτεροι* als eigene Funktionsbezeichnung insgesamt ab; demnach meine der Begriff auch in 15.4.6.22f keine eigene Gruppe, sondern sei Ehrentitel für alle Führenden in Jerusalem, inklusive der Apostel. Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit seiner Hypothese IV.B.2.2.3.

<sup>70</sup> Eine Analogie zum hellenistischen Leitungsgremium (vgl. Apg 6,1-7) und damit ein Verständnis der Ältesten als "hebräisches" Pendant zum Siebenerkreis ist denkbar, wenngleich kaum wirklich aufweisbar. Solche Analogien sehen *Roloff*, Art. Amt 513f; *Pesch*, Apg I 357; *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 235; *ders.*, *Mitwirkung* 485.

<sup>71</sup> *Rohde*, Art. *πρεσβύτερος*, in: EWNT II 356-359, hier 358, betont v.a. die Analogien zum Synhedrium. Dagegen betonen *Bornkamm*, Art. *πρέσβυς, πρεσβύτερος, ...*, in: ThWNT VI 663, *Roloff*, Art. Amt 513f, *Landau*, Art. Kirchenverfassungen 110f, und *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 235, in erster Linie das synagogale Vorbild. Wichtiger Beleg für die Existenz von *πρεσβύτεροι* in palästinischen Synagogengemeinden ist die jerusalemer Theodotus-Inschrift aus dem 1.Jh. n. Chr. (*CIJ* 1404); sie klingt auch in Apg 6,9 an. Die Belegstelle in Lk 7,3-5 ist ein weiteres wichtiges Zeugnis für diese jüdische Institution, die auch in der Diaspora zu vermuten ist.

<sup>72</sup> Vgl. z.B. *Schnackenburg*, *Mitwirkung* 485, der im Kontext von Apg 15 von einem gemeinsamen Beschluß der Gemeinde ausgeht und es für sicher hält, daß auch in der frühen jerusalemer Gemeinde wichtige Entscheidungen in der Vollversammlung getroffen wurden (*ders.*, Lukas als Zeuge 238).

Lk gestaltet mit der Episode über die jerusalemer Versammlung eine Lösung der Heidenmissionsfrage, die sowohl inhaltlich als auch strukturell auf interessante Parallelen aus dem zeitgenössischen Umfeld verweist.

Inhaltliche Analogien zeigen sich im Blick auf Josephus und seine Haltung in Fragen der Konversion von Heiden zum Judentum.

*Josephus* qualifiziert in seiner Erzählung über die Konversion der königlichen Familie von Adiabene (Ant 20,34-48) das jüdische Gesetz als mosaisch bzw. als Element nationaler Sitten (ἔθoς; vgl. Apg 15,1c.5e) und betont dadurch - ähnlich wie hier Lk -, daß der Zugang zu Gott unabhängig von der vollen Einhaltung dieser nicht-göttlichen Gesetze und Vorschriften ist.<sup>73</sup>

Die hier besonders relevanten strukturellen Parallelen beziehen sich auf das Agieren und die Rolle der ἐκκλησία, die Analogien zu zeitgenössischen Vorbildern aufweisen, ohne daß dabei ihre Originalität auf der Strecke bliebe. Lk präsentiert seinen Leserinnen und Lesern vielmehr ein aus dem Lebens- und Erfahrungsumfeld plausibles Modell von Gemeinschaft, das eine Ahnung davon vermitteln kann, wie in seinem Kontext Kirche verstanden und gelebt wurde.

### **2.2.1 Die christliche ἐκκλησία als "Volksversammlung" eigener Art**

Schon der *Begriff* ἐκκλησία, der v.a. bei Pl und Lk immer wieder zur Bezeichnung für die Gemeinden der jungen Glaubensbewegung verwendet wird, verweist in das zeitgenössische Umfeld. Bereits in klassischer Zeit war er dort "technischer Ausdruck für die aus freien Männern bestehende Volksversammlung"<sup>74</sup> in griechischen Stadtstaaten (so Apg 19,32.39f in Bezug auf Ephesus). Die Verwendung in urchristlicher Zeit läßt sich nicht ohne Seitenblick auf den Gebrauch in profan-, aber auch jüdisch-hellenistischem Kontext verstehen, ohne daß dabei charakteristische Unterschiede übersehen werden dürften, wie etwa die eigentümlich eschatologische Bestimmung des christlichen Begriffs auf der Basis der jesuanischen βασιλεία-Botschaft.<sup>75</sup> Im NT bezeichnet ἐκκλησία in erster Linie die konkrete Einzelgemeinde - in der Apg am häufigsten die von Jerusalem oder Antiochia (z.B. 13,1; 15,3f) -, nur selten die Kirche als überregionale Größe (Apg

---

<sup>73</sup> *Schwartz*, God, Gentiles and Jewish Law, vergleicht beide Texte, deren story gleichermaßen in den 40er Jahren des 1. Jh. spielt, eingehend und kommt zu dem Schluß, daß die Erzählung bei Josephus für Lk eine Quelle war, ohne dabei direkte Abhängigkeit zu behaupten (*a.a.O.* 277). Insgesamt geht er davon aus, daß Lk das Werk des Josephus kannte (*a.a.O.* 280).

<sup>74</sup> *Roloff*, Art. ἐκκλησία, in: EWNT I 999 (vgl. insgesamt 998-1011).

<sup>75</sup> *Berger*, Volksversammlung und Gemeinde Gottes, analysiert Analogien und Differenzen zwischen christlichem und außerchristlichem Sprachgebrauch. Gerade im eschatologischen Profil sieht er den wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen ἐκκλησία und anderen Versammlungen. Vgl. im Hinblick auf die Strukturen von Häusern, Vereinen, Synagogen und philosophischen Schulen finden sich bei *Meeks*, Urchristentum 159-180. *Roloff*, Art. ἐκκλησία, in: EWNT I 1000f, schließt eine direkte Ableitung des christlichen Sprachgebrauchs von der profanen Stadtversammlung ebenso aus wie die von der atl-jüdischen qahal Jahwe. Den Ursprung der christlichen Verwendung vermutet er in Jerusalem.

9,31; vgl. 20,28). Die Bedeutung als Gemeinde(voll)versammlung findet sich am deutlichsten im Ikk Werk (Apg 15,3.4; 14,27).<sup>76</sup>

Daß der Gemeindeversammlung - wie hier in Apg 15 - die *Kompetenz zur Klärung und Entscheidung inhaltlicher Fragen* zukommt, verbindet sie mit maßgeblichen Versammlungen in zeitgenössischen Vereinen, politischen Gremien oder jüdischen Institutionen.

Am deutlichsten ist der Befund im Bereich des *griechisch-römischen Vereinswesens*. Hier ist unumstritten, daß die eigentliche Vollmacht für das Ganze bei der Mitgliederversammlung lag. Sie hat entscheidende Bedeutung für das Vereinsleben, wählt Amtsträger und "regelt laufende Angelegenheiten durch Dekrete".<sup>77</sup> Häufig sind zwei Arten der Versammlung belegt: die Festversammlung und die inhaltlich ausgerichtete geschäftliche Versammlung. Als Aufgaben der letzteren sind etwa bei den Athener Iobakchen die Zuständigkeit für Statuten, Wahlen, vereinsinterne Rechtsprechung und Ehrungsbeschlüsse belegt. Auf die Präsentation eines Vorschlags folgte dabei jeweils die Diskussion und eine abschließende Abstimmung.<sup>78</sup>

Im *öffentlich-politischen Bereich* ist solche inhaltliche Kompetenz am ehesten in der Institution der sog. Provinzlandtage (κοινόν) greifbar, die bezogen auf die jeweilige Region und in gewisser Abhängigkeit von der römischen Reichsverwaltung über ein begrenztes Maß an politischer Macht verfügten. So war etwa das asiatische κοινόν zuständig für den provinziellen Kaiserkult, Tempelbau und Spiele, hatte aber zugleich eine Art Vertretungsrecht für die lokalen Anliegen gegenüber der römischen Zentrale sowie bestimmte Bereiche, die der eigenen Verwaltung unterlagen (z.B. finanzielle Angelegenheiten und zeitweise auch die Münzprägung).<sup>79</sup>

Schließlich lassen sich auch im *zeitgenössischen Judentum* Spuren eines solchen Befundes entdecken. So berichtet *Josephus* in seinem Geschichtswerk über die Juden im kleinasiatischen Sardis, denen durch Dekret des Proprätors und Proquästors Lucius Antonius im Jahr 49 v. Chr. das Recht auf eine eigene Versammlung (inklusive Versammlungsort) zugesichert wird, in der eigene Angelegenheiten geklärt werden können:

Demnach hatte die dortige jüdische Gemeinde "seit alter Zeit - entsprechend den Gesetzen - eine eigene Versammlung und einen eigenen Ort, an dem sie Angelegenheiten und Streitfälle untereinander entscheiden." (Ant 14,235: "...σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς νόμους ἀπ'

---

<sup>76</sup> Sie wird ergänzt durch Belege mit anderen Begriffen, wie v.a. πλήθος (vgl. nur Apg 6,2.5; Apg 15,12.30). *Klauck*, Volk Gottes und Leib Christi 21-24, hält aufgrund des ntl Befundes auch eine Wiedergabe von ἐκκλησία mit "Bürgerversammlung" für adäquat. *Klauck*, 2/3 Joh 35f, interpretiert auch die Anrede der christlichen Gemeinde in 2 Joh 1 als ἐκκλητικὴ κυρία in Anlehnung an den öffentlichen Sprachgebrauch: dort ist die κυρία ἐκκλησία "die 'Hauptversammlung', die herausragende und besonders wichtige unter den vier ordentlichen Volksversammlungen des Monats".

<sup>77</sup> *Schmeller*, Hierarchie und Egalität 43f, hier 43. Vgl. zu den Aufgaben und Kompetenzen der Vollversammlungen von Vereinen auch *Poland*, Vereinswesen 330-337; *Ziebarth*, Vereinswesen 144-146; sowie den Überblick bei *Klauck*, Religiöse Umwelt I 49-57.

<sup>78</sup> Vgl. *Scheuermann*, Gemeinde im Umbruch 54.88-90, anhand der Athener Iobakchen und des Vereinsstatuts von Lanuvium (jeweils inschriftliche Belege aus dem 2. Jh. n. Chr.).

<sup>79</sup> Zum asiatischen Koinon *Deininger*, Provinzlandtage 36-60, sowie insgesamt zu den Koina und ihren Kompetenzen *a.a.O.* 189-194.

ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τὰ πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι, ..")<sup>80</sup>

Vor dem Hintergrund solch breit gestreuter Belege und mit Blick auf die konkrete Beschlußformel in Apg 15,22, die im folgenden noch genauer zu betrachten sein wird, kann man die ἐκκλησία tatsächlich als eine Volksversammlung eigener Art bezeichnen, die mit ihren Kompetenzen analogen Vorbildern aus dem zeitgenössischen Umfeld in nichts nachsteht. Mit *F.W. Danker* läßt sich festhalten: "Luke emphasizes the democratic atmosphere that prevails in the Christian community at Jerusalem".<sup>81</sup> Das gilt aber nicht nur für Jerusalem, sondern auch für die antiochenische Gemeinde und wohl auch für die Kirchnerfahrung des Lk zu seiner Zeit.

## 2.2.2 Die Dekrete der jerusalemer Versammlung. Die Beschlußformel mit δοκέω

Die in Apg 15,22.25.28 von Lk gewählte "Formulierung des Beschlusses entspricht dem Formular der Beschlüsse hellenistischer Ekklesiai".<sup>82</sup> Besonders markant ist dabei die Verwendung von δοκέω, das im hier vorliegenden Sinn ("einen Beschluß fassen") innerhalb des NT nur Lk kennt.<sup>83</sup> Einige charakteristische *Beispiele aus zeitgenössischen Inschriften* sollen das veranschaulichen:

### (1) Öffentliche Dekrete:

Der *Ehrungsbeschluß des lykischen Koinon* für Junia Theodora (ca. 43 n. Chr.):<sup>84</sup>

"Ἐδοξε Λυκίων τῶι [κοινῶ]ι. Ἐτεὶ Ἰουνία Θεοδώρα κατοικοῦσα ἐν Κορίνθῳ γυνὴ καλὴ καὶ ἀγαθὴ καὶ εὖνοος τῶι ἔθνει [...] δεδόχθαι Λυκίων κοινῶι ἀποδεδέχθαι καὶ ἐπηρεσθαι Ἰουνίαν Θεοδώραν στέφανόν τε αὐτῆι χρυσοῦν, ὅταν εἰς θεοῦς ἀφίκηται, ἀποστεῖλαι." (Z. 1-3.9-11)

"Es schien gut dem Bund der Lykier: Da Junia Theodora, wohnend in Korinth, eine Frau, gut und tüchtig und wohlgesonnen dem Volk, [...] hat es gut geschienen dem Bund der Lykier, aufzunehmen und zu loben Junia Theodora und ihr einen Kranz, einen goldenen, zu übersenden, wenn sie zu den Göttern gelangt."

Eine ähnliche Formel findet sich auch im Beschluß der Stadtversammlung der Patarer (Z. 30f: ἐκκλησία), der mit dem hier vorliegenden zusammen überliefert ist: "Ἐδοξε

<sup>80</sup> Vgl. auch *Treblico*, Jews in Asia Minor 37-40, *Schürer/Vermes*, History III/1 107-125, und *Meeks*, Urchristentum 171.234f.

<sup>81</sup> *Danker*, Reciprocity 54f.

<sup>82</sup> *Berger*, Volksversammlung und Gemeinde Gottes 182. Ausführlich belegt das auch *Danker*, Reciprocity (v.a. 50f). Weitere Belege aus dem zeitgeschichtlichen Umfeld auch bei *Conzelmann*, Apg 94; *Roloff*, Apg 233; *Johnson*, Acts 275; *Haenchen*, Apg 436; *Bauer*, Wörterbuch 406; *Kittel*, Art. δοκέω, δόξα, ..., in: ThWNT II 235; *Schunak*, Art. δοκέω, in: EWNT I 822-824. *Berger*, Religionsgeschichtliches Textbuch 194, liefert auch einen Beleg für die Übertragbarkeit dieser Beschlußformel auf Gottheiten, hier die Göttin Athargetis (Inschrift aus Astyphalaia; ca. 3. Jh. v. Chr.).

<sup>83</sup> In Lk 1,3 bezeichnet der Verfasser damit - ebenso wie hier in der typischen Verbindung mit folgendem Infinitiv - seinen persönlichen Beschluß zur Abfassung seines Werkes.

<sup>84</sup> Text der Inschrift nach *Pleket*, Epigraphika 20-26; unveröffentlichte Übersetzung nach H.-J. Klauck. Vgl. zum lykischen Koinon *Deininger*, Provinzlandtage 69-82.

Παταρέων τῷ δήμῳ" (Z.22; Z. 39f auch als ψήφισμα bezeichnet). Beachtlich ist dabei auch die Parallele in der außerordentlichen Würdigung einer Person, wie sie hier in Bezug auf Junia Theodora (Z. 2-9: "γυνὴ καλὴ καὶ ἀγαθὴ...") und in unserem Text in Bezug auf Barnabas und Pl (Apg 15,26) vorliegt. Der Befund läßt sich durch eine Reihe weiterer Belege untermauern.

Die sog. Kalenderinschrift von Priene (ca. 9 v. Chr.) dokumentiert den auf Initiative des Prokonsuls und auf Antrag des Oberpriesters Apollonius zu Stande gekommenen Beschluß des asiatischen Koinon, der mit derselben Dekretformel eine Kalenderreform - im Sinne des sich ausweitenden Kaiserkults - für die Provinz Asien in Kraft setzt: "Ἔδοξε τοῖς ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἑλλησιν, γνῶμη τοῦ ἀρχιερέως Ἀπολλωνίου..."(Z. 31f).<sup>85</sup>

Aber auch *Josephus* kennt und verwendet diese Dekretformel: im Beschluß der Bürgerschaft von Sardis (1. Jh. v. Chr.), das den Status der Judenschaft regelt: "Ψήφισμα Σαρδιαῶν: ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ..." (Ant 14,259); aber auch in einem kaiserlichen Brief, den er wiedergibt (Ant 16,163).

## (2) Vereinsdekrete

*Ehrungsbeschluß des Vereins der Dionysiuskünstler* für Kraton (2. Jh.v. Chr.)<sup>86</sup>

"Ἔδοξεν τῷ κοινῷ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν ἐπ' Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου, καὶ τῶν περὶ τὸν καθηγε]μόνα Διόνυσον: ..." (Z.5f)

"Es beschloß der Verein der Dionysiuskünstler in Ionia und von Hellespont und derer um den Patron Dionysius: ..."

Der Verein bzw. seine Vollversammlung wird an drei weiteren Stellen dieser Inschrift σύνοδος genannt (Z. 11,21,34), einmal auch πλήθος (Z. 8). Weitere inhaltliche Kompetenzen der Vereinsversammlung werden in Form von Ämterwahlen und -einsetzungen (Z. 8,26) sowie Satzungsfragen (Z. 29) greifbar.

## (3) Beschlüsse der ἐκκλησία in der LXX

Neben diesen zeitgenössisch-inschriftlichen Belegen finden sich aber auch schon in der LXX ähnliche Beschlußformeln. Am signifikantesten sind hier zwei Belege aus dem zweiten Chronikbuch, wo es jeweils um Beschlüsse zum Paschafest geht:

"Und es beschloß der König mit den Obersten und der Gemeindeversammlung in Jerusalem, das Pascha im zweiten Monat zu feiern." (2 Chr 30,2 LXX: καὶ ἐβουλεύσατο ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἀρχοντες καὶ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἱερουσαλημ ποιῆσαι τὸ φασεκ τῷ μηνὶ τῷ δευτέρῳ.; vgl. 2 Chr 30,23 LXX: καὶ ἐβουλεύσατο ἡ ἐκκλησία ἅμα ποιῆσαι ἑπτὰ ἡμέρας ἄλλας...)

Beide Male wird hier βουλεύω analog zur δοκέω- Formel in Apg 15 mit Infinitiv konstruiert. Subjekt des Beschlusses ist ebenso die ganze ἐκκλησία, in 2 Chr 30,2 sogar in einer ganz ähnlichen Reihe mit anderen Handlungsträgern (vgl. Apg 15,22).<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Text nach *OGIS* 458. Eine neuere Rekonstruktion findet sich bei *Laffi*, *Inscrizioni* 5-98. Vgl. zum asiatischen Koinon *Deininger*, *Provinzlandtage* 36-60.

<sup>86</sup> Text nach *Michel*, *Recueil d'inscriptions Grecques* 808-810 (Nr. 1015).



Die christliche ἐκκλησία steht mit ihren jerusalemer Dekreten in Apg 15 in einer breiten "demokratischen" Tradition. Ihr kommt analog zu zeitgenössischen Beispielen inhaltliche Kompetenz für die Fragen gemeindlichen Lebens zu, die sie in Form von verbindlichen Beschlüssen wahrnimmt. Durch die Formel in Apg 15,22a wird ihr die konstitutive Rolle der Volksversammlung (δῆμος) in der christlichen Gemeinde zugewiesen, während die Apostel und Ältesten in Analogie zum gewählten Rat (βουλή) stehen.<sup>88</sup> In der Wahrnehmung ihrer Aufgabe hebt sie sich im I. Werk positiv von jüdischen oder öffentlich-politischen Versammlungen ab, die nach Darstellung der Apg ihre eigentliche Kompetenz verfehlen.<sup>89</sup>

### 2.2.3 Weitere Analogien

Weitere Einzelbeobachtungen zeigen ihrerseits, daß Lk sich in seiner Darstellungsweise verschiedentlich an zeitgenössische Vorbilder anlehnte, um die Plausibilität von Strukturen und Agieren der christlichen Gemeinde zu unterstreichen.

Wie bereits in Apg 13,1-3 taucht hier erneut die *Institution von Boten bzw. Gesandtschaften* im Dienst der Gemeinde auf.<sup>90</sup> Judas Barsabbas und Silas, aber auch Pl und Barnabas werden in Apg 15 als Boten der jerusalemer bzw. antiochenischen Gemeinde jeweils beauftragend ausgesandt und kehren nach Vollendung ihres Dienstes zu ihrer ἐκκλησία zurück. Präziser als in Apg 13 wird hier ihre Aufgabe definiert (vgl. Apg 15,2c.23.27.30).

Die *Institution der Ältesten* in christlichen Gemeinden - hier als jerusalemer Leitungsgremium - steht in Analogie zu jüdischen Vorbildern. Die in Apg 11,30 im I. Werk unvermittelt auftauchenden christlichen πρεσβύτεροι dürften den Leserinnen und Lesern sowohl aus dem Kontext jüdischer Synagogen vertraut sein, aber auch als Bestandteil der eigenen Gemeindestrukturen.<sup>91</sup> Es wird kaum ein Zufall sein, daß einer der wichtigsten Belege für die Existenz von Ältesten in jüdischen Synagogengemeinden im ersten Jahrhundert bei Lk selbst zu finden ist (Lk 7,3-5).

Die *Kontinuität* der jungen christlichen Kirche *zum Judentum und den Verheißungen des ersten Testaments* unterstreicht die I. Gestaltung auch durch die heilsgeschichtliche Ar-

---

<sup>87</sup> ἐκκλησία als Versammlungen zu bestimmten inhaltlichen Anlässen finden sich in der LXX auch in Jdt 6,16; Joel 2,16; 1 Makk 5,16. Die Belege der Dekretformel bei Josephus wurden bereits erwähnt.

<sup>88</sup> Danker, Reciprocity 54: "The apostles and presbyters form the *boulê*, and the *ekklesia*, or assembly, is to be understood as the *demos* of the Christian community."

<sup>89</sup> Gemeint sind v.a. die Versammlungen des Hohen Rates (Apg 4,1-22; 5,17-42) bzw. die Stadtversammlung von Ephesus (Apg 19,30-40).

<sup>90</sup> Vgl. zum zeitgenössischen Umfeld sowie zur Vorliebe des Lk für Gesandtschaften in II.B.2.2.3.

<sup>91</sup> In den Synagogengemeinden des 1. Jh. hatte dieses Gremium (meist γερούσια genannt, wobei die Mitglieder ἀρχόντες oder πρεσβύτεροι hießen) wichtige Aufgaben in der Leitung nach innen und der Außenvertretung. Vgl. Scheuermann, *Gemeinde im Umbruch* 119-122.132; Rohde, Art. πρεσβύτερος, in: EWNT II 358: "Dieser Vorstand [die Ältesten] ist für ihn [Lk] wohl eine Analogie zum Synhedrium des Judentums bzw. für die heidenchristlichen Leser der Apg zur Gerusia hellenistischer Städte" [Anm. von mir].

gumentation in der Heidenmissionsfrage. Vor allem Jakobus leitet ihre Rechtmäßigkeit aus den überlieferten göttlichen Prophezeiungen ab (Apg 15,15-18). Die Akzeptanz der Antiochener und ihres heidenchristlichen Profils durch die judenchristlich geprägte jerusalemer Gemeinde bietet insgesamt eine zusätzliche, "jüdische" Legitimation für die neuen Wege der Verkündigung in der Apg.

## IV. Das Vermächtnis des Paulus an die Gemeinde und ihre Ältesten (Apg 20,17-38)

### A. Synchrone Analyse

#### 1. Textanalyse

##### 1.1 Arbeitsübersetzung und Textkritik zu Apg 20,17-38

- 17 a Von Milet aus schickte er nach Ephesus  
b und ließ die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen.
- 18 a Als sie zu ihm gekommen waren,  
b sprach er zu ihnen:  
c "Ihr wißt,  
d vom ersten Tag an,  
e seit ich die Asia betrat,  
d' wie ich bei euch die ganze Zeit mich verhalten habe<sup>1</sup>,
- 19 a Sklavendienst leistend für den Herrn in aller Demut,  
unter Tränen und  
in Anfechtungen,  
b die mir in den Anschlägen der Juden begegneten;
- 20 a wie ich nichts zurückgehalten habe von dem Nützlichen,  
b daß ich es euch nicht verkündigt  
c und gelehrt hätte<sup>2</sup> - öffentlich und in den Häusern,
- 21 bezeugend den Juden und Griechen<sup>3</sup> die Bekehrung zu Gott und den Glauben an unseren Herrn Jesus.
- 22 a Und nun siehe,<sup>4</sup>  
b gebunden durch den Geist,  
c gehe ich nach Jerusalem,  
d das mir dort Entgegenkommende nicht kennend,
- 23 a außer daß der heilige Geist mir von Stadt zu Stadt bezeugt (und sagt),  
b daß Fesseln und Bedrängnisse mich erwarten.
- 24 a Aber keines Wortes wert halte ich für mich das Leben,  
b damit ich meinen Lauf vollende und den Dienst,  
c den ich empfangen habe vom Herrn Jesus,  
d zu bezeugen das Evangelium der Gnade Gottes.

---

<sup>1</sup> γίνεσθαι steht hier im Sinn von "sich verhalten": vgl. *Bl-D-R* §434, Anm. 5.

<sup>2</sup> Nach Verben des Hinderns, Aufhörens usw. wird τοῦ μη mit Infinitiv zu "so daß nicht" (häufig v.a. bei Lk): so *Bl-D-R* § 400,4.

<sup>3</sup> τε καὶ verknüpft enger als einfaches καὶ (in Apg häufig bei der Verbindung "Juden und Griechen": 14,1; 19.10.17; 20,21): vgl. *Bl-D-R* § 444,3.

<sup>4</sup> Den Ausdruck mit dem Demonstrativpartikel ἰδοὺ fasse ich hier und in V 25 entgegen der üblichen Vorgehensweise wegen seines appellativ- imperativischen Charakters als eigenes Verssegment auf.

- 25 a Und nun siehe,<sup>5</sup>  
 b ich weiß,  
 c daß ihr nicht mehr sehen werdet mein Angesicht - ihr alle,  
 d unter denen ich umhergezogen bin,  
 e verkündigend das Reich.
- 26 a Deshalb bezeuge ich euch am heutigen Tag,  
 b daß ich rein bin vom Blut aller;
- 27 a denn ich habe mich nicht zurückgehalten,  
 b daß ich euch nicht den ganzen Willen Gottes  
 verkündigt hätte.
- 28 a Achtet auf euch selbst und auf die ganze Herde,  
 b in der euch der heilige Geist eingesetzt hat als Aufseher,  
 c zu weiden die Gemeinde Gottes,  
 d die er sich erworben hat durch das Blut das/des eigene(n).<sup>6</sup>
- 29 a Ich weiß,  
 b daß nach meiner Abreise wilde Wölfe zu euch kommen werden,  
 c die die Herde nicht verschonen,
- 30 a und aus eurer eigenen Mitte Männer aufstehen werden,  
 b die Verdrehtes reden,  
 c um die Jünger<sup>7</sup> abspenstig zu machen - ihnen nach.
- 31 a Deshalb seid wachsam  
 b und denkt daran,  
 c daß ich drei Jahre lang Nacht und Tag nicht aufgehört habe,  
 d unter Tränen zu ermahnen jeden einzelnen.
- 32 a Und jetzt überantworte ich euch Gott und dem Wort seiner Gnade,  
 b das die Kraft hat,  
 c aufzubauen  
 d und zu verleihen das Erbe unter allen Geheiligten.
- 33 Silber oder Gold oder Gewänder habe ich von niemandem begehrt.
- 34 a Ihr selbst wißt,  
 b daß für meine Bedürfnisse  
 c und für die, die bei mir waren,  
 b' diese Hände Dienste geleistet haben.
- 35 a In allem habe ich euch gezeigt,  
 b daß es notwendig ist  
 c - auf diese Weise sich mühend -  
 d sich der Schwachen anzunehmen

---

<sup>5</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die textkritischen Untersuchungen im folgenden. Die hier gewählte Übersetzung läßt zunächst beide denkbaren Varianten offen.

<sup>7</sup> Vgl. zur Wiedergabe generisch-inklusive griechischer Begriffe in der Übersetzung Anm. 2 in I.A.1.1.

- e und sich der Worte des Herrn Jesus zu erinnern;
  - f denn er selbst hat gesagt:
  - g 'Seliger ist es
  - h zu geben als zu nehmen.' "
- 36 a Als er das gesagt hatte,
- b kniete er mit ihnen allen nieder
- c und betete.
- 37 a Alle brachen in lautes Weinen aus
- b und sie fielen Paulus um den Hals
- c und küßten ihn;
- 38 a wobei sie am meisten Schmerz empfanden über das Wort,
- b mit dem er gesagt hatte,
- c daß sie sein Angesicht nicht mehr sehen werden.
- d Dann geleiteten sie ihn zum Schiff.

### Zur Textkritik

Die für das Verständnis des Abschnitts gewichtigsten textkritischen Fragen richten sich an *V 28cd*. Einige, v.a. spätere Textzeugen, setzen in *V 28c* ἐκκλησία τοῦ κυρίου (statt τοῦ θεοῦ) und schaffen damit einen klaren Bezug für das schwer zuzuordnende τοῦ ἰδίου in *V 28d*. Ursprünglicher ist aber mit großer Wahrscheinlichkeit die schwierigere Fassung (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ). Nachdem eine patripassianische Interpretation von *V 28d* auszuschließen ist, die sich ergäbe, wenn man das τοῦ ἰδίου auf Gott selbst bezieht, wird diese Textfassung nur verständlich, wenn man die Möglichkeit ins Auge faßt, daß in *V 28cd* zwei formelhafte Wendungen kombiniert wurden - und zwar so, daß in der Endfassung der Subjektwechsel von *V 28c* (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) auf *V 28d* (τοῦ ἰδίου: d.h. Jesu Christi) kaum mehr erkennbar ist.<sup>8</sup> *V 28d* wäre demnach am besten so wiederzugeben: "die er sich erworben hat durch das Blut des eigenen [d.h. des Sohnes]". Daneben gibt es eine Reihe kleinerer Unklarheiten, von denen hier nur zwei weitere beispielhaft genannt werden sollen:<sup>9</sup>

Einige Textzeugen präzisieren den Dienst des Pl, von dem er in *V 24b* spricht, als Wortdienst (...τὴν διακονίαν τοῦ λόγου). Diese Variante ist mit Blick auf die gleiche Charakterisierung des apostolischen Dienstes etwa in *Apg 6,6* gut als spätere Erweiterung erklärbar.

In *V 32a* gibt es unterschiedliche Lesarten im Hinblick auf das Subjekt, dem die Gemeinde von Pl anempfohlen wird. Mit dem Greek New Testament entscheide ich mich hier für das von der Mehrzahl der Tradenten überlieferte θεός, während die Ausgabe von Nestle-Aland aufgrund bestimmter Textzeugen κύριος favorisiert.

<sup>8</sup> So vertreten etwa von *Roloff*, *Apg 306*: Lk hat demnach in *V 28c* die Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ aufgegriffen (häufig bei Pl: vgl. z.B. 1 Kor 1,2) und damit eine zweite, bei ihm sonst seltene Aussage über den Sühnetod Jesu verknüpft (*V 28d*; vgl. z.B. Röm 3,25; 5,9; 1 Petr 1,18f; Eph 1,7; Offb 1,5).

<sup>9</sup> Vgl. ausführlicher zu den textkritischen Problemen *Schneider*, *Apg II 291f* (Anm. a-p).

## 1.2 Kontext, Kohärenz und Textabgrenzung

### 1.2.1 Kontext: Apg 20,17-38 als Herzstück der paulinischen Abschiedsreise nach Jerusalem

Der Aufenthalt des Pl im kleinasiatischen Milet und seine dortige Rede zu den Presbytern der christlichen Gemeinde von Ephesus stehen etwa in der *Mitte des dritten Hauptteils der Apg*, der - entsprechend dem Programm in Apg 1,8 - die Ausbreitung des Evangeliums bis an die Grenzen der (damals bekannten) Erde erzählt (*Apg 16,1-28,31*).<sup>10</sup> Nach der endgültigen Klärung der Heidenmissionsfrage auf der jerusalemer Versammlung liegt der Fokus der Apg zunächst auf dem missionarischen Wirken des Pl in Europa und Kleinasien (16,1-19,20). Neben wichtigen Stationen wie Philippi, Thessalonich, Athen und Korinth, macht der Völkerapostel Apg 19,1 zum zweiten Mal Station in Ephesus (vorher 18,19-21). Dort ist sein Entschluß verortet, sich auf den Weg nach Jerusalem und Rom zu machen (19,21), der einen zweiten Abschnitt im dritten Hauptteil der Apg einleitet (19,21-28,31). Dabei steht nicht mehr das Verkündigungswirken des Pl im Zentrum, sondern sein Abschied von den Gemeinden und sein eigenes Schicksal als Angeklagter in Jerusalem und Cäsarea sowie als Gefangener in Rom.

Die Schilderung des Weges nach Jerusalem hat den Charakter eines Berichts über eine *Abschiedsreise (19,21-21,17)*. Detaillierter als in den vorausgehenden Kapiteln finden sich hier Angaben über Reisetationen, Aufenthaltsdauer und Begleiter (vgl. nur Apg 20,1-6.13-15; 21,1-3.7f.15-17). Verschiedene christliche Gemeinden sind - anders als in Apg 16-19 - Hauptschauplatz des Geschehens, bevor sie aus dem Blickfeld der Apg verschwinden (Ephesus zuletzt 20,17; Troas zuletzt 20,6; Tyrus zuletzt 21,6; Cäsarea zuletzt 21,16)<sup>11</sup>. In den Reisebericht sind fünf ausführlichere Episoden eingebaut: der Konflikt mit den Silberschmieden in Ephesus mit dem fast heimlich wirkenden Abschied von der dortigen Gemeinde (19,23-40; 20,1); der siebentägige Aufenthalt in Troas mit der Predigt des Pl (20,7-12); der Aufenthalt in Milet mit der Rede zu den Presbytern von Ephesus (20,[15]17-38); die Warnung der Jünger von Tyrus vor dem Gang nach Jerusalem (21,4-6); und schließlich die Begegnung mit Philippus und Agabus in Cäsarea sowie eine letzte prophetische Warnung vor Jerusalem (21,9-14). Das Motiv des Abschiednehmens wird dabei zunehmend deutlicher (20,1; 20,36-38; 21,5f; 21,12-14). Die um-

---

<sup>10</sup> Der Gesamtaufbau der Apg versteht sich am besten in Anlehnung an das vom Auferstandenen formulierte "Programm" in Apg 1,8: 0. Einleitung (1,1-26); I. Jerusalem: Ideal - Konflikte - Entgrenzung (2,1-8,3); II. Samaria und Judäa (mit Syrien und Zilizien): Ausweitung und Klärung der Heidenmissionsfrage (8,4-15,41); III. Bis an die Grenzen der Erde: Ausbreitung des Evangeliums (auch gegen Widerstände) in Europa, Kleinasien und über Jerusalem bis nach Rom (16,1-28,31). Ähnlich bei *Weiser*, Apg I 27f. Eine Vielzahl anderer Vorschläge im Überblick z.B. bei *Schneider*, Apg I 65ff.

<sup>11</sup> Cäsarea spielt zwar auch im Pl-Prozeß noch eine Rolle (Apg 23,23.33; 25,1.4.6.13), allerdings nicht mehr die Mitglieder der dortigen christlichen Gemeinde. Tyrus taucht innerhalb der Apg nur hier auf (21,3.7). Weitere Orte bzw. Regionen, die im Verlauf der Abschiedsreise aus der Apg verschwinden, sind: Mazedonien (zuletzt in 19,21.22; 20,1.3), Achaia (zuletzt 19,21; vgl. Ἐλλάς 20,2), Syrien (zuletzt 20,3; 21,3) und Phönizien (zuletzt 21,2). Beröa und Derbe kommen als Herkunftsbezeichnungen für Mitglieder der Pl begleitenden Delegation in 20,4 zum letzten Mal vor.

fangreiche Rede des Pl an die aus Ephesus herbeigerufenen Presbyter (20,18-35) ist neben einem kurzen Ausspruch (21,13) die einzige "wörtliche Wiedergabe" des Mannes aus Tarsus im Rahmen dieser Abschiedsreise, mit der zudem ein insgesamt einzigartiger Hörerkreis angesprochen wird. Ohne Zweifel zählt sie zu den großen Reden des Pl in der Apg, wie die zu den Juden in der Synagoge von Antiochia (13,16-41), die zu den Athenern auf dem Areopag (17,22-31) oder seine späteren apologetischen Reden vor jüdischen und römischen Autoritäten (22,1-21; 24,10-21; 26,2-23).

Die *Miletpisode* (Apg 20,17-38) ist als *Herzstück der pl Abschiedsreise* kunstvoll mit ihrem erzählerischen Rahmen verwoben. Zentrale Motive des ganzen Weges werden hier im Mund des Pl explizit zur Sprache gebracht:

(1) Pl ist auf seinem *schicksalhaft-geistgesteuerten Weg nach Jerusalem* (20,22; vgl. 19,21; 20,16; 21,4.11f.13.15.17) - nicht aus rein persönlicher Motivation, sondern gebunden<sup>12</sup> durch den Geist (20,22f; vgl. Apg 16,6f; 19,21; 21,4.11; 28,25)<sup>13</sup>. Es gibt Gegner, die ihm zusetzen (20,19; vgl. 20,3; 21,11.27; 23,30). Am Ziel seiner Reise scheint ihn nichts Gutes zu erwarten (20,23; vgl. 21,4.11). Doch Pl ist zu allem bereit. Sein Leben ist ihm weniger wichtig als sein Dienst für den Herrn Jesus (20,24; vgl. 21,13; 15,26).<sup>14</sup> Der Ernst der Lage ist ihm klar: die Hörerinnen und Hörer seiner Rede, die er der Gnade Gottes empfiehlt (20,32; vgl. 14,23.25; 15,40), werden ihn nicht mehr sehen (20,25.38). Dieser Schicksalsweg des Pl in der Apg zeigt deutliche *Parallelen zum Weg Jesu nach Jerusalem*, wie ihn das Lukasevangelium nachzeichnet.<sup>15</sup>

Augenfällig sind v.a. die Gemeinsamkeiten bei der Darstellung des Beginns (Apg 19,21f; vgl. Lk 9,51f) sowie die von beiden überlieferte, große Abschiedsrede (Apg 20,18-35; vgl. Lk 22,14-38). Daneben fallen allein im hier untersuchten Abschnitt eine ganze Reihe von Einzelmotiven auf:

Das Gehen nach Jerusalem (Apg 20,22: πορεύομαι; vgl. Lk 9,51; 22,22); das "göttliche Muß" des Weges (Apg 20,35; 19,21; 23,11: δεῖ; vgl. Lk 9,22; 13,33; 17,25; 24,7); das Beenden einer gemeinsamen Zeit (Apg 20,18: die ganze Zeit, die er μετ' ὑμῶν verbracht hat; vgl. Lk 22,15; ähnlich 22,53); das Vollenden des Werkes (Apg 20,24: τελεσιόω; vgl. Lk 13,32).

Die Lehrtätigkeit beider (Apg 20,20: διδάσκω; vgl. bei Jesus zuletzt Lk 21,37) und ihre Charakterisierung: sie erregt Anstoß (Apg 21,2,1.28; vgl. Lk 23,5); erfordert Bemühungen bei Tag

---

<sup>12</sup> Das Verb δέω stand in der Apg bisher für das verfolgende Wirken des Pl gegen christliche Gemeinden (9,2.14.21) und die Gefangenschaft des Petrus (12,6); jetzt aber für das Pl selbst bevorstehende Schicksal (20,22; 21,11.13), das sich schon bald erfüllen wird (21,33).

<sup>13</sup> Der Geist, von dem V 22 die Rede ist, ist der hl. Geist - wie er in V 23 explizit genannt wird. Er hat den Weg des Pl schon früher gesteuert (z.B. 16,6f) und tut es auch jetzt, Richtung Jerusalem und Rom: indirekt noch in 19,21 (der Entschluß zur Reise scheint dort zunächst dem Geist des Pl zu entspringen; das δεῖ macht aber deutlich, daß er einem äußeren "Müssen" folgt), expliziter dann in 20,23 und in 21,4.11; danach taucht der hl. Geist nur am Ende (28,25) noch einmal auf.

<sup>14</sup> Die fast wörtliche Parallele von 20,24 und 21,13 zu Apg 15,26 zeigt, daß die Haltung des Pl schon dort als bekannt vorausgesetzt wird. Der Titel κύριος Ἰησοῦς hat hier in 20,21.24.35; 21,13 seine vorerst letzten von insgesamt 21 Belegen in der Apg (später nur noch 28,31).

<sup>15</sup> Untersuchungen dazu z.B. bei Weiser, Apg II 536f, und Zmijewski, Apg 701f; ausführlicher bei Radl, Paulus und Jesus, v.a. 103-251.

und Nacht (Apg 20,31; vgl. Lk 21,37); geschieht unterwegs von Stadt zu Stadt (Apg 20,25: *διέρχομαι*; vgl. Lk 17,11 // Apg 20,23: *κατὰ πόλιν*; vgl. Lk 13,22); wird am Ende als vollständig bewertet (Apg 20,35: *πάντα ὑπέδειξα*; vgl. Lk 6,47; 12,5; Apg 9,16).

Es gibt Widrigkeiten, die beiden begegnen (Apg 20,19: *συμβάινω*; vgl. Lk 24,14, wo dieses Verb die Passionsereignisse zusammenfaßt); Anfechtungen, die zu bestehen sind (Apg 20,19: *πειρασμός*; vgl. Lk 22,28); das Leiden, das bevorsteht (Apg 20,22-25; 21,13; vgl. Lk 22,15f);<sup>16</sup> das Blutmotiv, das den Ernst der Lage unterstreicht (Apg 20,26.28; vgl. Lk 22,20); schließlich auch die Warnungen vor Gefahren (Apg 20,29: *λύκοι*; vgl. Lk 10,3 // Apg 20,29: Feinde, die in die Gemeinde eindringen [*εἰσέρχομαι*], so wie der Satan nach Lk 22,3 in Judas // die in die Irre führen *ὀπίσω αὐτῶν* [Apg 20,30; vgl. Lk 21,7f] // Silber als Gefahr: Apg 20,33; vgl. das Schicksal des Judas: Lk 22,5; Apg 1,18).

Der emotional bewegte Abschied (Apg 20,36: *θεῖς τὰ γόνατα ... προσηύξατο*; vgl. Lk 22,41 // Lk 22,15: *ἐπιθυμέω*; vgl. Apg 20,33); die Überantwortung an Gott (Apg 20,32 vertraut Pl die Gemeinde der Gnade Gottes an [*παρατίθημι*], wie Jesus in Lk 23,46 seinen Geist dem Vater; vgl. Lk 22,29f); der stilistisch übereinstimmende Abschluß (Apg 20,36: *καὶ ταῦτα εἶπων*; vgl. fast wörtlich in Lk 19,28 vor dem Einzug in Jerusalem und Apg 1,9 vor der Himmelfahrt). Das Wort, das Pl gesprochen hat, hat Gewicht und Wirkung (*εἶπον* im Plusquamperfekt neben Apg 20,38 nur noch in Bezug auf Jesus: Lk 22,13; vgl. Joh 11,13).

(2) Die Reise des Pl markiert seinen *Abschied von den christlichen Gemeinden*. Zum letzten Mal in der Apg steht hier ein Abschnitt unter einem überwiegend "binnenkirchlichen" Fokus. Mit der Ankunft in Jerusalem verschwinden wichtige Begriffe wie *ἐκκλησία* (vorher 15,41; 16,5; 18,22; zuletzt 20,17.28) und *μαθηταί* (19,1.9.30; 20,1.30; zuletzt: 21,4.16) aus der Apg, aber auch zahlreiche Orte und Regionen, von denen bisher erzählt wurde (z.B. Ephesus, Milet und die Asia im Rahmen der Miletpisode).<sup>17</sup> Auch die bisher so typische Reisetätigkeit und das Motiv der Sendung von Boten zwischen den Gemeinden finden sich nach 21,17 nicht mehr.<sup>18</sup> Das Verkündigungswirken ist - abgesehen von der kurzen Episode in Rom (28,17ff) - abgeschlossen.<sup>19</sup> Der Abschied von Pl ist endgültig (20,22-25.36-38; 21,5f.13). Die zurückbleibenden Ge-

---

<sup>16</sup> Die Bereitschaft zur Leidensnachfolge für Jesus erweist sich bei Pl (20,22-25; 21,13) tragfähiger als bei Petrus (Lk 22,33), der Jesus bekanntlich zunächst verleugnet.

<sup>17</sup> Ephesus (insgesamt 8x in der Apg) hat in 20,16.17 seine letzten Belege; Milet kommt nur in 20,15.17 vor; die Asia (insgesamt 12x in der Apg; hier zuletzt 20,16.18) kommt später nur noch indirekt vor (21,27; 24,19; 27,2). Zu weiteren, "verschwindenen" Orten und Regionen vgl. die Belege zu Beginn dieses Abschnitts, v.a. Anm. 11.

<sup>18</sup> *προπέμπω* ist dabei eine der typischen Vokabeln, die in 20,38; 21,5 zum letzten Mal vorkommt (vorher z.B. 15,3); auch *πέμπω* (20,17; vorher z.B. 10,5; 15,22.25) ist nachher nicht mehr in diesem Kontext belegt; vgl. auch *μετακαλέομαι* (20,17; vorher 10,32).

<sup>19</sup> Neben den bereits im Vergleich der Jerusalemwege von Pl und Jesus genannten Begriffen aus dem Bedeutungsfeld "Verkündigung" kommen folgende weitere hier zum letzten Mal vor: *ἀναγγέλλω* (zuletzt 20,20.27); *διδάσκω* (retrospektiv in 20,20; 21,21.28; dann nur noch 28,31); *διαμαρτυρέω* (hier 20,21.23.24; 23,11 als Auftrag Gottes in Bezug auf Rom, der sich in 28,23 erfüllt); *κηρύσσω* (hier 20,25; dann nur noch 28,31); *διακονία* als Verkündigungsdienst des Pl (hier: 20,24; noch einmal retrospektiv in 21,19).



meinden, denen bis jetzt sein Dienst galt, überantwortet er der Gnade Gottes (20,32) - so wie früher die Antiochener und Jerusalemer ihn und sein Wirken unter die Gnade Gottes gestellt hatten (4,26; 15,40).

### 1.2.2 Kohärenz und Textabgrenzung

Apg 20,17-38 bringt als Herzstück der pl Abschiedsreise nach Jerusalem ihre wichtigsten Themen zur Sprache. Die Miletpisode ist eng in den Reisekontext verwoben und zugleich deutlich eigenständig.<sup>20</sup> Die klassischen Kriterien der Textabgrenzung greifen:

Das gilt zum einen im Hinblick auf den *Schauplatz des Geschehens*: In Apg 20,15 erreichen Pl und seine Begleiter von Troas aus über die Stationen Assos, Chios und Samos (20,7-15) die Stadt Milet, in der ab 20,17 die Ereignisse verortet sind. Mit 21,1 wird dieser kleinasiatische Ort auf dem Seeweg Richtung Kos wieder verlassen, ohne daß die Leserinnen und Leser genaueres über den lokalen Rahmen des erzählten Geschehens erfahren hätten. Eine wichtige Rolle spielt im vorliegenden Abschnitt auch Ephesus, von wo die Ältesten der christlichen Gemeinde zu Pl gerufen werden (20,16f). Ebenso wie die Hauptstadt wird auch die ganze Provinz Asia hier zum letzten Mal direkt erwähnt (20,18). Jerusalem taucht als Zielpunkt der Reise hier genauso auf wie im Kontext (20,22; vgl. 19,21; 20,16; 21,4.11ff.17).

Im Hinblick auf die *Zeitstruktur* fällt die Miletpisode v.a. durch die umfangreiche Pl-Rede (V 18-35) auf. Schon dadurch hebt sie sich deutlich vom unmittelbaren Kontext ab, der durch geraffte, knappe Reiseberichterstattung geprägt ist: der Weg von Troas nach Milet (20,13-15) bzw. von Milet über Kos, Rhodos und Patara nach Tyrus (21,1ff). Die Erzählung über die Begegnung zwischen Pl und den Ephesern setzt mit 20,17 an einem nicht genauer definierten Zeitpunkt neu an. Von da aus spannt sich der Bogen der story zeitlich stringent bis 20,38. Der Übergang zu 21,1 ist erneut elliptisch.

Pl tritt mit 20,17 als zentraler *Handlungsträger* in den Mittelpunkt. In 21,1 wird er vom erzählerischen "wir" abgelöst (vgl. 20,5-15).<sup>21</sup> Das Gegenüber, mit dem er in Interaktion tritt, umfaßt die ἐκκλησία von Ephesus und ihre Presbyter. Diese Konstellation hebt sich nicht nur vom unmittelbaren Kontext ab, sondern ist insgesamt einmalig in der Apg. An keiner anderen Stelle spricht Pl zu Presbytern einer christlichen Gemeinde. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß mit Abschluß der pl Abschiedsreise typische binnenkirchliche Elemente und Motive aus der Apg verschwinden.

Zentrale *Themen* der Episode ergeben sich aus einem ersten Überblick über dominante inhaltliche Kohärenzen im Abschnitt. Für Pl geht es um sein Zeugnis und Verkündigungswirken, auf das er zurückblickt (V 20.27),<sup>22</sup> und um seinen Abschied (V 25.36-38).

---

<sup>20</sup> Die Eigenständigkeit des Textabschnitts Apg 20,17-38 ist in der Forschung kaum umstritten; sie wird u.a. vertreten von *Haenchen*, Apg 563ff; *Conzelmann*, Apg 125ff; *Roloff*, Apg 300ff; *Pesch*, Apg II 196ff; *Schneider*, Apg II 290ff; *Johnson*, Acts 359ff; *Lüdemann*, Christentum 234ff; *Zettner*, Amt 327ff. *Weiser* sieht sie eng verbunden mit dem Reisebericht in 20,13-16 (Apg II 565ff).

<sup>21</sup> Zu den Hintergründen des erzählerischen "wir" vgl. die Einleitung in B.1.

<sup>22</sup> Auch in V 21a.24d wird resümierend auf das Zeugnis des Pl geblickt (διαμαρτύρομαι). Daß die Abschiedsreise insgesamt den Abschluß des pl Verkündigungswerkes markiert, wurde bereits gezeigt.

An diesem Wendepunkt spielen Wissen und Erinnerung eine bedeutende Rolle: Pl weiß um die Endgültigkeit der Trennung (V 25b: οἶδα) - ohne sein eigenes Schicksal genau zu kennen (V 22d: μὴ εἰδώς) -, aber auch um künftige Gefahren für die Gemeinde (V 29a: οἶδα). Die von ihm angesprochenen Gemeindevertreter wiederum wissen um sein vergangenes Tun (V 18c: ἐπίσταμαι; V 34a: γινώσκω). Zukünftig wird es ihre Aufgabe sein, sich daran und an das Wirken Jesu zu erinnern (V 31b.35e: μνημονεύω). Neben dieser thematischen Eigenart zeichnet sich der Abschnitt aber auch dadurch aus, daß er bei weitem der "theologischste" im Kontext der Abschiedsreise ist: θεός kommt nur hier vor (fünfmal in der Miletrede: V 21.24.27.28.32; vorher: 19,11; wieder: 21,19);<sup>23</sup> ebenso der κύριος Jesus (V 21.24.35; vgl. V 28d);<sup>24</sup> schließlich ist auch der hl. Geist präsent und steuert noch einmal die Geschicke der jungen Kirche (V 22f.28; vgl. 19,21; 21,4,11), bevor sich seine Spur in der Apg verliert (nur noch 28,25); die Rede von der Gnade Gottes (χάρις) ist typisch für den Kontext Gemeinde und Verkündigung (hier V 24.32; vgl. sonst noch 11,23; 13,43; 14,26; 15,11.40). Sicher kein Zufall ist es, daß die wichtigen Ikonzepte λόγος τοῦ θεοῦ und λόγος τοῦ κυρίου hier zum letzten Mal in der Apg auftauchen (V 32.35; vgl. V 24). Dieser Befund unterstreicht den abschließenden Charakter im Hinblick auf das Verkündigungswirken des Pl.<sup>25</sup>

### 1.3 Integrative Zeitstruktur: Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart der Rede

In Bezug auf die Kategorie *Order* zeichnet sich die Miletpisode dadurch aus, daß durch Ana- und Prolepsen in einem überschaubaren Textabschnitt Elemente einer story aufscheinen, die eine außerordentlich große Zeitspanne umfassen. Das gilt in besonderem Maße für die Pl-Rede in V 18c-35.<sup>26</sup> Eine Reihe *analeptischer* Abschnitte greift resümierend auf das Wirken des Pl in der Asia und den dortigen Gemeinden zurück (V 18d-21.25de.27ab.31cd). Der Rückblick reicht bis zu den ersten Schritten des Völkerapostels in diese Region, die die Apg in 18,19-21 und 19,1ff erzählt hatte. Allgemeiner fallen die Analepsen in V 33.34bc.35a-e aus. Sie lassen keinen eindeutigen Bezug zur Asia er-

<sup>23</sup> Sowohl in 19,11 als auch in 21,19 geht es um Gott als Beweggrund des pl Wirkens. Innerhalb der Abschiedsreise ist θεός sonst nur noch für fremde Götter verwendet (19,26.37).

<sup>24</sup> Die Wendung κύριος [ἡμῶν] Ἰησοῦς kennt die Apg ca. 17x; vorher zuletzt in 19,17, später nur noch in 21,13; 28,31. Die Parallelführung des Wirkens Jesu und Gottes (wie hier in V 21.24) ist typisch für den Verkündigungskontext, v.a. in Reden der Apg (vgl. 2,22.36; 3,20f; 11,17; 15,10f).

<sup>25</sup> Beide Wendungen kommen in der Apg ca. 12x vor, λόγος τοῦ θεοῦ zuletzt 18,11, λόγος τοῦ κυρίου zuletzt 19,20 (vor Beginn der Abschiedsreise); wichtig sind dabei die Wachstumsnotizen, die die Ausbreitung der Botschaft und der jungen Kirche skizzieren (6,7; 12,24; 13,49; 19,20).

<sup>26</sup> In den Rahmenteilern (V 17a-18b.36-38) referiert der Text eine weitgehend chronologisch ablaufende story (einzige Ausnahme ist die Analepse in V 38bc, die auf das Pl-Wort in V 25c zurückgreift). Dasselbe gilt auch für 20,13-16 (mit Ausnahme von V 13de.16a-d) und 21,1ff.

kennen und wirken eher wie grundlegende Charakteristika des bisherigen pl Tuns.<sup>27</sup> An den Beginn seines Wirkens erinnert V 24c (vgl. 9,15-17). Noch weiter zurück greifen die Reminiszenzen an den Tod Jesu (V 28d) und eines seiner Worte (V 35f-h). Hier wird eine Vergangenheit aufgegriffen, die außerhalb des Bereichs der story der Apg liegt. Wann die Einsetzung der Presbyter durch den hl. Geist (V 28bc) zeitlich einzuordnen ist, ist aus dem lk Werk nicht zu erkennen.

Die Reise nach Jerusalem, die Pl mit 19,21 begonnen hat (analeptisch präsent in V 22b), und das ihm bevorstehende Schicksal, sind Schwerpunkte der *proleptischen* Elemente im Abschnitt (V 22d.23b.25c). Das Metaziel, das seinen Weg bis zum Ende der Apg umfaßt, bringt V 24b auf den Punkt: er will den Dienst vollenden, den er in 9,15-17 (vgl. V 24c) empfangen hat. Die Prolepsen in V 29b-30.32b-d lenken den Blick auf eine Zukunft der Gemeinde, die über den Rahmen der Apg hinausreicht.

Hinsichtlich der Kategorie *Duration* läßt sich der Text in drei unterschiedliche Abschnitte unterteilen. Die einleitenden V 17a-18b bilden ein klassisches narratives Summarium.<sup>28</sup> Sie führen direkt zur dominanten Szene, der ausführlichen direkten Rede des Pl, in der die Zeit von story und text nahezu zur Deckung kommen. Die abschließenden V 36-38 gehören wiederum zur Kategorie Summarium - mit Ausnahme von V 38a-c, wo eine descriptive pause die Emotionen Beteiligter offenlegt. Mit 21,1 setzt wiederum ein narratives Summarium ein, dessen Erzählgeschwindigkeit ähnlich hoch ist wie in V 13-16. Schon in 21,4 werden nach den Stationen Kos, Rhodos und Patara Phönizien und Tyrus erreicht. Die Übergänge zwischen 20,16 und 20,17 sowie zwischen 20,38 und 21,1 sind gleichermaßen elliptisch.

Auch innerhalb der langen direkten Rede selbst (V 18c-35) gibt es Variationen in der Erzählgeschwindigkeit. Hier liegen zum einen summarische Teile vor, wenn der Redner Ereignisse der Vergangenheit oder der Zukunft knapp zusammenfaßt: besonders deutlich in V 18d-19 (rückblickend) und 29b-30 (vorausschauend); vgl. aber auch V 22b-23.25de.27.31cd.33. 34bc.35a-f. Andererseits gibt es Abschnitte, in denen nach Art einer descriptive pause keine story erzählt wird, sondern Gedanken, Wünsche oder Intentionen des Redners im Mittelpunkt stehen (d.h. die Gegenwart): so in V 24.25bc.26ab.28b-d.32. Ganz am Ende schließlich gibt es eine Szene in der Szene, wenn der Redner die Worte eines anderen - hier Jesu - zitiert (V 35gh).

Mit Blick auf die *Frequenz* der Wiedergabe von Ereignissen der story im Text finden sich zunächst *repetitive* Elemente. Pl wiederholt sein Selbstzeugnis von V 20ab in V 27ab fast wörtlich. Seine Ankündigung, daß die Gemeindevertreter ihn nicht wiedersehen werden (V 25bc), wird im Rahmenteil aus anderer Perspektive aufgegriffen (V 38bc). Beide Aus-

---

<sup>27</sup> Die Notiz über die Handarbeit des Apostels (V 34bc) erinnert an die Nachricht über das gemeinsame Tun des Pl mit Aquila und Prisca (18,3). Die Sorge um die Schwachen (V 35d: Partizip von ἁσθενέω) findet sich auch in 19,12 als Element des pl Wirkens in Ephesus.

<sup>28</sup> Die Erzählgeschwindigkeit ist deutlich verlangsamt gegenüber dem vorausgehenden Summarium in V 13-16, das durch zwei Einschaltungen unterbrochen wird, in denen keine story erzählt wird, sondern Gedanken und Intentionen des Pl - in Form sog. descriptive pauses (V 13c-e.16).

sagen werden dadurch besonders hervorgehoben. Daneben fallen weitere Repetitiva v.a. im ersten Teil der Pl-Rede auf, wo er auf Stationen seines bisherigen Weges zurückgreift (V 18de: vgl. 18,19-21 und 19,1ff / V 19b: vgl. z.B. 9,24 und 20,3 / V 22bc: vgl. 19,21 und 20,16 / V 23a: vgl. 21,4.11 / V 23b.24c: vgl. 9,15-17 / V 26ab: vgl. 18,6). *Iterative* Elemente treten v.a. da auf, wo das (vorbildhafte) Wirken des Pl knapp und generalisierend auf den Punkt gebracht wird (V 18d'-19a.20b-21.25de.31cd.33.34bc.35a-e), aber auch in Aussagen über die Gemeinde und ihre Zukunft (V 28c.29b-30).

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die große Pl-Rede als Szene ganz im Mittelpunkt des Textes steht, gerahmt von einem einleitenden und abschließenden narrativen Summarium. Die Rede ist ihrerseits zeitlich strukturiert. Das Erzähltempo variiert zwischen summarischen Zusammenfassungen vergangener oder zukünftiger Ereignisse einerseits und Beschreibungen momentaner Positionen und Gedanken des Redners andererseits. Auffällig und einmalig ist die enorme Zeitspanne, die der Redner durch Ana- und Prolepsen auf knappem Raum zu repräsentieren vermag.<sup>29</sup> Die Dominanzen von Rück- oder Ausblick lassen eine grobe Strukturierung der Rede zu, im Sinne einer Unterscheidung überwiegend analeptischer (V 18d-21.33-35; aber auch überwiegend in V 25b-27.28bd), proleptischer (V 29b-30) sowie gemischter Abschnitte, in denen beide Perspektiven verschränkt sind (V 22b-24.31c-32).

#### **1.4 Charakterisierung: Paulus, die Epheser und Gott<sup>30</sup>**

In der Miletepisode lassen sich drei zentrale Personen(-gruppen) differenzieren, deren Charakterisierungen durch den Text hier genauer beleuchtet werden sollen.<sup>31</sup>

##### **(1) Paulus (Παῦλος)**

*Direkte Definition* (durch Pl selbst in seiner Rede)

- V 18d'-19a: er hat sich die ganze Zeit (in der Asia) vorbildlich verhalten: Sklavendienst leistend für den Herrn, in aller Demut, unter Tränen und in Anfechtungen
- V 22d: er weiß nicht, was ihm in Jerusalem entgegenkommt
- V 24: er hält das Leben keines Wortes wert, will den Dienst vollenden, den er von Jesus empfangen hat
- V 25bc: er weiß, daß seine Zuhörer ihn nicht mehr sehen werden

---

<sup>29</sup> In der Apg finden sich weitere große Pl-Reden mit ausholenden Rückblicken (13,16-41; 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23), nirgends aber - wie hier - zugleich mit so weitreichenden Ausblicken in die Zukunft.

<sup>30</sup> Die meisten Charakterisierungen finden sich hier innerhalb der Pl-Rede. Um ein aussagekräftiges Bild zu gewinnen, ordne ich deshalb - auch wenn das nicht immer trennscharf möglich ist - Handlungen, die dort benannt werden, der Kategorie a) zu (kursiv); die Stellen, wo vom Reden gesprochen wird, rechne ich zur Kategorie b) (ebenso kursiv). Die Differenzierung zwischen direkter und indirekter Charakterisierung ist dabei nicht immer eindeutig machbar.

<sup>31</sup> Die aus dem Text heraus nur zu vermutende, rein passive Gruppe der Boten, die nach Ephesus geschickt werden (V 17a), stelle ich dabei ebenso zurück wie die nur kurz auftauchenden gegnerischen "Juden" (V 19b), die "Wölfe" (V 29b) und die "Schwachen" (V 35d); die "Männer" (V 30a) fasse ich als Teilgruppe der Gemeinde von Ephesus auf.

- V 29-30: er weiß um die Gefahren für die Gemeinde nach seiner Abreise

*Indirekte Präsentation*

<p><b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b></p>	<p><b>passiv</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17ab: schickt nach Ephesus und läßt Älteste zu sich rufen</li> <li>- V 18de: er betrat die Asia</li> <li>- V 20a-21: er hat nichts zurückgehalten vom Nützlichen, sondern verkündigt, gelehrt, Juden und Griechen den Glauben an Jesus bezeugt</li> <li>- V 22c: er geht nach Jerusalem</li> <li>- V 25de: er ist umhergezogen, das Reich verkündigend</li> <li>- V 26: er bezeugt, daß er rein ist vom Blut aller</li> <li>- V 27: er hat den ganzen Willen Gottes verkündigt</li> <li>- V 31cd: er hat drei Jahre lang jeden einzelnen ermahnt</li> <li>- V 32a: er überantwortet sie Gott</li> <li>- V 33: hat von niemandem Silber, Gold oder Gewänder begehrt</li> <li>- V 34bc: für seine Bedürfnisse und die seiner Begleiter haben seine Hände gearbeitet</li> <li>- V 35a: hat ihnen in allem gezeigt, was notwendig ist</li> <li>- V 36bc: er kniet mit ihnen nieder und betet</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 19b: ihm begegneten Anfechtungen in Form von Anschlägen der Juden</li> <li>- V 22b: er ist gebunden durch den Geist</li> <li>- V 23ab: der hl. Geist bezeugt ihm, daß Fesseln und Bedrängnisse ihn erwarten</li> <li>- V 24c: er hat seinen Dienst von Jesus empfangen</li> <li>- V 37bc: sie fallen ihm um den Hals und küssen ihn</li> <li>- V 38d: sie geleiten ihn zum Schiff</li> </ul>
<p><b>b) Rede</b> <b>aktiv</b></p>	<p><b>passiv</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 18b-35: spricht zu den Ältesten</li> <li>- V 20bc: er hat verkündigt und gelehrt - öffentlich und in Häusern</li> <li>- V 25de: er ist verkündigend umhergezogen</li> <li>- V 27: hat den ganzen Willen Gottes verkündigt</li> <li>- V 28a: appelliert an Älteste (προσέχετε)</li> <li>- V 31ab: appelliert an Älteste (γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες)</li> </ul>	
<p><b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b></p>	<p><b>Personen</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17a: Milet und Ephesus</li> <li>- V 18a: Asia</li> <li>- V 20c: Wirkungsorte: öffentlich und in den Häusern</li> <li>- V 22c: auf dem Weg nach Jerusalem</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17-38: Gemeinde von Ephesus durchgängig</li> <li>- V 19b: Juden verübten Anschläge gegen ihn</li> <li>- V 21: bezeugt Juden und Griechen den Glauben</li> <li>- V 34c: er hatte Begleiter</li> <li>- V 19a.21.24c.35e: Herr Jesus; V 22b.23a: hl. Geist; V 21.24d.27b.32a: Gott</li> </ul>

Der Text liefert vor allem in der langen Pl-Rede ein bis dahin in der Apg einmaliges Selbstzeugnis des Mannes aus Tarsus.<sup>32</sup> In Form direkter Definitionen charakterisiert er selbstbewußt sein zurückliegendes Tun und seine Haltung als Verkündiger in der Asia

<sup>32</sup> Ähnlich umfangreiche Selbstzeugnisse finden sich nur noch in seinen Verteidigungsreden (22,1-21; 24,10-21; 26,2-23).

(v.a. V 18d'-19a.24) und legt sein Wissen bzw. Nichtwissen um zukünftiges Geschehen offen. Was er über sein Reden aussagt, bezieht sich überwiegend auf die Verkündigung des Evangeliums. Sein Handeln erscheint als weitgehend abgeschlossenes aktives Tun in und an der Gemeinde, über das er Rechenschaft ablegt und dessen Tadellosigkeit er fast apologetisch unterstreicht. Angesichts der bevorstehenden Trennung tritt er selbst im zweiten Teil der Rede stärker in den Hintergrund, zugunsten der Gemeinde und der Fragen nach ihrer zukünftigen Aufgabe und Verantwortung.

Objekt von Handlungen wird Pl durch Anfechtungen von seiten seiner Gegner (V 19b) und die Abschiedsgesten der Versammelten (V 37f). Sein Verhältnis zu Gott hat zwei Seiten. Einerseits tritt er mit dem selbstbewußten Anspruch auf, im direkten Dienst Jesu zu stehen (V 24c) und den ganzen Willen Gottes zu kennen und verkündet zu haben (V 27). Andererseits nennt er diesen Dienst einen Sklavendienst (V 19a). Er geht seinen Weg nach Jerusalem zwar aus freiem Willen (V 22c), aber zugleich gebunden, d.h. gesteuert, durch den Geist (V 22b), der ihm bevorstehende Leiden vor Augen hält. Seine eigene Zukunft bleibt ungewiß (V 22d), anders als die Zukunft der Gemeinde, um die er zu wissen scheint (V 29f).

Das Bild, das Pl als Redner von sich selbst zeichnet, reicht bis an die Anfänge seines Weges zurück (V 24 c: vgl. 9,15-17). Anders als in den vorausgegangenen Untersuchungen erscheint er hier nicht mehr als Gemeindeapostel oder -gesandter, der im Auftrag und in Verantwortung der Gemeinde handelt,<sup>33</sup> sondern eigenständiger und autoritativer. Zwar legt er auch hier eine Art Rechenschaftsbericht vor Repräsentanten der Gemeinde ab (vgl. 14,26f) und wird wie früher von ihnen auf den Weg gebracht (V 37f; vgl. 13,3; 15,2f.40). Seit der Trennung von seinem Partner Barnabas und seinem Weggang aus Jerusalem (15,40f) aber steht Pl allein im Mittelpunkt. Begleiter spielen nur noch eine Nebenrolle (vgl. V 34c). Das Projekt der Heidenmission - gemeinsam mit Barnabas von Antiochia aus initiiert und seit Apg 15 mit offiziellem Segen versehen - hat ihn zur Hauptfigur der Verkündigung an Juden und Heiden in Griechenland und Kleinasien werden lassen (Apg 16,1-28,31: "... bis an die Grenzen der Erde")

## (2) Die ἐκκλησία von Ephesus und ihre Presbyter<sup>34</sup>

### *Direkte Definition*

\* *durch Pl-Aussagen in seiner Rede:*

- V 18c-21.34: sie wissen um das Verhalten und Wirken des Pl in der Asia; um seine Handarbeit

- **V 28c**: die Presbyter (sollen) die Gemeinde weiden, die die ἐκκλησία Gottes ist

\* *durch den Erzähler:*

- V 38a-c: sie empfinden Schmerz über den endgültigen Abschied

---

<sup>33</sup> Vgl. die entsprechenden Befunde zu Apg 13,1-3 und 15,1-41 in II.A.1.4 (3) und III.A.1.4 (3.1).

<sup>34</sup> Das Subjekt ist hier oft nicht eindeutig ausgewiesen. Wo ausschließlich die Presbyter gemeint sind, benenne ich diese explizit und hebe die Belege hervor (fett). Bei allen anderen Stellen handelt es sich um einen größeren Kreis (z.T. die ganze Gemeinde von Ephesus), der nicht genauer definiert wird (klare Textangaben werden fett gedruckt).

### Indirekte Präsentation

<p><b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 18a: die Presbyter sind zu ihm gekommen</li> <li>- V 25c: sie <b>alle</b> werden ihn nicht mehr sehen</li> <li>- V 28a: sie sollen auf sich selbst achten und auf die ganze Herde</li> <li>- V 30: Männer <b>aus den eigenen Reihen</b> werden aufstehen und Jünger abspenstig machen</li> <li>- V 31ab: sie sollen wachsam sein und sich erinnern (vgl. V 35)</li> <li>- V 36bc: sie knien mit ihm nieder und beten</li> <li>- V 37: sie weinen, fallen um seinen Hals, küssen ihn</li> <li>- V 38d: sie geleiten ihn zum Schiff</li> </ul>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17b: Pl läßt die Presbyter der Gemeinde kommen</li> <li>- V 18d': er war einige Zeit bei ihnen</li> <li>- V 20bc: ihnen wurde von Pl verkündigt und gelehrt</li> <li>- V 25c-e: er hat ihnen das Reich verkündigt</li> <li>- V 26: er bezeugt ihnen seine Unschuld am Blut <b>aller</b></li> <li>- V 27: er hat ihnen den ganzen Willen Gottes verkündigt</li> <li>- V 28bc: der hl. Geist hat die Presbyter eingesetzt, die Gemeinde zu weiden</li> <li>- V 28d: Gott hat sich <b>die Gemeinde</b> erworben durch das Blut des eigenen (Sohnes)</li> <li>- V 29: Wölfe kommen, die <b>die Herde</b> nicht schonen</li> <li>- V 31cd: Pl war drei Jahre lang bei ihnen, hat <b>jeden einzelnen</b> ermahnt</li> <li>- V 32a: er vertraut sie Gott und seinem Wort an</li> <li>- V 35: in allem hat er ihnen gezeigt, daß es notwendig ist, sich der Armen anzunehmen und sich an die Worte Jesu zu erinnern</li> </ul>
<p><b>b) Rede</b> <b>aktiv</b></p>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 18b-35: Pl redet zu den Presbytern</li> <li>- V 18c.22a.25a: Pl redet die Presbyter direkt an (<i>ὕμεις ἐπίστασθε/ καὶ νῦν ἴδου</i>)</li> <li>- V 20bc: Pl hat ihnen verkündigt und sie gelehrt</li> <li>- V 27: er hat den ganzen Willen Gottes verkündigt</li> <li>- V 28a.31ab: er appelliert an die Presbyter (<i>προσέχετε/ γρηγορεῖτε μνημεύοντες</i>)</li> </ul>
<p><b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17: Presbyter kommen von Ephesus nach Milet</li> <li>- V 18e: Ephesus als Teil der Asia</li> </ul>	<p><b>Personen</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 17-38: Pl durchgängig</li> <li>- V 21: Juden und Griechen in der Gemeinde</li> <li>- V 29: Wölfe dringen in Gemeinde ein</li> <li>- V 30: Männer aus den eigenen Reihen</li> <li>- V 21.28d.35e: Jesus; V 28b: hl. Geist;</li> <li>V 21.27b.28cd.32a: Gott</li> </ul>

### Verstärkung durch Analogie

Bildvergleich von Aufseher und Herde für die Gemeinde und ihre Presbyter (V 28f)

Die detaillierte Analyse zeigt, daß die ἐκκλησία an der hier vorliegenden Stelle eine komplexe Größe ist. Die Ältesten, die von Pl einige Male direkt angesprochen werden, sind keineswegs die einzigen, um die es geht. Pl hat in seiner Rede die ganze Gemeinde im Blick: an zwei Stellen wird explizit von "allen" gesprochen (V 25c.26), in V 20f von



seiner Verkündigung an Juden und Griechen, später von "jedem einzelnen" (V 31cd), in V 28d explizit von der ganzen ἐκκλησία, in V 29 von der "Herde". Daneben tauchen zwei nicht näher charakterisierte Gruppen auf, die in Ephesus eine Rolle spielen (V 29f: "Wölfe", "Männer").<sup>35</sup> Am besten zu verstehen ist dieser Befund, wenn man davon ausgeht, daß Pl die Presbyter in ihrer Funktion als Repräsentanten der ganzen Gemeinde anspricht.

Die Rolle der ἐκκλησία verändert sich im Verlauf der Episode. Während sie in der Einleitung und im ersten Teil der Rede im Schatten ihres großen Verkündigers und Zeugen Pl steht, rücken ab V 28 zunehmend ihre eigene Zukunft und Verantwortung in den Blick. Die Appelle, die Pl an sie richtet, markieren die zukünftigen Aufgaben der Ältesten und der ganzen Gemeinde, die Gefahren, die es zu meistern gilt, und schärfen die orientierende Erinnerung an sein Vorbild und das Beispiel Jesu ein. Den Ältesten kommt dabei eine besondere Rolle zu, als Aufseher, die die Gemeinde Gottes wie eine Herde weiden und für sie sorgen sollen.<sup>36</sup>

Das Verhältnis zwischen Pl und den Ephesern erscheint - vielleicht aufgrund der langen gemeinsamen Zeit (V 31) - als ein besonders enges. Das belegt v.a. der emotionale Abschied. Wie Pl einst von den Antiochenern und Jerusalemern für sein Werk der Gnade Gottes überantwortet wurde (14,26; 15,40), so macht er es jetzt umgekehrt mit den Ephesern (V 32; vgl. 14,23). Nur in der Abschlußszene handeln die Hörer seiner Rede an ihm, indem sie ihn verabschieden und zum Schiff geleiten (vgl. die Abschieds- bzw. Aussendungsszenen in 13,3-14,26f; 15,3.30.40; 21,5).

Die ἐκκλησία<sup>37</sup> steht im Kontext gewichtiger theologischer Aussagen. Das Evangelium Gottes wurde ihnen verkündigt, der ganze Wille Gottes müßte ihnen durch Pl bekannt sein. Ihre Presbyter wurden vom hl. Geist eingesetzt, die Gemeinde selbst wird als ἐκκλησία Gottes charakterisiert, als sein Eigentum, das er sich durch das Wirken seines Sohnes erworben hat. Gott und seinem Wort wird sie von Pl vor seinem Weggang explizit anvertraut. In der Macht des Gotteswortes steht es nun, die ἐκκλησία weiter aufzubauen.

### **(3) Jesus (κύριος [Ἰησοῦς]), hl. Geist (πνεῦμα [ἅγιον]) und Gott (θεός)**

*Direkte Definition* (durch Pl in seiner Rede)

- V 32: die Gemeinde wird Gott anvertraut und dem Wort seiner Gnade (λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ), *das die Kraft hat, aufzubauen und zu verleihen das Erbe unter allen Geheiligten*

---

<sup>35</sup> Es ist schwer vorstellbar, daß in der ganzen miletischen Szenerie, etwa auch beim Abschied selbst (V 36-38), nur die Presbyter von Ephesus anwesend sind. Fast automatisch entsteht die Assoziation, daß auch Menschen aus der Gemeinde von Milet dabei eine Rolle spielen.

<sup>36</sup> Die πρεσβύτεροι spielen sonst nirgendwo in der Apg eine so herausragende Rolle (in Apg 15,1-41 bspw. treten sie nur zusammen mit den Aposteln auf).

<sup>37</sup> Einige Aussagen zur ἐκκλησία können auch über die konkrete Gemeinde von Ephesus hinausgehend verstanden werden. Das gilt v.a. in Bezug auf V 28, aber auch auf generalisierende Informationen zum pl Verkündigungswirken in der ἐκκλησία.

Indirekte Präsentation

<p><b>a) Handlungen</b> <b>aktiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 22b: der Geist bindet Pl (<i>πνεῦμα</i>)<sup>38</sup></li> <li>- V 23a: der hl. Geist (<i>πνεῦμα ἅγιον</i>) bezeugt Pl bevorstehende Bedrängnisse (vgl. auch b)</li> <li>- V 24bc: seinen Dienst hat Pl vom Herrn Jesus (<i>κύριος Ἰησοῦς</i>) empfangen</li>   <li>- V 28b: der hl. Geist (<i>πνεῦμα ἅγιον</i>) hat Presbyter als Aufseher eingesetzt</li> <li>- V 28cd: Gott (<i>θεός</i>) hat sich die Gemeinde erworben durch das Blut des eigenen (Sohnes)</li> </ul>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 19a: Pl hat Sklavendienst geleistet für den Herrn (<i>κύριος</i>)</li> <li>- V 21: Juden und Griechen bezeugt er die Bekehrung zu Gott (<i>θεός</i>) und den Glauben an unseren Herrn Jesus (<i>κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς</i>);</li> <li>- V 24d: das Evangelium der Gnade Gottes (<i>χάρις τοῦ θεοῦ</i>) wird von Pl bezeugt</li> <li>- V 27: er hat den ganzen Willen Gottes (<i>θεός</i>) verkündigt (vgl. b)</li>   <li>- V 32a: die Gemeinde wird von Pl Gott (<i>θεός</i>) und dem Wort seiner Gnade anvertraut</li> <li>- V 35e: die Adressaten des Pl sollen sich der Worte Jesu (<i>λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ</i>) erinnern (vgl. b)</li>   <li>- V 36bc: Pl und die übrigen knien nieder, beten<sup>39</sup></li> </ul>
<p><b>b) Rede</b> <b>aktiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 23a: der hl. Geist (<i>πνεῦμα ἅγιον</i>) bezeugt Pl und sagt ihm Bedrängnisse voraus</li> <li>- V 35 f-h: der Herr Jesus (<i>κύριος Ἰησοῦς</i>) hat gesagt: "Seliger ist es zu geben als zu nehmen"</li> </ul>	<p><b>passiv</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- V 27: Pl hat den ganzen Willen Gottes verkündigt</li> </ul>
<p><b>c) Umgebung</b> <b>Orte</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Wort und Wille Gottes wurden durch Pl der Gemeinde und den Presbytern in <i>Ephesus</i> bekannt</li> <li>- der hl. Geist führt Pl nach <i>Jerusalem</i> (V 22bc)</li> </ul>	<p><b>Personen</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Pl leistet Sklavendienst für den Herrn (V 19a); verkündigt und bezeugt ihn (V 21.24d.27)</li> <li>- der <i>Gemeinde</i> in Ephesus (V 21.24.27), den <i>Juden und Griechen</i> (V 21), wird Gott verkündigt</li> <li>- die <i>Gemeinde</i> gehört Gott (V 28cd), wird ihm anvertraut (V 32a), soll sich an Worte Jesu erinnern (V 35e); betet zu Gott (V 36bc)</li> </ul>

Die einzige direkte Definition des göttlichen Wirkens bezieht sich auf das Wort Gottes (V 32), einen der Zentralbegriffe der Apg, der im Rahmen dieses theologischsten Teils der pl Abschiedsreise zum letzten Mal vorkommt. Wiewohl es ein Abstraktum ist, wird es durch die ihm zugewiesenen Handlungsfähigkeiten personhaft charakterisiert.

Gottes aktives Handeln und Reden geschieht immer durch Jesus und den hl. Geist.<sup>40</sup> Und zwar zunächst bezogen auf Pl: diesen hat Jesus in seinen Dienst genommen, der Geist

<sup>38</sup> Mit Blick auf V 23a ist davon auszugehen, daß hier nicht der Wille und Geist des Pl gemeint ist, sondern der hl. Geist (vgl. 19,21, wo das durch das passive δέῃ deutlich wird).

<sup>39</sup> Ohne direkte Nennung des Adressaten muß das Gebet als an Gott gerichtet verstanden werden.

<sup>40</sup> Auch in Apg 15 hatten wir ein vermitteltes Wirken Gottes festgestellt: vgl. III.A.1.4 (4).

bindet ihn und bezeugt ihm bevorstehende Bedrängnisse.<sup>41</sup> Pl seinerseits leistet Sklavendienst für den Herrn, bezeugt ihn in seiner Verkündigung. Er erscheint als einer, der Gott und seinen ganzen Willen kennt, aber auch die Worte Jesu. Er vertraut die Gemeinde Gott an und betet mit ihnen.

Gott handelt aber auch aktiv an der Gemeinde: durch das Wirken des Sohnes hat er sie sich erworben, durch den Geist setzt er ihre Presbyter ein. Die Gemeinde ihrerseits kennt durch Pl den ganzen Willen Gottes und soll sich daran, genauso wie an die Worte Jesu, erinnern.

Die Pl-Rede gewährt auch Einblick in das Verhältnis zwischen den göttlichen Personen. Der Sohn und der Geist sind die unmittelbar handelnden und redenden Größen, in denen und durch die Gott wirkt. In V 22-24.28 agieren alle drei zusammen, in V 28d wird die Mittlerrolle des Sohnes explizit benannt, in der pl Verkündigung wird die Rede von Gott und Jesus immer wieder parallel geführt (hier in V 21.24cd).

## 1.5 Fokalisierungen

Der Wahrnehmungsfokus, mit dem Apg 20,17-38 erzählt wird, hebt sich deutlich vom Kontext ab. Während in Apg 20,5-15 und wieder ab 21,1 in Form eines Wir-Berichts eine klassisch interne Fokalisierung vorherrscht,<sup>42</sup> ist der point of view in 20,17-38 zwar auch ein interner. Die Perspektive ist aber im Gegensatz zum Kontext die eines unpersonlichen, nicht explizit genannten Beobachters der story.

Innerhalb von 20,17-38 lassen sich drei Abschnitte differenzieren. V 17-18b und V 36-38 sind als narrative Teile aus einer Perspektive mit relativ großem räumlich-zeitlichem Überblick erzählt. Unterbrochen wird diese Einstellung nur durch die kurze Passage V 38a-c, die extern fokalisiert ist. Hier werden aus einer quasi allwissenden Position Emotionen von Akteuren offengelegt. Im Zentrum des ganzen Abschnitts steht aber die direkte Rede, die den Fokus und die ganze Aufmerksamkeit auf Pl lenkt.

Auch die Pl-Rede selbst zeigt im Hinblick auf ihre Fokalisierung Variationen und Wechsel. Im ersten Teil ist die Perspektive des Pl Grundlage: in V 18c-21 schaut er mit großem zeitlichen und räumlichen Überblick auf sein Wirken und offenbart zugleich Teile seiner Selbsteinschätzung (v.a. V 19a). V 22-24 schränken das Blickfeld stärker auf seine Person, die momentane Situation und schließlich seine grundlegende Haltung (V 24) ein. Ab V 25 wird sein Blickwinkel - zumindest punktuell - gesprengt: wenn er etwa um die Endgültigkeit des Abschieds weiß (V 25), Auskunft über das göttliche Wirken zu geben vermag (V 28) oder zukünftige Bedrohungen der Gemeinde prophezeit (V 29f). Die Fokalisierung kommt hier in die Nähe einer externen Perspektive. In V 31.33-35e kehrt dagegen eine V 18c-21 vergleichbare Perspektive wieder. Der Redner gibt erneut Überblick über sein früheres Tun, das er nun als Beispiel und Vorbild präsentiert. V 32 ähnelt noch

---

<sup>41</sup> Schon in Apg 13,2f war es der Geist, der Pl auswählte. Vgl. zur Rolle des Geistes in der Apg vorne in II.A.1.4 (4).

<sup>42</sup> Eine Sonderrolle spielt dabei 20,16, wo ähnlich wie in 20,13cd, eine externe Fokalisierung vorliegt.

einmal dem überlegenen Fokus in V 28-30, bevor zum Schluß die Aufmerksamkeit ganz auf Jesus und sein Wort eingeschränkt wird (V 35f-h).

## 1.6 Resümee: Aufbau und Struktur des Textes

Die große pl Rede im Zentrum gliedert den Text in drei Hauptteile:<sup>43</sup> ein knapper, narrativer Abschnitt bringt die Adressaten der Rede nach Milet und leitet sie ein (A), eine etwas längere Passage schildert den Abschied des Pl von Milet (C) - mit gemeinsamem Gebet, der eigentlichen Verabschiedung und dem Geleit zum Schiff. Einleitungs- und Schlußteil sind von ihrer Zeitstruktur her narrative Summarien und geben die Ereignisse der story chronologisch wieder. Innerhalb der Rede ist die Zeitsruktur weit komplexer und vielfältiger. Ähnliches gilt für die Fokalisierung, die in den Rahmenteilern die eines unpersönlichen Beobachters ist, während in Teil B die Pl-Perspektive grundlegend ist. In Bezug auf die Charakterisierung fällt auf, daß in den Rahmenteilern klare Interaktionen zwischen Pl und den Ältesten von Ephesus erzählt werden, wobei anfangs Pl, am Ende die Zurückbleibenden die aktivere Rolle spielen. Innerhalb der Pl-Rede ist das Geflecht von Personen und Beziehungen erneut weitaus komplizierter.

Die Rede selbst läßt sich mit Hilfe der bisherigen Untersuchungsergebnisse in sieben Teile gliedern.<sup>44</sup>

Der erste Teil von Abschnitt B ist im Hinblick auf die *Zeitstruktur* überwiegend analeptisch geprägt (1-3). Hier dominiert der Blick auf Vergangenes. Das trifft bedingt auch noch auf V 28 zu, in dem aber die Teilverse a und c eine präsentische Note einbringen. Ab V 29 überwiegt eine proleptische Gesamtperspektive, die erst gegen Ende durch den Rückblick auf das pl Tun und die Worte Jesu (7) aufgegeben wird. V 18c-21 (1), V 29-31 (5) und V 33-35 (7) sind zudem durch ihren summarischen Charakter als Teilabschnitte abgrenzbar.

Auch die Kategorie *Charakterisierung* läßt eine Zweiteilung erkennen. Während Pl bis V 27 im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, rücken mit V 28 die Presbyter und die Gemeinde sowie das göttliche Wirken ins Zentrum. Genauerhin beleuchten V 18c-21 das Verkündigungswirken des Pl in und an der Gemeinde, V 22-24 sein gegenwärtiges Schicksal und V 25-27 das eigene Urteil über sein Tun.<sup>45</sup> In V 28 geht es um die Ältesten und um das göttliche Wirken in und an der ἐκκλησία, V 29-31 um die gefährdete Zu-

---

<sup>43</sup> Vgl. das tabellarische Schaubild am Ende dieses Abschnitts.

<sup>44</sup> Die Pl-Rede wird von den Kommentatoren sehr unterschiedlich gegliedert. Der hier vorgenommene Siebenteilung ähnelt am meisten die von *Lüdemann*, *Christentum* 234 (sechs Teile); ähnlich bei *Dupont*, *Paulus an die Seelsorger* 18f, und *Prast*, *Presbyter und Evangelium* 49f. Daneben werden Gliederungen in zwei (*Roloff*, *Apg* 302), vier (*Conzelmann*, *Apg* 126; *Haenchen*, *Apg* 570f; *Schneider*, *Apg* II 293), fünf (*Weiser*, *Apg* II 568; *Pesch*, *Apg* II 201; *Zettner*, *Amt* 361; *Zmijewski*, *Apg* 735-737) oder neun Abschnitte (*Michel*, *Abschiedsrede* 27) vorgeschlagen.

<sup>45</sup> Im ersten Teil stehen auch die wichtigsten direkten Definitionen seiner Person (V 18d'-19a.24).

kunft der Gemeinde, V 32 um ihre Überantwortung an Gott, V 33-35 schließlich um das Vorbild für ihr Verhalten in der Person des Pl bzw. in den Worten Jesu.<sup>46</sup>

Mit Blick auf die *Fokalisierung* wurde gezeigt, daß zunächst die Perspektive des Redners grundlegend ist, die beginnend mit dem Zukunftsausblick in V 25 immer wieder transzendiert wird, am deutlichsten in V 28.29f.32.

Ein Blick auf *markante sprachliche Signale* präzisiert die Beobachtungen: V 18c setzt mit einer direkten Anrede ein (ὁμῆϊς ἐπίστασθε),<sup>47</sup> V 22a und V 25a jeweils mit der Wendung καὶ νῦν ἰδοὺ, V 28a mit einem Imperativ (προσέχετε), V 29a mit ἐγὼ οἶδα (weitere Vokabeln aus dem Wortfeld "wissen, kennen" finden sich an anderen Nahtstellen: V 18c.22d.25b.34a), der Imperativ in V 31a (γρηγορεῖτε) ist unmittelbar kausal mit V 29f verknüpft, V 32a beginnt ähnlich wie V 22a.25a (καὶ τὰ νῦν). Nur V 33 setzt unvermittelt ein, erst in V 34a folgt eine unmittelbare Anrede (αὐτοὶ γινώκετε).

Zusammengefaßt ergibt sich für die Pl-Rede eine *chiastische Grundstruktur*. Im Zentrum steht V 28 mit den Aussagen über die Presbyter und die ἐκκλησία.<sup>48</sup> Der gesamte erste Teil (V 18c-27) schaut v.a. auf Pl und sein abgeschlossenes Wirken, gerahmt von der Inclusio V 20.27 mit fast identischen Wendungen über die pl Verkündigung. Im zweiten Teil geht es schwerpunktmäßig um die ἐκκλησία und ihre Zukunft, die nicht zuletzt durch die Erinnerung an Pl und Jesus bestimmt sein soll (vgl. die Klammer durch μνημονεύω in V 31b.35e).

Besonders deutlich zeigt sich die chiastische Struktur in den miteinander korrespondierenden Einzelabschnitten. Im äußeren Rahmen der Rede dominiert der Rückblick auf den Verkündigungseinsatz des Pl in der Asia (1) bzw. auf die Vorbildlichkeit und Selbstlosigkeit seines Wirkens (7). Die Geiststeuerung und Gottergebenheit des pl Weges nach Jerusalem (2) finden in der Überantwortung der Gemeinde an das Wort Gottes (6) ihre Entsprechung. Schließlich korrespondiert auch das zurückschauende Urteil des Pl über sein Tun (3) mit seinem prophetischen Zeugnis über die Zukunft der Gemeinde (5).

Im Zentrum der ganzen Rede steht die theologische Aussage über die ἐκκλησία (V 28), im Mittelpunkt der beiden Redeteile die Passagen über die Gottergebenheit des pl Weges und Dienstes (2) bzw. die Bedeutung des Gotteswortes für die Zukunft der Gemeinde (6). Diese theozentrische Struktur unterstreicht die inhaltlichen Akzente.<sup>49</sup>

Schematisch läßt sich das wie folgt darstellen:

---

<sup>46</sup> In diesem zweiten Hauptteil finden sich auch die direkten Definitionen der Ältesten (V 28) und des göttlichen Wirkens (V 32).

<sup>47</sup> Der ganze Abschnitt V 18c-21 besteht aus einem einzigen, komplexen Satzgefüge.

<sup>48</sup> V 28 ist zwar durch die Herdenmetaphorik und die Imperativform (V 28a.31a) dem zweiten Teil verbunden. Er hat aber m.E. aufgrund der Zeit- und Personenstruktur eigenständigen Charakter.

<sup>49</sup> Genaueres zur Theozentrik der Rede in B.1.2.3.

**A**

- (1) V 17: Pl läßt die Ältesten der ἐκκλησία von Ephesus zu sich rufen
- (2) V 18ab: er spricht zu ihnen:

**B**

- |     |  |
|-----|--|
| (1) | "V 18c-21: über sein zurückliegendes Verkündigungswirken in der Asia/Ephesus   |
| (2) | V 22-24: über sein jetziges Schicksal, den Weg nach Jerusalem, die drohenden Gefahren und seine Einstellung dazu   |
| (3) | V 25-27: über die Endgültigkeit des Abschieds, seine Unschuld und die Vollständigkeit seiner Verkündigung  |
| (4) | V 28: über die Presbyter und das Wirken Gottes an und in der ἐκκλησία  |
| (5) | V 29-30: über zukünftige Gefahren für die ἐκκλησία von außen und innen<br>V 31: und die deshalb notwendige Wachsamkeit - entsprechend seinem Vorbild   |
| (6) | V 32: er überantwortet die Gemeinde Gott und seinem Wort   |
| (7) | V 33-34: er spricht über seine eigene Vorbildlichkeit im Umgang mit Besitz,<br>V 35a-f: die notwendige Sorge um die Schwachen, die Erinnerung an die Worte Jesu:<br>"V 35g-h: Seliger ist es zu geben als zu nehmen" |

**C**

- (1) V 36: Gemeinsames Gebet
- (2) V 37: Abschied von Pl  
V 38a-c: Schmerz der Zurückbleibenden
- (3) V 38d: Geleit zum Schiff

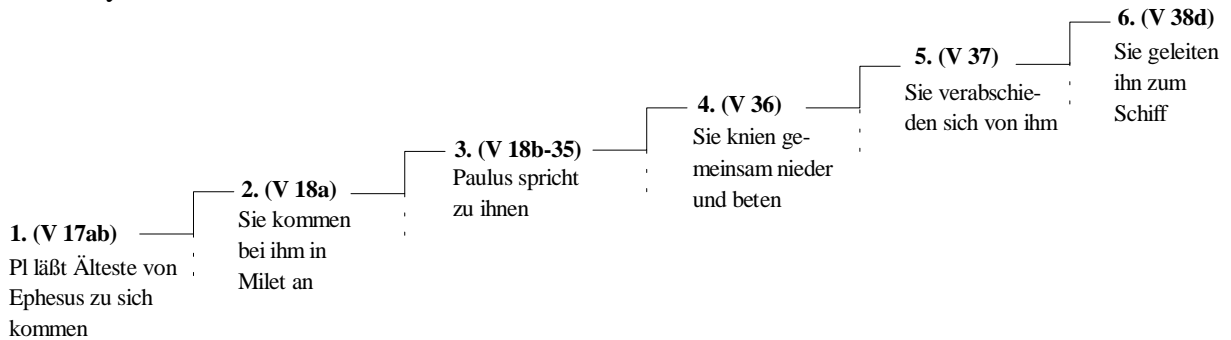
## 2. Story: Abschied und Vermächtnis

### 2.1 Events: Der Weggang des Paulus und die Botschaft seiner Rede

#### 2.1.1 Oberflächliche Struktur: Die Argumentationsstruktur der Paulus-Rede

##### (1) Der Gesamtverlauf der story und die Zeitstruktur der Rede

Betrachtet man den gesamten Abschnitt Apg 20,17-38, so ergibt sich auf der Oberfläche der narrativen Struktur eine einfache Kette von sechs events, die den Verlauf der gesamten story abbilden:

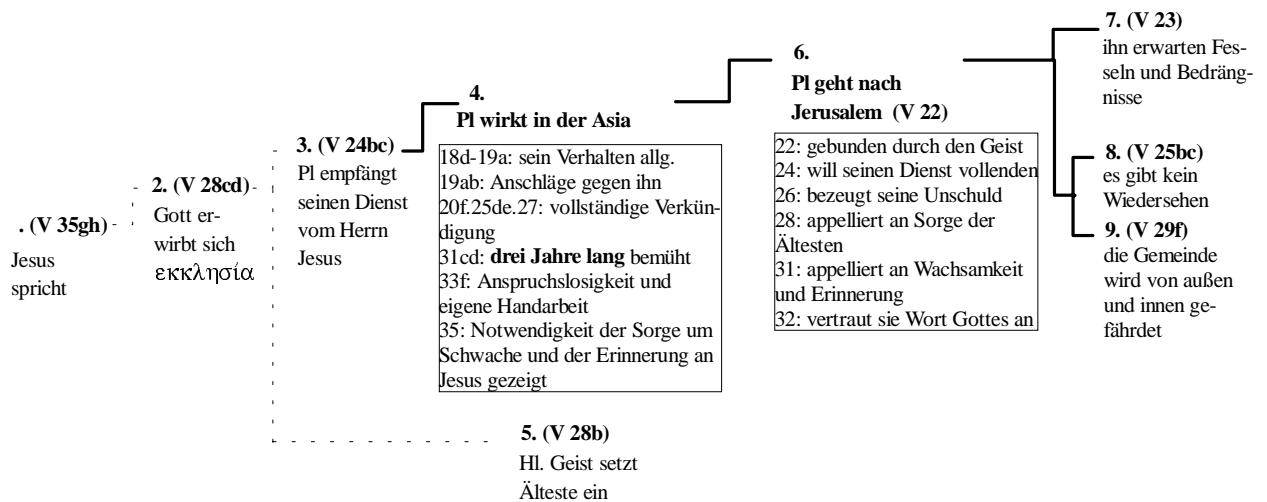


Die Einzelevents sind durch einfache Verkettung verknüpft und zwar sowohl temporal als auch kausal stringent. Einzige Ausnahme bildet der Einschub in V 38a-c, in dem keine story erzählt wird, sondern die Emotionen der Beteiligten. Der Gesamtverlauf ist ein tragischer. Der endgültige Abschied von Pl wird erzählerisch besiegelt, so daß mit einigem Recht insgesamt von einer Verschlechterung der Situation geredet werden kann.

Eingebettet in diesen Gesamttablauf ist die *Rede des Pl*, die hier zunächst als Einzelevent aufgefaßt wurde, jedoch ihrerseits genauer zu analysieren ist. Die Struktur der events innerhalb von V 18c-35 ist aufgrund des rhetorischen Genus weit komplexer als in einem klassisch narrativen Text. Dennoch läßt sich auch innerhalb dieses Abschnitts ein Netz von events eruieren, das durch temporale und kausale Zusammenhänge verknüpft ist.<sup>50</sup> Der Struktur der story, die in der vorliegenden Rede weit stärker von der Textstruktur selbst abweicht als im narrativen Text, soll zunächst unter primärer Beachtung der temporalen Verhältnisse nachgegangen werden. Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich folgendes Schema:

---

<sup>50</sup> Klar ist dabei, daß im Rahmen des rhetorischen Textes eine enge Definition des events zu kurz greift. Vielmehr ist es hier zur Erfassung der Rede als ganzer unumgänglich, auch Aussagen zu Haltungen und Absichten mit zu berücksichtigen. Ich versuche aber, solche Elemente einigen events im klassischen Sinn zuzuordnen, die sich v.a. unter temporalen Aspekten relativ klar herausarbeiten lassen.



Eine zeitlich relativ klare Struktur ergibt sich für die events der PI-Geschichte: vom Empfang des Dienstes (3) über sein früheres Wirken in der Asia (4), sein jetziges Gehen nach Jerusalem (6) bis hin zu den zukünftigen Konsequenzen für ihn selbst (7) und für die Gemeinde, von der er Abschied nimmt (8,9). Die beiden events der Vorgeschichte (1,2) sind locker mit dem folgenden verknüpft, wobei ihre Vorzeitigkeit sicher ist. Völlig unklar ist die temporale Einordnung von event 5. Dazu liefern weder Text noch Kontext verlässliche Anhaltspunkte.<sup>51</sup> Eine besondere Rolle spielen die event-Gruppen 4 und 6. Hier habe ich - um einen Überblick über die Struktur zu ermöglichen - jeweils mehrere Einzelereignisse zusammengefaßt. Zum einen handelt es sich dabei um das vergangene, dreijährige Wirken des PI in der Asia, das im Text immer wieder aufscheint; zum zweiten um den gegenwärtigen Weg des Redners nach Jerusalem, dem sich in temporaler Perspektive die oben aufgelisteten Einzelereignisse zuordnen lassen. Insgesamt wird erneut deutlich, welche große Zeitspanne die Rede des PI umfaßt.

## (2) Die Argumentationsstruktur der Rede: PI als Brückenkopf in die Zukunft

Bezieht man nun auch die Aspekte der kausalen Verknüpfung mit ein, ergibt sich ein aufschlußreicher Blick auf die Argumentationsstruktur der Rede insgesamt. Die nachfolgende Strukturtafel ist der Versuch, die kausal zusammengehörigen Argumentationsketten (mit den römischen Ziffern I-VII)<sup>52</sup> mit der zeitlichen Struktur zusammenzuschauen. Die unter temporalem Blickwinkel bereits herausgearbeiteten events 1-9 (weiterhin mit arabischen Ziffern) ordne ich der Übersichtlichkeit halber vier Zeitschienen zu: Wirken und Tod Jesu (event 1 und 2), Vorgeschichte des PI (event 3-5)<sup>53</sup>, Gegenwart (event 6) und Zukunft (event 7-9).

<sup>51</sup> Sicher ist, daß dieses Ereignis irgendwo zwischen event 2 und 6 zu verorten ist, d.h. nach dem Tod Jesu und vor der Jetzt-Zeit des Redners in Apg 20.

<sup>52</sup> Ich verzichte hier auf eine ausführliche Argumentation zu den einzelnen kausalen Ketten, da diese sich aufgrund der Syntax sowie direkter kausaler Verknüpfungen relativ eindeutig ergeben.

<sup>53</sup> Event 5 läßt sich am besten der Kategorie "Vorgeschichte des PI" zuordnen. Event 3 ist in der Tabelle bewußt nach links hin verlängert, weil es gegenüber event 4 klar vorzeitig ist.



Wirken und Tod Jesu	Vorgeschichte des Pl	Gegenwart	Zukunft
	<b>4 Pl wirkt in der Asia</b> <b><u>I. 18c-21</u></b> 18d-19a: Er hat sich vorbildlich verhalten 19ab: trotz Anschlägen gegen ihn 20f: eine umfassende Verkündigung geleistet		
		<b>6 Pl geht nach Jerusalem</b> <b><u>II. 22-24</u></b> 22: Er geht nach Jerusalem 24ab: will dennoch seinen Dienst vollenden,	<b>7 Seine Zukunft</b> 23: wo Fesseln und Bedrängnisse ihn erwarten
	<b>3 Berufung des Pl</b> 24c: den er von Jesus empfangen hat		
	25de: unter denen er das Reich verkündigt hat 27: denn er hat den ganzen Willen Gottes verkündet	26: deshalb bezeugt er seine Reinheit	<b>8 Trennung von der Gemeinde</b> <b><u>III. 25-27</u></b> 25 bc: Sie alle werden ihn nicht mehr sehen,
<b>2 Tod Jesu</b> 28cd: die er sich erwarb durch das Blut Jesu	<b>5 Einsetzung der Ältesten</b> 28b: die der hl. Geist eingesetzt hat in der ἐκκλησία Gottes,	<b><u>IV: 28</u></b> 28a: Er appelliert an die Ältesten,	
	31cd: an sein dreijähriges Wirken in Ephesus	31ab: deshalb ruft er zu Wachsamkeit auf und zur Erinnerung	<b>9 Zukunft der Gemeinde</b> <b><u>V. 29-31</u></b> 29f: Wölfe werden eindringen und Falschprediger aufstehen
		<b><u>VI: 32</u></b> 32: Er empfiehlt sie Gott und dem Wort seiner Gnade	
<b>1 Worte Jesu</b> 35gh: an das, was Jesus gesagt hat	<b><u>VII: 33-35</u></b> 33f: Er hat nie Besitz begehrt, selbst gearbeitet 35a-e: hat gezeigt, daß Hilfe für Schwache notwendig ist und Erinnerung		

Mit Blick auf die Tabelle fällt auf, daß die Mehrzahl der Einzelevents jeweils nur einmal in die Argumentation eingebaut ist. Ausnahmen sind die event-Gruppen 4 und 6 (in der Tabelle grau unterlegt), auf die fast durchgängig Bezug genommen wird. Die Gegenwart-event-Gruppe (6) fehlt nur in den rahmenden Teilen (I, VII). Insgesamt bestätigt sich die chiasmische Grundstruktur, die bereits die Textanalyse ergeben hatte: Die Argumentationsketten I und VII setzen jeweils bei event 4 an, dem zurückliegenden Wirken des Pl in der Asia; II, IV und VI haben ihre Ausgangsbasis in der event-Gruppe 6, d.h. in der Gegenwart des Redners; III und V argumentieren gleichermaßen von der Ebene der Zukunft ausgehend und blicken von dort aus zurück. Mit Ausnahme von I und VI beziehen sich alle kausalen Ketten auf verschiedene Zeitschienen. Dabei überwiegt ein nach rückwärts gewandter Argumentationsgang (so in II, III, IV, V, VII), der um eine Verankerung in wichtigen Ereignissen der Vergangenheit bemüht scheint. Der Redner wirkt dementsprechend wie eine Autorität, die eine große Zeitspanne überblickt. Durch sein Wissen um zentrale Ereignisse der Vergangenheit bietet er dem Weg in die Zukunft ein sicheres Fundament - wie ein Brückenkopf.

### 2.1.2 Paradigmatische Tiefenstruktur: die Botschaften des Redners

Trotz der Komplexität der pl Miletrede lassen sich doch einige wesentliche Wortfelder und Bedeutungszusammenhänge herausarbeiten, die den Inhalt des Gesagten zu fokussieren vermögen.<sup>54</sup>

Zum einen fällt das überwiegend positiv konnotierte semantische Feld "(a) Verkündigung/Dienst/Zeugnis" ins Auge.<sup>55</sup> Daneben läßt sich eine eher negativ konnotierte Gruppe von Begriffen und Aussagen erkennen, die sich um die Beschwernisse des (pl) Dienstes und die Bedrohungen für ihn und die Gemeinde drehen. Diese fasse ich unter die Schlagworte "(b) Zumutungen/Gefahren".<sup>56</sup> Einen weiteren stringenten Bedeutungszusammenhang bilden die Aussagen, die "(c) Bewußtsein und Haltung" kennzeichnen oder fordern: hier geht es um Wissen oder Nicht-Wissen, Erinnerung und die Einstellung zum eigenen Auftrag.<sup>57</sup> Alle drei Felder weisen signifikante Bezüge zum gesamten Ik Werk auf, die ihre paradigmatische Bedeutung in der vorliegenden Rede unterstreichen.

Die Verteilung der drei thematischen Felder in der Pl-Rede zeigt die folgende Tabelle. Der im Bereich (c) besonders bedeutsame Bezug zur entsprechenden Person oder Personengruppe wird jeweils transparent gemacht.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Einleitungs- und Schlußteil bieten im Vergleich zur Pl-Rede keine so wesentlichen inhaltlichen Aspekte, die hier notwendigerweise Berücksichtigung finden müßten.

<sup>55</sup> Es konstituiert sich durch Begriffe wie ἀναγγέλλω, διδάσκω, [δια]μαρτυρέω, κηρύσσω, διακονία, λόγος, ... usw.. Vgl. im einzelnen in der folgenden Tabelle.

<sup>56</sup> Die hier relevanten Begriffe und Wortfelder sind weit vielfältiger als in der ersten Kategorie. Beispielhaft seien genannt: δουλεύω, ἐπιβουλή, δέσμα, κοπίω.

<sup>57</sup> Relevant ist hier v.a. das Wortfeld Wissen (ἐπίσταμαι, οἶδα, γινώσκω), aber auch Erinnerung (μνημονεύω) und Haltung bzw. Einstellung allgemein (ποιέομαι, προσέχω, γρηγορέω).

<sup>58</sup> Kursiv gesetzt sind diejenigen Aussagen, die sich auf Älteste und/oder Gemeinde beziehen; alle übrigen beziehen sich auf Pl (V 35a-c umschließt offensichtlich beide).

<b>(a) Verkündigung/Dienst/ Zeugnis</b>	<b>(b) Zumutungen/Gefahren</b>	<b>(c) Bewußtsein (Wissen/ Erinnerung) und Haltung</b>
<p>20: das Nützliche verkündigen und lehren  21: Bekehrung zu Gott und Glaube an Jesus bezeugen  23a: der hl. Geist bezeugt  24b,d: Dienst von Jesus, das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen  25de: umherziehen, das Reich verkünden  26a: (eigene Reinheit) bezeugen  27b: den ganzen Willen Gottes verkündigen</p> <p>30b: Verdrehtes reden</p> <p>32: Wort Gottes hat Kraft, aufzubauen und das Erbe zu verleihen</p> <p>35a: in allem gezeigt, was notwendig ist  35e: die Worte Jesu</p>	<p>19a: Sklavendienst leisten, unter Tränen, in Anfechtungen  19b: Anschläge  20a: nichts zurückhalten</p> <p>22b: gebunden durch den Geist  23b: Fesseln und Bedrängnisse  24a: das eigene Leben nichts wert</p> <p>27a: nichts zurückhalten  (28d: erworben durch das Blut)<sup>59</sup></p> <p>29bc: wilde Wölfe kommen, schonen die Herde nicht  30ac: Männer stehen auf, machen Jünger abspenstig  31cd: Nacht und Tag, unter Tränen jeden ermahnen</p> <p>33: keinen Besitz begehren  34bc: mit den eigenen Händen Arbeit leisten</p> <p>35a-d: notwendig, sich mühend der Schwachen anzunehmen  35gh: seliger zu geben als zu nehmen</p>	<p>18c-21: wissen um sein Verhalten, seine Verkündigung, sein Zeugnis  19a: Sklavendienst leisten, in aller Demut</p> <p>22d: das Entgegenkommende nicht kennen  24: das Leben keines Wortes wert halten, um Dienst zu vollenden</p> <p>25bc: wissen, daß es kein Wiedersehen gibt</p> <p>28ac: <i>achten auf sich und die ganze Herde; Gemeinde Gottes weiden</i>  29a: wissen um künftige Gefahren</p> <p>31ab: <i>wachsam sein, sich erinnern</i>  32: dem Wort Gottes überantworten</p> <p>34a: <i>wissen um Eigenarbeit des Pl</i></p> <p>35b-e: <i>notwendig, sich der Schwachen anzunehmen, sich der Worte Jesu zu erinnern</i>  35gh: <i>seliger zu geben als zu nehmen</i></p>

### (1) Zuverlässiges Zeugnis: der apostolische Dienst des Pl und das Wort Gottes

Die Aussagen aus dem Themenfeld (a) beziehen sich überwiegend auf Pl. Seine Verkündigung des Evangeliums, über Gott und sein Reich sowie die Worte Jesu, wird explizit positiv bewertet (V 20a: Nützliches). Sein Werk ist abgeschlossen und vollständig: er hat Juden und Griechen, öffentlich und im privaten Kontext (V 20f), den ganzen Willen Gottes gelehrt (V 27b)<sup>60</sup> und durch sein Beispiel das Notwendige aufgezeigt (V 35).<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Die Aussage über den Erwerb der ἐκκλησία durch das Blut paßt zwar nicht auf den ersten Blick in diese Kategorie; wohl aber, wenn man beachtet, daß hier der Lebenseinsatz als höchster Preis für den Einsatz im Sinne des Evangeliums anklingt, der auch Pl droht (V 22f).

<sup>60</sup> Über Gottes Willen (βουλή) spricht in der Apg nur noch Petrus (im Bezug auf den Weg Jesu: 2,23; vgl. 4,28). Zum Abschluß der pl Verkündigung im Kontext der Jerusalemreise vgl. A.1.2.1.

Die Begriffe, die seine Aufgabe charakterisieren, zeigen Pl als eine Zentralfigur im "inner circle" des frühen Christentums. Als Verkündiger steht er in einer Reihe mit den Zwölf, wenn bspw. sein gesamtes Wirken als "Dienst" bezeichnet wird (V 24b: διακονία; vgl. Apg 1,17.25).<sup>62</sup> Sein Schicksal weist Parallelen auf zum Weg Jesu und Johannes des Täufers, wenn hier bspw. vom Vollenden seines Laufes die Rede ist (V 24b: δρόμος, τελειώω; vgl. Apg 13,25).<sup>63</sup> Die Zeit mit Pl (V 18d: πάντα χρόνον) - sein Vorbild und seine Verkündigung - ist für die Gemeinde Orientierung, so wie die Zeit mit Jesus für die Zwölf (Apg 1,21). So verlässlich die Verkündigung des Pl war und ist, so gefährdet ist sie, wenn sie nach seinem Weggang falsch wahrgenommen wird. Dann kann aus dem Nützlichen "Verdrehtes" werden (V 30b: Partizip διαστρέφω).<sup>64</sup> Feste Basis bleibt der Gegenstand der Verkündigung selbst, das Wort Gottes, das - personhaft gezeichnet - die Kraft hat, seine eigene Mission vorwärts zu tragen und die junge Kirche weiter aufzubauen.<sup>65</sup>

## (2) Zumutungen und Gefahren von innen und außen

Die positiv bewertete Verkündigung ist fast durchwegs verknüpft mit der Schattenseite, den Zumutungen und Gefahren (b), die der Redner schonungslos benennt. Seinen eigenen Dienst bezeichnet er als "Sklavendienst", der vollen Einsatz fordert.<sup>66</sup> Versuchungen und Anfechtungen bleiben nicht aus (V 19a).<sup>67</sup> Den Verlockungen des Wohlstands gilt es

---

<sup>61</sup> ὑποδείκνυμι (5 von 6 ntl Belegen lk) verwendet Lk sonst fast nur mit göttlichem Subjekt: Jesus (Lk 6,47; 12,5), Gott (Apg 9,16).

<sup>62</sup> διακονία bezeichnet in der Apg dreimal den Dienst der Apostel (1,17.25; 6,4), dreimal materielle (Spenden-) Dienste (6,1; 11,29; 12,25) und zweimal den Dienst des Pl (20,24; 21,19). Pl wird hier aber auch ähnlich charakterisiert wie Petrus: im Umgang mit Besitz (20,34; vgl. 3,6) und im Zitieren eines Herrenwortes (nur 20,35; vgl. 11,16). Vgl. zu Elementen des Aposteldienstes, die ab Apg 6 zunehmend auf Menschen außerhalb des Zwölferkreises, v.a. auf Pl, übertragen werden: I.A.2.3.

<sup>63</sup> δρόμος in der Apg neben 20,24 nur noch in Bezug auf Johannes d. T. (13,25); τελειώω (2x Lk, 1x Apg) bezeichnet jeweils den Abschluß des Werkes Jesu (Lk 13,32) und des Pl (20,24). Zu den Parallelen zwischen den Wegen von Pl und Jesus nach Jerusalem vgl. A.1.2.1.

<sup>64</sup> Mit demselben Begriff wird in der Apg das kontraproduktive Auftreten des Elymas auf Zypern bezeichnet, der den Prokonsul vom Glauben abhalten will (13,8.10) und so die synkretistische Bedrohung repräsentiert (vgl. 8,4-25; 19,11-20): "Größter Feind der Verbreitung der christlichen Botschaft ist für Lukas ein alles verschlingender Synkretismus" (Klauck, Magie und Heidentum 68).

<sup>65</sup> Das Wort Gottes baut weiter auf (οἰκοδομέω: in der Apg zunächst in Bezug auf den Tempel Salomos in Apg 7,47.49; schon 9,31 wie hier V 32 in Bezug auf die junge Kirche), wie es das bereits bisher tat (Apg 6,7; 12,24). Auch die Heiden am "Erbe" der Geheiligten teilhaben zu lassen, ist Auftrag des Pl (Apg 26,18), der hier auf das weiterwirkende Gotteswort übergeht.

<sup>66</sup> δουλεύω bezeichnet bei Lk den Sklavendienst der Israeliten in Ägypten (Apg 7,7), aber auch den treuen Dienst des älteren Sohnes beim barmherzigen Vater (Lk 15,29); an anderer Stelle - wie hier - die Entscheidung für Gott statt für den Mammon (Lk 16,13). Unermüdlicher Dienst charakterisiert auch andere Gestalten im lk Werk: der Einsatz bei Tag und Nacht (hier in V 31c) bei Hanna (Lk 2,37), Jesus (Lk 21,37) und als allgemeine Aussage über das Judentum (Apg 26,7); vgl. auch das Nicht-Aufhören im Engagement (οὐκ παύομαι; wie hier in V 31c) bei den Zwölf (Apg 5,42) und Stephanus (Apg 6,13).

<sup>67</sup> Schon Jesus mußte Versuchungen widerstehen (πειρασμός: Lk 4,13; 22,28.40.46). Wenn das nicht gelingt, droht das Scheitern des ganzen Projektes (Lk 8,3 im Sämann-Gleichnis mit Blick auf die nachösterliche Verkündigung in der jungen Kirche).

zu trotzen (V 33f).<sup>68</sup> Dazu kommen die Gefahren von außen: Gegner, durch die Fesseln und Gefängnis drohen;<sup>69</sup> aber auch Falschlehrer aus den eigenen Reihen und solche, die von außerhalb in die Gemeinde eindringen (V 29f).<sup>70</sup> Denen, die das Projekt wagen, wird viel abverlangt. Für Pl ist der Motor dafür ein inneres "muß", das dem göttlichen Willen entspricht (19,21), aber auch andere fordert (V 35b).<sup>71</sup> Daß sein Einsatz bis zum Tod geht, deutet er hier durch die Endgültigkeit des Abschieds an (V 25.38; in 21,13 direkt angesprochen). Solche Opferbereitschaft zeigt sich auch auf Seiten Gottes, der sich die ἐκκλησία durch das Blut des Sohnes erworben hat (V 28d). Das Bündel an Bedrohungen und Gefahren, das die Pl-Rede zumutet, ist nicht nur für sein Schicksal charakteristisch, sondern paradigmatisch für den Weg der jungen Kirche in der Apg.<sup>72</sup>

### (3) **Erinnern und Vertrauen: geforderte Haltung und notwendiger Trost**

Das abschließende Jesus-Wort (V 35g) fordert noch einmal - fast resümierend - radikale Selbstlosigkeit.<sup>73</sup> Immer wieder wird im Verlauf der Rede an die rechte Haltung und Einstellung (c) appelliert. Die schwierige Situation scheint nur mit dem richtigen Bewußtsein zu bewältigen. Pl ist Beispiel dafür. Obwohl er um Gefahren in der Zukunft weiß - ohne sie genau zu kennen - geht er seinen Weg (V 22f). Die Erfüllung seines Auftrags ist oberster Maßstab, dem sich auch das eigene Leben unterzuordnen hat (vgl. v.a. V 22-24). Er setzt sein Leben aufs Spiel (vgl. schon Apg 15,26). Die Haltung der Zuhörer soll sich daran orientieren. Sie sollen sich an sein Beispiel erinnern (V 18-21.31.34), aber auch an die Worte Jesu (V 35) und seine vollständige Verkündigung (V 28). Ihre Aufgabe besteht in der Wachsamkeit und im Achten auf sich selbst und auf die ἐκκλησία (V 28.31).<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> In der Haltung gegenüber Silber und Gold stimmen Petrus und Pl überein (vgl. Apg 3,6). Die zerstörerische Verlockung des Geldes zeigt das Beispiel des Judas (Lk 22,5; Apg 1,18f). Mit Silber ist das Reich Gottes nicht zu gewinnen (vgl. Apg 8,18ff: Petrus zu Simon in Samaria).

<sup>69</sup> Was hier im Bezug auf das Schicksal des Pl ausgesagt ist (v.a. V 19.22f: ἐπιβουλή, δέσµα, θλίψις, δέοµαι), erweist sich mit Blick auf die Apg insgesamt als paradigmatisch für den schwierigen Weg der ganzen jungen Kirche: vgl. nur Apg 9,2.14.21.24; 12,6; 14,22; 16,26; 20,3.

<sup>70</sup> Wölfe (vgl. Lk 10,3) dringen von außen ein wie Dämonen in Kranke (ἐπισέρχοµαι: Lk 8,30.32f; 11,32) oder der Satan in Judas (Lk 22,3). "Eigene Leute" wollen Jünger abspenstig machen (V 30: ὀπίσω; vgl. Lk 21,8; positiv zur Nachfolge Jesu dagegen Lk 9,23; 14,27).

<sup>71</sup> Das unpersönliche δεῖν drückt bei Lk immer wieder ein inneres "muß" aus, das dem göttlichen Willen entspricht (so z.B. *Haenchen*, Apg 545, zu Apg 19,21): in Bezug auf Pl (v.a. Apg 9,6.16; 19,21), vorher bei Jesus (vgl. z.B. Lk 9,22; 13,33). In V 35b werden auch das Schicksal und die Beschwerden der ganzen Gemeinde mit einbezogen (ähnlich Apg 14,22).

<sup>72</sup> Vgl. zu historischen Hintergründen B.2.2.1.

<sup>73</sup> Neben der Rede des Auferstandenen selbst (Apg 1,4-8) und seinen Worten in der Pl-Berufung (Apg 9,4-6; zitiert in 22,8; 26,15) werden Jesus-Worte in der Apg nur von Petrus (Apg 11,16) und Pl (Apg 20,35) zitiert.

<sup>74</sup> Der Imperativ von προσέχω (V 28a) findet sich bereits mehrmals in Jesus-Reden (Lk 12,1; 17,3; 20,46; 21,34), in der Apg auch als "achten/hören auf jemanden" (Apg 8,6: Philippus; 16,12: Pl). Die ἐκκλησία als Herde (V 28a: ποίµνιον) kennt auch Lk 12,32: ähnlich wie hier als eine bedrohte Gruppe, die dennoch Grund zur Hoffnung hat, weil ihr von Gott das Reich übergeben wurde (vgl. 20,25e).

Am Ende bleibt neben den anspruchsvollen Appellen aber auch Entlastendes. Das Vertrauen in die Kraft und Macht Gottes ist tragender Grund des pl Einsatzes, aber auch des weiteren Weges der Gemeinde. Das bringt Pl auf den Punkt, wenn er in V 32 seine Verantwortung abgibt und die Zukunft Gott überantwortet (vgl. Lk 23,46).<sup>75</sup> Der eigentliche Baumeister der ἐκκλησία ist Gott selbst und sein Wort - nicht Pl und auch nicht andere Menschen nach ihm. Ohne dieses tröstliche Wissen wären die Appelle und Forderungen der Rede an die Haltung der Zuhörer kaum erträglich.

## 2.2 Characters: Der eigenständige Weg der Gemeinde nach dem Weggang des Paulus

Die in Apg 20,17-38 auftretenden characters lassen sich zu drei Personen(-gruppen) zusammenfassen.<sup>76</sup> Pl tritt als Einzelperson durch Aktion und Rede in Erscheinung. Als Subjekt der langen direkten Rede mit dem durchgängig positiven Selbstzeugnis über sein Wirken als einer der zentralen apostolischen Verkündiger in der Apg steht er im Mittelpunkt des Abschnitts. Im zweiten Teil seiner Ansprache an die Epheser tritt er zugunsten der Gemeinde und ihrer Ältesten etwas zurück und rückt deren Schicksal anstelle seines eigenen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Zuvor gewährt er auch Einblick in sein Wissen bzw. Nichtwissen und die Haltung zu seinem Weg und Auftrag.

Komplexere characters liegen in den beiden Personengruppen vor. Wie bereits gezeigt, erweisen sich *Älteste und Gemeinde* von Ephesus als eine eng zusammengebundene, aber nicht immer scharf abgrenzbare Gruppe, in der die πρεσβύτεροι am besten als eine hervorgehobene, repräsentative Teilgruppe der ganzen ἐκκλησία zu verstehen sind.<sup>77</sup> Weitere Gruppenbezeichnungen, wie "Juden und Griechen" (V 21), "Männer" (V 30) oder "Schwache" (V 35), unterstreichen die Komplexität der vorliegenden Größe, die in lebhafter Wechselwirkung mit den beiden anderen characters des Abschnitts steht. Innerhalb der Pl-Rede rücken Älteste und Gemeinde (v.a. ab V 28) zunehmend in den Mittelpunkt und gewinnen im zweiten Teil eine aktivere Rolle. Einen unmittelbaren Einblick in die Emotionen der Akteure gewährt nur V 37. Das Innenleben der ἐκκλησία wird aber auch durch die Existenz von Teilgruppen und ihre Interaktionen greifbar.

Die *göttlichen Subjekte* sind zwar keine Personen im Sinne der beiden anderen characters. Sie haben aber eine ähnliche Funktion in der story. Es handelt sich um eine aus Namen und dahinter stehenden "Einzelpersonen" locker zusammengebundene, aber klar er-

---

<sup>75</sup> Mit παρατίθημι drückt Lk an zentraler Stelle die Lebensübergabe Jesu an seinen Vater aus (Lk 23,46), aber auch die Überantwortung der neuen Ältesten an Gott (Apg 14,23) und die Verantwortung derer, denen bestimmte Aufgaben übertragen wurden (Lk 12,48).

<sup>76</sup> Im folgenden stütze ich mich auf die Ergebnisse aus A.1.4(1).

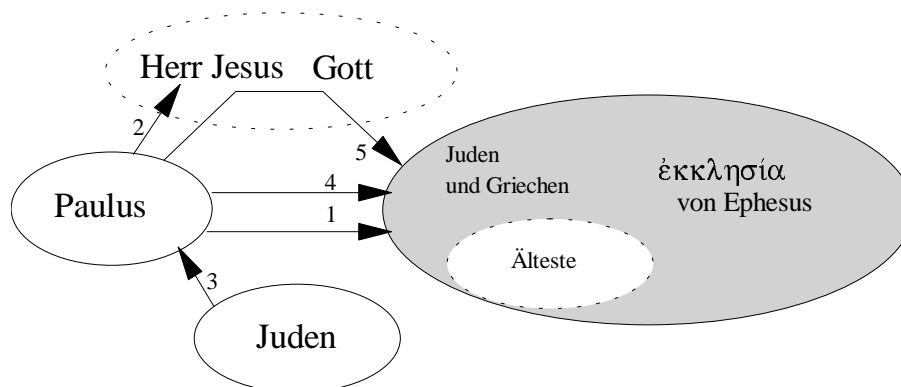
<sup>77</sup> Nur in der Einleitung (V 17f) sind die Ältesten allein als agierende Größe erkennbar, in der Rede dagegen sind sie durchgängig mit der ganzen ἐκκλησία verknüpft, bisweilen treten sie sogar hinter diese Größe zurück (V 18-21.25-27); die genaue Zusammensetzung der Gruppe, die Pl am Ende verabschiedet (V 36-38), bleibt verschwommen. In den folgenden Untersuchungen versuche ich, die Rolle der Ältesten als eine besondere Gruppe in der ἐκκλησία auch schematisch einzufangen.

kennbare Gruppe, zu der Gott, Jesus, der hl. Geist und auch das personhaft gezeichnete Wort Gottes gehören. In verschiedenen Verbindungen und Konstellationen sind sie Gegenstand der pl Verkündigung, aber auch Steuerkraft des pl Weges und des Aufbaus der jungen Gemeinden. Im Zentrum des Textes (V 28) steht ihre konstitutive Verbindung mit der ἐκκλησία, in die alle drei eingebunden sind, ähnlich wie vorher in den Schicksalsweg des Pl (V 22-24). Hier wird ansatzhaft Einblick in ihr Innenleben gewährt.

### 2.2.1 Paulus, die ἐκκλησία und Gott: Wechselwirkungen und Akzentverschiebungen

Betrachtet man die Wechselwirkungen zwischen den Akteuren auf der Ebene des Gesamt-story-ablaufs, so ergibt sich das Bild eines einfachen Wechselspiels zwischen Pl einerseits und den Ältesten mit der ἐκκλησία von Ephesus andererseits. Pl übernimmt dabei in V 17.18b-35 die aktive Rolle, die Epheser in V 18a.37bc.38d. In V 36 handeln beide gemeinsam im Gegenüber zu Gott. Interessant ist ein genauerer Blick auf die Konstellationen innerhalb der Rede, die sich entsprechend ihrer bereits herausgearbeiteten Struktur wie folgt ergeben:

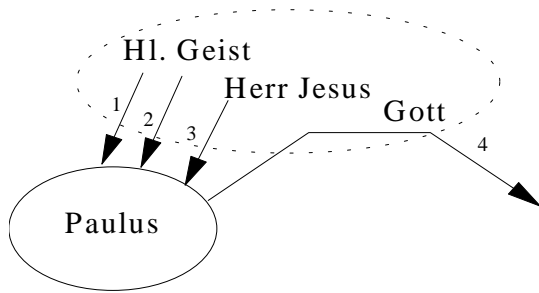
#### (1) Das vergangene Wirken des Pl in der Asia (V 18-21)<sup>78</sup>



- 1 Pl kommt in die Asia (V 18de).
- 2 Er leistet Sklavendienst für den Herrn (V 19a).
- 3 Ihm begegnen Anschläge der Juden (V 19b).
- 4 Er verkündigt und lehrt - öffentlich und in den Häusern (V 20bc).
- 5 Er bezeugt Juden und Griechen die Bekehrung zu Gott, den Glauben an den Herrn Jesus (V 21).

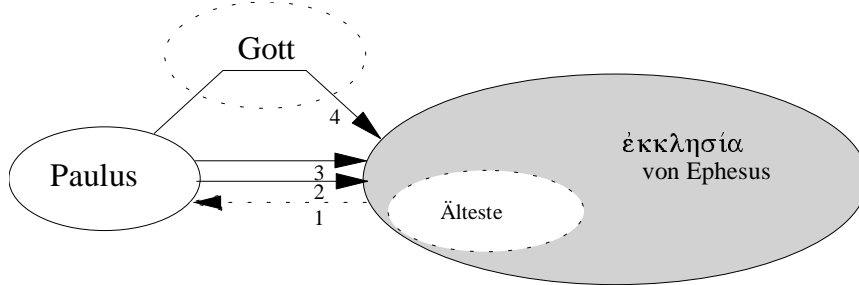
<sup>78</sup> Die Feststellung des Pl, daß seine Adressaten über sein zurückliegendes Wirken wissen, verstehe ich hier als einleitende Wendung und berücksichtige sie deshalb im Schaubild nicht. Als Adressat steht hier eindeutig die ganze ἐκκλησία im Vordergrund.

**(2) Pl-Reflexion: sein Schicksalsweg mit und für Gott (V 22-24)**



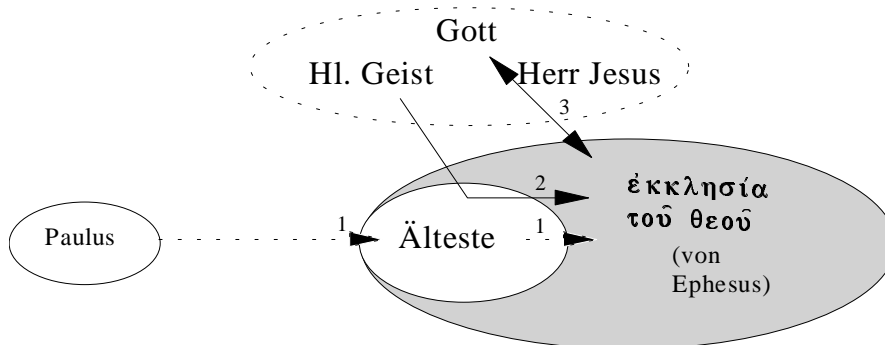
- 1 Pl ist gebunden durch den Geist (V 22b).
- 2 Der hl. Geist bezeugt ihm bevorstehende Fesseln und Bedrängnisse (V 23).
- 3 Er hat seinen Dienst vom Herrn Jesus empfangen (V 24bc).
- 4 Er bezeugt das Evangelium von der Gnade Gottes (V 24d).

**(3) Das Zeugnis des Pl (V 25-27)<sup>79</sup>**



- 1 Sie werden ihn nicht mehr sehen (V 25bc).
- 2 Er zog unter ihnen umher, das Reich verkündigend (V 25de).
- 3 Er bezeugt ihnen seine Reinheit vom Blut aller (V 26).
- 4 Er hat ihnen den ganzen Willen Gottes verkündigt (V 27).

**(4) Die Gemeinde Gottes und ihre Ältesten (V 28)**

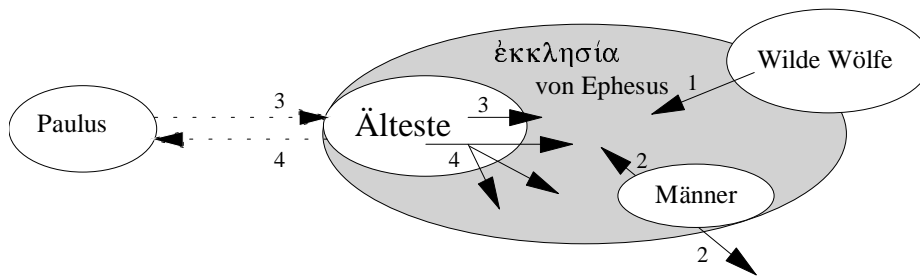


- 1 Pl appelliert an die Sorge der Ältesten für sich und die ganze Gemeinde (V 28a).
- 2 Der hl. Geist hat die Ältesten eingesetzt, als Aufseher die Gemeinde zu weiden (V 28bc).
- 3 Gott hat sich die Gemeinde erworben durch das Blut des eigenen (Sohnes) (V 28cd).

<sup>79</sup> Wechselwirkung 1 ist die Prophezeiung einer zukünftigen Situation (deshalb punktiert).

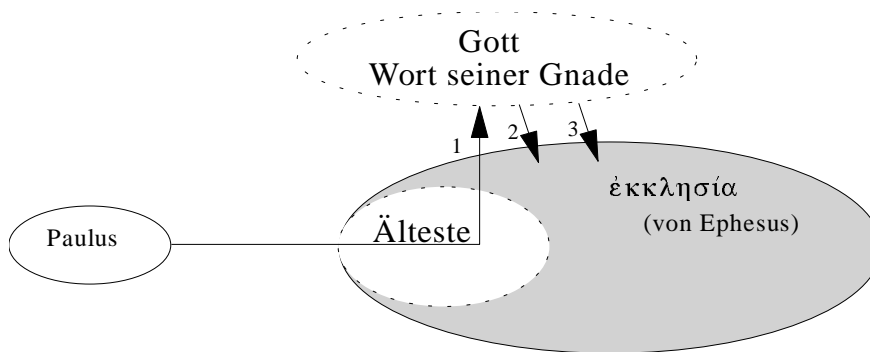


**(5) Pl skizziert die Zukunft der Gemeinde (V 29-31)<sup>80</sup>**



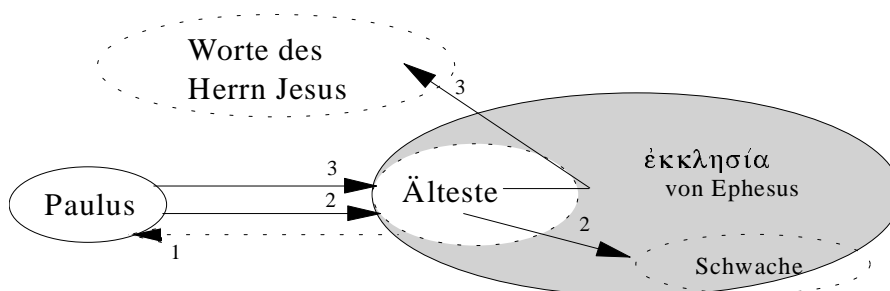
- 1 Wilde Wölfe werden kommen, die die Herde nicht verschonen (V 29bc).
- 2 Männer aus den eigenen Reihen werden Verdrehtes reden, um Jüngerinnen und Jünger abspenstig zu machen (V 30).
- 3 Pl appelliert an ihre Wachsamkeit (V 31a).
- 4 Älteste sollen sich erinnern, wie er jeden einzelnen ermahnt hat (V 31b-d).

**(6) Überantwortung der Gemeinde an Gott (V 32)**



- 1 Pl überantwortet sie Gott und dem Wort seiner Gnade (V 32a).
- 2 Das Wort Gottes vermag aufzubauen (V 32bc).
- 3 Das Wort Gottes kann das Erbe verleihen unter allen Geheiligten (V 32d).

**(7) Erinnerungsarbeit: Wissen um das Notwendige (V 33-35)<sup>81</sup>**



- 1 Sie wissen um seine Handarbeit (V 34).
- 2 Er hat ihnen gezeigt, daß es notwendig ist, sich der Schwachen anzunehmen (V 35b-d).
- 3 Er hat gezeigt, daß es notwendig ist, sich der Worte Jesu zu erinnern (V 35ef).

<sup>80</sup> V 29a leitet ein: Pl weiß um die Zukunft der Gemeinde.

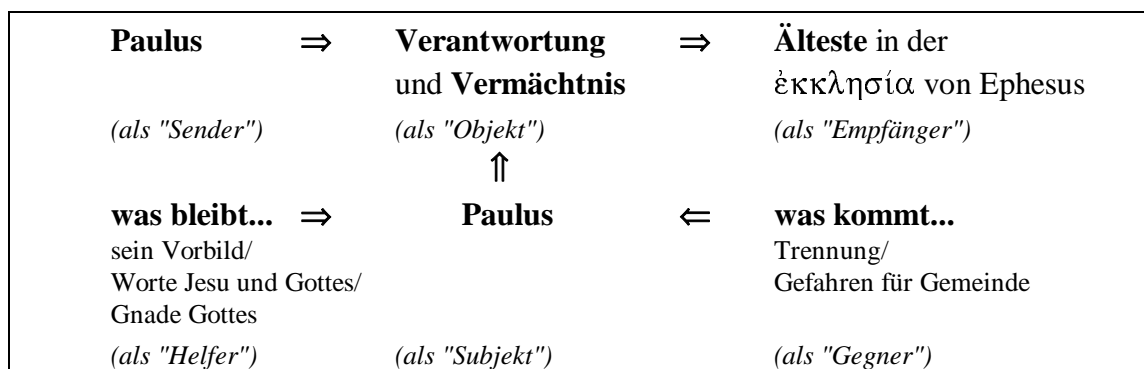
<sup>81</sup> Wechselwirkung 1 ist eher Appell als Feststellung des Wissens (deshalb punktiert); ob es sich bei der Gruppe der "Schwachen" (V 35b-d) nur um Gemeindemitglieder handelt, legt der Text nicht fest.

Für jeden der herausgearbeiteten Redeabschnitte ergibt sich eine unverwechselbare Konstellation der characters, an der sich die bereits beobachtete *chiastische Grundstruktur* erneut bestätigt: Im äußeren Rahmen (1,7) ist eine ausgewogene Interaktion zwischen den drei zentralen Personen(-gruppen) feststellbar; die "theozentrischen" Abschnitte 2,4, und 6 zeichnen sich als die einzigen aus, in denen die göttlichen Subjekte in direkte Wechselwirkung treten, während sie sonst - in vermittelter Weise - Gegenstand der Verkündigung anderer sind. In den beiden Teilen des innersten Rahmens (3,5) liegt der Hauptfokus auf Pl (3) bzw. auf der Gemeinde (5).

Insgesamt ist eine *Akzentverschiebung* festzustellen. Während im ersten Teil (bis V 27) Pl und seine Wechselwirkungen im Mittelpunkt stehen, tritt ab V 28 die ἐκκλησία mehr und mehr ins Zentrum. Die alten Verhältnisse zwischen Pl und den Ephesern, wie sie V 18-21 noch einmal auf den Punkt gebracht werden, verschieben sich und werden neu definiert: V 28 und V 32 thematisieren die unmittelbaren Beziehungen zwischen Gott und seiner Gemeinde (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, V 28c), für die der Vermittler Pl nicht mehr unbedingt gebraucht wird; V 29-31 drehen sich ganz um die Gemeinde und die Bedrohungen, die sie zu meistern hat; V 33-35 tritt Pl zwar noch einmal stärker in Erscheinung, allerdings nicht mehr als unmittelbares Gegenüber (wie in V 18-21), sondern als ein Vorbild der Vergangenheit, an dem Älteste und Gemeinde sich orientieren sollen, ebenso wie an den Worten Jesu. So entsteht Stück für Stück ein neues Bild, das die ἐκκλησία und ihre Aufgaben nach der Trennung von Pl (V 29b) zeichnet.

### 2.2.2 Characters als Aktanten: Paulus hinterläßt sein Vermächtnis

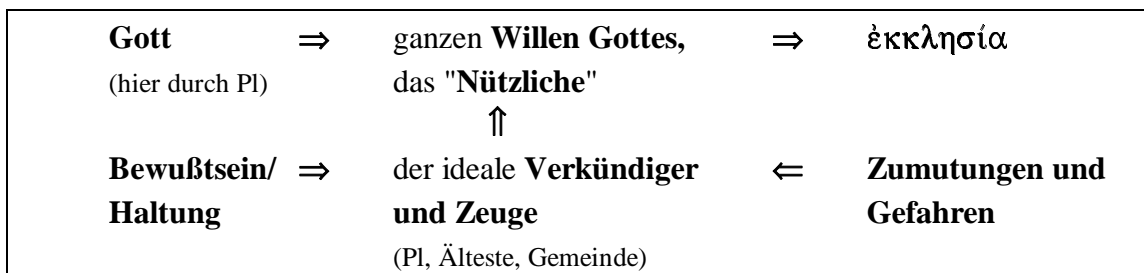
Versucht man die Personen(gruppen) in Apg 20,17-38 als Rollen mit ihrer jeweiligen Funktion für die Handlung zu betrachten, ergibt sich zunächst folgendes Bild:



Es geht in der vorliegenden Perikope, wie auf der ganzen Jerusalemreise (Apg 19,21-21,17), um den Abschied des Pl von (seinen) Gemeinden, hier konkret um die letzte Begegnung mit den Ephesern. Was in dieser Situation zwischen dem Völkerapostel und den Vertretern der kleinasiatischen Gemeinde geschieht, könnte man mit Blick auf den im Mittelpunkt stehenden Pl - sehr knapp zusammengefaßt - so ausdrücken: Angesichts der bevorstehenden Trennung gibt er seine Rolle als apostolischer Verkündiger und Zeuge,

und damit auch seine Verantwortung ab. Sein Vermächtnis - die vollständige Verkündigung und sein persönliches Beispiel - fordert nun die Verantwortung der ἐκκλησία und ihrer Ältesten. Andere müssen mit Gottes Hilfe (V 32) für die Fortsetzung dessen sorgen, was er begonnen hat. Dieses Geschehen ist ganz in die Zeitstruktur und -abläufe der Apg eingebunden. Das zeigt sich auch in den temporal definierten Rollen der "Helfer" und "Gegner". Leichter wird Pl das Abgeben der Verantwortung durch das, was nach seinem Weggang bleibt: seine vollständige Verkündigung und sein tadelloses Vorbild, an dem man sich orientieren kann und soll, die Worte Jesu, von denen er eines zum Abschluß zitiert, und schließlich und vor allem Gott und sein Wort, dem er Älteste und Gemeinde überantwortet, weil es in der Lage ist, sein Werk des Aufbaus fortzusetzen und so Kontinuität zu schaffen.<sup>82</sup> Erschwerend stehen dagegen die Elemente, die diese Kontinuität gefährden: die Trennung, die offensichtlich beide Seiten emotional belastet, und vor allem die Gefahren, die Pl für die Zukunft der Gemeinde sieht (V 29f).

Ein alternatives Aktantenschema ergibt sich, wenn man - unabhängiger vom narrativen Rahmen - den Blick allein auf die Rede konzentriert. Dort wird im ganzen das Bild eines idealen Dienstes in und für die Gemeinde gezeichnet, wie Pl ihn geleistet hat und andere es nach ihm tun sollen. In dieser Version lassen sich die in der Analyse der Tiefenstruktur erhobenen Themenfelder als Rollen auffassen:<sup>83</sup>



Subjekt ist in diesem Schema der idealtypische Verkündiger und Zeuge. Eine Rolle, die Pl vorbildlich ausgefüllt hat, und zugleich offener Appell an alle Adressaten, hier konkret an die Gemeinde von Ephesus und ihre Ältesten. Gegenstand der Aufgabe (Objekt) ist die Verkündigung des ganzen Willens Gottes, all dessen, was nützlich ist für die ἐκκλησία [= Themenfeld (a)]. Nicht verschwiegen werden die Zumutungen und Gefahren, die ein solcher Dienst mit sich bringt [= Themenfeld (b)]. Vom entsprechenden Bewußtsein und der Haltung [= Themenfeld (c)] hängt es ab, ob die Herausforderungen positiv bewältigt werden können. Dieses situationsunabhängigere Modell veranschaulicht kurz gesagt den Appell der Rede, mit dem Pl seine Ansprüche und Anforderungen für die Zukunft in den Raum stellt. Es ist sein Testament für alle, die nach ihm Verantwortung in der ἐκκλησία zu tragen haben.

<sup>82</sup> Die Bedeutung der Kontinuität zeigt sich auch in der Argumentationsstruktur der Pl-Rede, die stets um einen Rückbezug auf zentrale Ereignisse der Vergangenheit bemüht ist (vgl. A.2.1.1).

<sup>83</sup> Vgl. die Analyse der Tiefenstruktur der Rede in A.2.1.2.

### 3. Narration: Appelle für die Zeit nach Paulus

#### 3.1 Erzähltechniken: Spannungsbögen in die Gegenwart der Leserinnen und Leser

Bestimmte Erzähltechniken steuern die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser. Der *Wahrnehmungsfokus*, der den Rezipienten angeboten wird, ist insgesamt ein interner - genauer der eines nicht unmittelbar an der story beteiligten, unpersönlichen Beobachters. Das gilt vor allem für die Rahmenteile (V 17-18b.36-38), mit Ausnahme von V 38a-c, wo von einer der story überlegenen Position aus Einblick in das Innenleben von Akteuren gegeben wird. Im Hauptteil (V 18c-35) liegt der Fokus ganz auf dem Redner Pl.

Mit dieser Beobachtung korreliert die Unterscheidung der *narrativen Ebenen*. Die Basis-erzählung (V 17-18b.36-38) wird in V 18c-35 zugunsten einer ersten hypodiegetischen Ebene verlassen, in der eine erzählte Figur in direkter Rede wiedergegeben wird. Zweimal tritt dieser Redner seinerseits zurück und lenkt den Blick auf die Aussagen göttlicher Akteure. Auf einer zweiten hypodiegetischen Ebene kommen so Jesus (V 35gh) und indirekt durch seine Prophezeiung der hl. Geist zu Wort (V 23b). Im ganzen ist hier eine *schwache Präsenz des Erzählers* festzustellen. Über lange Strecken tritt er ganz hinter Pl zurück. Bei den Leserinnen und Lesern entsteht der Eindruck der Unmittelbarkeit zur story - auch durch die Annäherung der Zeitverhältnisse von story und Text.<sup>84</sup> Ohne Zweifel also handelt es sich um einen in hohem Maße mimetischen Abschnitt. Nur in den Rahmenteilern nimmt der Erzähler selbst seinen Raum ein, besonders in V 38a-c. In einem kurzen Erzählerkommentar (extradiegetische Ebene) offenbart er hier die Gefühle "seiner" Figuren (vgl. 15,37f).

*Spannung* entsteht zum einen an den unvermittelt-elliptischen Übergängen zu Beginn und am Schluß der Perikope (V 17.38).<sup>85</sup> Sie wird aber v.a. innerhalb der Pl-Rede aufgebaut. Vorangestellte Behauptungen des Redners über sein Wissen oder das seiner Zuhörer (V 18c.25b.29a.34a) lenken die Aufmerksamkeit auf den Bezugspunkt solcher Aussagen, der jeweils unmittelbar im Anschluß mitgeteilt wird. Auch die direkten Anreden (V 22a.25a.32a) erzeugen gespanntes Zuhören. Darüber hinaus eröffnen proleptische Elemente *Spannungsbögen zu Ereignissen der Zukunft*, die durchgängig über den vorliegenden Textabschnitt hinausreichen. Hierzu zählen zunächst die Hinweise auf den Weg des Pl nach Jerusalem, dessen genaue Konturen noch im Verborgenen liegen (V 22d.23b.24b). Dieser Spannungsbogen nahm bereits in Apg 19,21 seinen Ausgang und taucht innerhalb der Jerusalemreise immer wieder auf (20,16; 21,4.11f), bevor Pl in 21,17f sein Ziel erreicht. Offen bleibt dagegen die zweite Prolepse, die pl Prophezeiung, daß die Epheser ihn nicht mehr wiedersehen werden (V 25c; vgl. V 38a-c). Tatsächlich kennt die Apg im weiteren Verlauf keinerlei Kontakt mehr zwischen Pl und der Metro-

---

<sup>84</sup> Die Zeit, die Pl braucht, um diese Rede zu halten, entspricht etwa der Lesezeit.

<sup>85</sup> Die Leserinnen und Leser fragen sich zu Beginn wohl, was Pl von den Ältesten aus Ephesus will, und am Ende, wohin sein Weg führt bzw. was ihn in Jerusalem tatsächlich erwartet.

pole der Asia. Allerdings berichtet das zweite Ik Werk auch nichts von seinem Tod. Erst dann wäre das Eintreten dieser Ankündigung sicher. Schließlich weisen auch die Voraussagen über die Zukunft der Gemeinde (V 29f) über die story der Apg hinaus. Die prophezeiten Gefahren, die hier an vollkommen unvermittelt eingeführten Figuren (Wölfe/Männer aus den eigenen Reihen) festgemacht werden, treffen im weiteren Verlauf der Apg nicht ein. Ebenso wenig ist zu erfahren, ob die Haltungen, die Pl von Verantwortlichen in der Gemeinde fordert (V 28ac.31ab), Wirklichkeit werden, oder ob seine Aussagen über die Kraft des Gotteswortes für den Aufbau der Gemeinde (V 32b-d) zutreffen.

### **3.2 Textpragmatik: Die Appelle des Paulus an die Leserinnen und Leser der Apg**

Direkte Erzähleräußerungen fehlen.<sup>86</sup> Dennoch läßt der Text Wertungen erkennen, die mit dem Erzähler in Zusammenhang gebracht werden können.

Die *Sprache* der Pl-Rede ist auffällig *appellativ*. Direkt greifbar wird das an den beiden Imperativen in V 28a.31ab. Aber auch die in der ersten Person Plural gefaßten Wissensaussagen (V 18c.34a) haben nicht konstatierenden, sondern appellativen Charakter. Der Redner setzt das dort Ausgeführte als Wissen seiner Zuhörerinnen und Zuhörer voraus, ja er erwartet es von ihnen. Die zahlreichen direkten Anreden (V 18c.22a.25ac.28ab.-29b.32a.34a) vermitteln den Eindruck, ständig angesprochen zu sein und lassen keinen Raum, sich dem Redner zu entziehen. Das gilt nicht nur für die Epheser, sondern auch für die jeweiligen Leserinnen und Leser des Textes in Apg 20.<sup>87</sup>

*Wertungen* verknüpfen sich mit bestimmten Inhalten und Personen.<sup>88</sup> Positiv konnotiert ist das abgeschlossene Verkündigungswerk des Pl: es ist vollständig (V 20.27), sein Inhalt nützlich für die Adressaten (V 20a). Negativ bewertet sind die Zumutungen und Gefahren, denen Pl und die Gemeinde auf ihrem Weg ausgesetzt sind und sein werden - durch Gegner von innen und außen (V 19.29f). Entscheidend ist in einer so herausfordernden Situation die Haltung und das Bewußtsein, an das der Redner fast durchgängig appelliert. Er fordert Wissen und Erinnern an zentrale Orientierungspunkte sowie hohe persönliche Einsatz- und Opferbereitschaft. Positive Handlungsleitlinien sind mit der Person des Pl verknüpft. Er ist das Zentralbeispiel, an dem andere Maß nehmen sollen. Sein tadelloses und umfassendes missionarisches Wirken sowie die gottergebene Haltung zu seinem Schicksal bleiben, ebenso wie seine (apostolische) Funktion als Brückenkopf zwischen den zentralen Ereignissen der Vergangenheit und dem Weg der Gemeinde in die Zukunft. Gott spielt eine wichtige positive Rolle als steuernde Kraft für den Weg des Pl, aber auch für den der Gemeinde, der er als "seinem Eigentum" besonders verbunden

---

<sup>86</sup> In V 38a-c liegt zwar eine Art Erzählerkommentar vor. Darin werden aber keine unmittelbaren Wertungen des Erzählers greifbar, sondern Emotionen von an der story beteiligten Charakteren offenbart.

<sup>87</sup> Darauf macht z.B. auch *Zmijewski*, Apg 739, explizit aufmerksam.

<sup>88</sup> Die thematischen Felder der Rede wurden bereits in A.2.1.2 herausgearbeitet.

erscheint. Das Vertrauen in die göttliche Führung ist nicht nur für Pl wichtig (V 22-24), sondern soll auch darüber hinaus Bedeutung behalten (V 32). Negativ bewertet sind Gruppen, die den Weg der jungen Kirche gefährden: die Juden, die Anschläge auf Pl verüben (V 19b), die "wilden Wölfe", die in schlechter Absicht in die Gemeinde eindringen (V 29bc), aber auch die Männer aus den eigenen Reihen, die "Verdrehtes" reden (V 30). *Gemeinde und Älteste* sind nicht eindeutig bewertet, ihre Rolle ist offen. Der klarste Bonuspunkt für die ἐκκλησία ist ihre ausgesprochen enge Bindung an Gott, von dem auch die Ältesten ihre besondere Bestimmung erhalten (V 28). Ob es aber gelingt, die positive Grundlage, an der v.a. Pl gearbeitet hat, auch in schweren Zeiten zu bewahren und sich vom Wort Gottes weiter aufbauen zu lassen, bleibt offen. Alle Appelle und Ansprüche, die der Redner geltend macht, zielen jedenfalls darauf hin, daß es gelingt. Den Leserinnen und Lesern wird - neben Pl selbst - vor allem diese Gruppe als Identifikationsrolle angeboten. Die Appelle des Redners, sein Aufzeigen von Chancen und Gefahren für den Weg der jungen Kirche, verstehen diejenigen, die die Miletpisode des Lk lesen, fast zwangsläufig auch an sich selbst gerichtet.

### 3.3 Resümee: Das Testament des Paulus

Der vorliegende Textabschnitt hat von seinem *Sprechakt* her nur in den Rahmenteilern erzählend-informierenden Charakter (V 17-18b.36-38; mit Ausnahme des Erzählerkommentars in V 38a-c). In der allein vom Umfang her dominierenden Pl-Rede geht es weniger um Information und Bericht, als um persönlich-offenbarende Mitteilungen, Wertungen und Behauptungen. Sie verleiht der Gesamtepisode stark appellativen Charakter.

Der *Aussageinhalt* von Apg 20,17-38 läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das missionarische Wirken des Pl ist abgeschlossen, sein Abschied von der Gemeinde ist endgültig. Die Zukunft ohne ihn ist - trotz aller Gefahren - mit entsprechender Einstellung und der Hilfe Gottes zu meistern.<sup>89</sup> Pl umreißt - quasi als *sein Testament* -, was nach seinem Weggang wichtig ist.

Das *Wissen um das persönliche Beispiel des Pl* gibt Orientierung über seine Zeit hinaus: sein persönliches Verhalten und sein demütiger Dienst, der auch über das eigene Leben zu stellen ist (V 19.24), die Vollständigkeit seiner Verkündigung (V 20.27), seine Sorge um jeden einzelnen und um die Schwachen (V 31cd.35b-d), die Unabhängigkeit von materiellen Wünschen sowie die Bereitschaft zu eigener Arbeit (V 33f), schließlich und v.a. die Gottergebenheit - trotz aller Ungewißheit und Gefahren (V 22-24; vgl. V 32).

Das *Wissen um Gott, das Evangelium von seinem Reich und seiner Gnade* wurde von Pl vollständig weitergegeben. Von seiner zuverlässigen apostolischen Botschaft (V 20.27; vgl. 21.24d.25e) darf auch in Zukunft nichts zurückgehalten werden. Auch die Worte Jesu, von denen eines zitiert wird (V 35), sind Orientierungslinien, die bleiben. Nicht vergessen werden

---

<sup>89</sup> Um die Endgültigkeit der Trennung wissen sowohl der Erzähler im Rahmenteil, als auch der Redner selbst (V 25.38). Die Appelle zur Gestaltung der Zukunft, finden sich ausschließlich in der Figurenrede.

darf, daß Gott der Eigentümer der ἐκκλησία ist (V 28) und sein Wort die eigentlich aufbauende und steuernde Kraft ihrer Zukunft (V 32), der es sich anzuvertrauen gilt. Die Ältesten, die der hl. Geist einsetzt, sollen dabei als Aufseher besondere Verantwortung übernehmen für sich und für die Gemeinde (V 28) und wachsam sein gegen drohende Gefahren (V 31).

Viele *Leserinnen und Leser* dürften sich durch die Appelle des scheidenden Pl unmittelbar angesprochen und herausgefordert fühlen. Sie finden hier eine Leitlinie für ihr eigenes Tun und Verhalten, deren Anspruch dadurch verstärkt wird, daß die Apg das Gelingen oder Mißlingen des Gemeindelebens ohne Pl offen läßt. Der *Erzähler der Apg* stützt sich hier weitgehend auf Autorität und Verlässlichkeit des Völkerapostels. Er ist zentraler apostolischer Brückenkopf für (seine) Gemeinden. Daß sein "Testament" bei den Rezipienten mit entsprechendem Gewicht aufgenommen wird, steht außer Zweifel.

#### 4. Gattung: Die Miletepisode als literarisches Testament

Die Miletepisode steht unter dem Zeichen des Abschieds des Pl von Gemeinde und Ältesten. Das Zentrum bildet seine *Rede*, das Vermächtnis, das er ihnen zurückläßt. Der Versuch, diese Rede nach den Kriterien der klassischen Rhetorik einzuordnen, führt nicht zu einem einheitlichen Ergebnis.<sup>90</sup> In wesentlichen Teilen hat sie biographisch-*dikanischen* Charakter (V 18-27.31.33f). Der Redner verteidigt sich selbst und sein untadeliges Verhalten (v.a. V 18d.31cd). Das forensische Gepräge wird noch stärker, wenn er sich gegen denkbare Anklagepunkte verwehrt: er hat nichts von seinem Auftrag zurückgehalten (V 20a.27a) und von niemandem materiellen Lohn erwartet (V 33f). Seine Selbsteinschätzung faßt er in einer expliziten Unschuldserklärung zusammen (V 26). Andere Passagen der Rede tragen eher *sybuleutische* Züge (V 28-32.35). Hier rät der Redner seinen Zuhörerinnen und Zuhörern für ihre Zukunft, weist auf Gefahren hin und appelliert an ihre Haltung. Er geht argumentativ vor und begründet in der Regel seine Optionen (vgl. v.a. V 29f-31; 35e-f).

Einzelne Elemente kann man *verbreiteten ntl Formen* zuordnen.<sup>91</sup>

*Rechenschaftsberichte* (hier V 18-21.26f.31cd.33-35) finden sich auch in Apg 11,1-18; 14,27f; Lk 9,10 par Mk; Lk 10,17-20; *Botensprüche* (hier V 23) bzw. Visionen oder Auditionen, die den Weg von einzelnen oder Gruppen steuern, z.B. auch in Apg 1,4-8; 9,4ff; 13,2. *Weissagungen über eigenes Leiden* (hier V 25) haben ihr klassisches Beispiel in den Leidensankündigungen Jesu (Mk 8,31f parr; 9,31f parr; 10,32-34 parr), *Weissagungen über drohenden Abfall bzw. Irrlehrer* (hier V 29f) finden sich z.B. in Mk 13,5f parr, 13,21-23 parr; 2 Tim 3,13-15; 4,2-5. Sie sind sehr häufig, so wie hier (V 31), mit einer *begründeten Mahnrede* verbunden. Die

---

<sup>90</sup> Eine prägnante Zusammenfassung der Elemente klassischer griechisch-römischer Rhetorik findet sich bei *Klauck*, Antike Briefliteratur 165-180; ausführlicher bei *Lausberg*, Handbuch Rhetorik. Die klassische Kategorie *dikanisch* dient der Bezeichnung der anklagenden oder apologetisch-verteidigenden (Streit-)Rede vor Gericht oder vor der Volksversammlung (*genus iudiciale*); *sybuleutische* Reden dagegen haben argumentierend-beratschlagenden, auf Überzeugungsarbeit setzenden Charakter; ihr klassischer Ort ist die Ratsversammlung (*genus deliberativum*).

<sup>91</sup> Vgl. *Berger*, Formgeschichte, hier 64f.161.193.246.270.289-91.293.294.

Überantwortung an Gott (V 32) hat deutliche Parallelen zur *Aussendungsformel*, die v.a. in der Apg in geprägter Fassung vorkommt (14,26; 15,40). V 35gh ist in zweifacher Hinsicht relevant: es handelt sich hier um eine *Seligpreisung* (vgl. Mt 5,3-12; Lk 6,20-23; Lk 10,23 par);<sup>92</sup> gleichzeitig um eine begründende *Sentenz*, wie sie besonders häufig am Ende von Einheiten verwendet wird: vgl. z.B. die Zitation atl Sequenzen in Reden der Apg (Apg 2,34; 3,25; 13,41).

Die Miletepisode entspricht im ganzen einer biblischen Gattung, die in der Forschung unter die Bezeichnung "Abschiedsrede" gefaßt wird. Weil es sich dabei aber nicht um tatsächlich gehaltene Reden handelt, bietet sich m.E. eher der Begriff *literarisches Testament* an. Belegtexte finden sich im AT, in anderen jüdischen Schriften und im NT.<sup>93</sup>

Fast durchgängig stehen in diesen Texten pseudepigraphische Reden im Mittelpunkt, die der jeweilige Verfasser einer Autorität aus der Vergangenheit in den Mund legt, welche von einer Aufgabe abtritt oder unmittelbar vor dem Tod steht.<sup>94</sup> Dabei ist weniger das persönliche Schicksal dieser Personen von Interesse als das Vermächtnis und die Mahnung, die sie an Menschen einer späteren Zeit richten können. Sie stehen im Dienst der Paränese eines Verfassers, der auf die vergangene Zeit seit deren Tod zurückblicken kann und dementsprechend in der Lage ist, ihnen auch Prophezeiungen in den Mund zu legen, um deren Eintreten er bereits weiß (sog. Prophezeiung ex eventu). Das Thema der literarischen Testamente paßt in der Regel in die polare Spannung von Bewahren oder Abweichen. Ntl Belegtexte finden sich v.a. bei Lk: die Abschiedsrede Jesu im Rahmen des letzten gemeinsamen Mahls (Lk 22,14-38), die letzten Anweisungen des Auferweckten (Lk 24,44-52), schließlich die Miletepisode (Apg 20,17-38). Auch die johanneischen Abschiedsreden Jesu sind dieser Gattung zumindest teilweise zuzurechnen (Joh 13-17), ähnliches gilt für Passagen aus 2 Tim und 2 Petr.<sup>95</sup>

Analogien zu dieser biblischen Gattung finden sich auch in *griechisch-römischen Texten*. Dort war die Erzählung des Todes berühmter Menschen und ihrer "ultima verba" beliebter Topos.<sup>96</sup>

Klassisches Beispiel ist der *Abschied des Sokrates in Platons Phaidon*.<sup>97</sup> Dort redet der scheidende Meister zunächst als Philosoph über den Tod (Kap. 2/61c-69e), stellenweise verbunden

---

<sup>92</sup> Der untypische Komparativ verweist auf griechische Prägung: so *Berger*, Formgeschichte 193.

<sup>93</sup> "Abschiedsrede bezeichnet eine Gattung der bibl.-frühjüd. Lit., deren Merkmal [...] die Verbindung einer fingierten Abschiedsszene mit einer Rede ist, in der ein Frommer aus Israels Vergangenheit vor seinem Weggang [...] den ihm Anbefohlenen sein geistiges Vermächtnis übergibt." (*Theobald*, Art. Abschiedsrede [1998] 79). Auf die biblische Gattung machten bereits *Stauffer*, Art. Abschiedsreden (1950) 29-35, und *Schnackenburg*, Art. Abschiedsreden Jesu (1957) 68f, aufmerksam. *Berger*, Formgeschichte 75-80, faßt sie unter den Begriff "Testamentarische Reden". Die Zuordnung von Apg 20,17-38 zu dieser Gattung hat sich spätestens seit der ausführlichen motivgeschichtlichen Untersuchung von *Michel*, Abschiedsrede, v.a. 35-72, durchgesetzt. Die neuere Arbeit zu den joh Abschiedsreden von *Winter*, Vermächtnis Jesu, analysiert die Entstehungs- und Motivgeschichte dieser Gattung noch präziser.

<sup>94</sup> Der Verfasser "möchte den Wert seiner Aussagen steigern, indem er sie einer Autorität der Vergangenheit in den Mund legt" (*Michel*, Abschiedsrede 54); ähnlich *Winter*, Vermächtnis Jesu 212f.

<sup>95</sup> Zu den ntl Texten *Michel*, Abschiedsrede 57-68; zu Joh 13-17 *Winter*, Vermächtnis Jesu 304-324.

<sup>96</sup> Auf die Analogien weisen u.a. *Stauffer*, Art. Abschiedsreden 29f, *Schnackenburg*, Art. Abschiedsreden Jesu 68, und *Berger*, Formgeschichte 77f, hin, wobei sie darin übereinstimmen, daß die Abschieds-episode in Apg 20 primär der biblisch-jüdischen Linie zuzuordnen ist.



mit einer ἀπολογία (63d.69e) seines Tuns. Schließlich folgen (Kap. 6/115-118) auf die Frage des Kriton hin (τί δὲ τούτοις ἢ ἐμοὶ ἐπιτέλλει; 115a) seine letzten Anweisungen und Worte. Hier findet sich ein Unschuldszeugnis über Sokrates aus fremdem Mund (116c) und Abschiedsgesten wie Weinen (δακρῦω 116cd.117cde) und Gebet (εὐχόμεαι 117c).

In *Plutarchs* (ca. 46-120 n. Chr.) *Vitae Parallelae*, finden sich Beispiele ähnlicher Abschiedsszenen, etwa in der *Rede des Thronprätendenten M. Salvius Otho* (69 n. Chr.)<sup>98</sup> vor seinem selbstgewählten Tod (*Vitae Parallelae*: Otho 15,3-6; 16,2). Hier ist bspw. die Mahnung, ihn und sein Schicksal nicht zu vergessen (μήτε ἐπιλαθέσθε; μνημονεύω 16,2), erwähnenswert (vgl. *Vitae Parallelae*: Pompeius 78).

In diese Linie passen auch die *letzten Worte des Charidemus*, die *Dio Chrysostomos* (ca. 40-120 n. Chr.) überliefert (Rede des Charidemus: 30,8-44; entstanden um die Wende 1./2. Jh.); darin fallen v.a. die Ergebenheit in den Willen Gottes (30,8) und die geduldige Akzeptanz des vom Schicksal Zugeteilten (πεπρωμένη 30,9) auf.

Schließlich kennt auch das Werk des *Diogenes Laertius* (3. Jh. n. Chr.) über das Leben der Philosophen vergleichbare Elemente: im Abschied Epikurs (Leben der Philosophen X 16-22), von dem er nicht nur seine lange testamentarische Rede überliefert (Regelung der Nachfolge, des Begräbnisses, der Besitzverteilung, usw.), sondern auch seine Anweisung an die Freunde, an seinen Lehren festzuhalten und sich daran zu erinnern (τῶν δογματῶν μνημῆσθαι 10,16).

Die *Ankündigung des bevorstehenden Todes durch eine Offenbarung oder ein göttliches Zeichen* (wie in Apg 20,23) gilt als typisch hellenistisches Element im untersuchten Genre<sup>99</sup> und ist v.a. bei Plutarch immer wieder anzutreffen: z.B. in der Vita des Sulla, dem Χαλδαῖοι (d.h. babylonische Priester mit besonderen Kenntnissen der Magie und Wahrsagerei)<sup>100</sup> den Tod prophezeien (*Plutarch*, *Vitae Parallelae*: Sulla 37); oder bei Antonius, den in der Nacht vor der Schlacht sein Gott verläßt, was sich in einer außergewöhnlichen akustischen Erscheinung zeigt und von den Beobachtern als Zeichen (σημεῖον) dafür verstanden wird (*Plutarch*, *Vitae parallelae*: Antonius 75,3f).

*Zentrale Motive des biblisch-jüdisch geprägten literarischen Testaments* will ich anhand von Apg 20,17-38 und entsprechender Vergleichsstellen präsentieren. Hierzu ziehe ich zwei zentrale Bezugstexte aus der LXX heran (1 Sam 12,1-25 und die Rahmenkapitel des Dtn 1-4; 31-34), sowie die apokryphen Testamente der zwölf Patriarchen.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Der Beleg ist besonders interessant, weil schon *Plümacher*, Lukas 17-19, eine von Lk bewußt geschaffene Analogie seiner Zentralfiguren zu Sokrates annimmt: bezogen auf die Zwölf (v.a. in ihrer Standhaftigkeit im Verhör: Apg 4,19; 5,29) und auf Pl (v.a. in Athen: Apg 17,17.18.20); genauer in B.1.2.2.

<sup>98</sup> Vgl. *Kleiner Pauly* IV 380f.

<sup>99</sup> So *Stauffer*, Art. Abschiedsreden 32. Tatsächlich findet es sich v.a. in jüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit (z.B. TestAbr 1f; 3,4; TestIsaak 1-7); aber auch in älteren Texten, etwa im Dtn.

<sup>100</sup> Vgl. *Kleiner Pauly* I 1123f.

<sup>101</sup> Die Auswahl der Texte erfolgt mit Blick auf ihre inhaltliche Relevanz für Lk und seine Gestaltung. In Bezug auf die Motive der Gattung stütze ich mich v.a. auf *Michel*, Abschiedsrede 68-71. *Winter*, Vermächtnis Jesu 210-212, arbeitet mit einem größeren Schema (er sieht in den Reden je nur drei Motivfelder), um den vielfältigen Entwicklungsstufen dieser Gattung Rechnung zu tragen; allerdings widerspricht sein Vorschlag dem hier in Anlehnung an *Michel* gewählten nicht grundsätzlich.

Von den im AT relevanten Beispieltextrn greife ich zwei heraus, die der deuteronomistischen Schule<sup>102</sup> zuzurechnen sind und auf unterschiedliche Weise fundamentale Umbruchssituationen behandeln: zum einen Teile des Dtn, die das Testament des Mose an das Volk überliefern (v.a. Dtn 1-4.31-34, die das dtn Gesetz in Dtn 4-30 rahmen), und andererseits die kompakte Episode über den Abtritt des Samuel von seiner Aufgabe in 1 Sam 12,1-25. Andere atl Bücher bieten ähnliche Abschiedsszenarien von Jakob (Gen 47,29-49,33), Josua (Jos 23,1-24,30), Tobit (Tob 14,3-11) oder Mattatias (1 Makk 2,49-70).

Von den Belegtexten aus der apokryphen Literatur<sup>103</sup> wähle ich die Testamente der zwölf Patriarchen aus, deren bereits hellenistisch geprägter, jüdischer Kernbestand wohl auf das 2. Jh. v. Chr. zurückgeht (eine letzte, christliche Redaktionsstufe wohl im 2. Jh. n. Chr.).<sup>104</sup> Als Grundlage der Gestaltung diente dem Verfasser aus einer hellenistischen Diasporasynagoge v.a. Gen 49f. Er nutzt die Autorität der Patriarchen für seine Zwecke. Die zwölf gleichförmig aufgebauten Abschnitte (Präambel-Abschiedsrede-Todesbericht) sind stark paränetisch und weisen Interpretamente des dtn Geschichtsbildes auf (z.B. Unheil durch Abfall von den Geboten Gottes - Heil durch Bewahren des anvertrauten Erbes).

Motive	Apg 20	AT (LXX): 1 Sam 12/Dtn	TestXII <sup>105</sup>
<b>1. Berufung der Zuhörer</b>	V 17-18a	<b>12,1a</b> (vgl. 11,14f): Samuel redet zu ganz Israel <i>1,1.3; 31,1: Mose redet zu ganz Israel bzw. zu den Ältesten Israels (31,28)</i>	Alle Zwölf rufen je zu Beginn ihre Söhne zusammen und eröffnen dann ihre Rede
<b>2. Rechenschaft</b>	V 18-21. 31.33-35	<b>12,1b-4:</b> Samuel ist ihnen die ganze Zeit vorangegangen (V 2: καὶ νῦν ἰδοῦ... καὶ γὰρ ἰδοῦ διελήλυθα ἐνώπιον ὑμῶν... ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης), hat von niemandem etwas verlangt (V 4e: οὐκ εἴληφας ἐκ χειρὸς οὐδενὸς οὐδέεν) <i>29,4: Mose hat sie 40 Jahre geführt; vgl. ausführliche geschichtliche Rückblicke (1,6-3,29; 4,3.10.32-38)</i>	Ausführlicher Rückblick auf den Lebensweg (bei zehn), z.T. mit Selbstanklagen; auch besondere Vorbildlichkeit: z.B. bei TIs: nie begehrt (3,3; 7,3), mit Armen geteilt (7,5); Handeln nach Gesetzen Gottes (TAs 5,4), nach Willen des Vaters (TJud 17,4)
<b>3. Unschuldsbeteuerung</b>	V 26	<b>12,4f:</b> Entlastung durch das Volk, Gott als Zeuge (V 5b: μάρτυς κύριος) <i>31,24-28: Mose hat die Einhaltung des Gesetzes beachtet; alles bezeugt (32,46: διαμαρτύρομαι)</i>	Deutlich in TIs 7,1-6 (οὐκ ἔγνω ἐπ' ἐμὲ ἀμαρτία); TL 10,2 (ἀθῶός εἰμι ἀπὸ πάσης ἀσεβείας ὑμῶν); TSim 6,1 (δικαιωθῶ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας... ὑμῶν)

<sup>102</sup> Nach Winter, Vermächtnis Jesu 205f.210, hat die "Abschiedsrede" ihr Gepräge v.a. in dtn Zeit gefunden. Über die deuteronomistische Redaktionsarbeit selbst herrscht nach wie vor kein Konsens. Festhalten kann man, daß ihr Wirken wohl um das Exilsereignis im 6.Jh. v. Chr. anzusiedeln ist: so Zenger, Einleitung AT 82f; vgl. auch Kaiser, Einleitung AT 120-123; Smend, Entstehung des AT 123-125. Für Zenger ist das Buch Dtn selbst eine Sammlung der letzten Reden des Mose, d.h. eine Sammlung "seiner 'Abschiedsreden' oder sein 'Testament'" (a.a.O. 76). Der deuteronomistischen Redaktionsarbeit sind sowohl die Rahmentexte des Dtn zuzurechnen (vgl. Rad, Dtn 7), als auch die königskritische Mahnrede Samuels (so Hentschel, 1 Sam 43.86; Stolz, 1 Sam 20f), die den "Wendepunkt im Übergang von der Richter- zur Königszeit" markiert (Hentschel, 1 Sam 87).

<sup>103</sup> Weitere Beispiele finden sich z.B. im Jubiläenbuch, den Testamenten Isaaks und Abrahams oder 4 Esra; vgl. die Belege bei Michel, Abschiedsrede 40-47.

<sup>104</sup> Vgl. die einleitenden Daten zu den TestXII bei Becker, Testamente der zwölf Patriarchen 17-29.

<sup>105</sup> Die Abkürzungen der TestXII verwende ich wie Becker, Testamente der zwölf Patriarchen 16.

<b>4. Todesankündigung</b>	V 22-25	<b>12,2b:</b> Samuel ist alt und grau geworden <b>3,26f; 4,21f:</b> <i>Gott offenbart Mose sein Ende, bevor der Jordan überquert ist (vgl. 31,2.14.16)</i>	Durchgängig bei allen in der Rahmenerzählung; (göttl.) geöffnet nur TL 1,2
<b>5. Paränese</b>	V 28.31.35	<b>12,14.20f.24:</b> Mahnung an Volk und König, Gott zu fürchten, ihm zu dienen (V 20.24: Imp. δουλεύσατε; V 14: ὀπίσω κυρίου πορευόμενοι), nicht abzuweichen (V 21); Samuel zeigt den richtigen Weg (V 23e: δείκνυμι) <b>12,22f:</b> Trost: Gott hat sie zu seinem Volk gemacht (V 22b: προσελάβετο ὑμᾶς αὐτῶ εἰς λαόν) <b>4,1-24.39f:</b> <i>Aufforderung zum Halten des Gesetzes (vgl. v.a. die Imperative von προσέχω: 4,9.23; 32,46)<sup>106</sup></i> <b>4,31:</b> <i>Trost: Gott vergißt den Bund nicht (vgl. 31,6); das Volk ist sein Erbbesitz (4,20: λάσος ἔγκληρος)</i>	Mahnungen zum Halten des Gesetzes, z.T. mit Imp. προσέχω (TJud 13,1; TAs 6,1; TSeb 9,1; TL 9,9; TD 6,1); zur Nachahmung des Beispiels der Väter (μιμέομαι; TB 3,1); zum Umgang mit Besitz (χρυσίου οὐκ ἐπιθυμεῖ: TIs 4,2; πένητα καὶ ἀσθενῆ ἔλεᾶτε: ebd. 5,2); zu Gebet, Fasten und Demut (προσευχῆ, νηστεία, ταπεινωσις: TJos 10,1)
<b>6. Prophezeiungen</b>	V 29f	<b>12,15.25:</b> Unheil droht bei Ungehorsam gegen Gott <b>4,25-30:</b> <i>Unheil bei Abfall von Gott</i> <b>31,29:</b> <i>Mose prophezeit Abfall nach seinem Tod (οἶδα γὰρ ὅτι ἐσχάτον τῆς τελευτῆς μου ... ἐκκλινεῖτε ἐκ τῆς ὁδοῦ ἧς ἐνετειλάμην ὑμῖν)</i>	Häufig Abfall vom Gesetz: Spaltungen (διαίρεσις: TJud 22,1), Zerstreuung, Verfolgung (z.B. TD 5,4ff; TAs 7,2-7; vgl. TIs 6,1; TJos 20,1: οἶδα ὅτι...); TJud 21,9 auch ψευδοπροφηταὶ
<b>7. "Amtsnachfolge"</b>	V 28	<b>12,1.13:</b> König, vom Volk erwählt (V 13 ἐκλέγω), von Gott gegeben, von Samuel eingesetzt (V 1) <b>1,9-18:</b> <i>Einsetzung von Richtern, dann Josuas als Nachfolger (3,28; vgl. 31,1-8.23)</i>	---
<b>8. Segenswunsch</b>	V 32	--- <b>33,2-25</b> <i>Mose-Segen; vgl. 4,40: Ankündigung von Segen für gutes Verhalten</i>	---
<b>9. Gebet</b>	V 36	<b>12,19.23:</b> Samuel betet für Israel (προσεύχομαι) <b>33,26-29:</b> <i>Gebet des Mose</i>	nur TN 1,4
<b>10. Abschiedsgesten</b>	V 37	---	Kuß ([κατα]φιλέω): TR 1,5; TSim 1,2; TD 7,1; TB 1,2; Mahl als Rahmen in TN 1,2; 9,2

Das literarische Testament hat seinen *Sitz im Leben* in der Paränese. Es geht um die Ortsbestimmung einer Institution oder Gruppe in einer Übergangssituation, in der das Bewußtsein von der eigenen Geschichtlichkeit Orientierung geben soll.<sup>107</sup> Das heißt, das Wissen um die Vergangenheit und das anvertraute Erbe formuliert für das Verhalten in der Gegenwart und die Gestaltung der Zukunft einerseits Trost und Ermutigung, andererseits Mahnung und Anspruch.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> προσέχω (122x in LXX): zahlreich in Dtn (14x), meist in typisch dtn Intention: Einschärfung der Treue zu Gott (auch Dtn 6,12; 8,11); auch 1 Makk 2,49 zielt auf die Treue zum Gesetz.

<sup>107</sup> Vgl. Michel, Abschiedsrede 57; Roloff, Apg 302.

<sup>108</sup> Nach Knoch, "Testamente" 28, handelt es sich um einen späteren Versuch, "das überkommene Erbe, das [...] in der Gegenwart bedroht erscheint, als heiliges Vermächtnis einer großen und bedeutungsvollen Gestalt der vorhergehenden Generationen herauszustellen und damit gegen alle Umdeutungen, Aushöhlungen oder Preisgabe zu sichern".

Eine Umbruchs- und Übergangssituation läßt sich auch für die Zeit der Abfassung der Apg vermuten. Probleme der Kontinuität dürften es gewesen sein, die die christlichen Gemeinden gegen Ende des ersten Jahrhunderts (d.h. auch im Wechselzeitraum zwischen zweiter und dritter christlicher Generation) beschäftigt haben:<sup>109</sup> die wachsende Distanz zum Jesus-Geschehen, aber auch zu seinen unmittelbaren Begleiterinnen und Begleitern und den Zeugen seiner Auferweckung, die Einrichtung in einer geschichtlichen Situation ohne die unmittelbare Naherwartung des Endes, schließlich wohl auch die Gefährdung der tradierten Botschaft durch Splittergruppen.<sup>110</sup> Es geht um eine Herausforderung, in der Wachsamkeit notwendig und Ermutigung hilfreich ist.

Für die eigene schwierige Situation findet Lk im Übergang zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit, den der Weggang des Pl von seinen Gemeinden in Apg 20 markiert, eine ideale Projektionsfläche. Hier wie da geht es um die Gewährleistung notwendiger Kontinuität.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Alle oben bereits genannten ntl Belegtexte dieser Gattung sind ungefähr in diesem Zeitraum zu verorten (Lk, Apg, Joh, 2 Tim, 2 Petr).

<sup>110</sup> Genauer dazu in B.2.2.1.

<sup>111</sup> Vgl. *Barrett*, Paul's Adress 118f; *Johnson*, Acts 366; *Prast*, Presbyter und Evangelium 165-176.346f.

## B. Diachrone Analyse

### 1. Tradition und Redaktion: Paulus und Lukas

Der vorliegende Textabschnitt Apg 20,17-38 ist eingebettet in die Beschreibung des Weges des Pl nach Jerusalem (19,21-21,17), für die sich der Verfasser der Apg teilweise auf traditionelles Material stützt.<sup>1</sup> Immer wieder tauchen in den Kapiteln 16-21 Abschnitte auf, in denen in fast stereotyper Weise Nachrichten über Reisestationen und -unterkünfte, Predigtstätigkeit und -erfolg, sowie Konflikte auf dem Missionsweg des Pl stichwortartig aufgelistet werden.<sup>2</sup> In der Acta-Forschung hat sich aufgrund dieser Beobachtung seit Martin Dibelius die These durchgesetzt, daß Lk an diesen Stellen auf eine Art Stationsverzeichnis (oft "Itinerar" genannt) zurückgreifen konnte, das ihm für die Darstellung der pl Mission eine Art geographisches Gerüst bot.<sup>3</sup> Im unmittelbaren Kontext der Milet-episode basieren die Abschnitte Apg 20,1b-6.13-15 (V 16 ist der lk Redaktion zuzurechnen: vgl. nur 19,21) und Apg 21,1-4a.7-9.15f auf dem Material dieses Itinerars. Teile dieser Reisenotizen finden sich in der Form des erzählerischen "wir" (20,5-8.13-15 und wieder in 21,1-18), von dem in 20,17-38 jede Spur fehlt. Die autoptische Erzählperspektive der ersten Person muß wohl als von Lk bewußt eingesetztes Stilmittel verstanden werden, durch das er quasi "einen der von ihm dargestellten Aktanten [Silas; Anm. d. Verf.] phasenweise in die Rolle des Erzählers versetzt und dem Leser so die unbedingte Verlässlichkeit seiner Darstellung garantiert"<sup>4</sup>.

Die Milet-episode selbst ist durchgängig lk geprägt. Dennoch finden sich auch in 20,17-38 Spuren traditionellen Materials, auf das sich Lk in seiner Gestaltung stützt.

#### 1.1 Der breite Traditionskontext der Milet-episode

##### 1.1.1 Die Reisestation Milet

Ein Aufenthalt des Pl in Milet (V 17-38) kann als Information gelten, die Lk aus der Sammlung der Reisenotizen vorgegeben war (V 15), vielleicht sogar als historisch ver-

---

<sup>1</sup> Hier herrscht Einigkeit: vgl. nur *Weiser*, Apg II 570; *Pesch*, Apg II 238; *Zmijewski*, Apg 737.

<sup>2</sup> Relevante Stellen sind nach *Weiser*, Apg II 388: Apg 16,6-8.11-12a; 17,1.10f.15a.17.34; 18,1-3.7f.11.18-19a.21b-23; 19,1.9b-10a; 20,1b-6.13-15; 21,1-4a.7-9.15f.

<sup>3</sup> So bspw. zu finden bei *Weiser*, Apg I 37f. II 387-92, *Schneider*, Apg I 91.II 195.204.212, u.a. (kritisch gesehen wird die Itinerar-Hypothese z.B. von *Haenchen*, Apg 96-101, und *Conzelmann*, Apg 6f). *Dibelius* sieht das in Apg 16-21 verarbeitete Itinerar als dasselbe an, das auch Basis für Apg 13f ist; *Roloff*, Apg 239.294, dagegen unterscheidet nochmals zwischen dem Itinerar hinter Apg 16-19 und einer eigenen Quelle, auf die sich Apg 20f stützt (er spricht hier von einem "Rechenschaftsbericht der Kollektendelegation": vgl. dazu u.a. die Liste in 20,4). *Weiser*, Apg II 390, hält diese Entscheidung aus nachvollziehbaren Gründen offen. Für unsere Zwecke genügt es, davon auszugehen, daß Lk im Kontext der hiesigen Stelle mit traditionellem Material gearbeitet hat.

<sup>4</sup> *Wehnert*, Wir-Passagen 202f. Ähnlich wie Wehnert, der Silas für diesen Aktanten hält, beurteilt auch *Weiser*, Apg II 392, die sog. Wir-Passagen der Apg (16,10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18).

läßliche Nachricht.<sup>5</sup> Die Begründung, die Lk selbst für die Tatsache liefert, daß Pl an Ephesus vorbeifährt (V 16), kann nicht wirklich überzeugen.<sup>6</sup> Es bleibt vielmehr die Annahme, daß Ephesus schlicht nicht zu den im Itinerar genannten ReiseStationen zählte. Wenn nun Lk von der Begegnung des Pl mit Vertretern der dortigen Gemeinde erzählen wollte, bot sich u.a. Milet als einer der vorgegebenen Orte an (V 13-15: Troas-Assos-Mitylene-Chios-Samos-Milet; 21,1ff: Kos-Rhodos-Patara-...). Ob die Nachricht von einem solchen Zusammentreffen dem Lk vorgegeben war, oder aber von ihm selbst stammt, ist m.E. kaum zu entscheiden.<sup>7</sup>

### 1.1.2 Ein griechisches Sprichwort im Mund Jesu (Apg 20,35)

Das Jesus-Wort, das die Pl-Rede in V 35gh abschließt, ist zwar von Lk dem Pl und indirekt Jesus in den Mund gelegt worden.<sup>8</sup> Dennoch hat er es sicher nicht frei erfunden, sondern greift wahrscheinlich den Inhalt einer im griechisch-römischen Bereich verbreiteten Sentenz auf, der er durch die Verwendung von μακαριός eine christliche Prägung im Stile eines Makarismus gibt.<sup>9</sup> Ob ihm dieses "Sprichwort" in schriftlicher oder mündlicher Form bekannt wurde, läßt sich schwer entscheiden und hat auch nur sekundäre Bedeutung. Der weisheitliche Ausspruch selbst ist in der griechischen Welt spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. bekannt, im Bereich des Judentums finden sich dagegen kaum relevante Parallelen.<sup>10</sup>

Er findet sich schon bei *Thukydides* (ca. 455-396 v. Chr.) als eine Regel im Bereich des persischen Königtums: "διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν" (Geschichte des Peloponnesischen Krieges II 97,4), später auch im römischen Bereich, z.B. bei *Seneca* (Epistulae morales 81,17): "errat ..., si quis beneficium accipit libentius quam reddit". Die im Griechischen gängige Fassung (mit ἡδίων) übernimmt z.B. auch 1 Clem 2,1 in seinem Lob für die Korinther:

---

<sup>5</sup> Μίλητος kommt im NT nur dreimal vor (Apg 20,15.17; 2 Tim 4,20). *Barrett*, Paul's Adress 108f, betont allein deshalb, daß es keinen ersichtlichen Grund für Lk gibt, Milet als ReiseStation und Begegnungsort mit den ephesinischen Ältesten einzuführen. Ähnlich urteilen u.a. *Weiser*, Apg II 570, *Zmijewski*, Apg 737, *Conzelmann*, Apg 126, und *Lüdemann*, Christentum 238.

<sup>6</sup> Schon *Haenchen*, Apg 564, hat darauf hingewiesen, daß die von Lk zur Begründung angegebene Zeiterparnis fraglich ist. Schließlich muß bei einer Entfernung von 50 km (Luftlinie) zwischen Milet und Ephesus im Idealfall mit drei Tagen gerechnet werden, bis ausgesandte Boten mit den Abgesandten von Ephesus zurückkehren könnten.

<sup>7</sup> *Conzelmann*, Apg 126, *Roloff*, Apg 301, und *Schneider*, Apg II 293, nehmen an, daß diese Nachricht Lk vorgegeben war, ggf. als Teil des Reiseberichts. *Barrett*, Paul's Adress 108f, hält es dagegen für denkbar, das Zusammentreffen insgesamt der Lk Redaction zuzuschreiben; ähnlich *Weiser*, Apg II 570.

<sup>8</sup> Die Echtheit dieses Agraphon (d.h. dieses nicht in den Evangelien festgehaltenen Jesus-Wortes) wird kaum noch vertreten: etwa bei *Stählin*, Apg 271f. *Jeremias*, Unbekannte Jesusworte, hatte die Echtheit des Ausspruches in 20,35 in der ersten Auflage von 1951 noch postuliert (a.a.O. 73-76), diese Position aber später revidiert (3. Auflage von 1963, S. 37). *O. Hofius*, Versprengte Herrenworte, in: *Schneemelcher*, Ntl Apokryphen I, 76-79, stellt eine Reihe solcher Agrapha zusammen, von denen nur ganz wenige (drei bis maximal sieben) Aussicht auf Authentizität haben; Apg 20,35 bewertet er als außerbiblisches Zitat, das "irrtümlich" auf Jesus übertragen wurde (a.a.O. 77f).

<sup>9</sup> So legen diese Stelle z.B. *Haenchen*, Apg 569f, *Weiser*, Apg II 580, *Conzelmann*, Apg 129, *Lüdemann*, Christentum 237, *Johnson*, Acts 365, und *Schneider*, Apg II 299, aus.

<sup>10</sup> Vgl. die Zusammenstellung weiterer Belege aus dem griechischen Bereich bei *Haenchen*, Apg 569f.

"...ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοιτες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες". In der biblisch-jüdischen Literatur gibt es kaum wirkliche Parallelen. Sir 4,31 (LXX) bezieht sich auf die Verhältnisse beim Leihen: "Deine Hand sei nicht ausgestreckt zum Nehmen und verschlossen beim Zurückgeben" (ähnlich Did 4,5).

Apg 20,35 ist keineswegs die einzige Stelle, an der Lk pagane Sprichwörter oder Sentenzen aufgreift. Vielmehr zitiert bei ihm Jesus ein Arzt-Wort (Lk 4,23), im Mund von Petrus und den Zwölf im Rahmen der Verteidigungsreden vor dem Hohen Rat (Apg 4,19; 5,29) findet sich das Sokrates-Wort vom größeren Gehorsam gegenüber Gott (vgl. *Platon*, *Apologia* 29D), im Rahmen der Areopagrede läßt er Pl den griechischen Dichter Aratos zitieren (Apg 17,28).<sup>11</sup> In 26,14 legt er ein weiteres Mal eine griechisch geprägte Wendung Jesus selbst in den Mund und erweitert damit dessen Berufungs-Worte an Pl: "Es wir dir schwerfallen, gegen den Stachel(-stock) auszuschlagen" (vgl. dagegen 9,4; 22,7).<sup>12</sup>

Unsicher und spekulativ bleiben die Überlegungen, ob Lk das in 20,35 verarbeitete Sprichwort selbst zum Herrenwort gemacht hat, oder diese Übertragung bereits einer früheren christlichen Tradition entstammt.<sup>13</sup> Aus der sprachlichen Nähe zu 1 Clem 2,1 (sowie 1 Clem 13,1f; 46,7f) eine literarische Abhängigkeit vom ersten Clemensbrief zu folgern, halte ich für schwer nachvollziehbar.<sup>14</sup> Vielmehr paßt diese abschließende Sentenz als eine Art Zusammenfassung der sozialpolitischen Äußerungen Jesu (vgl. nur Lk 6,20.30f.38) gut in die Tendenz des Acta-Verfassers, dem das Thema Besitz, Armut und Reichtum, bekanntlich besonders am Herzen liegt. Die sonst bei Lk nicht verwendete pluralische Formulierung λόγοι τοῦ κυρίου (20,35e; nur noch 1 Tim 6,3) resümiert dabei als letzter Beleg dieser Wendung in der Apg alles vorher Gesagte, das im ganzen nicht vergessen werden darf.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Apg 17,28 zitiert Lk das einzig erhaltene Werk des *Aratos*, *Phainomena* 5, etwa aus dem 3. Jh. v. Chr., das sich mit den Himmelserscheinungen befaßt: vgl. auch *Berger/Colpe*, *Religionsgeschichtliches Textbuch* 194f.

<sup>12</sup> Das Sprichwort (πρὸς κέντρα λακτίξειν) ist in der griechisch-römischen Literatur vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. belegt; es drückt die Sinnlosigkeit des Sichaufbäumens gegen eine überlegene Macht aus (der Situation des Reiters entlehnt); jüdische Belege fehlen: Vgl. *Weiser*, *Apg II* 652.

<sup>13</sup> *Roloff*, *Apg* 307, hält es mit Blick auf 1 Clem 2,1 für denkbar, daß Lk dieses "Herrenwort" in "seiner" römischen Gemeinde vorfand; auch *Pesch*, *Apg II* 206, spricht sich für eine christliche Herkunft aus.

<sup>14</sup> *Aejmelaeus*, *Rezeption* 175-180, nimmt aufgrund der sprachlichen Parallelen der Einleitung des Jesus-Wortes (Apg 20,35ef vgl. 1 Clem 13,1f; 46,7f) und des Zitates selbst (20,35gh vgl. 1 Clem 2,1) eine literarische Abhängigkeit des Lk von 1 Clem an. Doch können seine Argumente nicht wirklich überzeugen: die Bezeichnung κύριος Ἰησοῦς (1 Clem 13,1; 46,7) kommt auch bei Lk häufiger vor (ca. 15x in der Apg), ebenso λόγος τοῦ κυρίου (ca. 12x), wobei die ungewöhnliche Pluralform hier gut ohne eine Abhängigkeit von 1 Clem erklärt werden kann (vgl. oben); das Verb μιμνήσκομαι, mit dem in 1 Clem 13,1; 46,7 zur Erinnerung aufgerufen wird, taucht in 20,35 nicht auf (stattdessen μνημονεύω), wohl aber an anderen Stellen (Lk 1,54.72; v.a. Lk 24,6.8; Apg 11,16; vgl. Lk 22,61), wo es teilweise genauso wie hier um die Worte (ῥήματα) Jesu geht. Schließlich ist auch die Einleitung des Zitates mit Personalpronomen (αὐτὸς εἶπεν) v.a. bei Lk sehr geläufig, wenn es um Zitate prominenter Vorbilder geht (Jesus: Lk 11,28; 16,24; 24,25; David: Lk 20,42; Apg 2,34).

<sup>15</sup> Die für Lk wichtigen Schlüsselbegriffe λόγοι τοῦ κυρίου und λόγος τοῦ θεοῦ kommen in der Miletepisode zum letzten Mal in der Apg vor.

### 1.1.3 Apokalyptische Markus-Stoffe (Mk 13,21-23.35.37)

Es ist denkbar, daß Lk V 29-31 teilweise in Anlehnung an Passagen der Mk-Apokalypse gestaltet hat.<sup>16</sup> Diese Hypothese wird v.a. durch den synoptischen Vergleich gestützt. Lk läßt in seinem Evangelium die mk Warnung vor internen Verführern (ψευδόχριστοι, ψευδοπροφήται: Mk 13,22; par Mt 24,24) weg und verortet sie stattdessen in der Gemeindepäränese in Apg 20,30.<sup>17</sup> Dasselbe gilt für die Mahnung zur Wachsamkeit (V 31a: γρηγορέω) - auch sie fehlt Lk gegenüber Mk 13,34f.37 (par Mt 24,42), wo ebenso wie hier der Imperativ Plural steht.<sup>18</sup> Schließlich verweist auch das Bildwort über die Bedrohungen von außen (V 29) auf Evangelienstoffe: Wölfe als Gefahr finden sich auch im Q-Stoff (Mt 10,16; Lk 10,3) und bei Joh 10,12.<sup>19</sup>

### 1.1.4 Paulus-Briefe

In der gesamten Pl-Rede fallen immer wieder Wendungen und Begriffe auf, die eher für den pl als für den lk Sprachgebrauch typisch sind. Die mehrheitlich in der Forschung vertretene Position, daß Lk hier bewußt (mündliche) pl Traditionen verwendet, die zu seiner Zeit relativ breit bekannt gewesen sein dürften, ist überzeugend und hinreichend belegt.<sup>20</sup> Dieses lk Vorgehen entspricht seiner pseudepigraphischen Absicht, die Worte des Pl möglichst authentisch wirken zu lassen. Ähnlich geht er auch an anderen Stellen vor - z.B. in der kurzen Rechtfertigungspassage in Apg 13,38f (vgl. auch Apg 15,9.11; 6,7) -, ohne daß man direkte Abhängigkeit von den Pl-Briefen annehmen könnte.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Auf diese Bezüge verweisen u.a. *Haenchen*, Apg 568; *Conzelmann*, Apg 127; *Lüdemann*, Christentum 237; *Pesch*, Apg II 205; *Lambrecht*, Farewell-Adress 327f. *Keck*, Abschiedsrede 161-164, sieht in Apg 20,29-31 die direkte Parallele zu Mk 13,21-23, die Lk bewußt ohne das eschatologische Kolorit und das apokalyptische Pathos der Mk-Vorlage gestaltet; Indiz dafür sei auch die lk Verlagerung weiterer Stoffe aus der Mk-Apokalypse in andere Kontexte (Mk 13,10 vgl. Lk 24,47; Mk 13,32 vgl. Apg 1,7).

<sup>17</sup> Sprachliche Veränderungen fallen auf den ersten Blick auf. Aber sie sind gut erklärbar: Lk ersetzt das in Mk 13,22 verwendete ἐγείρω (in der Apg fast nur zur Bezeichnung der Auferweckung) durch das von ihm bevorzugte ἀνίστημι (71 von 107 ntl Belegen lk); die Bezeichnung ψευδόχριστοι vermeidet er generell, und auch mit ψευδοπροφήται ist er sparsam (nur Lk 6,26 im Bezug auf atl Zeit; Apg 13,6 als Charakterisierung des Barjesus); διαστρέφω ist typisch lk (5 von 7 ntl Belegen); aus ἀποπλάωω (Mk 13,22) wird das lk ἀποσπάω; auch ὀπίσω ist bei Lk häufiger (bspw. im apokalyptischen Kontext Lk 21,8 diff Mk 13,6; Mt 24,5).

<sup>18</sup> Lk verwendet γρηγορέω sehr sparsam: nur noch Lk 12,37, ohne synoptische Parallele, aber genauso wie hier im Kontext gemeindepäränetischen Stoffes.

<sup>19</sup> λύκοι (insgesamt nur 6x im NT) daneben auch Mt 7,15 und Joh 10,12 (2x).

<sup>20</sup> Diese Position wird von einer großen Mehrheit vertreten: vgl. *Haenchen*, Apg 572; *Weiser*, Apg II 571; *Roloff*, Apg 301; *Schneider*, Apg II 293; *Lüdemann*, Christentum 237; *Zmijewski*, Apg 739; *Prast*, Presbyter und Evangelium 33f; *Barrett*, Paul's Adress 109f; *Lambrecht*, Farewell-Adress 319f.322f.

<sup>21</sup> Auf Verbindungslinien und Unterschiede der Rechtfertigungsargumentation zwischen Apg 13,38f und pl Texten (13,38f mit dem zentralen Verb δικαιοῦω [von 36 ntl Belegen 7 lk, 22 pl]; die typisch pl Verbindung mit dem Wortfeld πίστις ist für Lk einmalig [dagegen 9x bei Pl]) verweisen z.B. *Weiser*, Apg II 336, *Conzelmann*, Apg 85, und *Haenchen*, Apg 396, ohne daß deshalb eine direkte Abhängigkeit des Lk anzunehmen wäre. Ähnlich verhält es sich mit der Wendung ὑπακοή τῇ πίστει in Apg 6,7 (vgl. Röm 1,5; 16,26) und der Petrusrede auf der jerusalemer Versammlung (Apg 15,9.11): auch dort begegnen typisch pl Wendungen über die Rettung durch den Glauben (vgl. z.B. Gal 2,15f), wobei die



Ich will mich darauf beschränken, einige wichtige Paulinismen der hier vorliegenden Rede zu benennen:<sup>22</sup>

- V 19a: δουλεύω τῷ κυρίῳ: dem Herrn Sklavendienst leisten (NT 5x; Apg 1x; Röm 2x; Eph 1x, Kol 1x); vgl. auch die pl Selbstbezeichnung δοῦλος Χριστοῦ (Röm 1,1; Phil 1,1)<sup>23</sup>
- V 21: Ἰουδαῖοι [τε] καὶ Ἕλληνοὶ (NT 19x; Apg 5x; Pl 10x)
- V 23b: θλίψις (NT 45x; Apg 5x; Pl 22x)
- V 24b: διακονία (NT 34x; Lk und Apg 9x; Pl 17x), v.a. als Bezeichnung einer Aufgabe in der ἐκκλησία typisch für Pl (Röm 11,13; 1 Kor 12,5; 16,15; 2 Kor 3,7-9; 4,1; 5,18; 6,3; 11,8), z.T. aber auch bei Lk (v.a. Apg 1,17.25; 6,4; 20,24; 21,19)
- V 24d: εὐαγγέλιον (NT 76x; Apg 2x; Pl ca. 47x); mit der Ergänzung τοῦ θεοῦ (NT ca. 15x; Apg 1x; Pl ca. 9x)<sup>24</sup>
- V 28c: ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (NT 19x; Apg 1x; Pl 11x)
- V 31d: νοθετέω (NT 8x; Apg 1x; Pl 5x)<sup>25</sup>
- V 32c: οἰκοδομέω: (NT 42x; im Kontext Gemeindeaufbau nur ca. 9x; davon Apg 2x, Pl 6x); vgl. auch die überwiegend pl Begriffe οἰκοδομή, ἐποικοδομέω (v.a. in 1 Kor 3)<sup>26</sup>
- V 32d: ἀγιάζω (Partizip Perfekt Passiv) als Personenbezeichnung (NT 7x; Apg 2x; Pl 2x)<sup>27</sup>
- V 34: die **eigene Handarbeit** des Pl findet sich als Topos auch in Apg 18,3 und bei Pl selbst (1 Kor 4,12; 1 Thess 2,9; 2 Thess 3,8; vgl. andererseits die Einklage des Unterhaltsrechts für den Missionar: 1 Kor 9,6.13f; 2 Thess 3,9); allerdings kaum sprachliche Abhängigkeiten (direkt nur der Plural von χεῖρ in 20,34b' und 1 Kor 4,12)<sup>28</sup>

Aufgrund solcher Beobachtungen und eines eingehenderen Vergleichs mit einzelnen Passagen der pl Briefe kommt *Zettner* zu der Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Lk von Teilen des 1 Thess. Noch weitergehend behauptet *Aejmelaeus* sogar die unmittelbare lK Kenntnis der pl Briefe in relativ großem Umfang.<sup>29</sup> Bezogen auf den vorliegen-

---

Antithese Glauben - Werke fehlt. Es zeigt sich insgesamt: "Paulinische Begriffe werden von Lukas übernommen, aber nicht die paulinische Theologie" (*Haenchen*, Apg 429, Anm. 2).

<sup>22</sup> Ausführlicher zu den Paulinismen in Apg 20: *Weiser*, Apg II 571f; *Michel*, Abschiedsrede 28-33; *Lambrecht*, Farewell-Adress 319-323.

<sup>23</sup> Auch 1 Kor 7,22; 2 Kor 4,5; Gal 1,10 (vgl. auch Eph 6,6; Kol 4,12); die Selbstvorstellungsformel findet sich - z.T. in veränderter Form - auch in Tit 1,1; Jak 1,1; 2 Petr 1,1; Jud 1,1; vgl. Offb 1,1.

<sup>24</sup> Auch die Rede von der Gnade (χάρις) Gottes ist überwiegend pl (33 der 65 ntl Belege), findet sich aber auch mit relevanten Belegen in der Apg (insges. 8x bei Lk/Apg; vgl. v.a. 11,23; 13,43; 14,26; 15,11.40).

<sup>25</sup> Nur in 1 Kor 4,14 als Ermahnen des Pl, sonst als Geschehen zwischen Gemeindemitgliedern.

<sup>26</sup> Das Nomen οἰκοδομή kommt im Kontext der Gemeinde im NT 14x vor (Pl 10x); vgl. daneben ἐποικοδομέω (NT 6x; Pl 3x, nur in 1 Kor 3).

<sup>27</sup> Apg 26,18 erneut in einer Pl-Rede, zusammen mit κλῆρος (20,32: κληρονομία); Pl verwendet v.a. das Verb κληρονομέω (5 von 17 ntl Belegen pl; bei Lk nur 2x) oder die Bezeichnung κληρονόμος (6 von 14 ntl Belegen pl; bei Lk nur 1x).

<sup>28</sup> Die übrigen Elemente von V 33f sind weitgehend lK: χρεία (V 34b) als Bezeichnung der lebensnotwendigen Dinge 4x in der Apg (davon 2x im Plural), bei Pl 3x (Röm 12,13; Phil 4,16.19; davon einmal Plural); ὑπηρετέω (V 34b') ist nur in der Apg belegt (3x).

<sup>29</sup> *Zettner*, Amt 351, vermutet auf der Basis des Vergleichs von Apg 20 mit 1 Thess (v.a. der Kapitel 1, 2 und 5), daß die "Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Acta- vom Paulustext unausweichlich ist". Er stützt sich dabei nicht unwesentlich auf die ausführlichere Studie von *Aejmelaeus*, Rezeption,

den Text stützen sich beide auf die ihrer Ansicht nach engen Verbindungen zum 1 Thess (v.a. 1 Thess 1,9-2,13; 4,11f; 5,11-14). Diese sind m.E. aber eher inhaltlich-thematischer Art und rechtfertigen nicht die These einer literarischen Abhängigkeit rechtfertigen würden.

Zunächst sind alle oben aufgelisteten Paulinismen der Milet-Rede weit verbreitet im pl Werk und keineswegs in 1 Thess konzentriert. Teilweise finden sie sich häufiger bei Lk, was ebenso gegen die Annahme einer direkten Abhängigkeit zwischen Apg 20 und 1 Thess spricht. Bezeichnend ist, daß *Aejmelaeus* zwar noch weitere Bezüge zu anderen pl oder pseudopaulinischen Briefen einräumt (v.a. Phil, aber auch 1 Kor, Röm und Eph), die Querverbindungen zu 1 Petr oder den Pastoralbriefen aber nicht adäquat berücksichtigt.<sup>30</sup>

Ein genauerer Blick auf Apg 20,18-35 und die postulierte Vorlage in 1 Thess läßt zunächst inhaltliche Berührungspunkte erkennen. Tatsächlich geht es auch in 1 Thess 2,1-12 um eine Art Rechenschaft des Apostels über sein Wirken in der Gemeinde und in 1 Thess 4,1ff sowie 5,11-14 um Ermahnungen an die Adressaten.<sup>31</sup> Die unmittelbaren sprachlichen Parallelen bleiben aber sehr begrenzt. Deutliche Spuren finden sich in 1 Thess 2,9.11, wo Pl mit ähnlichen Begriffen wie in Apg 20 an die Vorbildlichkeit seines Einsatzes erinnert (μνημονεύω, νυκτὸς καὶ ἡμέρας; vgl. 2,11: ἔϊα ἔκαστον; 5,12: κοπιᾶω, νουθετέω; 5,14: ἀσθενής),<sup>32</sup> aber auch beim Stichwort eigene Arbeit (20,34; 1 Thess 2,9; vgl. 4,11f).<sup>33</sup> Unbestreitbar sind die Parallelen im Hinblick auf die Begriffe εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1 Thess 2,2.8.9; vgl. 20,24d) und ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Thess 2,14 [Plural]; vgl. 20,28c).<sup>34</sup> Dagegen hat die lk Pl-Charakteristik in Apg 20,19a.23b (als Sklave des Herrn, der in Demut und unter Tränen Anfechtungen

---

der zu dem Schluß kommt, daß Lk die Pl-Briefe gekannt und benutzt hat (*a.a.O.* 41-73), was *Zettner* wiederum nicht unbedingt voraussetzen will, aber auch nicht ausschließt (*a.a.O.* 351).

<sup>30</sup> *Aejmelaeus*, Rezeption 185f, beachtet nur die Bezüge zu Phil und Eph. *Zettner*, Amt 351f, berücksichtigt zumindest auch die Verbindungen zu 1 Petr adäquat.

<sup>31</sup> Schon hier fallen auch Unterschiede auf: der "Rechenschaftsbericht" in 1 Thess 2,1-12 spricht stärker und persönlicher über das "wie" der pl Verkündigung (v.a. 2,3-10: nicht aus Irrtum, nicht um Menschen zu gefallen, keine Schmeichelrede, keinen Ruhm suchend, liebevoll wie eine Mutter, freundlich, keinem zur Last fallend), als über ihre Vollständigkeit (Apg 20,20.27). Mahnungen zu einem rechtschaffenen, geordneten Leben (1 Thess 2,12; 4,11; 5,14) fehlen in Apg 20, ebenso die Aufforderung zum gegenseitigen Ermahnen (1 Thess 5,14) oder zum Anerkennen und Achten der Leitenden (1 Thess 5,12f).

<sup>32</sup> μνημονεύω hat aber seine ca. 25 ntl Belege breit gestreut (davon 3x lk; 4x pl); νυκτὸς καὶ ἡμέρας: die genitivische Verknüpfung findet sich 12x im NT, davon 2x lk (Lk 18,7; Apg 9,24), 3x pl; die akkusativische dagegen - wie in 20,31: νύκτα καὶ ἡμέραν - ist typisch lk (1x Mk, 3x Lk/Apg). Die Wendung ἔϊα ἔκαστον (20,31 und 1 Thess 2,11) findet sich ähnlich ca. 15x im NT (8x bei Lk, 3x bei Pl). νουθετέω (20,31) bezeichnet in 1 Thess 5,12.14 das gegenseitige Ermahnen in der Gemeinde, während das Agieren des Pl mit παρακαλέω ausgedrückt wird (1 Thess 2,12). κοπιᾶω - in 1 Thess 5,12 als Charakteristikum der Gemeindevorsteher verwendet - ist in der Apg nur einmal belegt (daneben 2x Lk, 2x Mt, 2x Joh), bei Pl dagegen häufiger (neben 1 Thess 5,12, aber v.a. 2x Röm, 3x 1 Kor, 1x Gal, 1x Phil). Die Sorge um die Schwachen findet sich als Mahnung in 1 Thess 5,14 (mit dem Nomen ἀσθενής), in Apg 20,35d mit dem Partizip; weitere pl Belege dieses Wortfeldes nur in Röm sowie 1 und 2 Kor.

<sup>33</sup> Belege hierfür finden sich auch in anderen pl Briefen (vgl. oben in der Liste der Paulinismen).

<sup>34</sup> εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ hat von ca. 14 ntl Belegen 10 bei Pl, nur einen bei Lk (vgl. auch Mk 1,14). ἐκκλησία τοῦ θεοῦ kennt Lk nur hier, dagegen 9 der 12 ntl Belege bei Pl (v.a. oft in 1 Kor).

und Bedrängnisse erträgt) in anderen pl Briefen viel deutlichere Analogien.<sup>35</sup> Wichtige Paulinismen wie "Juden und Griechen" (20,21) oder διακονία (20,24b) fehlen in 1 Thess ganz. Der Hinweis auf die parallele Verwendung von μαρτύρομαι (20,26a; vgl. 1 Thess 2,12) greift nicht.<sup>36</sup> Schließlich stellt sich die Frage, warum Lk, wenn er 1 Thess kannte, die typisch pl Wendung [καθὼς] οἶδατε (2,1.2.5.11) in der Miletrede nirgends verwendet, stattdessen aber dreimal im Mund des Petrus (Apg 2,22; 3,16; 10,37).

Die wenigen engeren Parallelen - v.a. im Hinblick auf die eigene Arbeit des Pl und die Verwendung der Begriffe εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ und ἐκκλησία τοῦ θεοῦ - lassen sich mit der Annahme einer lk Kenntnis verbreiteter gemeindlicher Traditionen über Pl gut erklären und begründen die Hypothese einer direkten literarischen Abhängigkeit von Pl-Briefen bzw. hier vom 1 Thess nicht hinreichend.

### 1.1.5 Resümee: Der breite Traditionskontext des Lukas ohne literarische Abhängigkeit: eine These am Beispiel von V 28

Der Verweis auf synoptische und pl Traditionen genügt nicht, um den Traditionskontext auszuleuchten, in dem die Miletrede steht. Ein Blick auf V 28 zeigt beispielhaft, daß darüber hinaus Bezüge zu weiteren ntl Schriften greifbar werden. Indiz dafür ist eine Reihe von Begriffen und Wendungen, die für den Acta-Verfasser ungewöhnlich sind.

Das trifft zunächst für die Bezeichnung ἐπίσκοπος zu, die Lk nur hier verwendet. Pl redet - ebenso einmalig - bestimmte Funktionsträger in Philippi so an (Phil 1,1: ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι). Als Bezeichnung einer gemeindlichen Funktion begegnet es in 1 Tim 3,2 sowie in Tit 1,7. In 1 Petr 2,25 wird Jesus Christus als ἐπίσκοπος und ποιμήν (Hirte) titulierte.<sup>37</sup> Im NT sind die beiden Bezeichnungen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος nur in Apg 20,18.28 und in Tit 1,5-9 so eng miteinander verknüpft.

Die Begriffe aus dem Bereich der Hirt-Herde-Metaphorik sind zumindest in Anspielung auf die christliche Gemeinde ungewöhnlich für Lk, fehlen aber auch bei Pl weitgehend.<sup>38</sup> ποιμνιον verwenden nur Lk (Lk 12,32; Apg 20,28) und 1 Petr (5,2f); das Verb ποιμαίνω (11x im NT) bezieht sich nur selten auf das Tun von Menschen im gemeindlichen Kontext (Joh 21,16; Apg

---

<sup>35</sup> 1 Thess 2,2 bezeichnet die Belastungen des Aposteldienstes mit anderen Begriffen (z.B. προπόσχω [hapax], ὑβρίζω [5x NT, 1x Pl; 3x Lk: bezogen auf Pl nur in Apg 14,5], ἄγων [6x NT; 3x Pl; fehlt Lk]). δουλεύω (20,19a) kennt 1 Thess nur in Bezug auf die Gemeinde (1,9); vgl. aber Röm 1,1; 2 Kor 4,5; Phil 1,1 als Charakterisierung des Pl. θλίψις (20,23b) kommt in 1 Thess nur in anderen Passagen vor (1,6; 3,3.7), ταπεινοφροσύνη, δάκρυον, πειρασμός (20,19a) nur in anderen Pl-Briefen.

<sup>36</sup> Das im NT eher seltene μαρτύρομαι (5x) verwendet Pl nur in Gal 5,3 ähnlich wie Lk hier (mit Dativ und folgendem ὅτι, im Sinne von "bezeugen"), in 1 Thess 2,12 bedeutet es eher "beschwören" (Bauer, Wörterbuch 1001). Zudem ist die ganze Wortgruppe typisch lk Vokabular (μαρτυρέω mit 12 Belegen bei Lk, aber nur 5 bei Pl; μάρτυς mit 15 lk und 6 pl Stellen).

<sup>37</sup> Auch der Begriff ἐπίσκοπή (4x im NT) ist nur bei Lk, in 1 Tim und 1 Petr belegt (2x im Sinne von Heimsuchung: Lk 19,44; 1 Petr 2,12; 2x im Sinne von Aufsichtsamt: Apg 1,20; 1 Tim 3,1).

<sup>38</sup> Vgl. daneben bei Lk die Hirten (ποιμήν) in der Kindheitsgeschichte (Lk 2,8.15.18.20). Pl kennt dieses Wortfeld nur in 1 Kor 9,7, wo das Weiden einer Herde (ποιμαίνω, ποιμνη) als Beispiel für die Existenzsicherung aus dem jeweiligen Arbeitsfeld steht.

20,28; Jud 1,12; erneut 1 Petr 5,2), nur Eph 4,11 nennt neben Aposteln, Propheten, Evangelisten und Lehrern auch die Aufgabe der Hirten (ποιμήν) in der Gemeinde.<sup>39</sup>

Auf die Bezeichnung der Gemeinde(n) als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bei Pl wurde bereits verwiesen. Daß sie aber von Gott als sein Eigentum erworben wird (περιποιέω), ist eine bei Lk einmalige Aussage.<sup>40</sup> Mit dem Nomen περιποίησις wird aber auch in Eph 1,14 und 1 Petr 2,9f (λόος εἰς περιποίησιν) eine solche Relation zwischen den Gläubigen und Gott benannt;<sup>41</sup> ähnlich geschieht es - allerdings bezogen auf Christus - durch das Adjektiv περιούσιος (hapax) in Tit 2,14. An letztgenannter Stelle ist dieser Gedanke eng verknüpft mit der Vorstellung des Los- bzw. Freikaufs durch die Selbsthingabe Jesu (λυτρόματι: im NT nur Tit 2,14; 1 Petr 1,18; Lk 24,21). Auch Eph 1,14 steht im Kontext dieser Vorstellung, denn es bezieht sich auf die grundlegende Erlösungsaussage in 1,7 (ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ).<sup>42</sup> In Hebr 9,12; 13,12 kommt in solchen Aussagen auch ἴδιος vor (διὰ [δέ] τοῦ ἰδίου αἵματος). Auch bei Pl finden sich Stellen, an denen dem Leiden Jesu sühnende Wirkung zugesprochen wird (vgl. v.a. Röm 3,25; 5,9). Besonders bemerkenswert ist Röm 8,32, weil es der einzige Vers im NT ist, in dem von Jesus Christus als Gottes eigenem (ἴδιος) Sohn und seiner Hingabe die Rede ist.<sup>43</sup> Lk dagegen ist mit dem Konzept der Sühnetheologie sehr zurückhaltend: bezogen auf den Tod Jesu findet es sich nur in Lk 22,20 (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον; vgl. 1 Kor 11,25) und Apg 20,28d.<sup>44</sup>

Der Überblick zeigt mit Blick auf V 28 wichtige Verbindungslinien zu verschiedenen ntl Schriften und Traditionen. Dieser Befund beschränkt sich aber nicht allein auf diesen Vers. Vielmehr werden in den Auslegungen der gesamten Miletrede Analogien zu anderen ntl Texten konstatiert. Zurecht wird neben den oben bereits genannten wichtigen Bezügen zu pl Briefen auch auf 2 Tim und die Pastoralbriefe insgesamt hingewiesen.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. daneben die Belege, die sich auf Jesus Christus beziehen, z.B. Mt 2,6; Joh 10,2.11f.14.16; Hebr 13,20 (vgl. das Lamm in Offb 7,17). Häufiger ist die Hirt-Herde-Metaphorik in außerntl Briefen, wie z.B. 1 Clem (44,3; 54,2); Ignatius von Antiochien (Röm 9,1; Phil 2,1).

<sup>40</sup> Das Verb findet sich nur Lk 17,33; Apg 20,28; 1 Tim 3,13; im Bezug auf Gott nur in Apg 20,28.

<sup>41</sup> Weitere Belege bezeichnen Erwerben oder Bewahren von Heil durch bzw. für die Menschen (1 Thess 5,9; 2 Thess 2,14; Hebr 10,39).

<sup>42</sup> Ähnliche Verbindungen von διὰ und αἷμα im Kontext von Sühnevorstellungen finden sich auch in Kol 1,20; Offb 12,11; in Verbindung mit ἐν statt διὰ z.B. in Röm 3,25; 5,9; Offb 1,5.

<sup>43</sup> Bedeutsam v.a. mit Blick auf die schwierige Lesart von V 28d, wo die überzeugendste Lösung ein am Ende ausgefallenes οὐός wäre - eine Verbindung also, wie sie sonst nur in Röm 8,32 zu finden ist.

<sup>44</sup> Das Blut steht bei Lk häufiger in einem eher atl geprägten Vorstellungskomplex von Schuld und Rache (Apg 5,28; vgl. Ri 9,24 LXX). Apg 18,6 und 20,26 (vgl. Ez 3,18-21) taucht das Motiv der Rechenschaft für das Blut anderer auf, d.h. die Mitverantwortung für deren Vergehen und Tod, vgl. Lk 11,50f par Mt über das Blut der Propheten. Stephanus wird Apg 22,20 als Blutzeuge bezeichnet: das Vergießen seines Blutes verbindet ihn mit Jesus und dem Schicksal der Propheten (nur in Apg 22,20 und Lk 11,50; 22,20 verwendet Lk ἐκχέω zusammen mit αἷμα). Die Interpretation des Todes Jesu als Sühne taucht eigentlich nur im Rahmen der Abendmahlsworte auf (Lk 22,20; wohl abhängig von pl Tradition: 1 Kor 11,25) und hier in Apg 20,28, wenn man V 28d auf Jesus bezieht. Für Lk läßt sich so festhalten, "daß er die Sühnetodvorstellung mehr oder weniger selbstverständlich voraussetzt, auch wenn sie für sein theologisches Konzept keine Rolle spielt" (Roloff, Apg 306).

<sup>45</sup> So etwa bei Roloff, Apg 302, der die Pastoralbriefe und darin insbesondere 2 Tim für die nächste Analogie der Miletrede hält; vgl. aber auch Pesch, Apg II 206f, und Michel, Abschiedsrede 33.

Tit 2,14 bspw. wurde bereits mit Blick auf V 28 genannt; daneben weist der zweite Timotheusbrief insgesamt Züge eines literarischen Testaments auf und weiß bspw. vom persönlichen Schicksal des Pl in Fesseln, das im expliziten Gegensatz zum ungehinderten Weiterwirken des Wortes Gottes steht (2 Tim 2,9; vgl. Apg 20,22f.32).<sup>46</sup>

Relevant sind hier aber auch die Petrusbriefe, v.a. 1 Petr (1 Petr 2,9; 5,2f; vgl. Apg 20,28f). Mit Blick auf diesen pseudepigraphischen Brief werden vereinzelt Theorien über direkte Traditionszusammenhänge mit der Ik Miletrede vertreten.

So schließt *Zettner*, der schon eine Abhängigkeit der Miletrede von 1 Thess postuliert, aus dem Vergleich mit 1 Petr 4,12-5,8 auch "auf eine ältere geprägte Überlieferung [...], die beide Autoren übernommen haben".<sup>47</sup> Bei allen richtigen Vergleichspunkten bleibt die Hypothese einer solchen "Mahnrede an Presbyter" aber spekulativ, und in noch höherem Maße der Vorschlag, diese hinter Apg 20 und 1 Petr stehende Tradition habe sich schon vorher in der Damaskusschrift und später in der Traditio Apostolica niedergeschlagen.<sup>48</sup> Würde man *Zettner* folgen, müßte man sich die Ik Arbeit als Verknüpfung der Inhalte dieses Traditionsstücks (das er ebenso wie der Verfasser von 1 Petr kannte) mit bestimmten Teilen des 1 Thess vorstellen.<sup>49</sup>

*Pesch* findet auch hier - ähnlich wie schon in Apg 6,1-7 und Apg 15 - eine klar abgrenzbare Traditionsschicht, die Lk bei der Gestaltung der Miletrede zugrunde gelegt hat - im wesentlichen zu finden in V 18b-19.21.24-28.29-30.31-32.<sup>50</sup> Diese Abschiedsrede sei als vorlukanische Erweiterung des Itinerars zu werten, in der sich eine ähnliche Situation (Abfall von der pl Tradition) widerspiegelt wie in den Pastoralbriefen (vgl. 2 Tim 1,15). Aber auch hier greifen viele seiner Argumente zu kurz: etwa, wenn er den häufigen Wechsel zwischen Vor- und Rückblicken in der Miletrede als untypisch für die Gattung literarisches Testament bezeichnet

---

<sup>46</sup> Zum 2 Tim als literarisches Testament siehe *Michel*, Abschiedsrede 67. Wichtige Berührungspunkte: zunächst die Schilderung des persönlichen Schicksals des Pl in Fesseln (2 Tim 2,9), das im Gegensatz zum ungehinderten Weiterwirken des Gotteswortes steht, dem im Gegensatz zu seinen Verkündigerinnen und Verkündigern keine Fesseln angelegt werden können (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεταί); desweiteren die Mahnung zur Erinnerung an Jesus (2 Tim 2,8: μνημόνευε); schließlich der Kontext der Asia (1,15) und die Rede von der Vollendung des Laufes in der Mahnrede (2 Tim 4,1-8; δρόμος im NT nur Apg 13,25; 20,24 und 2 Tim 4,7).

<sup>47</sup> *Zettner*, Amt 351f (hier 352).

<sup>48</sup> Über die oben genannten Analogien zwischen 1 Petr 2,9; 5,2f und V 28 hinaus finden sich kaum enge sprachliche Parallelen, die den Rückschluß *Zettners* auf eine gemeinsame Quelle tragfähig belegen: am ehesten überzeugt noch die nur in 1 Petr 4,12 und Apg 20,19 anzutreffende Verbindung von πετρασμός und συμβαίνω. Nicht überzeugen können dagegen z.B. die Beobachtungen zu γρηγορέω (20,31; vgl. 1 Petr 5,8): hier sind die Verbindungslinien zu Mk 13 wesentlich enger, denn in 1 Petr 5,5-11 geht es um individuelle Versuchungen und nicht um Bedrohungen der Gemeinde wie in Mk 13 und Apg 20. *Zettners* (Amt 352-361) Herleitung des Zusammenhangs der hinter Apg 20 und 1 Petr stehenden Tradition mit der Damaskusschrift (ca. 2. Jh. v. Chr.) und der Traditio Apostolica (ca. 215 n. Chr.) stützt sich wesentlich auf die jeweils belegten Wortfelder ποιμαίνω, ἐπίσκοπος, κληρονομία; sie bleibt insgesamt sehr verschwommen.

<sup>49</sup> Spuren des Traditionsstücks hinter 1 Petr und Apg 20 finden sich seiner Ansicht nach in 20,19.24.-28f.31.32.35; Abhängigkeit von 1 Thess sei in Teilen von Apg 20,18b-21.22-24.25.31f.34f festzustellen.

<sup>50</sup> *Pesch*, Apg II 198-201.206f.

und daraus auf unterscheidbare Traditionsschichten in Apg 20 schließt.<sup>51</sup> Eine ähnliche Position wie Pesch vertritt auch *Schmithals*: "sein" Traditionsstück (V 18b.19a.25a.26-32) sieht er in einer Pl-Quelle hinter Apg 13-28, die sich demselben Verfasser verdankt wie die Pastoralbriefe.<sup>52</sup>

Insgesamt kann keine der Hypothesen überzeugen, die eine direkte Abhängigkeit des Lk von Pl-Briefen oder von anderen schriftlichen Quellen oder aber beides behaupten. Allein die Vielfalt der vertretenen Postulate scheint ein treffliches Gegenargument zu sein. Die tatsächlich festzustellenden Verbindungslinien zwischen der Miletrede und anderen ntl Traditionen rechtfertigen nicht die Annahme unmittelbarer literarischer Abhängigkeiten, sondern sind Belege für den *breiten Traditionskontext*, in dem Lk hier steht. Er kennt Mk und weiß um kerygmatische Traditionen, die im NT weit verbreitet sind (bspw. 20,25e: κηρύσσω, βασιλεία).<sup>53</sup> Er kennt aber auch Traditionsgut aus dem pl Missionsbereich, auch über das Leben des Apostels. Insgesamt steht er wohl in einem ähnlichen Traditionskontext - zeitlich, situativ und ggf. auch regional - wie die Verfasser der Pastoralbriefe.

## 1.2 Lukanische Gestaltung: Paulus und sein Vermächtnis an die lukanische Kirche

Der vorliegende Abschnitt der Apg ist durch und durch lk geprägt. Darauf verweisen nicht nur die zahlreichen, für Lk typischen sprachlichen Wendungen, sondern auch die gesamte Gestaltung.<sup>54</sup> Lk schafft - eingebettet in die auf Itinerar-Daten gründende Jerusalemreise - eine in Milet verortete einmalige Szenerie des pl Abschieds. Mit Hilfe der klassischen Elemente (Versammlung als Rahmen, Rede im Zentrum) schafft er ähnlich wie in Apg 6,1-7; 13,1-3; 15,1-41 eine *Episode* mit eigenständigem Charakter (vgl. auch Apg 20,7-12; 21,4-6.10-14).<sup>55</sup> Diese gestaltet er gestützt auf Nachrichten und Traditio-

---

<sup>51</sup> Auch in 1 Sam 12 finden sich etwa neben dem ausführlichen Rückblick auf die Geschichte Israels (V 6-14) in der ganzen Perikope verteilte Rückblenden (V 1.2b-4.22.24). Die Argumentation *Pesch*s mit den in der Miletrede auffälligen Wiederholungen (V 22a.25a.32a: καὶ [τὰ] νῦν [ἰδοὺ]; V 25a.29a: ἐγὼ οἶδα) und Spannungen (V 22d: Nichtwissen des Pl; V 25a: Wissen um Zukunft) übersieht gerade an den genannten Stellen das Element bewußter lk Gestaltung.

<sup>52</sup> Vgl. *Schmithals*, Apg 187-191; zur Widerlegung seiner Hypothese *Lüdemann*, *Christentum* 237f.

<sup>53</sup> Auf diese Kategorie weist zurecht *Michel*, Abschiedsrede 83-91, hin, mit Blick auf Begriffe wie μετανοια, πίστις (V 21), κηρύσσω, βασιλεία (V 25), deren Belege jeweils in allen hier relevanten ntl Traditionen (Synoptiker mit Apg, Pl-Briefe, Pastoralbriefe) zu finden sind.

<sup>54</sup> Ich verzichte hier auf eine ausführlichere Beschäftigung mit den Lukanismen und verweise auf vorliegende Untersuchungen bei *Michel*, Abschiedsrede 28-33; *Lüdemann*, *Christentum* 235f; *Lambrecht*, Farewell-Adress 325f. Die Annahme einer insgesamt dominanten Rolle der lk Gestaltung in Apg 20 teilen viele Ausleger: vgl. nur *Haenchen*, Apg 571; *Weiser*, Apg II 570-573; *Conzelmann*, Apg 126; *Lüdemann*, *Christentum* 234; *Schneider*, Apg II 293; *Roloff*, Apg 301; *Zmijewski*, Apg 738f; *Michel*, Abschiedsrede 33; *Prast*, *Presbyter und Evangelium* 38.

<sup>55</sup> Auf den Episodenstil des Lk wurde im Kontext der Untersuchungen zu Apg 6; 13; 15 bereits hingewiesen (vgl. *Plümacher*, Lukas 80-11; *Steichele*, Vergleich 71-84); *Plümacher* (a.a.O. 110) erwähnt hier nur Apg 20,7-12 und übersieht die vorliegende Episode.

nen, die ihm aus dem Kontext der jungen Kirche bekannt waren, aber auch auf solche paganer Herkunft, wie im Falle der Sentenz in V 35gh. Als zentraler Orientierungspunkt für seine Gestaltung der Gesamtperiode müssen vor allem atl-jüd. Texte gelten, die zur Gattung des literarischen Testaments zählen.<sup>56</sup>

### 1.2.1 Sprachstil der Septuaginta (LXX)

Ungewöhnlich im Kontext dieses Teils der Apg sind die in der Miletperiode feststellbaren sprachlichen Anklänge an die LXX. Bevor Pl sich von seinen Gemeinden trennt, läßt Lk hier noch einmal die feierliche biblische Sprache anklingen, die er auch in der Darstellung der Anfangszeit der Kirche verwendet hatte (v.a. Apg 1-15).<sup>57</sup> Der durch die LXX mitgeprägte Stil läßt sich hier an folgenden Begriffen und Wendungen festmachen:

In den Rahmentexten fällt eingangs παραγίνομαι auf (V 18a),<sup>58</sup> am Ende v.a. die Verbindung von ἐπιπίπτω, τράχηλος und καταφιλέω.<sup>59</sup> In der Rede ist v.a. die Wendung καὶ νῦν [ἰδοὺ] typisch für die biblische Sprache (in diesem Fall auch für die TestXII);<sup>60</sup> vgl. aber auch διαμαρτύρομαι (V 21.23a.24d), συναντάω (V 22d) und βουλή (V 27b).<sup>61</sup> Deutlich ist das auch in der Verbindung von ἀργύριον, χρυσίον, ἱματισμός (V 33)<sup>62</sup> sowie bei ὑποδείκνυμι, ἀντιλαμβάνομαι und ἀσθενέω (V 35ad).<sup>63</sup> Besonders bedeutsam ist daneben die in der LXX verbreitete Vorstellung von Israel als dem besonderen Eigentumsvolk Gottes (V 28d: περιποιέω; vgl. aber auch περιποίησις, περιούσιος)<sup>64</sup> sowie die besondere Aufgabe, dieses auserwählte Volk zu "weiden" (V 28c: ποιμαίνω; vgl. auch ποιμνιον).<sup>65</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. die zur Gattungsanalyse herangezogenen Texte (1 Sam 12; Dtn; TestXII). Schon in Apg 6,1-7 waren atl Texte der Gattung Einsetzungsbericht als Gestaltungsvorbilder für Lk aufgefallen.

<sup>57</sup> Vgl. zu Apg 6,1-7 (I.B.1.3.3); zu Apg 13,1-3 (II.B.1.1).

<sup>58</sup> 28 von 37 ntl Belegen bei Lk; in der LXX 178.

<sup>59</sup> Alle drei zusammen im NT nur Lk 15,20; Apg 20,37; in der LXX: Gen 45,14f; Tob 7,6. Die Verbindung der ersten beiden Begriffe kennt die LXX sogar 6x.

<sup>60</sup> καὶ νῦν hat 10 der 26 ntl Belege bei Lk, in der LXX ca. 370: z.B. auch an den hier relevanten Stellen Dtn 4,1; 31,19; 1 Sam 12,2.7.10.13.16; zusammen mit ἰδοὺ im NT nur in der Apg, in der LXX 18x (z.B. 1 Sam 12,2.13). Die Wendung καὶ νῦν ist auch in den TestXII beliebt: z.B. TSim 5,2; TJud 13,1; 14,1; TIs 6,1; TSeb 5,1; 10,1; TD 2,1; 6,1; TN 3,1; 6,1; TG 3,1; 6,1.

<sup>61</sup> διαμαρτύρομαι mit 10 von 15 ntl Belegen bei Lk (14x in der LXX, z.B. auch Dtn 32,46); συναντάω (neben den 4 lk Belegen nur noch 2x in LXX-Zitaten im Hebr) hat die LXX 58x (z.B. Dtn 31,29); βουλή (9 von 12 ntl Belegen bei Lk; in der LXX 175x, z.B. 1 Makk 2,65).

<sup>62</sup> Die Verbindung aller drei Begriffe ist einmalig im NT (in der LXX aber ca. 10x); nur "Silber und Gold" kennt die Apg noch in 3,6 (daneben auch 1 Petr 1,18), die LXX aber 150x.

<sup>63</sup> ὑποδείκνυμι (5 von 6 ntl Belegen bei Lk; LXX: 60); ἀντιλαμβάνομαι (2 von 3 ntl Belegen lk; in der LXX 53x); ἀσθενέω (4 von 32 ntl Belegen Lk, immer Partizip; in der LXX 77x).

<sup>64</sup> Das Verb περιποιέω (NT nur Lk 17,33; Apg 20,28; 1 Tim 3,13) kennt die LXX 30x (meist wie Lk 17,33 [Leben] erhalten/retten: z.B. Gen 12,12; Ex 1,16; mit göttlichem Subjekt Jes 43,21); wichtig sind auch die Stellen, an denen Israel mit dem Adjektiv περιούσιος (NT nur Tit 2,14, bezogen auf Christus) als Eigentumsvolk Gottes bezeichnet wird (5x: Ex 19,5; 23,22; Dtn 7,6; 14,2; 26,18); ähnlich durch das Nomen in Mal 3,17 (περιποίησις: NT 5x, in diesem Sinn nur 1 Petr 2,9; Apg 20,28; LXX 3x).

<sup>65</sup> ποιμνιον (NT 3x: bei Lk und 1 Petr 5,2f) in der LXX 74x (Volk als "Herde Gottes" z.B. in Ps 77,52; Jer 13,17); ποιμαίνω als Tun Verantwortlicher am Volk Gottes im NT nur Joh 21,16; Apg 20,28; 1 Petr 5,2, häufiger in der LXX (54x: davon 8x zusammen mit λάος [μου]), etwa beim göttlichen Auf-

προσέχω (V 28a)<sup>66</sup> spielt v.a. in der Gesetzesparänese eine wichtige Rolle (vgl. v.a. Dtn 4,9.23). Schließlich ist auch das Wortfeld ἐπίσκοπος der LXX nicht fremd.<sup>67</sup>

Dieser Sprachstil unterstreicht die besondere Bedeutung des Abschnitts. Noch einmal wird hier - beim Weggang des Pl von seinen Gemeinden - mit Hilfe der LXX-Mimesis die "urchristliche Einheit der Kirche nachdrücklich in einem 'idealen Bild' festgehalten"<sup>68</sup>. Die Bezüge zu atl-jüdischen Texten sind aber nicht nur rein formaler Natur, sondern haben auch inhaltliches und theologisches Gewicht.

### **1.2.2 Der scheidende Paulus - seine Bedeutung im Konzept der Apostelgeschichte und in Analogie zu großen Vorbildern**

Die in der Miletrede verwendeten Paulinismen belegen, daß Lk nicht nur um das missionarische Wirken des Mannes aus Tarsus wußte, sondern daß ihm auch wichtige Begriffe aus seiner Verkündigung geläufig waren. Diese setzt er hier gezielt ein, um in kunstvoller Weise eine Charakterrede zu schaffen,<sup>69</sup> mit der er seiner Zentralfigur in der Apg einen einmaligen Abschied von seinem Wirkungsfeld bereitet.

#### **(1) Paulus - maßgebliche Autorität für die nachapostolische Zeit**

Mit Blick auf das Gesamtwerk zeigt sich die gezielte kompositorische Arbeit des Lk, die Pl als die maßgebliche Autorität für die nachapostolische Zeit aufbaut. Der Weg und das persönliche Schicksal des Heidenapostels sind - genauso wie Weg und Schicksal der ganzen jungen Kirche - von Anfang an von Gott und insbesondere vom hl. Geist gesteuert.<sup>70</sup> Das bringt auch die Miletrede für die letzte Etappe - die Reise nach Jerusalem - auf den Punkt (vgl. v.a. V 22f.25). Der Dienst und das Werk, das der Mann aus Tarsus

---

trag an David (2 Sam 5,2; 7,7; 1 Chr 11,2; 17,6; Ps 78,71; vgl. Num 27,16f Josua als Hirte), aber auch in der Kritik gegen schlechte Hirten des Volkes (z.B. Jer 23,1-4; Ez 34; vgl. auch Sach 10,3; 11,16), oder für Gott selbst (Ps 27,9; Mich 7,14; Gott als Hirte öfters, z.B. auch in Ps 22,1).

<sup>66</sup> Mit Reflexivpronomen im NT nur bei Lk (7x); LXX 122x: v.a. im Kontext der Gesetzesparänese (oft imperativisch, z.T. mit Reflexivpronomen: vgl. Dtn 4,9.23; 32,46; Tob 4,12; 1 Makk 2,68).

<sup>67</sup> Im NT 5x (bei Lk nur hier); in der LXX häufiger als Funktionsbezeichnung für Aufgaben im Heiligtum (z.B. Num 4,16), Befehlshaber im Heer (z.B. Num 31,14), den Statthalter des Antiochus (1 Makk 1,51) oder eingesetzte Beamte (Ri 9,28). ἐπίσκοπή (NT 4x; LXX 45x) bezeichnet entweder den Besuch/die Heimsuchung durch Gott (Lk 19,44; 1 Petr 2,12; in der LXX meist in diesem Sinn) oder eine bestimmte Funktion (Apg 20,28; 1 Tim 3,1; in der LXX seltener, z.B. Ps 108,8).

<sup>68</sup> *Plümacher*, Lukas 70. Zur LXX-Mimesis an der hier vorliegenden Stelle auch *Michel*, Abschiedsrede 28-33; *Lambrecht*, Farewell-Adress 323-325; *Prast*, Presbyter und Evangelium 34; *Weiser*, Apg II 571.

<sup>69</sup> *Johnson*, Acts 367, betont die Fähigkeit des Lk, den Reden großer Figuren durch die inhaltliche und stilistische Gestaltung unverwechselbaren Charakter zu verleihen (auch bei Petrus und Stephanus). Das angewandte literarische Konzept ist aber weniger die von Johnson genannte *Prosopopoiie* (d.h. die Personifikation nicht-personhafter Dinge durch Rede oder Handlung), als vielmehr die *Ethopoiie* (bzw. sermocinatio), d.h. die stilistisch kunstvolle Fingierung von Aussprüchen oder Reden zur Charakterisierung natürlicher Personen. Vgl. dazu *Lausberg*, Handbuch Rhetorik 407-413.

<sup>70</sup> Zur steuernden Kraft des hl. Geistes für den Weg der Kirche in der Apg vgl. v.a. II.A.1.4(4). Der Geist tritt nach der prophetischen Ansage des Pl-Schicksals (auch 21,4.11) nur noch in 28,25 auf.



nun abschließt, ist von vergleichbar apostolischer Qualität wie das Wirken der Zwölf.<sup>71</sup> Auch er hat gelebt und weitergegeben, was Jesus verkündigt hat (vgl. V 35). Er ist eine Brücke der (apostolischen) Kontinuität zwischen dem Jesusereignis und der jungen Kirche. Seine herausgehobene Stellung bei Lk zeigt die Tatsache, daß es nur ihm - und in vergleichbarer Weise Stephanus - zuteil wird, vor seinem Weggang eine Abschiedsrede zu halten, und damit sein Vermächtnis zu hinterlassen. Diesen Vorzug genießt keiner der Zwölf. Bewußt läßt Lk eine Analogie zu Jesus und seinen testamentarischen Reden entstehen (v.a. Lk 22,14-38; aber auch Lk 24,44-52).<sup>72</sup> Pl ist neben Stephanus der einzige in der Apg, dessen persönlicher Weg mit Parallelen zum Weg Jesu gezeichnet wird; und zwar bis zum Ende, das hier wie dort als prophetisches Schicksal gedeutet werden kann.

## (2) Paulus - eine Gestalt wie Mose, Samuel oder Sokrates

Lk stellt Pl - nicht nur durch seine Miletrede - in eine Reihe mit bedeutenden Figuren der jüdischen, aber auch der paganen Geschichte. Die Gattung der Miletpisode hat uns bereits auf wichtige atl-jüdische Vergleichstexte aufmerksam gemacht (v.a. Dtn 1-4; 31-34; 1 Sam 12; TestXII).<sup>73</sup> Lk bezieht sich wohl bewußt auf diese Texte - nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch in Bezug auf die dort relevanten Figuren. Allen dort im Zentrum stehenden Personen kommt eine Schlüsselrolle in einer Übergangssituation und -zeit zu. Darin liegt der Vergleichspunkt zum Pl-Abschied, der für Lk das Ende der apostolischen Zeit bedeutet, und sein Vermächtnis für die kommenden Generationen an diesem Wendepunkt markiert.

Die Abschiedsrede des *Samuel* in 1 Sam 12 umfaßt Rückblick und Rechenschaft über sein Wirken, aber auch Ausblick und Mahnung. Der große Prophet ist eine Figur in der Phase der Konstituierung des atl Volkes im Übergang von der Richterzeit zum institutionellen Königtum.<sup>74</sup> Er steht an diesem Wendepunkt für die deuteronomistische Einschränkung der Theozentrik: König und Volk dürfen nie vergessen, daß Gott der eigentliche Herrscher Israels ist, an dessen Stelle sich niemand setzen darf (1 Sam 12,14).<sup>75</sup> Daß Samuel für Lk eine besondere prophetische Gestalt ist, steht außer Zweifel. Allein der

---

<sup>71</sup> Zur apostolischen Stellung, die Pl in der Apg bis hierher schrittweise gewonnen hat vgl. A.2.1.2(1), zur zeitübergreifenden Struktur seiner Rede im Sinne einer Brückenkopffunktion A.2.1.1(2).

<sup>72</sup> Die Parallele ergibt sich schon durch die Gattung des literarischen Testaments, die in Lk 22; 24 und Apg 20 ihre exponiertesten ntl Belege hat (vgl. *Michel*, Abschiedsrede 57-72). Zu den Parallelen der Wege Jesu und des Pl nach Jerusalem vgl. A.1.2.1; zum prophetischen Schicksal des Paulus *Radl*, Paulus und Jesus 291-94.

<sup>73</sup> Die Untersuchungen zu diesen Paralleltexten in A.4 setze ich hier voraus. Nach *Arnold*, Luke's characterizing use of the Old Testament 323, zeichnet Lk wichtige Figuren der Apg in der Tradition des AT: "Luke makes Peter, Stephen, Paul [...] ideological extensions of the Old Testament story, participating in and continuing that salvation history."

<sup>74</sup> Vgl. *Stolz*, 1+2 Sam 12-16.

<sup>75</sup> Die deuteronomistische Schule sieht schon im "Begehren des Volkes nach einem König den Abfall von Jahwe" (*Kaiser*, Einleitung AT 148); nur "wenn Volk und König dem Herrn folgen, dann haben sie gemeinsam eine Chance" (*Hentschel*, 1 Sam 87).

Name (Σαμουήλ) hat zwei seiner drei ntl Belege bei Lk (daneben Hebr 11,32): Apg 3,24 nennt ihn als den ersten in der Reihe der Propheten, Apg 13,20f benennt explizit die Übergangssituation von der Richter- zur Königszeit Israels, d.h. von Samuel zu Saul und David, die beide von ihm gesalbt wurden. Schließlich wird in der Forschung schon seit längerem festgestellt, daß das Danklied Mariens in Lk 1,46-55 ein unmittelbares Vorbild in der Frühgeschichte Samuels und dem Loblied seiner Mutter Hanna hat (1 Sam 2,1-10). Zwar ist nach wie vor umstritten, ob diese Passage der lk Kindheitsgeschichte auf eine traditionelle Vorstufe zurückzuführen ist, deren Herkunft man in judenchristlichen Kreisen oder im Umfeld von Schülern Johannes des Täufers vermuten könnte, oder ob sie ganz von Lk selbst gestaltet wurde.<sup>76</sup> In jedem Fall bleibt festzuhalten, daß einige der dort verwendeten Begriffe für den lk Sprachstil insgesamt typisch sind und sogar Bezüge zur hier vorliegenden Pl-Rede aufweisen:

Maria bezeichnet sich als δούλη Gottes (nur Lk 1,38.48; Apg 2,18) und spricht von ihrer Niedrigkeit (Lk 1,48: ταπεινώσις; nur noch Apg 8,33; Phil 3,21; Jak 1,10) - vgl. die Rede des Pl von seinem Sklavendienst und seiner Demut (V 19a: δουλεύω, ταπεινοφροσύνη). Das Verb μακαρίζω (nur Lk 1,48; Jak 5,11) erinnert an die Seligpreisung in Apg 20,35gh. Gottes Wirken wird u.a. als Sorge um die Niedrigen und Hungrigen beschrieben (Lk 1,52f; vgl. Apg 20,35), seine gnadenhafte Zuwendung zu seinem Volk mit bevorzugt lk Vokabeln wie μιμησκομαι (Lk 1,54)<sup>77</sup> und ἀντιλαμβάνω (Lk 1,54; Apg 20,35; 1 Tim 6,2) - vgl. die Miletpisode, wo sie Appell des Pl an die Gemeinde(n) werden, sich ihrerseits an zentrale Orientierungspunkte zu erinnern (Apg 20,31b.35e: μνημονεύω) und sich der Schwachen anzunehmen (Apg 20,35d).

Von Abschied und Tod des *Mose* erzählt das fünfte Buch des Pentateuch, wobei vor allem in den Rahmenteilern seine Rückblicke und Mahnungen zum Tragen kommen. Sein Vermächtnis ist nicht weniger als das mosaische Gesetz, auf das sich das Volk auch nach ihm verpflichten soll und dessen Bewahrung (προσέχω; Dtn 4,9.23; vgl. Apg 20,28) er den Israeliten einschärft. Tatsächlich spielt auch Mose im lk Werk eine besondere Rolle. Nicht nur, daß er im Vergleich zu anderen ntl Autoren bei Lk relativ häufig vorkommt.<sup>78</sup> Eimalig bleibt auch die auf Jesus bezogene prophetische Mosetypologie (vgl. v.a. Apg 3,22f; 7,37).<sup>79</sup> Nur bei Lk prophezeien Mose und Elija im Kontext der Verklärung das Ende Jesu in Jerusalem (Lk 9,30f), nur Lk kennt eine so ausführliche Mosegeschichte

<sup>76</sup> Rengstorf, Lk 36 (151974), vermutet noch eine vorlukanische Herkunft aus Täuferkreisen; ähnlich Schürmann, Lk 78f (1969); beide ohne einen überzeugenden Ursprungsort zu finden. Schmithals, Lk 30f (1980), dagegen hält es - analog zu den Reden in der Apg - für ganz lk. Bovon, Lk 82f (1989), geht wiederum von Tradition aus, deren Herkunft er aufgrund der Nähe zu den Psalmen Salomons in pharisäischen Kreisen sieht. Andere Ausleger legen sich nicht fest, schließen aber auch lk Urheberschaft nicht aus: Kremer, Lk 32 (1979); Schneider, Lk 55f (1977).

<sup>77</sup> 8 von 23 ntl Belegen bei Lk; wichtige Belegstellen bei Lk in B.1.1.2, Anm. 14.

<sup>78</sup> 29 von 80 ntl Belegen lk (dagegen 7 bei Mt; 8 bei Mk; 12 bei Joh; 9 in pl Briefen; 10 im Hebr).

<sup>79</sup> Vgl. weitergehend dazu etwa Radl, Paulus und Jesus 283-285. Hastings, Prophet and Witness in Jerusalem 69, konstatiert die engen Parallelen zwischen Mose und Jesus im Lk, sowie insgesamt zwischen dem lk Reisebericht und dem Dtn.

wie in Apg 7,20-41. Das Gesetz des Mose (νόμος Μωϋσέως)<sup>80</sup> spielt v.a. bei ihm eine Rolle - auch als Fundament für das Heilsgeschehen in Jesus von Nazaret (Lk 24,44; Apg 28,23); typisch ltk ist auch die Verbindung "Mose und die Propheten".<sup>81</sup> Schließlich werden Mose und Samuel gemeinsam (Apg 3,22.24) als atl Figuren genannt, die bereits auf das Kommen des Messias voraussahen.

Vor allem in der Apg finden sich Spuren für die Bedeutung der *Zwölf Patriarchen* bei Lk. Deren Testamente sind Mahnungen zum Festhalten am Gesetz und der Überlieferung nach ihrem Tod, wobei das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe im Zentrum steht. Ihre Autorität hat auch in ntl Zeit noch Bedeutung. Lk bezieht sich indirekt auf sie. Er ist neben Hebr der einzige im NT, der den Begriff πατριάρχης überhaupt verwendet (Apg 2,29 für David; 7,8f für die zwölf Patriarchen; daneben Hebr 7,4: für Abraham); nur er kennt den Begriff "Zwölfstämmevolk" für Israel (Apg 26,7: δωδεκάφυλον); er benennt als einer von ganz wenigen einzelne Stämme (Lk 2,36: Hanna ἐκ φυλῆς Ἀσήρ; Apg 13,21: Saul ἐκ φυλῆς Βενιαμίν<sup>82</sup>); schließlich spielt Josef als einer der Zwölf in der Stephanusrede eine besondere Rolle (Apg 7,9-15.18). Die eschatologische Ankündigung der Herrschaft der Zwölf (Apostel) über die zwölf Stämme Israels (Lk 22,30; par Mt 19,28) verarbeitet Lk an herausgehobener Stelle in Jesu Abschiedsrede.

Abschiedsworte bedeutender Figuren sind nicht nur im atl-jüdischen Bereich zu finden, sondern auch in der *paganen griechischen Literatur*. Besonders interessant ist hier die *Sokrates*-Figur, deren Abschied in Platons *Phaidon* erzählt wird.<sup>83</sup> Den großen Lehrer Platons beschäftigte der Mensch und seine Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit. Er steht für eine differenzierte Position zum Wissen bzw. Nichtwissen des Menschen,<sup>84</sup> die in der Miletrede auch bei Pl aufscheint (Apg 20,22d.25b.29a). Nach *Platon* (Apologia 24A) verteidigt er sich auch auf erstaunlich ähnliche Weise wie Pl hier (Apg 20,20a.27a):<sup>85</sup>

"Ταῦτ' ἔστιν ὑμῖν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τάληθῆ, καὶ ὑμᾶς οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρουσάμενος ἐγὼ λέγω οὐδ' ὑποστειλάμενος." - "Dieses ist (für) euch, ihr Athener, die Wahrheit, und euch - weder Großes noch Kleines verbergend - sage ich sie und halte (dabei) nichts (davon) zurück."

---

<sup>80</sup> Belege: Lk 2,22; 24,44; Apg 13,38; 15,5; 28,23; daneben nur noch Joh 7,23; 1 Kor 9,9; Hebr 10,28.

<sup>81</sup> Lk verwendet sie 8x; daneben nur noch Joh 1,45.

<sup>82</sup> Nur letztgenannte Wendung findet sich auch an anderer Stelle im NT: bei Pl als Auskunft über sein eigenes Herkommen (Röm 11,1; Phil 3,5); vgl. daneben die "Söhne Levis" in Hebr 7,5.7.

<sup>83</sup> Vgl. dazu auch A.4.

<sup>84</sup> Sokrates in *Platon*, Apologia 21D: "Weiser als dieser Mann bin ich schon: Zwar weiß keiner von uns beiden etwas Rechtes: Er glaubt, daß er etwas weiß, weiß aber nichts. Ich weiß zwar auch nichts; aber ich bilde mir nicht ein, etwas zu wissen."

<sup>85</sup> Das negierte ὑποστέλλω ist im NT in diesem Sinn (verschweigen/zurückhalten) nur in Apg 20,20.27 zu finden; die Belege in Gal 2,12 und Hebr 10,38 bezeichnen ein (Sich-)Zurückziehen. Auf diese sprachliche Parallele zu Platon macht schon *Johnson*, Acts 360, aufmerksam.

Beide geraten trotz oder gerade wegen ihres unbeugsamen Einsatzes für die Wahrheit<sup>86</sup> in Verfolgungen und bleiben dennoch aufrecht. Ohne direkte Abhängigkeit behaupten zu wollen, ist doch die Analogie der Selbstverteidigung bei Sokrates und Pl bemerkenswert. Das umso mehr, als auch an anderen Stellen in der Apg ähnliches zu beobachten ist: Lk läßt schon die Apostel in ihrer Verteidigung vor dem Hohen Rat Sokrates zitieren (Apg 4,19; 5,29);<sup>87</sup> schließlich wird der Auftritt des Pl in Athen in Anlehnung an die große Philosophengestalt gezeichnet: er wendet sich an die zufällig Anwesenden auf der Agora (παρατυγχάνω; hapax in Apg 17,17), seine Botschaft wird als befremdlich wahrgenommen (ξένος; bei Lk nur Apg 17,18.21/ ξενίζω im Sinne von "befremden" im NT nur in Apg 17,20; 1 Petr 4,4.12), er selbst als Verkündiger fremder bzw. neuer Gottheiten (δαίμονιον; im NT nur Apg 17,18 in diesem Sinn) abgelehnt.<sup>88</sup>

Lk untermauert mit diesen Analogien zu Zentralfiguren des Judentums wie der profanen Geschichte nicht nur die Bedeutung des Pl. Er unterstreicht vielmehr die Plausibilität seiner Zentralfigur nicht nur im jüdischen Kontext, sondern darüber hinaus in der hellenistischen Welt, und erhebt damit schließlich auch "den unüberhörbaren Anspruch auf prinzipielle Gleichrangigkeit von Christentum und griechischer Bildungswelt"<sup>89</sup>.

### 1.2.3 Das Vermächtnis des Paulus an die lukanische Kirche

Was den Ältesten und der ἐκκλησία von Ephesus in Apg 20,17-38 zurückgelassen wird, ist das "Vermächtnis des Paulus der Apg an die lukanische Kirche".<sup>90</sup> In einer Zeit des Umbruchs und Übergangs, in der wir die lk Kirche vermuten können,<sup>91</sup> geht es um Kontinuität bzw. die Frage, wie und durch wen sie geschaffen wird. Hier liegt der inhaltliche Vergleichspunkt mit den atl Texten, die die lk Gestaltung inspirierten. Wie die deuteronomistische Schule oder die Verfasser der TestXII bedient sich Lk einer Autorität der Vergangenheit, die in der schwierigen Situation Orientierung bietet.

#### (1) Paulus selbst als Brücke der Kontinuität

Pl selbst hat - wie Mose, Samuel oder die Zwölf Patriarchen - Brückenfunktion. Er ist die maßgebliche Verbindung der lk Kirche zum Jesusereignis, das apostolische Funda-

---

<sup>86</sup> ἀλήθεια kennt die Apg nur dreimal: im Gebet der "Urgemeinde" (4,23); im Mund des Petrus (10,34); sowie in einer Pl-Rede (26,25): dort zusammen mit dem in diesem Sinne einmalig belegten Begriff der "Vernünftigkeit" (σωφροσύνη; im Sinn von "Sittsamkeit" noch in 1 Tim 2,9.15).

<sup>87</sup> Vgl. B.1.1.2.

<sup>88</sup> Sokrates wird u.a. vorgeworfen, neue Gottheiten (δαίμονια) einführen zu wollen (vgl. *Platon*, *Apologia* 24B). Zu den sokratischen Parallelen des athenischen Auftretens des Pl vgl. *Plümacher*, Lukas 19, und *Klauck*, *Magie und Heidentum* 91.

<sup>89</sup> *Plümacher*, Lukas 19. Andere Anklänge an pagane Vorstellungen und Literatur - neben dem hier zu Sokrates gesagten - kann man auch in der Wettkampfmetaphorik (V 24: δρόμος; vgl. 1 Kor 9,24; Phil 3,14; Belege aus *Epiktet* bei *Johnson*, Acts 361) oder dem Element der Erinnerung (20,31.35) erkennen, das regelmäßig in hellenistischer Paränese auftaucht (Belege z.B. aus *Plutarch* bei *Johnson*, Acts 364).

<sup>90</sup> *Lüdemann*, *Christentum* 236.

<sup>91</sup> Genauer dazu in B.2.2.1.

ment für die Zukunft der ἐκκλησία.<sup>92</sup> Die gesamte Ausgestaltung der Pl-Figur in der Apg zeigt das Interesse des Lk an einem auf Kontinuität ausgerichteten Missionar, der nach seiner Berufung durch Jesus zunächst gemeinsam mit Barnabas und in enger Anbindung an die jerusalemer Apostel wirkt. Erst Schritt für Schritt gewinnt er Eigenständigkeit, vor allem nachdem sein Weg der Heidenmission von der jerusalemer Versammlung abgesegnet wurde. Zunehmend gewinnt sein Dienst (20,24) apostolische Autorität im Sinne der Zwölf - am deutlichsten greifbar vielleicht in Apg 20. Sein hier dargelegtes Vermächtnis ist von herausragender Bedeutung für die lk Kirche.

## **(2) Was bleibt: Das verkündigte Wort Gottes**

Als zentrale Hinterlassenschaft des Pl erscheint in der Miletepisode sein abgeschlossenes Verkündigungswerk. Er hat den ganzen Willen Gottes, die ganze Botschaft an die ἐκκλησία weiterzugeben (20,20.27). Trotz aller Zumutungen und Gefahren in der Zukunft ist es die von ihr erwartete, aber auch leistbare Aufgabe, dieses Vermächtnis mit dem richtigen Bewußtsein und in der entsprechenden Haltung zu bewahren.

Zwei lk Zentralgrößen - λόγος τοῦ θεοῦ bzw. λόγος τοῦ κυρίου - tauchen hier zum letzten Mal in seinem Werk auf und sind doch bleibende und prägende Kraft für die Zukunft der ἐκκλησία: die Worte des Herrn Jesus sollen in Erinnerung bleiben (V 35e), das Wort Gottes wird die Gemeinde aufbauen (V 32). Das Wort Gottes ist dabei für Lk die eigentliche Klammer, die die Epochen der Kirche zusammenhält.<sup>93</sup> Es ist die kontinuierliche Größe, die die Gemeinden zur Zeit des Lk mit dem Wirken Jesu verbindet. Von den Anfängen der Verkündigung des Jesus von Nazaret bis hin zur Miletrede ist der Kern der Botschaft bewahrt worden (Lk 4,43: βασιλεία vgl. 20,25d; Lk 5,1: λόγος τοῦ θεοῦ vgl. 20,32a), wenngleich sie in immer neuem Kontext und von wechselnden Personen transportiert wurde. Bürgen für die Authentizität der Botschaft sind nach Lk zunächst die Zwölf, die den Übergang vom Jesusereignis in die Zeit nach ihm sichern (vgl. Lk 24,44-49; Apg 1,7f) und schließlich Pl, der die Brücke spannt von den Zwölf der jerusalemer Kirche in die nachapostolische Zeit des Lk. An dieser Schnittstelle steht seine Miletrede, die zugleich - wie andere Passagen bei Lk<sup>94</sup> - deutlich macht, daß diese Kontinuitätsgeschichte weitergehen muß und wird.

Hier liegt ein wichtiger Vergleichspunkt mit den atl Texten, v.a. mit dem Dtn. Es geht um die Kontinuität des Wortes. Während es dort der Bund mit Gott und das mosaische Gesetz sind, deren Bewahrung eindringlich gefordert wird (vgl. Dtn 4,9.23; 32,46; TestXII),<sup>95</sup> ist es hier das Wort Gottes, die Botschaft Jesu, die es zu erinnern und weiter-

---

<sup>92</sup> Vgl. zur Rolle der Pl-Figur A.2.1.1.2 und A.2.1.2 sowie I.A.2.3 und II.A.1.4.

<sup>93</sup> So *Michel*, Abschiedsrede 91 (83-91 insgesamt zur Kontinuität des Kerygmas); vgl. aber auch die sehr ausführliche und fundierte Analyse bei *Prast*, *Presbyter und Evangelium* 263-344.

<sup>94</sup> Zu den Perikopen, an denen eindeutig der unmittelbare gemeindliche Kontext der lk Zeit greifbar wird, zählt z.B. das Sämannvergleichnis Lk 8,4-21 (weitere bei *Prast*, *Presbyter und Evangelium* 335-344).

<sup>95</sup> Die Imperative von προσέχω in Dtn mahnen, weder die heilsgeschichtlichen Erfahrungen (Dtn 4,9) noch den Bund mit Gott (Dtn 4,23) zu vergessen; Mose mahnt (Dtn 32,46), alle seine Worte (d.h. das

zutragen gilt. Das Gesetz wird dabei im Dtn verstanden als Jahwewort mit schöpferischer Mächtigkeit, das selbst Leben ist und Leben ermöglicht (Dtn 32,47; vgl. Apg 20,32).<sup>96</sup> Diese Dynamik findet sich auch im Ik Konzept. Für ihn ist das Wort Gottes kein starres Depositum, sondern lebendige Kraft, die wie der hl. Geist über die Zeit der ersten Zeuginnen und Zeugen hinaus die ἐκκλησία aufbaut und wachsen läßt.<sup>97</sup> Es ist das "sie begründende, ihr Leben tragende Evangelium", dem die ganze Gemeinde zu- und untergeordnet ist - auch ihre Verantwortungsträger.<sup>98</sup>

### (3) Theozentrische Option: Die Gemeinde als Eigentum Gottes

In der Miletrede des Pl sind zentrale Inhalte des Ik Verständnisses von Gemeinde und Kirche fokussiert. Sie ist "Summe und Fazit alles dessen, was Lukas in seinem Doppelwerk über die Kirche sagen will".<sup>99</sup> Er hat dabei weniger die Ältesten von Ephesus vor Augen, als vielmehr christliche Gemeinden zu seiner Zeit.<sup>100</sup> Insofern muß ἐκκλησία in Apg 20,28c wohl implizit überregional verstanden werden (explizit Apg 9,31).

Ihre erste Wesensbestimmung ist die Zugehörigkeit zu Gott. Die Gemeinden sind ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (V 28c), Gottes Eigentum, das er sich erworben hat - eine atl geprägte Vorstellung, die sich im NT nur an wenigen Stellen findet (vgl. v.a. 1 Petr 2,9; Eph 1,14).<sup>101</sup> Die christlichen Gemeinden werden nicht ohne Absicht charakterisiert wie Israel im AT. Für Lk ist die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ "die legitime Erbin der Gottesgemeinde des Alten Bundes".<sup>102</sup>

Das theozentrische Verständnis von Gemeinde und Kirche legt Prioritäten fest. Zunächst ist die ἐκκλησία Sache Gottes, sein Wort ist es, das sie aufbaut und leben läßt. Alle menschliche Verantwortung - auch die der Ältesten - muß dahinter zurückstehen und sich dieser göttlichen Führung überantworten, wie das Pl für sich selbst und auch für die

---

ganze Dtn), sein Zeugnis (διαμαρτύρομαι) zu beachten. Vgl. auch die Belegstellen aus TestXII, in denen mit demselben Verb die Gesetzeseinhaltung gefordert wird in A.4.

<sup>96</sup> Dtn 32,47: ὅτι οὐχὶ λόγος κενὸς οὗτος ὑμῖν ὅτι αὐτὴ ἡ ζωὴ ὑμῶν (Denn es ist kein leeres Wort für euch, vielmehr ist es euer Leben). Hier zeigt sich - trotz aller Tendenzen zu einem "verbindlichen Lehrgehalt" (*Rad*, Dtn 35f, in Bezug auf Dtn 4,2) die Dynamik und Lebendigkeit des Gesetzes.

<sup>97</sup> Die Dynamik des Gotteswortes im Ik Werk (vgl. nur Apg 6,7; 12,24: ἀύξάνω, πληθύνω; hier 20,32: οἰκοδομέω) findet in den Pastoralbriefen einen Gegenpol, wo vom Bewachen des anvertrauten Depositum die Rede ist (φυλάσσω τὴν παραθήκην: 1 Tim 6,20; 2Tim 1,12.14; vgl. 1 Tim 6,3) bzw. vom festen Eintreten für das verbürgte Wort (διαβεβαίωσις: Tit 3,8): vgl. dazu *Roloff*, Apg 306.

<sup>98</sup> *Roloff*, Apg 304.306; vgl. auch *Weiser*, Apg II 579.

<sup>99</sup> *Lohfink*, Die Sammlung Israels 89.

<sup>100</sup> Bereits in A.1.4 hatten wir festgestellt, daß in der Pl-Rede nicht nur die Ältesten angesprochen werden, sondern eindeutig die ganze Gemeinde impliziert ist.

<sup>101</sup> Vgl. im AT v.a. Ex 19,5; Dtn 7,6; 14,2; 26,18; Mal 3,17. Belegstellen für das Wortfeld περιποιέω (20,28d) in B.1.1.5 und B.1.2.1.

<sup>102</sup> *Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt 251.

Gemeinde tut (20,22-24.32).<sup>103</sup> Diese Theozentrik erinnert an die Grundoption des Dtn, aber auch an ihre beispielhafte Anwendung im Testament des Samuel (vgl. 1 Sam 12,14). Dem Lk kann zurecht auch eine "trinitarische Dimension" im Verständnis der ἐκκλησία zugerechnet werden.<sup>104</sup> Denn Gott erwirbt sich sein Eigentumsvolk nach Apg 20,28d durch das Wirken des Sohnes. Eine wichtige Rolle kommt aber auch dem hl. Geist zu. Nicht nur als Verantwortlicher für Einsetzung der Ältesten in der Gemeinde (20,28b), sondern auch als Steuerkraft des ganzen Weges (bezogen auf Pl: 20,22f; auf die Gemeinde insgesamt: Apg 6,3.5; 13,1-3; 15,28), die für Lk auch in seiner Zeit wirksam bleibt.<sup>105</sup> Die Gemeinden sind - auch das macht die Miletrede den Adressaten des Lk deutlich - nach dem Weggang des Pl zu größerer Eigenverantwortung aufgefordert.<sup>106</sup> Die Sendungsformel, mit der er selbst in Antiochia und Jerusalem für seine Aufgaben der Gnade Gottes anvertraut wurde (Apg 14,26; 15,40), richtet sich jetzt in umgekehrter Weise an die ἐκκλησία. Für ihren zukünftigen Weg, den sie ohne die Zeugen der ersten Stunde (die Zwölf bzw. Pl) meistern muß, wird sie Gott anempfohlen. Als Orientierungshilfe bleibt seine Botschaft und sein Beispiel.<sup>107</sup> Daß dabei das Thema Besitz und Teilen (20,33-35) eine besondere Rolle spielt, verwundert mit Blick auf das Lk Werk überhaupt nicht. Ist es doch ohne Zweifel eines seiner "Lieblingsthemen".<sup>108</sup>

#### **(4) Aufgaben und Dienste in der ἐκκλησία: das Prinzip der Apostolizität**

Die Miletrede zeigt aber auch die Bedeutung, die Lk bestimmten Verantwortlichen in der ἐκκλησία zumißt, hier insbesondere den Ältesten. Die Presbyter werden vom hl. Geist eingesetzt (20,28). Seine göttliche Kraft ist nach Lk für die Kontinuität in verantwortlichen Gemeindefunktionen zuständig.<sup>109</sup> Über den konkreten Modus der Beauftragung sagt der Verfasser der Apg an dieser Stelle nichts, dafür liegen in seinem Werk andere Hinweise vor (vgl. Apg 6,3.5f; 13,1-3), bei deren Analyse bereits festgestellt wurde, daß die Verantwortung des Geistes sich im gemeindlichen Agieren auf verschiedene Weise konkretisieren kann: durch eine Wahl der Gemeindevollversammlung (Apg 6,3.5f) ebenso wie durch eine beauftragende Aussendung (Apg 13,2f); unklar ist dagegen der Befund in Apg 14,22f.<sup>110</sup>

---

<sup>103</sup> Zur Theozentrik der Redestruktur vgl. A.1.6.

<sup>104</sup> Weiser, Apg II 578; vgl. auch 581-585.

<sup>105</sup> Shepherd, Narrative Function 232-235, stellt bezogen auf Apg 20,28 fest, daß es für Lk v.a. der hl. Geist ist, der die Kontinuität in der Kirche und ihrer Leitung verbürgt.

<sup>106</sup> Michel, Abschiedsrede 75: "Paulus tritt von seiner Funktion und Stellung [...] zurück und entläßt die Gemeinden in die eigene Verantwortung". Erkennbar v.a. im zweiten Teil der Rede: vgl. A.2.2.1.

<sup>107</sup> Vgl. zu den zentralen Appellen und Mahnungen der Rede A.3.3.

<sup>108</sup> Vgl. nur Klauck, Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas, hier v.a. 169 (zu Apg 20,33-35).

<sup>109</sup> So Shepherd, Narrative Function 235.

<sup>110</sup> Die Verbindungslinie von der offenen Formulierung in 20,28b zu solchen konkreten Modellen sehen auch Barrett, Paul's Address 114.117f; Prast, Presbyter und Evangelium 183; Michel, Abschiedsrede 97. Im Gegensatz zu Apg 6,5f; 13,2f fehlt in 14,22f eine beauftragende Handauflegung. Das in 14,23 ohnehin schwer zu übersetzende Verb χειροτονέω heißt nämlich nicht "durch Handauflegung bestellen" (wie in der Einheitsübersetzung wiedergegeben), sondern "durch Aufheben der Hand" (d.h. durch Ab-

### (a) Das Weiden der Herde Gottes als kritischer Maßstab

Die Aufgabe der Ältesten bestimmt Lk zunächst durch den Imperativ von προσέχω (V 28a: achten auf). Die geforderte *Achtsamkeit* hat zunächst einen explizit formulierten personalen Bezugspunkt: das reflexive Achten auf sich selbst und zugleich das Achten auf die ἐκκλησία als ganze. Den sachlichen Bezugspunkt gibt der Kontext der Gesamtrede vor: gefordert ist die aufmerksame Sorge um die vollständige Botschaft, die die Gemeinde(n) von Pl empfangen hat(haben), und eine daran orientierte Verkündigungsarbeit, die auch Bedrohungen und Gefahren standhalten kann.

Etwas anschaulicher macht Lk den Auftrag der Ältesten durch die metaphorische Sprache aus dem Wortfeld "Herde" (ποιμνιον, ποιμαίνω; V 28f). Die Gemeinde wird dabei als Herde gezeichnet, in der es Aufseher gibt (ἐπίσκοποι),<sup>111</sup> die sie weiden sollen (ποιμαίνω), aber auch gefährliche Wölfe, die von außen eindringen. Gemeindliche Aufgaben werden im NT eher selten mit der von Hirten verglichen (Joh 21,16; 1 Petr 5,2f; Eph 4,11) - anders als die Person und das Wirken Jesu.<sup>112</sup> Der Vergleich der ἐκκλησία mit einer "Herde" findet sich nur bei Lk und 1 Petr (Lk 12,32; Apg 20,28f; 1 Petr 5,2f). Häufig ist diese Metaphorik in der LXX anzutreffen.<sup>113</sup> Dort ist die Rede von der liebevollen Hirtensorge Gottes für sein Volk (z.B. Jer 13,17: ποιμνιον κυρίου) oder der Sorge verantwortlicher Führer (z.B. Josua: Num 27,16f; David: 2 Sam 5,2; 7,7). Nicht selten ist es aber auch Ansatzpunkt für scharfe Kritik an Amtsmissbrauch und unfähigen Verantwortlichen (z.B. Ez 34; Jer 23,1-4). Auch ἐπίσκοπος verwendet die LXX zur Bezeichnung sakraler bzw. profaner Aufsichts- und Leitungsaufgaben (z.B. Num 4,16; 31,14).

Die Metaphorik in Apg 20,28f muß vom AT her verstanden werden. Das belegt auch die engste ntl Parallelstelle in 1 Petr 5,2f (vgl. 2,25).<sup>114</sup> Dort geht es um eine Ermahnung der Presbyter, die sich ebenso des Hirten-Bildes bedient, um zu einer selbstlosen Amtsführung aufzurufen und vor falschem Machtanspruch zu warnen: die Ältesten sind nicht Be-

---

stimmung) "wählen/auswählen" (wie in 2 Kor 8,19; vgl. *Bauer*, Wörterbuch 1757). Das naheliegende Subjekt dazu wäre eigentlich die Gemeindeversammlung, da der Sinn einer formellen Abstimmung mit Handzeichen durch Barnabas und Pl nicht einleuchtet.

<sup>111</sup> ἐπίσκοπος gehört hier primär zur Metaphorik, mit Hilfe derer Lk die Aufgaben der Presbyter beschreibt (so schon *Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt 247-251; dagegen stärker als Funktionsbezeichnung in Phil 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7). Das belegt allein der Blick auf die hier am nächsten verwandte ntl Stelle, wo Jesus selbst als Hirte und ἐπίσκοπος bezeichnet wird (1 Petr 2,25; vgl. 5,2).

<sup>112</sup> 1 Petr 2,25: Jesus als ποιμήν und ἐπίσκοπος; vgl. auch Joh 10,1-16; Mk 14,27 par Mt 26,31; Hebr 13,20; sowie 1 Petr 5,4 (der kommende Herr als ἄρχιποιμήν). Mit dem Verb ποιμαίνω wird in Offb 7,17 das Herrschen des Lammes über sein Volk bezeichnet (Offb 2,27; 12,5; 19,15 aber als hartes Herrschen gegen Feinde). Bei Lk dagegen wird das Bildfeld nirgends auf Jesus bezogen. Das Nomen ποιμήν kennt Lk nur für die Hirten seiner Kindheitsgeschichte (Lk 2,8.15.18.20).

<sup>113</sup> Der Vergleich des Herrschers mit einem Hirten hat auch in klassisch griechischen Texten über das ideale Königtum einen festen Platz: vgl. z.B. *Platon*, Politeia I 345c-e (mit den Begriffen ποιμαίνω, ποιμήν). Aber auch der im Judentum erwartete Messias wurde um die Zeitenwende mit dem Hirtenbild charakterisiert (vgl. z.B. PsSal 17,40f). Weitere Belege zu LXX-Stellen oben in Anm. 65.

<sup>114</sup> Die primär atl Herkunft des Bildfeldes belegt schon *Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt 250f.



herrscher (1 Petr 5,3: κατακυριεύω), sondern Vorbilder in ihrer Gemeinde. Dieser mahnend-amtskritische Aspekt entspricht der Verwendung des Bildfeldes in atl Texten, aber auch der typisch lk Ämterparänese, die sich auch in den Ansprüchen der Miletrede an die ἐκκλησία und ihre Ältesten für die Zeit nach Pl zeigt. Der amtskritische Aspekt der Hirtenverantwortung dürfte sich also bei Lk ebenso wie in 1 Petr aus atl Quellen speisen. Als Maßstab für eine angemessene Erfüllung der Hirtenrolle nennt die LXX Gott selbst. Während 1 Petr diese Rolle erkennbar auf Jesus Christus überträgt (1 Petr 1,4: Jesus als "Oberhirte": ἀρχιποίμην), macht Lk diesen Schritt nicht. Für ihn bleibt Gott als "Eigentümer" seiner Herde einziger Bezugspunkt (20,28), demgegenüber sich die Ältesten verantworten müssen. Trotz ihrer wichtigen Rolle für die ἐκκλησία kommt dabei weder Jesus noch dem hl. Geist eine Funktion zu. Eine Übertragung des Hirtenbildes auf Jesus vermeidet Lk im Gegensatz zu anderen ntl Texten. Ein Vorbild für angemessene "Hirtensorge" macht sich eher an Person und Wirken des Pl fest.

### **(b) Gemeinsam unter Gottes Gnade: Hierarchie des Wortes**

Die Sorge in und für die Gemeinde (V 28) - auch gegen Gefahren (V 29f) - und die Verantwortung für die von Pl empfangene Botschaft markieren in der lk Miletrede die Aufgaben des Ältestenkollegiums. Ihr Amt hat eine Funktion in der ἐκκλησία. Es hat seinen Platz in der Gemeinde (V 28b: ἐν ᾧ), nicht neben oder über ihr. Es verdankt sich dem Wirken des hl. Geistes (V 28b) und ist zusammen mit allen Gemeindemitgliedern Gott und seinem Wort zugeordnet (V 32; vgl. 14,22f).<sup>115</sup> Diese gemeinsame Unterordnung läßt keine Hierarchie zwischen Gemeinde und Amt erkennen. Die theozentrische Position des Lk erinnert an die königskritische Option des Dtn, die z.B. in der Abschiedsrede des Samuel auftaucht.<sup>116</sup> Sie findet sich immer wieder im lk Werk, wo es um *Ämterparänese* geht:

An verschiedenen Stellen richten sich mahrende Worte Jesu (vgl. Apg 20,35) auch an Verantwortliche in der Gemeinde.<sup>117</sup> Der *Gleichniszyklus* in Lk 12,35-48, mit dem sich Jesus nach der lk Darstellung an seine Jünger wendet (12,22.41), ruft zur Wachsamkeit angesichts des unsicheren Zeitpunktes der Wiederkunft des Herrn auf (12,35-38) und warnt vor einem selbstherrlichen Verhalten eingesetzter Hausverwalter (12,42-48 par Mt 24,45-50), die Gewalt gegen Mitknechte und -mägde anwenden oder sich unmäßigem Essen und Trinken hingeben. Solchen Knechten (δοῦλος; Lk 12,37.43.45.46.47; vgl. Apg 20,19a über Pl) droht harte Strafe. Wer sich dagegen anders verhält, wird seliggepriesen (μακάριος Lk 12,37f.43; vgl. Apg 20,35g). Das nur bei Lk überlieferte *Gleichnis vom Knecht* Lk 17,7-10 macht den hier mit dem δοῦλος verglichenen Aposteln (17,5) deutlich: "wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, dann müßt ihr denken: Nichtsnutzige Knechte sind wir; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan" (17,10). Der von Lk in die jesuanische Abschiedsrede integrierte *Rangstreit der Jünger*

---

<sup>115</sup> Vgl. dazu die schematische Darstellung in den Schaubildern zu V 28 und V 32 in A.2.2.1.

<sup>116</sup> Samuel fordert von Volk und König denselben Gehorsam gegenüber Gott (1 Sam 12,14) und lehnt jede Sakralisierung des Königtums ab. Vgl. zur königskritischen Tendenz des Dtn *Stolz*, 1+2 Sam 20.

<sup>117</sup> Vgl. zu den hier relevanten Stellen *Prast*, Presbyter und Evangelium 212-262.

(Lk 22,24-27; parr Mk 10,42-45; Mt 20,25-28) rundet das Bild ab: Jesus warnt vor einem Herrschen wie es Könige tun (κυριεύω 22,25) und hält dem das Idealbild des Dienens entgegen, wie er es selbst vorgelebt hat (διακονέω: Lk 22,26f; vgl. Apg 20,24b über Pl).

Die lk Stellen, die sich mahnend und warnend an Verantwortliche in den Gemeinden richten, lassen den Schluß zu, daß Lk bestimmte gemeindliche Aufgaben und Funktionen kannte, zugleich aber gegen Institutionalisierungsphänomene im Sinne von Herrschaft oder gar Bereicherung Position bezog.<sup>118</sup>

### (c) Apostolizität als Auftrag der Gemeinde

Lk versteht das Amt der Ältesten nicht im Sinne einer "apostolischen Sukzession", die von einer Weitergabe amtlicher Aufgaben von Person zu Person ausgeht.<sup>119</sup> Nicht nur hier unterscheidet er sich vom "Amtsverständnis" der *Pastoralbriefe*, wo eher von einer auf die Person ausgelegten "Weitergabe" des Amtes gesprochen werden kann.

Nach dem pseudepigraphischen Zeugnis der *Pastoralbriefe* erinnert Pl den Timotheus zum einen daran, daß ihm selbst durch die Handauflegung von Ältesten Gnade verliehen wurde (1 Tim 4,14), und fordert ihn zum anderen auf, seinerseits die anvertraute Lehre zuverlässigen Leuten weiterzugeben (2 Tim 2,2) und in verschiedenen Städten Älteste einzusetzen (Tit 1,5). Keines dieser beiden Elemente findet sich bei Lk, ebenso wenig die persönlichen Anforderungen, die in den *Pastoralbriefen* an Amtsträger gestellt werden (vgl. z.B. 1 Tim 3,1-13, Tit 1,6-9). Lk käme es wohl auch nicht in den Sinn, die Kirche als "Säule und Fundament der Wahrheit" (1 Tim 3,15) zu bezeichnen. Umgekehrt fehlt dort die bei Lk stark pneumatische Dimension der Amtseinsetzung (vgl. nur indirekt in 1 Tim 4,14) sowie die gemeinsame Unterordnung von Gemeinde und Amt unter das Wort und die Gnade Gottes.<sup>120</sup>

Das lk Konzept ist weniger ein amtlich-personales, als ein theologisch-sachliches.<sup>121</sup> Die Kontinuität, auf die es ihm ankommt, ist die Treue zur Botschaft Jesu. Die ἐκκλησία muß sich in ihrer Gegenwart und Zukunft auf das beziehen, was die apostolischen Zeugen (die Zwölf und Pl) ihnen überliefert haben. Auf diese Brücken zum Jesusereignis muß sich die Kirche rückbeziehen. Zugleich ist das Evangelium Gottes kein totes Depositum, sondern lebendige und dynamische Kraft, die wie der hl. Geist für die Zukunft der

---

<sup>118</sup> Vgl. z.B. Barrett, Paul's Adress 117f.

<sup>119</sup> Eine deutliche Mehrheit der Exegeten geht davon aus, daß die Vorstellung einer apostolischen Sukzession im klassisch-kirchlichen Sinn bei Lk nicht zu entdecken ist: vgl. z.B. Prast, Presbyter und Evangelium 199-206; Michel, Abschiedsrede 93-97 (dort auch ein prägnanter Überblick über die älteren Positionen in der katholischen und evangelischen Exegese); Conzelmann, Apg 128; Weiser, Apg II 582-584; Roloff, Apg 305; Zmijewski, Apg 751; Barrett, Paul's Adress 117f. Dagegen hält Zettner, Amt 381, die Rede von "apostolischer Amtssukzession" bei Lk für berechtigt, da seiner Ansicht nach bei Lk jede neue "Gemeinde schon von ihrem Herkommen her eine amtlich strukturierte ist".

<sup>120</sup> Knoch, "Testamente" 102, erkennt in den *Pastoralbriefen* ähnlich wie in 1 Clem im Gegensatz zu Lk eine Ämterweitergabe mit bereits "sakramental-juridisch-disziplinärem" Charakter. Schnackenburg, Ephesus 54, sieht das Amt in den Timotheusbriefen v.a. in seiner Hüterfunktion für die gesunde Tradition der Kirche betont.

<sup>121</sup> Daß es Lk um eine sachliche Kontinuität (des Wortes Gottes und der pl Botschaft) geht, vertreten bspw. Prast, Presbyter und Evangelium 204f, und Michel, Abschiedsrede 83-91.97.

Gemeinde wirksam ist. Das Amt hat dabei die Aufgabe, auf die so verstandene Apostolizität der ἐκκλησία zu achten, d.h. die Orientierung an den maßgeblichen apostolischen Autoritäten (den Zwölf und Pl) und ihrer authentischen Botschaft zu sichern. Daß Aufgabenträger in der Gemeinde selbst diese apostolische Brückenfunktion übernehmen könnten, scheint für Lk nicht denkbar zu sein. Nirgends in seinem Werk finden sich auch nur Ansätze einer solchen Vorstellung.

## 2. Das Repertoire von Apg 20,17-38: Historische Spurensuche

### 2.1 Historische Hintergründe der story: Wissen um Paulus

Die vorausgehende Untersuchung hat gezeigt, daß sich der Abschied des Pl in Milet, wie ihn Apg 20,17-38 überliefert, weitgehend lk Gestaltung verdankt. Dennoch weist die von Lk erzählte story auch einige historisch relevante Spuren auf.

#### 2.1.1 Milet als Station der paulinischen (Kollekten-)Reise nach Jerusalem

Ein Blick auf den Rahmen der Miletpisode ergibt folgendes Bild: Die Lokalisierung des pl Abschieds in Milet übernahm Lk mit einiger Wahrscheinlichkeit einer älteren Sammlung von Reisenotizen (sog. "Itinerar"), in der Stationen, Missionstätigkeiten und -erfolge des Mannes aus Tarsus zusammengestellt waren.<sup>122</sup> Daß sich Pl tatsächlich einmal - unter welchen Umständen auch immer - in dieser kleinasiatischen Stadt aufgehalten hat, ist durchaus wahrscheinlich.

Dies schon allein aufgrund der historisch verbürgten führenden Rolle Milets für die Seefahrt im östlichen Mittelmeerraum.<sup>123</sup> Die wohl schon im 11. Jh. v. Chr. gegründete, am latmischen Meerbusen - ca 60 km von Ephesus entfernt - liegende Stadt war nicht nur Wirtschafts- und Handelszentrum für das Umland, sondern auch von hoher kultureller Bedeutung - nicht zuletzt aufgrund des Wirkens der Naturphilosophen Thales und Anaximander. Zeugen der einstigen Größe sind die teilweise heute noch erhaltenen Reste von Bauwerken, die überwiegend in der Zeit der Hochblüte der Stadt unter römischer Herrschaft (v.a. seit Kaiser Trajan) entstanden sind. Auch eine jüdische Gemeinde und Synagoge sind belegt. Zeugnisse einer christlichen Gemeinde in der Anfangszeit finden sich nur im NT und auch hier nur äußerst spärlich. Lk kennt Milet nur als Reisestation des Pl (Apg 20,15.17), in 2 Tim 4,20 wird es als Ort genannt, an dem Pl den Trophimus aufgrund einer Krankheit zurücklassen mußte. Später ist es Bischofssitz, der bis ins 14. Jh. belegt ist.

Als Rahmen eines pl Aufenthalts in Milet, wie ihn das Itinerar vorgibt, käme am ehesten die Überbringung von Spenden pl Gemeinden nach Jerusalem in Frage. Lk erwähnt hier nichts von einem solchen Zweck. Und doch deutet u.a. die Namensliste der Reisebegleiter (Apg 20,4) in diese Richtung. Einiges spricht dafür, daß Lk diese historisch wohl am Ende des missionarischen Wirkens des Pl stehende Kollektenreise in seinem Werk bewußt vorverlagert hat (Apg 11,30-12,25).<sup>124</sup> Sie unterstreicht bei ihm die frühzeitige, enge Verbundenheit von Pl (und Barnabas) mit Jerusalem und den Zwölf. Die letzte Reise des Pl nach Judäa (Apg 19,21-21,17) steht dann ganz im Zeichen des Abschieds von Pl. Die Frage, ob es in Milet jemals zu einer Begegnung zwischen Pl und Ältesten aus Ephesus kam, läßt sich historisch kaum beantworten. Mit großer Sicherheit kann man dagegen

---

<sup>122</sup> Vgl. zur Reisestation Milet und zum Itinerar B.1.1.1.

<sup>123</sup> Vgl. zu Milet und seiner Bedeutung in der Antike *Kleiner Pauly* III 1295-1298.

<sup>124</sup> Vgl. zur Pl-Chronologie und der These der von Lk vorverlegten Kollektenreise III.B.2.1.2 und 2.1.3. *Roloff*, Apg 239.294, sieht im Hintergrund von Apg 20f eine eigene, vom Itinerar zu unterscheidende Quelle in Form eines "Rechenschaftsberichtes der Kollektendelegation".

festhalten, daß Pl die Rede, die uns Apg 20 überliefert, nie selbst gehalten hat. Sie wurde von Lk gestaltet und aufgeschrieben.

### **2.1.2 Wissen um Paulus und sein Wirken**

Trotz der stark lk Gestaltung sind auch die Inhalte der Abschiedsrede nicht gänzlich ohne historische Relevanz. Lk kennt, wie im vorausgehenden Kapitel gezeigt, verschiedene christliche Traditionen über Pl und sein Wirken und verwendet sogar einige typisch pl Begriffe (sog. Paulinismen). Dementsprechend können auch einzelne events, von denen die Rede handelt, verlässliche Informationen transportieren.<sup>125</sup>

Die Verlässlichkeit der Aussagen des Redners über den Empfang seines Dienstes vom Herrn (V 24bc) wäre hier ebenso zu prüfen wie die Dauer und Art seines Wirkens in der Asia (z.B. V 31cd: drei Jahre; V 19: Anschläge gegen Pl), die Informationen über seine eigene Handarbeit (V 33f), oder die Aussagen über seinen Weg nach Jerusalem und sein dortiges Schicksal (V 22.24). Ich verzichte hier auf eine ausführliche Analyse, für die ein eingehender Vergleich mit pl Briefen und dortigen Selbstzeugnissen notwendig wäre.<sup>126</sup>

Lk kommt es weniger auf ein historisch verlässliches, biographisches Bild des Pl an. Er gestaltet vielmehr auf der Basis der ihm vorliegenden Informationen eine Abschiedsepisode, in der seine Pl-Figur als maßgebliche Autorität mit ihrem Vermächtnis für die nachapostolische Zeit zum Tragen kommt.

## **2.2 Hintergründe der lukanischen narration: die Situation der lukanischen Kirche**

Lk gestaltet die Miletpisode vor dem Hintergrund seiner eigenen geschichtlichen Erfahrungen. Die Miletrede ist Botschaft und Mahnung an die Gemeinden seiner Zeit, so wie er sie kennt, mit ihren Problemen und Möglichkeiten. Den späteren Leserinnen und Lesern eröffnet sich dadurch die Chance, über die Hintergründe des Prozesses der Erzählung (narration) Einblicke in die Situation dieser Zeit zu gewinnen.

### **2.2.1 Lukas und die Situation kleinasiatischer Gemeinden am Ende des ersten Jahrhunderts**

Bereits der gattungsbezogene Sitz im Leben literarischer Testamente hat uns auf eine Situation verwiesen, in der einer Gruppe oder Institution in einer schwierigen Übergangssituation Orientierung durch eine Autorität der Vergangenheit angeboten wird. Die Zeit des Lk kann als eine *Phase gefährdeter Kontinuität* angenommen werden. Und zwar generell durch die wachsende zeitliche Distanz zum Gründungsereignis in Leben, Tod und Auferweckung des Jesus von Nazaret, und speziell durch die Probleme zunehmender

---

<sup>125</sup> Vgl. zu Einzelevents der Rede die Tabelle zur zeitlichen und kausalen Struktur in A.2.1.1(1).

<sup>126</sup> Vgl. zu einzelnen Punkten, in denen das Pl-Bild der Miletrede mit dem Selbstzeugnis des pl Werks übereinstimmt Barrett, Paul's Adress 116f; aber auch die zahlreichen Verweise zu relevanten pl Stellen in den Kommentaren von Johnson, Acts 360-366, und Pesch, Apg II 201-206.

Institutionalisierung, die im Übergang von der zweiten zur dritten christlichen Generation u.a. aufgrund einer sich abschwächenden Naherwartung notwendig wurde. Verschärfend kamen konkrete Gefährdungen durch Splittergruppen hinzu, die innerhalb von Gemeinden auftraten oder sie von außen her bedrohten.

Krisenphänomene im Bereich der christlichen Gemeinden in der Provinz Asia, insbesondere in Ephesus, belegen auch andere ntl Schriften: im pseudopaulinischen 2 Tim etwa wird der Abfall der ganzen Asia von Pl beklagt (2 Tim 1,15),<sup>127</sup> in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden in Offb 1,9-3,22 ist z.B. vom Auftreten falscher Apostel und der Abwehr der Nikolaiten in Ephesus die Rede (2,2); dabei wird den dortigen Christen vorgeworfen, sie hätten ihre erste Liebe verlassen (2,4). Lk seinerseits zeigt an der Region Asia, in der Pl sicher gewirkt hat, besonderes Interesse.<sup>128</sup>

Ohne in spekulative Vermutungen zu verfallen, kann man für das Ende des 1. Jh. eine insgesamt schwierige Situation der dort von Pl gegründeten Gemeinden vermuten. Spätestens in den Timotheusbriefen läßt sich eine schwere Krise des Paulinismus in der Asia festmachen, die v.a. durch Spaltungen "direkt aus dem Kreis der paulinischen Schule" in oder um Ephesus entstanden ist.<sup>129</sup> Lk hat wohl um solche oder ähnliche Krisenphänomene gewußt und fixiert in seiner Miletepisode "ein Bild der Lage und Verfassung der paulinischen Gemeinden der Asia, wie sie ihm zu seiner Zeit bekannt waren".<sup>130</sup> In diese Situation hinein, die durch vielerlei Drangsale gekennzeichnet ist (vgl. Apg 11,19; 14,22)<sup>131</sup>, bietet Lk seinen Adressatinnen und Adressaten Orientierung durch die Person und das Wirken des Pl und mahnt sie zu einer Haltung, die diesem Vorbild gerecht wird. Durch seine kunstvolle Gestaltung der Pl-Figur sowie die Anlehnung an die biblische Gattung des literarischen Testaments wird die Lk Botschaft nicht nur im jüdischen Kontext plausibel, sondern auch im hellenistisch geprägten Kulturraum seiner Zeit.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. auch 1 Tim 1,3-7, wo Timotheus in Ephesus zurückgelassen wird, um falsche Lehren zu unterbinden. Auf den ähnlichen Traditionskontext der Miletepisode und der Pastoralbriefe wurde bereits in B.1.1.5 aufmerksam gemacht, auf wesentliche Unterschiede in B.1.2.3.

<sup>128</sup> Der Provinzname Asia hat 12 seiner 18 ntl Belege in der Apg (daneben 3x bei Pl, 1x 2 Tim, 1x 1 Petr, 1x Offb); Milet kommt nur Apg 20,15.17 und 2 Tim 4,20 vor; Ephesus (insgesamt 16x) in der Apg 8x (daneben 2x 1 Kor; 3x 1+2 Tim, 2x Offb); die Grußadresse in Eph 1,1 scheint "aus textkritischen und sachlichen Gründen nicht akzeptabel" (*Schnackenburg*, Ephesus 52). Die Regionen Phrygien (Apg 2,10; 16,6; 18,23), Lydien (Apg 16,14.40) und Mysien (Apg 16,7.8) kennt jeweils nur die Apg.

<sup>129</sup> So *Schnackenburg*, Ephesus 52f. *Lüdemann*, Christentum 236, hält das Auftreten erster esoterisch-gnostischer Gruppen in oder um Ephesus zur Zeit des Lk für wahrscheinlich; ähnlich *Michel*, Abschiedsrede 83; *Prast*, Presbyter und Evangelium 167f; *Knoch*, "Testamente" 34f. *Haenchen*, Apg 571f, wertet vor diesem Hintergrund die Lk Intention als eine v.a. apologetische, d.h. Pl soll angesichts dieser problematischen Entwicklungen gegen jeden Schuldvorwurf verteidigt werden.

<sup>130</sup> *Roloff*, Apostolat 231.

<sup>131</sup> Die Verwendung von  $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$  in Apg 20,23b verweist zunächst auf Apg 11,19 (dort in Bezug auf die Verfolgungen der jerusalemer Gemeinde). Apg 14,22 macht die wir-Formulierung, mit der Pl von den Bedrängnissen auf dem Weg zum Reich Gottes spricht, deutlich, daß Lk seine eigene Situation und die der Gemeinden seiner Zeit mit im Blick hat (so z.B. auch *Prast*, Presbyter und Evangelium 214f).

<sup>132</sup> Vgl. zum literarischen Testament und den relevanten Vergleichstexten A.4, zu den Analogien der Pl-Figur zu atl sowie griechisch-paganen Gestalten B.1.2.2(2).

### 2.2.2 Paulus, Lukas und Ephesus

Ephesus, seit 133 v. Chr. Hauptstadt der römischen Provinz Asia, war im 1. Jh. n. Chr. mit etwa 250.000 Einwohner neben Rom, Alexandrien und Antiochien in Syrien eine der größten Städte des römischen Reiches.<sup>133</sup> Unweit der Westküste Kleinasiens gelegen, war es eine bedeutende und reiche Handelsstadt, v.a. für den Warenverkehr nach Osten. Aber auch kulturell hatte es einiges zu bieten. Allem voran den berühmten Artemistem-pel, eines der sieben Weltwunder, der nach der Zerstörung 356 v. Chr. neu aufgebaut wurde und ein Anziehungspunkt für Menschen aus dem ganzen römischen Reich war. Neben dem Artemiskult und anderen heidnischen Kulturen,<sup>134</sup> ist aber auch ein starkes Ju-dentum belegt, das unter römischer Herrschaft eine annehmbare rechtliche Stellung ge-noß.

Da Pl in seiner Missionsstrategie "bedeutende Städte mit Ausstrahlung auf das umliegen-de Land bevorzugte, war es selbstverständlich, daß er auch Ephesus besuchte und dort eine Missionsmetropole aufbaute".<sup>135</sup> Sein Wirken in der Provinzhauptstadt ist in der Apg ebenso wie in seinen eigenen Briefen belegt und gilt als historisches Faktum. Nur die Apg gibt mit ca. drei Jahren einen Anhaltspunkt für die zeitliche Dauer seines Tuns (vgl. Apg 19,8.10.22), das vielleicht in der Zeit von 52-55 n. Chr. anzusiedeln ist.<sup>136</sup> Anders als es die Apg darstellt (Apg 18,19-21.24-28), spricht einiges dafür, daß der Alexandri-ner Apollos Erstverkündiger in Ephesus war.<sup>137</sup> Ziemlich sicher ist, daß Pl in der Asia ge-meinsam mit vielen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Verkündigung und dem Aufbau von Hausgemeinden tätig war: z.B. mit Prisca und Aquila (Apg 18,2.26; 1 Kor 16,19). Neben den großen Erfolgen - schon im 1 Kor spricht Pl von mehreren Gemein-den in der Asia (1 Kor 16,19; vgl. 1 Kor 16,8f; Apg 19,10.20) - sprechen aber auch die Widerstände gegen Pl für seine breite Wirksamkeit. Nicht nur gegnerische Einstellungen bei den dort lebenden Juden sind gut denkbar (vgl. Apg 19,8f), sondern auch eine Ker-kerhaft, von der Pl selbst schreibt und deren Lokalisierung in Ephesus wahrscheinlich ist (vgl. 1 Kor 15,32; 16,9; 2 Kor 1,8-10).<sup>138</sup> Ephesus entwickelte sich auf den Schultern des Pl in kürzester Zeit zur "wichtigsten Großstadtgemeinde der Asia", ja zu einem der bedeutendsten Zentren der jungen Kirche insgesamt, neben Jerusalem, Antiochia und dem erst nach und nach aufstrebenden Rom.<sup>139</sup>

---

<sup>133</sup> Vgl. *Schnackenburg*, Ephesus 41f (mit zahlreichen Literaturverweisen); *Kleiner Pauly* II 293-296; *H. Balz*, Art. "Ἐφεσός", in: EWNT II 231.

<sup>134</sup> In Ephesus wurde mit dem Domitianstempel der erste große Kaisertempel in Kleinasien errichtet (*Kleiner Pauly* II 294) - ein Zeichen für die Etablierung des römischen Kaiserkults am Ende des 1. Jh..

<sup>135</sup> *Schnackenburg*, Ephesus 41f. Vgl. dort zum pl Wirken und der Entstehung einer christlichen Ge-meinde in Ephesus (*a.a.O.* 43-49). Nach *H. Balz*, Art. "Ἐφεσός", in: EWNT II 231, ist die Provinz-hauptstadt "sicher der Hauptort des pl Wirkens gewesen".

<sup>136</sup> So *Riesner*, Frühzeit des Paulus 265f.286; ähnlich *Schnackenburg*, Ephesus 42.

<sup>137</sup> So *Schnackenburg*, Ephesus 43-45.45-47, auch zu seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.

<sup>138</sup> Ausführlicher dazu *Schnackenburg*, Ephesus 46f; und *Weiser*, Apg II 543.

<sup>139</sup> *Weiser*, Apg II 574. *Schnackenburg*, Ephesus 42, nennt Ephesus in Anlehnung an *von Harnack* die "dritte Hauptstadt der Christenheit". Vgl. insgesamt seinen Überblick über Etappen der ephesinischen

Die Apg läßt erkennen, daß Lk um die Bedeutung von Ephesus wußte.<sup>140</sup> Daß Pl nach Lk sein Vermächtnis den Vertretern der dortigen Gemeinde anvertraut, hat dementsprechend weniger mit tatsächlichen Ereignissen zu tun, als damit, daß für Lk Ephesus die Asia als ganzes oder sogar den ganzen Raum der Ägäis repräsentiert. Es steht stellvertretend für diese ganze Region, die zur Zeit des Lk Zentrum der jungen Kirche war und ist damit der ideale Bezugspunkt für einen Abschied des Pl von der ganzen ἐκκλησία.<sup>141</sup> Diese Beobachtung läßt sich durchaus dahingehend interpretieren, daß vielleicht Lk selbst in der Asia oder sogar in der Gegend von Ephesus zu verorten ist.<sup>142</sup>

### 2.2.3 Ämter in der lukanischen Kirche: πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι?

Lk spricht von πρεσβύτεροι, wenn es um das Ältestenkollegium in der jerusalemer Gemeinde geht (Apg 11,30; 15,2.4.6.22; 21,18). Während ein solches Gremium in palästinischen Gemeinden historisch durchaus denkbar ist,<sup>143</sup> verhält es sich mit den in der Apg zu findenden Angaben über πρεσβύτεροι im pl Missionsgebiet Kleinasien ganz anders (Apg 20,17-38; vgl. Apg 14,23: Lystra, Ikonion und Antiochia). Dort ist die Institution der Ältesten für die Zeit des Pl historisch mit großer Sicherheit auszuschließen - u.a. weil sie in seinem eigenen Werk komplett fehlt. Einiges spricht dafür, daß Lk an den genannten Stellen nicht von historischem Interesse geleitet ist, sondern die Verhältnisse seiner eigenen Zeit vor Augen hat, in der Älteste als Repräsentanten der jungen Gemeinden Leitungsfunktionen ausübten und aufs Ganze gesehen die "kollegiale Presbyterverfassung die grundlegende Organisationsstruktur der Gemeinde" darstellte.<sup>144</sup>

Das besondere in der Miletepisode ist, daß in Apg 20,28 neben den v.a. aus jüdischen Wurzeln abgeleiteten Presbyterbegriff mit dem des ἐπίσκοπος ein zweiter tritt, der bei Lk einmalig ist, an anderen ntl Stellen aber in ähnlicher Weise wie πρεσβύτερος als Bezeichnung eines gemeindlichen Dienstes fungiert. Dementsprechend stellt sich die Frage nach dem Verständnis und der Zuordnung beider Begriffe in Apg 20,28.

---

Entwicklung von der pl Mission bis hin zur Integration joh. Einflüsse, die sich seiner Meinung nach ebenfalls im Bereich von Ephesus festmachen lassen.

<sup>140</sup> Zur Wortstatistik vgl. Anm. 128. Ein wesentlicher Beleg hierfür ist auch das hohe Maß an verlässlichen Informationen über das Lokalkolorit der Stadt Ephesus in Apg 19,23-40: ausführlicher dazu *Riesner*, Frühzeit des Paulus 189-193. *Weiser*, Apg II 541-549, nimmt an, daß sich Lk bei der Gestaltung von Apg 19,23-40 auf Nachrichten über eine Krisensituation des Pl und charakteristische zeit- und ortsbedingte Informationen stützt.

<sup>141</sup> So *Michel*, Abschiedsrede 75f; ähnlich *Schnackenburg*, Ephesus 51.

<sup>142</sup> So *Prast*, Presbyter und Evangelium 225, der die lk Kirche in "Westkleinasien um die Jahrhundertwende" verortet. Die meisten Kommentatoren der Apg legen sich bei der Lokalisierung des lk Werkes nicht fest, Kleinasien wird aber immer wieder als denkbare Region genannt: so bei *Weiser*, Apg I 40 (Mazedonien, Kleinasien, Antiochia, Cäsarea), und *Zmijewski*, Apg 15f (Ephesus, Cäsarea, Antiochia).

<sup>143</sup> Vgl. III.B.2.1.4. So vertreten auch von *Prast*, Presbyter und Evangelium 356f.

<sup>144</sup> *Prast*, Presbyter und Evangelium 359f; ähnlich auch *Zettner*, Amt 389-395; *Weiser*, Apg II 574.578; *Lüdemann*, Christentum 235; *Schnackenburg*, Ephesus 49. Daß Lk bestimmte gemeindliche Dienste kannte, zeigen u.a. die ämterparänetischen Passagen in seinem Werk: vgl. B.1.2.3(4).



Der Begriff ἐπίσκοπος hat im Griechischen eine breite Traditionsgeschichte als Bezeichnung für verschiedene administrative, aufsichtsführende Aufgaben, überwiegend profaner Natur.<sup>145</sup> Neben der Verwendung als Titel für Götter und (kynische) Wanderprediger, ist v.a. die für Staats-, Vereins-, Bauaufsichts-, Kultusbeamte und andere Funktionäre zahlreich. Für Ephesus bspw. - das für Lk selbst und sein Wirken von besonderer Relevanz ist - ist ἐπίσκοπος sowohl als Bezeichnung eines von außen eingesetzten Statthalters (des Tyrannen Mithridates VI.; ca. 132-66 v. Chr.) belegt, als auch für die in der Stadt selbst bestimmten Mitglieder des Beamtenkollegiums.<sup>146</sup>

Im Judentum wird der Begriff spätestens seit der LXX benutzt; selten als Gottestitel (Ijob 20,29; vgl. Weish 1,6), häufiger zur Bezeichnung verschiedener Ämter und Aufgaben: Tempelaufseher (Num 4,16), Befehlshaber im Heer (Num 31,14), Vorsteher der Söhne Benjamins sowie der Priester und Leviten (Neh 9,11.14.22), Statthalter (1 Makk 1,51), oder eingesetzte Verwalter (Ri 9,28). Das Amt des Synagogenvorstehers (ἀρχισυνάγωγος) - oft zusammen mit dem Synagogendiener (ὑπερέτης; vgl. διάκονος) belegt - wird z.T. als mögliches Vorbild für das christliche Ämterpaar Bischof und Diakon gewertet.<sup>147</sup>

Die genauen Wurzeln der ntl Verwendung sind angesichts der vielfältigen Traditionen umstritten und können hier nicht genauer geklärt werden.<sup>148</sup>

Als eindeutige Bezeichnung eines Dienstes bzw. einer Funktion in der Gemeinde findet sich ἐπίσκοπος nur an einer einzigen Stelle in einem echten pl Brief (Phil 1,1),<sup>149</sup> daneben in den pseudopaulinischen Pastoralbriefen (1 Tim 3,2; Tit 1,7), die eine spätere Stufe der Entwicklung in pl Gemeinden widerspiegeln. Dort wird der Titel ἐπίσκοπος quasi synonym für die πρεσβύτεροι verwendet (Tit 1,6.7). Auch wenn Ansätze einer Aufgabendifferenzierung erkennbar sind (1 Tim 5,17), bleibt der Dienst der Presbyter ein kollegialer. Eine monarchische Stellung des ἐπίσκοπος ist (noch) nicht zu erkennen.<sup>150</sup>

Die Verwendung bei Lk zeigt nicht nur in Apg 20,28 durch die Einbindung in das Bildfeld Hirt-Herde deutlich atl Einschlag. Auch der Gebrauch von ἐπισκοπή (Apg 1,20; Zitat Ps 108,8 LXX) als Bezeichnung des Apostelamtes des Judas weist in diese Rich-

---

<sup>145</sup> Zur Verwendung des Begriffs im profangriechischen bzw. dann auch im römischen Bereich: *Beyer*, Art. ἐπίσκοπος, in: ThWNT II (1935), 604-610; und *Beyer/Karpp*, Art. Bischof, in: RAC II (1954), 394-399; zur Verwendung in griechischen Vereinen *Poland*, Vereinswesen 377.

<sup>146</sup> Belege bei *Kleiner Pauly* II 323.

<sup>147</sup> So etwa bei *Beyer/Karpp*, Art. Bischof, in: RAC II 400. Manche Ausleger verweisen auch auf eine Anlehnung an das Aufseheramt in der jüdischen Qumransekte (mebaqqer): so *Johnson*, Acts 362; *Roloff*, Apg 304f; *Campbell*, Elders 155-158; kritisch dagegen - u.a. wegen der stark monarchischen Ausprägung des qumranischen Amtes: *Beyer/Karpp*, a.a.O. 400; *Haenchen*, Apg 567; *Zettner*, Amt 401f. Zur Verwendung von ἐπίσκοπος in der LXX siehe B.1.2.1, Anm. 67; im Judentum insgesamt vgl. *Beyer*, Art. ἐπίσκοπος, in: ThWNT II, 610f; und *Beyer/Karpp*, a.a.O. 399f.

<sup>148</sup> Vgl. dazu *Rohde*, Art. ἐπίσκοπος, in: EWNT II (1981), 90.

<sup>149</sup> Dort in der Grußadresse an die ἐπίσκοποι und διάκονοι. Zu den charismatisch ausgerichteten, frühen "Ämtern" in pl Gemeinden vgl. *Roloff*, Art. Amt 518-521. Einen ganz anderen Kontext der Begriffsverwendung zeigt 1 Petr 2,25: dort wird Christus als ποιμήν und ἐπίσκοπος der Seelen tituliert.

<sup>150</sup> Vgl. *Rohde*, Art. ἐπίσκοπος, in: EWNT II, 90f; ausführlicher zur Ämterentwicklung in den Pastoralbriefen *Prast*, Presbyter und Evangelium 387-416.

tung.<sup>151</sup> In der Miletrede ist ἐπίσκοπος primär als Funktionsbeschreibung im Kontext der atl Herdenmetaphorik zu verstehen, kaum dagegen als Bezeichnung oder Titel für ein bestimmtes "Amt" - wie vielleicht in den Pastoralbriefen.<sup>152</sup>

Eine Mehrheit der Exegeten geht insgesamt von einer Entwicklung späterer kirchlicher Ämter aus zwei im NT erkennbaren Linien aus. Auf der einen Seite habe sich - v.a. unter hellenistischem Einfluß - in den heidenchristlichen pl Gemeinden nach und nach eine Leitungsstruktur aus ἐπίσκοποι und διάκονοι entwickelt, wie sie in Phil 1,1 erkennbar ist. Andererseits habe sich in Anlehnung an jüdische Vorbilder und wohl v.a. vom palästinischen Raum her die Leitung durch Presbyterkollegien etabliert. Das zweite Modell überliefert Lk tatsächlich von der jerusalemer Gemeinde (Apg 11,30; 15,2.4.6.22; 21,18); daneben kennt es z.B. auch der Jakobusbrief (Jak 5,14). Es dürfte aber auch später, in den Gemeinden zu seiner Zeit, vorgeherrscht haben (Apg 20,17; 14,23). Beide Linien treffen in den Pastoralbriefen zusammen und entwickeln sich von da ab weiter zu einem zunehmend monarchischen Episkopat und der späteren Ämtertrias Bischof-Presbyter-Diakon.<sup>153</sup> Für Lk und seinen Kontext kann aufgrund des Belegs in Apg 20,28 die Verschmelzung beider Traditionslinien kaum als vollzogen angenommen werden. Nicht auszuschließen ist aber, daß eine Verknüpfung beider Linien zu seiner Zeit bereits eingesetzt hatte, und auch im Hintergrund von Apg 20,28 steht.<sup>154</sup>

*R. Alastair Campbell*<sup>155</sup> sieht die Sache ganz anders. Er erkennt eine durchgängig-einheitliche Entwicklungslinie der gemeindlichen Dienste von den frühen ntl Zeugnissen bis ins 2. Jh. und darüber hinaus. Seiner Meinung nach ist der Titel ἐπίσκοπος von Anfang an eine vom qumranischen mebaqer abgeleitete Bezeichnung der Leiter von christlichen Hausgemeinden, die sich von Jerusalem über Antiochia ins ganze Missionsgebiet ausgebreitet habe. Erst gegen Ende des 1. Jh. sei dieser Titel - bei wachsender Zahl von Hausgemeinden - auf einzelne Personen übertragen worden, denen die Leitung der Stadt-Kirche, d.h. des Zusammenschlusses der Hausgemeinden an einem Ort - oblag (Pastoralbriefe; Ignatius von Antiochien). πρεσβύτεροι dagegen sei nicht Bezeichnung eines bestimmten gemeindlichen Dienstes, sondern ein kollektiver

---

<sup>151</sup> Im Sinne eines Amtes verwendet diesen Begriff auch 1 Tim 3,1 (in Lk 19,44 und 1 Petr 2,12 dagegen: Heimsuchung durch Gott). Zur Herdenmetaphorik und ihren atl Wurzeln vgl. B.1.2.3(4).

<sup>152</sup> So *Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt 248; *Prast*, Presbyter und Evangelium 359; *Weiser*, Apg II 578; *Schneider*, Apg II 296f; *Zettner*, Amt 400f.

<sup>153</sup> Vgl. die Belegstellen aus den Pastoralbriefen oben in diesem Abschnitt. Einen fundierten Überblick über die Entwicklung kirchlicher Ämter von den ntl Wurzeln über Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien, bis hin zu Irenäus und Hippolyt bietet *Prast*, Presbyter und Evangelium 353-434.

<sup>154</sup> Eine Verschmelzung beider Linien zur Zeit des Lk und im Hintergrund von Apg 20,28 vermuten *Conzelmann*, Apg 127; *Haenchen*, Apg 567; *Roloff*, Apg 303-305; *ders.*, Art. Amt 522; *Weiser*, Apg II 578f; *Michel*, Abschiedsrede 91-93; *Barrett*, Paul's Adress 113f. Zurückhaltender sind dagegen *Prast*, Presbyter und Evangelium 435, und *Zettner*, Amt 405f, die eine Verschmelzung erst in den Pastoralbriefen sehen, ohne auszuschließen, daß Lk auch eine Episkopenverfassung kennt.

<sup>155</sup> *Campbell*, Elders (1994), hier v.a. 141-175 (zur Apg).

Ehrentitel für alle, die innerhalb der christlichen Gemeinden eine besondere Stellung innehaben, also z.B. auch für die ἐπίσκοποι.<sup>156</sup>

Lk bezeichne demnach in Apg 11,30; 15; 21,18 mit πρεσβύτεροι die Gruppe der Hausgemeindeführer in Jerusalem (d.h. die dortigen ἐπίσκοποι bzw. mebaqquerim), wobei diese ehrenhafte Anrede in 11,30; 15,4.6.22f; 21,18 auch die Apostel mit einschließt.<sup>157</sup> Abenteuerlich ist m.E. die Übertragung dieser Hypothese auf Apg 13,1: demnach stecke hinter der Liste der Propheten und Lehrer eigentlich die Gruppe der antiochenischen Hausgemeindevorstände, d.h. der dortigen ἐπίσκοποι, die man als ganzes auch πρεσβύτεροι nennen könne. Von dort aus sei die Ausbreitung dieses Modells über Apg 13f (v.a. in 14,23) in den größeren Missionskontext zu verfolgen, bis hin zu Apg 20,17ff. Hier, in Ephesus, seien die Hausgemeindeführer tatsächlich ἐπίσκοποι genannt worden (20,28) und konnten - wie sonst auch - als ganze Gruppe mit dem Ehrentitel πρεσβύτεροι angeredet werden.

Festhalten läßt sich für unsere Zwecke, daß für Lk und seinen Kontext grundsätzlich eine Struktur lokaler gemeindlicher Dienste vorauszusetzen ist - und zwar trotz aller Unsicherheiten am wahrscheinlichsten im Sinne eines Presbyterkollegiums. In der Milet-episode geht es ihm weder um die Einführung noch um die Legitimierung von Leitungsdiensten, sondern vielmehr um eine Paränese, die darauf abzielt, solche bereits existierenden Funktionen auch in schwieriger Zeit richtig wahrzunehmen: nämlich als ein fürsorgliches Achten auf die Gemeinde (im Sinne der Herdenmetaphorik) und orientiert am persönlichen Beispiel sowie dem vollständigen Verkündigungswerk des Pl. Als Korrektiv gegen Mißbrauch oder falsche Institutionalisationen betont er die Verantwortung vor Gott als dem eigentlichen Herrn der ἐκκλησία und fordert eindeutige, theozentrische Unterordnung unter dessen Wort und dessen Gnade, die allein die Kirche aufbauen und ihr Zukunft verleihen.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Hierin liegt die Hauptthese von *Campbell* (Elders 246): "the elders were those who bear a title of honour, not of office, a title that is imprecise, collective and representative, and rooted in the ancient family or household."

<sup>157</sup> *Campbell*, Elders 162f, geht von einem längerfristigen Fortbestehen des Zwölferkreises und seiner beständigen Komplettierung nach dem beispielhaften Modell von Apg 1,15-26 aus.

<sup>158</sup> Vgl. B.1.2.3(4).

## V. Macht im Volk Gottes - Demokratie in der Kirche?

### A. Macht im Volk Gottes - Christenrechte im Neuen Testament

#### 1. Macht, Gewalt und Autorität

##### 1.1 Von Max Weber zu Hannah Arendt: Macht als Ermächtigung

Wer von Macht in der Kirche spricht, betritt ein tabuisiertes Terrain. Man redet in kirchlichen Kreisen nicht gerne über dieses Phänomen, obwohl in jeder sozialen Gruppe quasi a priori damit zu rechnen ist.<sup>1</sup> Die Tabuisierung der Macht in der Kirche hat wohl eine ihrer Wurzeln in der unklaren, meist voreingenommen negativen Begriffsbestimmung. Tatsächlich ist Macht ein außerordentlich schillernder Ausdruck.

Das landläufige Verständnis stimmt im wesentlichen mit der Definition überein, die einer der großen Soziologen des zwanzigsten Jahrhunderts geliefert hat. Nach *Max Weber* (1864-1920) bedeutet *Macht* nämlich "jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht".<sup>2</sup> Wegen des "soziologisch amorphen" Charakters dieses Begriffs legt Weber einen besonderen Akzent auf den "präziseren" der *Herrschaft*. Diese definiert er als "Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden".<sup>3</sup> Herrschaft ist für ihn zweckoffenes Mittel, mit dem Macht in einer sozialen Gruppe ausgeübt wird. Die Anwendung von Gewalt ist dabei ausdrücklich eingeschlossen, für das Verständnis eines Staates im Sinne des Gewaltmonopols sogar konstitutiv. Für eine Kirche als "hierokratischer Herrschaftsverband" ist analog "das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges" bestimmend.<sup>4</sup>

*Hannah Arendt* (1906-1975) kritisiert diesen weit verbreiteten Ansatz - nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit Gewaltherrschaften im zwanzigsten Jahrhundert. Sie wendet sich gegen die quasi selbstverständliche Gleichsetzung von "Macht" mit der Anwendung von "Gewalt" und ebenso gegen das häufig damit korrespondierende Menschenbild, demzufolge der homo sapiens durch "einen angeborenen Herrschaftstrieb und einen natürlichen Aggressionsinstinkt"<sup>5</sup> geprägt sei. Arendt betont dagegen die unmittelbare Gegensätzlichkeit beider Phänomene. *Macht* ist für sie ein soziales Phänomen der Ermächtigung.

"Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über

---

<sup>1</sup> Das Ausweichen auf den harmloser klingenden Begriff "Dienst" löst das Problem nicht, sondern verschleiern eher die Tatsachen. Es ist ein rein begriffliches Ausweichmanöver. *Werbick*, Kirche 353-369, spricht von der "tabuisierten Machtfrage", die dringend der "Prüfung bedürftig" sei (*a.a.O.* 363).

<sup>2</sup> *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft 28.

<sup>3</sup> *a.a.O.* 28f.

<sup>4</sup> *a.a.O.* 29: "Hierokratischer Zwang" bedeutet nach Weber "psychischer Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern".

<sup>5</sup> *Arendt*, Macht und Gewalt 40.

Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz der Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält."<sup>6</sup>

Macht ist demnach kein Phänomen einzelner Subjekte, sondern auf Gruppen bezogen, in denen auf verschiedene Weise (z.B. durch Wahlen) einzelne aus ihren Reihen zu besonderen Aufgaben und Verantwortlichkeiten ermächtigt werden können. Das Faktum des Vorhandenseins von Macht bedarf "keiner Rechtfertigung, da sie allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent ist. Hingegen bedarf sie der Legitimität."<sup>7</sup> Diese beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe aktuell und auf Zukunft hin verfolgt. Ein Machtanspruch legitimiert sich vielmehr von seinem Ursprung her, der zunächst in der Ermächtigung durch die Gruppe liegt und letztlich im gemeinschaftsstiftenden Gründungskonsens der Gruppe wurzelt.

*Gewalt* dagegen ist "durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet". Sie ist ein Phänomen der Mittel, mit denen einzelne oder Gruppen versuchen, ihre Stärke und Durchsetzungskraft zu vervielfachen. Der zukünftige Zweck, den sie verfolgt, kann sie rechtfertigen, aber niemals legitimieren. Gewalt herrscht am ausgeprägtesten dort, wo Macht in Gefahr ist. Macht ist aus ihrer Anwendung niemals ableitbar.<sup>8</sup>

*Autorität* schließlich kann nach Arendt "sowohl eine Eigenschaft einzelner Personen sein [...] als auch einem Amt zugehören [...]. Ihr Kennzeichen ist die fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird; sie bedarf weder des Zwangs noch der Überredung."<sup>9</sup> Sie ist abhängig vom Respekt, der der Person oder dem Amt entgegengebracht wird. Der gefährlichste Gegner der Autorität ist deshalb "nicht Feindschaft, sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen."

Ich will mich im folgenden vor allem auf die Begrifflichkeit von Hannah Arendt stützen. Ihr Verständnis von Macht als soziale Ermächtigung wird m.E. den tatsächlichen Phänomenen am ehesten gerecht. Außerdem scheint es mir auch mit Blick auf die besondere Gruppe der Kirche eine geeignete Folie zu sein. Ihre Perspektive soll durch Max Webers Erkenntnisse zu Institutionalisierungsprozessen ergänzt werden, die gerade mit Blick auf die Apg fruchtbar werden können.

---

<sup>6</sup> *a.a.O.* 45.

<sup>7</sup> *a.a.O.* 53. Am Beispiel eines Staatswesens betrachtet, bedeutet das: "Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat. [...] Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt." (*a.a.O.* 42).

<sup>8</sup> Vgl. *a.a.O.* 47, sowie 57: "Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. [...] Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen."

<sup>9</sup> *a.a.O.* 46f.

## 1.2 Hermeneutische Problemanzeigen

Die Frage nach der Macht aus heutiger Perspektive an die über 1900 Jahre alten Textzeugnisse der Apg zu stellen, bedeutet ein hermeneutisches Wagnis. Um dieses mit kalkulierbarem Risiko eingehen zu können, sind folgende Klärungen notwendig:

(1) Die Konzepte von Weber und Arendt beschränken sich nicht auf den Horizont der Zeitgeschichte, sondern erheben durchaus den Anspruch zeitübergreifender Relevanz. Sie sind - bei aller gebotenen Vorsicht - auch auf die Zeit des Acta-Verfassers anwendbar.

(2) Das Werk des Lk läßt erkennen, daß sich die junge Kirche zu seiner Zeit in der *Phase erster Institutionalisierungen* befand.<sup>10</sup>

*Weber* bietet wichtige Einsichten in das Phänomen der Institutionalisierung charismatischer Bewegungen (zu denen v.a. sich neu konstituierende religiöse Gruppen gehören).

Macht zeigt sich nach Weber in verschiedenen Formen von Herrschaft und bedarf einer wie auch immer gearteten Organisation (bspw. eines Verwaltungsstabes) sowie einer bestimmten Legitimation.<sup>11</sup> Nach letztgenanntem Kriterium unterscheidet er drei idealtypische Formen: die "legale Herrschaft mit bürokratischem Verwaltungsstab", die "traditionale Herrschaft" und die "charismatische Herrschaft".<sup>12</sup> Um ihres dauerhaften Fortbestehens willen muß die charismatische Herrschaftsform schon bald nach dem Tod der Gründungsfigur umfassende Transformationsprozesse durchlaufen. Die persönliche Anhängerschaft wird zu einer "Gemeinde" vergesellschaftet.<sup>13</sup> Die charismatischen Anfänge werden *rationalisiert*, d.h. in bestimmte, auch rechtlich gefaßte Strukturen überführt (legalisiert) und/oder *traditionalisiert*, d.h. das Gründungscharisma wird durch bestimmte Mittel gesichert (z.B. durch die Vorstellung eines Erbcharismas oder eines von der Person unabhängigen Amtcharismas).<sup>14</sup>

Lk versteht die junge Kirche dabei nicht als eine sich isoliert entwickelnde Institution. Er betrachtet sie vielmehr in Relation zum jüdischen und gesamtgesellschaftlichen Umfeld seiner Zeit. Dabei geht es ihm - wie die Analysen gezeigt haben - auch darum, die christlichen Gemeinden und ihre sich entfaltenden Strukturen in diesem Kontext als plausibel und legitim aufzuweisen. Soziologische Fragestellungen an seine Zeugnisse zu richten, scheint auch von daher berechtigt.

(3) Es geht hier nicht um die Erhebung eines Befundes für die Apg, oder gar Lk insgesamt. Die in dieser Arbeit ausgewählten Stellen sind aber durchaus in der Lage, ein einigermaßen repräsentatives Bild über das Lk Verständnis von Gemeinde und Kirche zu lie-

---

<sup>10</sup> Zur Situation der christlichen Gemeinden zur Zeit des Lk vgl. IV.B.2.2.1.

<sup>11</sup> Vgl. *Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft* 122-148.

<sup>12</sup> Die charismatische Herrschaft beruht "auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen" (*a.a.O.* 124).

<sup>13</sup> *a.a.O.* 276: "Die Umbildung der persönlichen Anhängerschaft in eine Gemeinde ist demnach die normale Form, in welcher die Lehre der Propheten in den Alltag, als Funktion einer ständigen Institution, eingeht. Die Schüler oder Jünger oder Propheten werden dann Mystagogen oder Lehrer oder Priester oder Seelsorger (oder alles zusammen) einer ausschließlich religiösen Zwecken dienenden Vergesellschaftung: der Laiengemeinde."

<sup>14</sup> Vgl. zu derartigen Transformationsprozessen ausführlicher *a.a.O.* 142-148.661-681.

fern. Klar ist dabei, daß es meist eher um lk Sichtweisen, Optionen und Ideale, als um historische Informationen. Diese Unterscheidung muß beachtet werden.<sup>15</sup>

(4) Der Blick auf andere ntl Traditionen soll belegen, daß der erhobene Befund aus der Apg innerhalb des NT nicht isoliert steht. Es kann aber nicht der Anspruch erhoben werden, den gesamten ntl Befund zum Thema zu erfassen.<sup>16</sup>

(5) Die Frage nach der Macht führt im kirchlichen Kontext schnell zur Frage nach dem Amt in der Kirche. Hierzu muß vorweg folgendes festgehalten werden: Mit Blick auf das NT von einem kirchlichen Amt zu sprechen, ist ein schwieriges Unterfangen. Tatsächlich kennen die ntl Texte kein einheitliches, institutionalisiertes Weiheamt im späteren kirchlichen Sinne.<sup>17</sup> Vielmehr ist eine Vielfalt differierender und offener Konzepte erkennbar. Es scheint mir deshalb für die ntl Zeit treffender, von gemeindlichen Diensten und Funktionen sowie von Leitungsaufgaben zu sprechen - ggf. auch von amtlichen Aufgaben.

## 2. Macht im Volk Gottes. Ein Resümee der Phänomene in der Apg

Mit Hilfe des soziologischen Konzepts von Hannah Arendt und auf der Basis der hermeneutischen Klärungen soll ein zusammenfassendes Resümee aus den relevanten Ergebnissen der vorausgegangenen Einzelanalysen zu Texten der Apg versucht werden.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Lk hat kein großes Interesse an einer historisch korrekten Wiedergabe von Strukturen der urchristlichen Gemeinde(n). Vielmehr projiziert er immer wieder Organisationselemente, die er aus seinem eigenen gemeindlichen Umfeld kennt, in die Gemeinden, die er darstellt (Beispiele finden sich in den Einzelanalysen): so auch *Weiser*, Apg II 581-585; *ders.*, Gemeinde und Amt 308; *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 244f.

<sup>16</sup> Ausführlichere Darstellungen zu den verschiedenen ntl Traditionen über Gemeinde (und Amt) finden sich etwa bei *Roloff*, Kirche, der insgesamt eine "Vielzahl von Vorstellungen von der Kirche" im NT feststellt (*a.a.O.* 310). Die Studie von *Hoffmann*, Priestertum und Amt, erstreckt sich bis ins 2. Jh. (Clemens von Rom, Ignatius von Antiochia). *Klauck*, Volk Gottes, stellt verschiedene ntl Bilder prägnant zusammen und benennt die Relevanz für die heutige kirchliche Situation. Vgl. auch *Weiser*, "Laien" in der Kirche?, hier v.a. 335-349; *Kehl*, Kirche 306-319; *Neuner*, Ekklesiologie 453-473.

<sup>17</sup> *Zettner*, Amt 409-412, sieht in der Apg kein klar abgegrenztes "Amt" vorliegen, wohl aber verschiedene Formen kirchlicher "Funktionen". *Pesch*, Ntl Grundlagen 169f, erkennt im NT insgesamt eine große Vielfalt von gemeindlichen Diensten; ähnlich auch *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 176. *Sänger*, Kultisches Amt 634f, hält unter historischem Blickwinkel fest: "Jesus von Nazareth hat weder Ämter eingesetzt, mithin auch kein Priesteramt gestiftet, noch hat er sich selbst oder seine Sendung im Kontext eines kultisch-sakralen Denkens interpretiert". Auch *Blank*, Urchristentum 246f, resümiert, "daß das neutestamentliche Verständnis des kirchlichen Amtes kein 'Amtspriestertum' im späteren (mittelalterlichen oder tridentinischen) Sinne kennt". Er weist zudem darauf hin, daß das NT auch in Bezug auf den heute für das Amtsverständnis so wichtigen *Eucharistievorstand* keinen einheitlichen Befund aufweist (*a.a.O.* 245-253). Vielmehr sei davon auszugehen, daß Männer und Frauen aus der Gemeinde - vielleicht sogar wechselweise - den Vorsitz beim Herrenmahl innehatten. Noch in der Didache etwa seien Spuren eines Eucharistievorsitzes von Propheten zu finden (vgl. Did 10,7). Erst mit Ignatius von Antiochia habe eine Einengung auf bestimmte, eigens beauftragte Personen für diese Aufgabe eingesetzt. Vgl. insgesamt den Überblick zur Entwicklung von Ämtern und Amtsverständnis bei *Roloff*, Art. Amt.

<sup>18</sup> Die Ergebnisse der vorausgehenden Analysen der Apg-Texte setze ich voraus. Auf Rückverweise verzichte ich im Sinne der Übersichtlichkeit soweit als möglich.

## 2.1 Die gemeinsame Wahrnehmung von Macht

Macht ist in der Apg - im Sinne der Definition von Hannah Arendt - ein soziales Phänomen. Lk versteht Gemeinde und Kirche wesentlich im Sinne des *Gottesvolk-Gedankens*. Macht kommt in dieser sozialen Gruppe allen gemeinsam zu und wird grundsätzlich gleichberechtigt wahrgenommen. Dementsprechend ist die *Gemeindevollversammlung* in der Apg kein beliebiger Ort gemeinschaftlicher Zusammenkünfte. Ihre Aufgabe beschränkt sich auch nicht auf den "liturgischen" Bereich der Herrenmahlsfeier (vgl. z.B. Apg 2,46).<sup>19</sup> Sie ist vielmehr als *πλήθος* oder *ἐκκλησία* eine Verfassungsgröße<sup>20</sup> der Gemeinde als dem von Gott erwählten "Volk aus den Völkern" (vgl. Apg 15,14).<sup>21</sup> Besonders deutlich ist das in Jerusalem greifbar, wo "wichtige Entscheidungen, seien es Personal- oder Sachentscheidungen, durch gemeinsamen Beschluß aller gefaßt werden",<sup>22</sup> ähnlich wie auch in Antiochia. Beide *ἐκκλησίαι* treffen an den untersuchten Stellen inhaltliche Entscheidungen, übernehmen die Verantwortung für missionarische Projekte und delegieren gemeinsame Macht durch Beauftragung oder Wahl an bestimmte Gruppen.

Die für den Weg der jungen Kirche bedeutsame Heidenmissionsfrage wird nach Lk Darstellung - anders als nach dem pl Zeugnis - nicht von einzelnen entschieden, sondern in einem modellhaften ekklesialen Prozeß (vgl. Apg 15,1-41). Der jerusalemer Versammlung kommt dabei eine konstitutive Rolle zu (Apg 15,6-29; vgl. 11,1-18); aber auch die Rezeption ihrer Beschlüsse in der antiochenischen Gemeindeversammlung ist notwendig zu einer gelingenden Klärung.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Blank, Urchristentum 248, weist auf die Verantwortung der Gemeindeversammlung für die Feier des Herrenmahls hin und betont, daß historisch betrachtet der Vorsitz bei der Eucharistie wohl von verschiedenen Gemeindegliedern abwechselnd wahrgenommen wurde.

<sup>20</sup> Roloff, Apg 109, bezeichnet die Rolle der Gemeindevollversammlung in der Apg als die eines "Leitungsorgans" der Gemeinde. Weiser, Gemeinde und Amt 317, spricht von einer "Mitbeteiligung aller Gemeindeglieder an der durch die Führungsgremien auszuübenden Leitung der Gemeinde".

<sup>21</sup> Gnilka, Theologie des NT 218, hält das "(Gottes-)Volk aus den Völkern" (vgl. Apg 15,14) für den grundlegenden Gedanken der gesamt-ekklesiologischen Konzeption des Lk. Vgl. auch Jervell, Theology of Acts 18-25, zu "God and his People" in der Apg.

<sup>22</sup> Annen, Volksversammlung Gottes 180. Er hält mit Blick auf die Apg insgesamt fest: "Die Vollversammlung der Gemeinde hat nicht nur beratende Funktion, sondern trifft die Entscheidungen (a.a.O. 186).

<sup>23</sup> Zur Bedeutung der Rezeption in der Kirche vgl. Beinert, Rezeptionsgeschehen. Annen, Volksversammlung Gottes 183-186, sieht in Apg 15 ein Lk "Modell für die Lösung kirchlicher Konflikte" (a.a.O. 184), bei dem der Gemeindeversammlung eine entscheidende Rolle zukommt. Johnson, Decision making 86f (vgl. auch ders., Acts 279), sieht darin ebenso ein Modell für Entscheidungsfindung in der Kirche. Er betont auch die Wichtigkeit der Rezeption für einen gelungenen Entscheidungsprozeß. Fraling, Glaube und Ethos, v.a. 82-85, findet in Apg 15 ein Modell für einen Meinungsbildungsprozeß, bei dem unter Respektierung verschiedener Positionen um tragfähige Kompromisse gerungen wird. Die Gemeinschaft der Glaubenden spiele dabei eine unverzichtbare Rolle: "Träger legitimer Neuentwicklung verbindlicher Verhaltensnormen im Bereich gläubiger Existenz ist die Kirche als Ganze" (a.a.O. 102). Weiser, Gemeinde und Amt 319f (ebenso ders., Apostelkonzil 206f), sieht in Apg 11 und 15 Beispiele für die hohe Mitverantwortung aller in der Gemeinde. Für Ratzinger, Demokratisierung 30f, treffen nach Apg 15,6.20 nur die Apostel und Ältesten Entscheidungen, die Nennung der *ἐκκλησία* in 15,22



Die Gemeinde von Antiochia ist Trägerin des Missionsprojektes von Barnabas und Pl (Apg 13f). Sie beauftragt die beiden - auf Weisung des hl. Geistes -, als ihre Gemeindeapostel tätig zu werden und nimmt den Bericht über ihr Wirken entgegen.

Die jerusalemer Gemeindeversammlung nimmt gemeinsam mit den Aposteln Verantwortung für die Gestaltung zukünftiger Leitungsaufgaben wahr (Apg 6,1-7). Sie wählen Funktionsträger, beauftragen sie gemeinsam mit den Zwölf und ermächtigen sie auf diese Weise zu ihrer Leitungsfunktion.

Der *hl. Geist* wirkt nach dem Zeugnis der Apg nicht nur in einzelnen (z.B. Stephanus: Apg 6,5), er wird auch und besonders in der Gemeindevollversammlung aktiv.<sup>24</sup> Er gibt den Antiochenern den Impuls zu ihrem Missionsprojekt (Apg 13,2), entscheidet in und mit der jerusalemer Versammlung die anstehenden Fragen (Apg 15,28) und steht hinter der Einsetzung von Ältesten in der Gemeinde (Apg 20,28).

Die Ik Schilderung der Gemeindeversammlungen von Jerusalem und Antiochia darf nicht vorschnell als Wiedergabe der *historischen Entwicklungen* in diesen Gemeinden verstanden werden. Strukturen und Kompetenzen solcher Zusammenkünfte sind heute nicht mehr im einzelnen rekonstruierbar. Das erkennbar hohe Maß an gemeinsam wahrgenommener Macht kann aber durchaus als tatsächliches Merkmal des Zusammenlebens in der jungen Kirche - auch noch zu Zeiten des Lk - angesehen werden.<sup>25</sup> Auch in anderen ntl Traditionen finden sich ähnliche Phänomene.

Trotz des ausgeprägten apostolischen Selbstbewußtseins des Pl bleiben "seine" Gemeinden selbstbestimmte Organisationen, in denen wichtige Entscheidungen eigenständig getroffen werden - z.B. über die Bestrafung oder den Ausschluß einzelner durch die Mehrheit der Versammlung (2 Kor 2,6: ὑπὸ τῶν πλειόνων; 2,8: κυρώω).<sup>26</sup> Im pl Bereich wurden wohl auch demokratische Strukturelemente aus dem hellenistischen Vereinswesen rezipiert.<sup>27</sup>

---

bedeute nur, daß die Gemeinde eine Akklamationsmöglichkeit hatte. Synodale Strukturen seien so auch vor dem Hintergrund von Apg 15 eine "chimäre Idee". Für *Dordett*, Kirche 50, steht ἐκκλησία in 15,22 lediglich für den öffentlichen Rahmen der Entscheidung von Aposteln und Ältesten.

<sup>24</sup> So auch resümierend bei *Annen*, Volksversammlung Gottes 187-189. Zur Rolle des Geistes in der Apg vgl. v.a. II.A.1.4(4).

<sup>25</sup> Davon geht *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 234.237f, *ders.*, Mitwirkung 484-486, aus; vgl. auch *Landau*, Art. Kirchenverfassungen 510f, der "Mitentscheidungsrechte der Gemeinde [...] bei der Wahrnehmung gesamtkirchlicher Aufgaben durch die Apostel" (*a.a.O.* 511) annimmt. *Frankemölle*, Theologie des Volkes 110-112, weist auf die Mitwirkungsrechte der Gemeinde im NT insgesamt hin. Vgl. auch *McKenzie*, Amtsstrukturen 242; *Iersel*, Das entscheidende Wort in der Kirche 621f.

<sup>26</sup> In 2 Kor 2,5-11 geht es um die Bestrafung bzw. Versöhnung mit einem einzelnen, der ggf. die Autorität des Pl beleidigt oder in Frage gestellt hat (vgl. *Lang*, Kor 262f). Deshalb wurde ihm durch die Mehrheit der Gemeindeversammlung eine Strafe auferlegt. Jetzt mahnt Pl zu einem (neuerlichen) Beschluß (κυρώω) im Sinne einer Versöhnung.

<sup>27</sup> *Iersel*, Das entscheidende Wort in der Kirche 622f.624, hält *Mehrheitsentscheidungen* in pl Gemeinden und darüber hinaus für möglich (u.a. mit Verweis auf 2 Kor 2,5-11). Für ihn zeichnet sich im NT insgesamt folgendes Bild ab: "Nicht ein individueller Amtsträger, sondern die versammelte Gemeinde trifft in Sachen der Lehre und der Sitten die endgültige, verbindliche Entscheidung" (*a.a.O.* 624). *Becker*, Pl und seine Gemeinden, beschäftigt sich eingehend mit dem Verhältnis des Völkerapostels zu seinen Gemeinden, auch mit der Rezeption demokratischer Elemente aus dem Vereinswesen (*a.a.O.*

Auch für die Gemeinden im Umfeld des Matthäus kann ein hohes Maß an gemeinsamer Wahrnehmung von Macht angenommen werden (vgl. z.B. die Gemeinderegel in Mt 18).<sup>28</sup>

Der Befund über die Rolle und Bedeutung der Gemeindevollversammlung in der Apg ist durch einen Blick auf das *zeitgenössische Umfeld* abzurunden. Lk versteht die Gemeindeversammlung als *πλήθος* oder *ἐκκλησία* - wohl nicht ohne Absicht - mit deutlichen Analogien zu religiösen und v.a. profanen Vollversammlungen seiner Zeit. Begriffliche und inhaltliche Parallelen machen das Selbstverständnis und den Anspruch der neuen christlichen "Bürgerversammlung" auch nach außen hin plausibel - am markantesten vielleicht in der Dekretform des jerusalemer Versammlungsbeschlusses (Apg 15,22.25.28).<sup>29</sup> Zugleich geht es nicht um eine einfache Übernahme oder Gleichsetzung. Gegenüber privaten (religiösen) Vereinen dokumentiert die Verwendung von *ἐκκλησία* den öffentlichen Anspruch der neuen Gemeinschaft. Im Vergleich zu den städtischen *ἐκκλησίαι* wiederum - wie etwa der chaotischen Stadtversammlung von Ephesus (Apg 19,32-40) - zeichnet sie sich nach Lk Darstellung durch ein harmonischeres und effektiveres Zusammenwirken aus.

## 2.2 Ermächtigung zu besonderen Aufgaben und Diensten

Die Apg kennt eine Reihe von Diensten und Leitungsaufgaben, die neben der Vollversammlung eine besondere Rolle in der Gemeinde spielen.<sup>30</sup>

### (1) Vielfalt

Die Apg kennt kein einheitliches Modell für Leitungsdienste oder besondere Aufgaben in der Gemeinde. Stattdessen tauchen schon in den wenigen untersuchten Texten mehrere Gruppen oder Gremien auf, die dafür in Frage kommen.<sup>31</sup>

---

116) und der Rolle von Vollversammlungen in den pl Gemeinden (*a.a.O.* 127). Auch *Schnackenburg*, *Mitwirkung* 486f, geht von einer hohen Selbstbestimmung und Autonomie in pl Gemeinden aus.

<sup>28</sup> Vgl. zur matthäischen Gemeinde insgesamt *Scheuermann*, *Gemeinde im Umbruch*; speziell zur Gemeinderegel (Mt 18) *Gnilka*, Mt II 134-142, der auch die Analogien zur Qumran-Gemeinde untersucht. *Schenke*, *Urgemeinde* 245f, sieht in Mt 18,15-17 und 18,18 (mit Verweis auf Mt 16,19) die hohe Bedeutung der Gemeinde dokumentiert, die seiner Meinung nach als Ganze das Machtvakuum nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem (43/44 n. Chr.) ausgefüllt hat. *Schnackenburg*, *Mitwirkung* 486f, charakterisiert die matthäische Gemeinde als eine "Brüdergemeinde"; ähnlich *Iersel*, *Das entscheidende Wort in der Kirche* 620f. *Blank*, *Urchristentum* 248, sieht die Gemeindeversammlung - auch bei Mt - als einen zentralen Ort, an dem die wesenhafte Gleichheit aller Gläubigen (vgl. Mt 23,8-12) zum Tragen kommt.

<sup>29</sup> Zu den markanten Analogien in der Verwendung von *πλήθος* vgl. I.B.2.2.2; zu *ἐκκλησία* vgl. III.B.2.2.1. *Klauck*, *Volk Gottes* 23f, übersetzt *ἐκκλησία* mit "Bürgerversammlung" und weist auf das große Aktualisierungspotential eines solchen Gemeindeverständnisses für die heutige Zeit hin.

<sup>30</sup> Diese sind zu unterscheiden von der besonderen apostolischen Autorität der Zwölf und des Pl, die im folgenden in einem eigenen Abschnitt zu behandeln sind.

<sup>31</sup> Die Vielfalt der Aufgaben und Dienste in der Apg stellen auch *Schnackenburg*, *Lukas als Zeuge* 233-238.241, *Weiser*, *Gemeinde und Amt* 312-17, *Tyson*, *Emerging Church* 144f, und *Roloff*, *Kirche* 214-221, fest. *Steichele*, *Geist und Amt* 192-196, betont resümierend: "es muß Lukas doch zugute gehalten werden, daß hinter seiner Darstellung das Bild einer vielfältigen und sich im Laufe der Zeit ändernden

Die *Sieben* (Apg 6,1-7; 21,8) sind nach der Lk Darstellung ein Gremium, das aus der Not der Stunde geboren wurde, offensichtlich um einen Konflikt zwischen divergierenden Gemeindeteilen in Jerusalem zu lösen. Von der Vollversammlung gewählt, wird ihnen von Gemeinde und Aposteln gemeinsam Macht übertragen. Ihre genaue Aufgabe und Position läßt Lk jedoch im unklaren. Historisch gesehen handelt es sich bei den Sieben wahrscheinlich um das Leitungsgremium des hellenistischen Teils der jerusalemer Gemeinde.<sup>32</sup>

Mehr gestreift als erläutert werden die *fünf Propheten und Lehrer* in der antiochenischen Gemeinde (Apg 13,1), die historisch betrachtet wohl ebenso als gemeindeleitendes Gremium zu verstehen sind.<sup>33</sup>

Zahlenmäßig nicht genauer umrissen wird das Gremium der *Ältesten*, das Lk für Jerusalem (erstmalig Apg 11,30), Ephesus (Apg 20,17ff) und andere Gemeinden bezeugt (Apg 14,23). Nur über die Stellung der jerusalemer Presbyter ist Genaueres zu erfahren. Sie stehen bereits in Apg 15 quasi ebenbürtig neben den Aposteln und scheinen nach deren "Abtreten" zusammen mit dem Herrenbruder Jakobus das Zentrum der jerusalemer Gemeinde zu bilden (Apg 21,18). Historisch gesehen dürfte es in Jerusalem und dem palästinischen Raum entstanden sein. Von dort aus fand dieses Modell wohl große Verbreitung, bis in die Zeit und das Umfeld des Lk. Pl selbst hat es - anders als das Apg 14,23 darstellt - in seinen Gemeinden nicht angewandt. Die Gruppe der Ältesten steht in der Apg in Verbindung mit dem Herrenbruder Jakobus (v.a. Apg 21,18). Dieser gehörte unter historischem Blickwinkel wohl zu der Dreiergruppe im Zentrum der frühen jerusalemer Gemeinde, die Pl in Gal 2,9 die *drei "Säulen"* nennt (οἱ δοκοῦντες στῦλοι: Jakobus, Kephas und Johannes), während Lk von ihnen nichts erwähnt.<sup>34</sup>

Daneben haben *Botenpaare bzw. Gesandtschaften* zeitlich begrenzte und auf bestimmte Zwecke beschränkte Funktionen: Barnabas und Pl als Gemeindemissionare im Auftrag der antiochenischen Gemeinde (Apg 13f) sowie als ihre Gesandten bei der jerusalemer Versammlung (Apg 15,2f.30f), Judas und Silas als Boten der Jerusalemer in Antiochia (Apg 15,22.25.27.30f).

Das Zeugnis der Apg von der Pluralität von Diensten und Aufgaben in der Gemeinde bzw. in ihrer Leitung kann als *historisch* zuverlässig gewertet werden. Und zwar auch deshalb, weil sich vergleichbare Befunde auch in anderen ntl Traditionen feststellen las-

---

Gemeindestruktur noch deutlich zu erkennen ist" (a.a.O. 196). Auch Zettner, Amt 412-417, konstatiert eine Vielfalt besonderer Dienste; sein Blick schränkt sich aber zu schnell auf die Trias Apostel, Presbyter und Pl ein.

<sup>32</sup> Roloff, Kirche 76f, hält sie deshalb für das erste kirchliche Leitungsgremium im eigentlichen Sinn.

<sup>33</sup> Hier tauchen Verbindungslinien zu pl Leitungsmodellen auf (vgl. v.a. 1 Kor 12,28f). Tatsächlich war Pl selbst wohl einige Zeit in dieser antiochenischen Leitungsgruppe tätig.

<sup>34</sup> Auf die drei "Säulen" als gemeindeleitendes Gremium im Übergang vom Zwölferkreis bzw. einer größeren Gruppe von Aposteln (im Sinne von Auferstehungszeugen) hin zur zentralen Stellung des Herrenbruders Jakobus und eines Ältestengremiums weist z.B. Roloff, Art. Amt 513, hin.

sen. Das NT bezeugt hier eine große Vielfalt. Ein einheitlich definiertes oder gar sakral verstandenes Amt, wie es sich in der Kirche später entfaltete, ist nicht erkennbar.<sup>35</sup>

Das Siebenergremium und die Ältesten entstanden - wie in der Analyse gezeigt - wahrscheinlich in Anlehnung an jüdische Institutionen. Für Lk stehen sie ebenso wie Gemeindebotschaften und -missionare in Analogie zu seinem *gesellschaftlichen Umfeld*. Das gilt besonders für das Presbytergremium - zur Zeit des Lk wohl dominantes Organisationselement christlicher, aber auch jüdischer Gemeinden. Auch hier liegt ihm an der Plausibilität der jungen christlichen Kirche und ihrer Strukturen im Blick auf ihren Kontext.

## (2) Kollegialität

Festzuhalten ist, daß in der Apg besondere Aufgaben und Dienste in der Gemeinde durchgängig von Gruppen bzw. Kollegien übernommen werden. Verantwortung und Macht wird nie an einzelne delegiert. Das gilt für die hellenistischen Sieben ebenso wie für die fünf Propheten und Lehrer in Antiochia oder das Ältestenkollegium. Das Minimum ist die Zweiergruppe, die als Missionspaar (Apg 13f) oder als Gesandtschaft (Apg 15,2f.22.27) tätig wird.<sup>36</sup> Selbst hervorgehobene Autoritäten wie die Apostel treten bei Lk in Form des Zwölferkreises auf, in den auch Petrus - trotz seiner besonderen Stellung - immer eingebunden bleibt. Nur Pl nimmt in diesem Kontext - wie noch zu zeigen sein wird - eine Sonderrolle ein.

Der kollegiale Charakter besonderer gemeindlicher Aufgaben, wie ihn die Apg bezeugt, kann durchaus als *historisch* relevante Information gewertet werden.<sup>37</sup> Die Wahrneh-

---

<sup>35</sup> Vgl. oben, Anm. 17. Bezeichnenderweise verwendet das NT die klassische griechische Priesterbezeichnung ἱερεὺς nirgends zur Benennung eines christlichen Gemeindeamtes. Häufiger kommt der Begriff in Bezug auf das jüdisch-levitische Priestertum vor (z.B. Mt 12,4f parr; Mk 1,44; Lk 1,5; 5,14; 10,31; Joh 1,19; Apg 4,1; 5,24; ἀρχιερεὺς z.B. in Apg 4,23; 23,14 u.ö.); Apg 14,13 bezeichnet es einen heidnischen Priester des "Zeus vor der Stadt" in Lystra. Hebr überträgt den Hohepriester-Titel auf Christus (z.B. Hebr 4,14 u.ö., in 3,1 zusammen mit dem ungewöhnlichen Hoheitstitel "Apostel"), durch den das levitische Priestertum und die Opfer ein für allemal überwunden sind (vgl. Hebr 7,11ff; 10,11ff). 1 Petr bezieht ihn auf die Gesamtheit der Gläubigen, die als Volk Gottes eine "heilige" und "königliche Priesterschaft" sind (1 Petr 2,5.9; vgl. Offb 1,6; 5,10). Von einer ständischen Trennung zwischen Klerikern und sog. "Laien" ist jedenfalls nichts zu entdecken. Vielmehr überwand das junge Christentum offensichtlich nicht nur den im Judentum und in der heidnischen Umwelt verbreiteten Opferkult, sondern auch eine religiös motivierte hierarchische Gliederung in den eigenen Reihen. Das Fehlen eines kultisch-sakralen Priestertums im gesamten NT stellen *Sänger*, Kultisches Amt 655f, und *Küng*, Christentum 113, fest. *Hoffmann*, Priestertum und Amt 280-286, hier v.a. 286, resümiert, daß es die christliche Gemeinde als ganze ist, die an die Stelle jeglichen vor- oder außerchristlichen Priestertums getreten ist. Das Christentum habe sich nicht nur vom Opferkult gelöst, sondern auch von der Vorstellung einer Mitterschaft zwischen Gott und seinem Volk, die durch menschliche Priester zu leisten sei. Vgl. auch *Roloff*, Kirche 75-82; *Weiser*, "Laien" in der Kirche? 348f; *Schnackenburg*, Mitwirkung 484; *McKenzie*, Amtsstrukturen 244; *Kehl*, Kirche 306-319; *Rebell*, Zum neuen Leben 204f; *Schenke*, Urgemeinde 75-80.244f.

<sup>36</sup> *Klauck*, Gemeinde 74f, zeigt verschiedene kollegiale Formen in der Missionsarbeit auf.

<sup>37</sup> *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 247, stellt das Vorherrschen kollegialer Verfassungsformen in der Apg fest. *Pesch*, Ntl Grundlagen 169f, betont insgesamt den kollegialen Charakter ntl Leitungsdienste. Vgl. *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 47: das NT kennt "kein Zeugnis für die unvermischte monarchische Form des Episkopats".

mung von Verantwortung wird in dieser Form "ihres monokratischen, an eine Person gebundenen Charakters entkleidet [...] durch das Kollegialitätsprinzip".<sup>38</sup>

### **(3) Ermächtigung in und durch die Gemeindeversammlung**

Nach dem Zeugnis der Apg werden die verschiedenen Personengruppen durch die Gemeindevollversammlung, d.h. von menschlichen Institutionen zu besonderen Aufgaben und Diensten ermächtigt.<sup>39</sup> Wichtige Formen sind *Wahlen und Beauftragungen*.

Nach Apg 6,1-7 wählt die Vollversammlung der Jüngerinnen und Jünger in Jerusalem sieben Männer aus und ermächtigt sie dann gemeinsam mit den Zwölf durch Handauflegung zu ihrem Dienst.<sup>40</sup> Ebenso durch Handauflegung werden Barnabas und Pl - auf das Wort des hl. Geistes hin - durch die antiochenische Gemeinde zu ihrem Projekt ausgesandt (Apg 13,2f). Als deren Gemeindeapostel werden sie missionarisch tätig und legen über ihr Wirken vor der Versammlung Rechenschaft ab (Apg 14,27). Die jerusalemer Versammlung wählt - gemeinsam mit Aposteln und Ältesten - ihre Boten aus, die die Entscheidungen nach Antiochia übermitteln sollen (Apg 15,22.25). Vorher schon hatten die Antiochener Pl und Barnabas als ihre Gesandten nach Jerusalem geschickt (Apg 15,2f). Schließlich ist wohl auch die Bestimmung von Ältesten, über die Lk nichts Genaueres berichtet (Apg 20,28; vgl. 14,23), im Sinne einer Wahl oder Beauftragung durch die Gemeindeversammlung zu verstehen. Selbst bei der Nachwahl des Mattias in den Zwölferkreis (Apg 1,15-26), die durch das Los entschieden wird, ist die Gemeinde nicht nur anwesend (1,15), sondern wirkt durch die Aufstellung der Kandidaten aktiv mit (1,23).<sup>41</sup> Gott wirkt dabei auf je verschiedene, vermittelte Weise in den menschlichen Institutionen mit, am deutlichsten durch den hl. Geist in Apg 13,2.

Das Phänomen einer Ermächtigung von Funktionsträgern durch Wahl oder Beauftragung in der Gemeindeversammlung beschränkt sich nicht allein auf das Zeugnis der Apg. Es ist

---

<sup>38</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 155-165, hier 159. Erst im Verlauf der Zeit gewannen in der Kirche - nicht zuletzt aufgrund des Gedankens einer amtlichen Christus-Repräsentanz - monokratische Elemente in der Leitung die Oberhand, bis hin zum "monarchischen Episkopat" im 2. Jh.. Vgl. dazu Roff, *Art. Amt*, v.a. 524ff; Küng, *Christentum* 151-167.

<sup>39</sup> Vgl. Arendt, *Macht und Gewalt* 45: Macht haben heißt in Wirklichkeit, daß jemand "von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln."

<sup>40</sup> Der Umfang der in Apg 6 vorgenommenen Machtübertragung wird erst mit Blick auf den Gesamtkontext der Apg verständlich: vgl. I.A.2.3. Die Vollversammlung und die Zwölf wirken bei der Entstehung eines neuen Leitungsgremiums eng zusammen: vgl. Schnackenburg, *Lukas als Zeuge* 236; ders., *Mitwirkung* 484f; Weiser, *Gemeinde und Amt* 318f. Greinacher, *Demokratisierung* 256, sieht in Apg 1,15-26; 6,1-7; 15,22-29 das Recht der Gemeinde auf Mitbestimmung bei der Bestellung von Amtsträgern biblisch grundgelegt.

<sup>41</sup> Den Einbezug der Gesamtgemeinde bei der Wahl des Mattias betonen Annen, *Volksversammlung Gottes* 181f, und Weiser, *Gemeinde und Amt* 317. Schnackenburg, *Mitwirkung* 484, weist darauf hin, daß hierbei sicher auch Frauen vertreten waren (vgl. 1,14). Eine ausführlichere Analyse zu Apg 1,15-26 findet sich bei Weiser, *Die Nachwahl des Mattias*, und Annen, *a.a.O.* 180-182.

auch in anderen Traditionen des NT belegt und selbst in späteren Schriften wie dem 1. Clemensbrief oder der Didache noch zu entdecken.<sup>42</sup>

Das Zeugnis der Apg über bestimmte Gemeinden und ihre Praxis der Wahl von Funktionsträgern läßt sich auf seine *historische* Relevanz hin schwer prüfen. Eine Trennung zwischen verlässlichen Informationen und solchen Elementen, die Lk aus seinem eigenen Erfahrungshorizont in die beschriebene Zeit zurückprojiziert, ist kaum leistbar.<sup>43</sup> Im *gesellschaftlichen Umfeld* - wie am Beispiel von Apg 6,1-7 gezeigt - fielen Wahlen von bestimmten Aufgabenträgern ohne Zweifel in die Kompetenz der jeweiligen Vollversammlungen.<sup>44</sup> Und auch Gesandtschaften wie in Apg 15 oder sogar Gemeindeapostel wie in Apg 13f sind nicht nur für christliche Gemeinden belegt, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Kontexten. Einige relevante Erzählungen gestaltet Lk in deutlicher Analogie zu atl-jüdischen Vorbildern: die Wahl der Sieben in Anlehnung an atl Bestallungserzählungen,<sup>45</sup> die Beauftragung von Barnabas und Pl in Apg 13,2f orientiert an der Aussonderung der Leviten im Sinne des göttlichen Auftrags in Num 8.

#### **(4) Konstitutive Zuordnung zur Gemeinde: Repräsentation**

Besondere Dienste und Aufgaben sind der Gemeinde als Ganzer in ihrer Funktion zugeordnet. Die Funktionsträger werden im wesentlichen als *Repräsentanten* der ganzen Gruppe verstanden, von der sie zu ihrer Aufgabe ermächtigt wurden.<sup>46</sup>

Das gilt zunächst für die *Sieben* und das *Ältestenkollegium* als die wohl frühesten Leitungsgremien in der jerusalemer Gemeinde. Die Aufgabe der Sieben muß wohl - in Analogie zu den Ortsvorständen jüdischer Gemeinden - als eine Leitungs- und Repräsentationsaufgabe für den hellenistischen Gemeindeteil gedeutet werden.<sup>47</sup> Ähnliches muß für

---

<sup>42</sup> Schnackenburg, Mitwirkung 486f, etwa hält eine Wahl von Funktionsträgern in den pl Gemeinden durchaus für möglich (vgl. 1 Thess 5,12f; Phil 1,1), Schenke, Urgemeinde 73f, auch schon für die frühe Phase der Urgemeinde in Jerusalem, etwa in Form einer Wahl des Leiters bzw. der Leiterin der jeweiligen Hausgemeinde. Landau, Art. Kirchenverfassungen 110f, resümiert im Bezug auf die urkirchliche Verfassung, daß "Amtsträger vielfach von den Aposteln designiert, aber von der Gemeinde gewählt" (a.a.O. 111) wurden. Selbst Kertelge, Gemeinde und Amt 163f, der sonst demokratischen Formen in der Kirche eher kritisch gegenübersteht, hält nicht zuletzt aufgrund des ntl Befundes eine Wahl von Amtsträgern auch heute für denkbar. Vgl. zum 1. Clemensbrief (1 Clem 44,3; 54,2) und der Didache (Did 15,1) die Untersuchungen von Roloff, Art. Amt 529; Hoffmann, Priestertum und Amt 300f.304ff; Schnackenburg, Mitwirkung 488.

<sup>43</sup> Schließlich können wir davon ausgehen, daß in Gemeinden aus dem Umfeld des Lk die Wahl von Funktionsträgern praktiziert wurde: so Schnackenburg, Lukas als Zeuge 244f.

<sup>44</sup> In griechisch-römischen Vereinen geschahen solche Wahlen in der Regel durch Handaufhebung (χειροτονία; vgl. Apg 14,23), mit Hilfe von Stimmsteinen (ψηφισμα) oder durch das Los (κλήρος; vgl. Apg 1,26).

<sup>45</sup> Wobei deutlich wurde, daß die lk Erzählung ein viel höheres Maß an Mitbestimmung der Gemeindeversammlung kennt als die relevanten atl Texte: vgl. I.B.1.3.3.

<sup>46</sup> Vgl. auch Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 171, der unter Repräsentation den Tatbestand versteht, "daß das Handeln bestimmter Verbandszugehöriger (Vertreter) den übrigen zugerechnet wird oder von ihnen gegen sich als 'legitim' gesehen und für sie verbindlich gelten gelassen werden soll und tatsächlich wird."

<sup>47</sup> Für Roloff, Art. Amt 514, sind sie "ein ihre Gemeinde repräsentierendes Gremium, dessen Glieder feste Funktionen hatten".

die *Ältesten* angenommen werden, die etwa in Apg 15,23b in ihrer gemeinsamen Funktion als Repräsentanten der jerusalemer Gemeinde Mitabsender des Schreibens an die Antiochener sind (15,23b). Auch Pl spricht die Presbyter in seiner Abschiedsrede in Milet stellvertretend für die ganze Gemeinde an, wobei sich seine Botschaft deutlich an alle richtet, den Ältesten also eine primär repräsentative Rolle zukommt.<sup>48</sup>

Auch hier steht der Befund in der Apg nicht allein. Leitungsdienste in frühen christlichen Gemeinden scheinen auch in anderen ntl Traditionen in repräsentativer Zuordnung zur Gemeinde als Ganzer verstanden worden zu sein.<sup>49</sup>

Ein besonders ausgeprägtes Beispiel für den Repräsentationsgedanken fand sich in der Institution der *Gemeindeapostel*, die im Zeugnis der Apg über das antiochenische Missionsprojekt (Apg 13f) auftaucht. Barnabas und Pl werden von der ganzen Gemeinde - auf Weisung des hl. Geistes - beauftragt und ausgesandt. Sie handeln somit im Auftrag der Vollversammlung und in ihrem Namen, als deren Gemeindeapostel (Apg 14,4.14). An ihrem Ausgangspunkt legen sie dementsprechend Rechenschaft über ihr Tun ab (vgl. Apg 14,26f).<sup>50</sup> Diese ältere Apostelkonzeption, die auch in anderen ntl Traditionen belegt ist,<sup>51</sup> kann hohe *historische* Relevanz für sich verbuchen und weist zugleich wichtige Analogien zu *jüdischen und gesellschaftlichen* Gesandtschafts-Institutionen auf.

Auch im Zeugnis der Apg über die Beauftragung von einzelnen oder Gruppen zu bestimmten, klar umrissenen Aufgaben, findet sich dieses Modell einer Zuordnung zur Gemeinde im Sinne einer Repräsentation.

Pl und Barnabas werden in 15,2 als Boten der antiochenischen Gemeinde ausgewählt, von der dortigen Gemeindeversammlung verabschiedet (15,3) und als deren Repräsentanten in Jerusalem empfangen (15,4). Umgekehrt fungieren Judas Barsabbas und Silas als Gesandte der jerusalemer Versammlung, die sie auswählt und beauftragt (15,22.25.27), die Beschlüsse in Antiochia schriftlich und mündlich mitzuteilen (vgl. Apg 15,30). In diesen Kontext gehört auch Apg 11,22, wo Barnabas als Abgesandter der Jerusalemer in die syrische Metropole geschickt wird. Schließlich muß sich selbst Petrus im Rahmen der Korneliuserzählung (Apg 10f) bezüglich seines Vorgehens in Sachen

---

<sup>48</sup> Roloff, Art Amt 513f, sieht die Aufgabe der Ältesten, analog zum jüdischen Vorbild, v.a. in der Vertretung nach außen; die Sieben hält er für eine mögliche Vorstufe der christlichen Ältesten. Auch Schnackenburg, Mitwirkung 485, sieht in den πρεσβύτεροι "Vertreter der ganzen Gemeinde". Zu den jüdischen Vorbildern der christlichen Presbyter siehe III.B.2.1.4.

<sup>49</sup> Bensberger Kreis, Demokratisierung 39-41, geht davon aus, daß alle Ämter im NT primär repräsentativ zu verstehen sind: "Das Neue Testament sieht also die Primärfunktion kirchlicher Ämter darin, daß sie die Kirche als das Volk Gottes repräsentieren." (a.a.O. 41).

<sup>50</sup> Vgl. Roloff, Apg 193-195, Pesch, Apg II 18f, Johnson, Acts 225f, Schneider, Apg II 110-112, und Weiser, Gemeinde und Amt 319, die alle die Gemeinde-Verantwortung für das gesamte Missionswerk betonen. Pl und Barnabas sind hier dementsprechend als Repräsentanten der antiochenischen Gemeinde zu interpretieren (so z.B. Pesch, Apg II 19; Schneider, Apg II 112; Haenchen, Apg 448f; Roloff, Apg 195; Schnackenburg, Mitwirkung 485f; ähnlich Kehl, Kirche 308).

<sup>51</sup> Vgl. Klauck, 2 Kor 27: "Apostel ist in dieser Konzeption jeder Gesandte, der auf Weisung einer Gemeinde mit bestimmten Aufträgen unterwegs ist." Belegstellen in II.B.2.1.

Heidenmission vor der ganzen Gemeinde verantworten (11,1) und Rechenschaft über sein Tun ablegen (11,4-17).<sup>52</sup>

### 2.3 Einmalige, apostolische Autorität: die Zwölf und Paulus

Die Apg kennt aber auch Personen oder Personengruppen, denen aufgrund ihrer unmittelbar göttlichen Berufung einmalige persönliche Autorität zukommt, die im Sinne Arendts nicht von der Ermächtigung durch die Gruppe abhängig ist.

Dabei handelt es sich zum einen um die Zwölf, die von Jesus erwählt (Lk 6,12-16) und vom Auferweckten gesandt (Apg 1,8) wurden, zum anderen aber um den vom Herrn berufenen Pl (Apg 9,1-22). Sie sind apostolische Zeugen des Ursprungs, deren Autorität nicht auf andere übertragen werden kann.<sup>53</sup>

Die *Zwölf* nehmen im ersten Teil der Apg, v.a. im Leben der jungen Gemeinde von Jerusalem, eine zentrale Stellung ein. Im Rahmen der jerusalemer Versammlung treten sie zum letzten Mal in Erscheinung und machen den Weg frei für den Heidenmissionar Pl, der im folgenden die zentrale Persönlichkeit der Apg ist. Unter *historischem* Blickwinkel muß zwar festgehalten werden, daß die lukanische Identifikation der Gruppe der Apostelinnen und Apostel mit dem Zwölferkreis nicht die tatsächlichen Entwicklungen widerspiegelt. Richtig scheint aber bei Lk die Funktion des Zwölferkreises - in einem v.a. eschatologisch-symbolischen, kaum aber gemeindeleitenden Sinne - dargestellt zu sein. Auch die frühe Auflösung dieser Gruppe entspricht den historischen Wahrscheinlichkeiten.<sup>54</sup> Die "Zwölf Apostel" garantieren für Lk die Kontinuität zwischen dem Lebenswerk Jesu und der Zeit seiner Nachfolgebewegung.<sup>55</sup> Ihre Zeugenrolle im Hinblick auf sein Wirken, seinen Tod und seine Auferweckung (Apg 1,21f) ist nicht übertragbar. Wohl aber werden in der Apg mit dem Ende der idealen jerusalemer Phase, die der Gemeindegrenzenkonflikt und die gemeinsame Ermächtigung der Sieben markiert (Apg 6,1-7), nach und nach einzelne - bis dahin den Zwölf vorbehaltene - Qualitäten und Funktionen auch auf andere Personen übertragen, insbesondere auf Pl.<sup>56</sup> Das Konzept einer amtlichen, apostolischen Sukzession ist aber nirgends in der Apg erkennbar.<sup>57</sup>

Ähnlich einmalig zeichnet Lk die *Paulus-Figur*. Erst nach und nach gewinnt er, in enger Anbindung an die jerusalemer Autoritäten, Eigenständigkeit und sein volles Profil. Sein

---

<sup>52</sup> Auch *Weiser*, Gemeinde und Amt 319, versteht das ausdrücklich als Rechenschaftsbericht des Petrus.

<sup>53</sup> Vgl. zu den Zwölf v.a. I.B.2.1.2, zu Pl IV.B.1.2. *Tyson*, Emerging Church 144, hält fest: "The point to be stressed is that in Acts no permanent form of authority is indicated. [...] Luke seems to be sensitive to changing conditions that might require changing structures, and so he does not continue apostolic authority beyond a particular time and place."

<sup>54</sup> *Roloff*, Art. Apostel 433f, weist auf die schnelle Auflösung des Zwölferkreises hin, dem insgesamt kaum Leitungsaufgaben im engeren Sinne zukamen; ähnlich *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 233f.

<sup>55</sup> Deshalb wird der Zwölferkreis nur ein einziges Mal durch die Nachwahl des Matthias komplettiert (Apg 1,15-26), später aber nicht mehr (vgl. Apg 12,1f).

<sup>56</sup> Vgl. die Zusammenschau in der Tabelle in I.A.2.3.

<sup>57</sup> Nach *Sänger*, Kultisches Amt 655, fehlt es sogar im gesamten NT.



Testament in Milet weist ihn schließlich als einmalige, apostolische Autorität aus, als einen Brückenkopf der Kontinuität, der den hellenistischen Missionsraum an die Ursprünge des neuen Weges bindet. In Anlehnung an *jüdische und pagane Vorbilder* gezeichnet, ist sein Vermächtnis Mahnung für den weiteren Weg der Gemeinden, den sie in Eigenständigkeit und im Vertrauen auf Gottes Wort und seine Gnade (20,32) gehen müssen. Auch hier kann von einer amtlichen Weitergabe apostolischer Autorität nicht die Rede sein. Die pl Selbstzeugnisse weisen den Mann aus Tarsus als persönliche Autorität aus, von einer amtlichen Leitungsgewalt ist jedoch nichts zu entdecken. Die Gemeinden, die er gründet und begleitet, haben eigene Leitungen vor Ort und organisieren sich in großer Freiheit und Autonomie. Das überregionale Wirken und die apostolische Sendung, die für Pl nicht von der Gemeinde ableitbar ist, setzen ihn zwar in ein gewisses "gegenüber" zur Gemeinde, aber nicht in eine Herrschafts- oder gar "monarchische" Position.<sup>58</sup>

## 2.4 Das lukanische Bild von Gemeinde und "Amt"

Der Überblick über die Phänomene der untersuchten Stellen in der Apg zeigt, daß für Lk die Gemeinde als Ganze, insbesondere in ihrer verfaßten Form als Vollversammlung, Verantwortung für das gemeinschaftliche Leben trägt. Die Macht liegt im Sinne Hannah Arendts bei der ganzen Gruppe. Besondere Dienste und Aufgaben, die die Apg in einer großen Vielfalt und durchgängig als kollegiale Gremien bezeugt, sind der Gemeindevollversammlung zugeordnet. Sie werden von der Gemeinde zu ihren Aufgaben durch Wahl oder Beauftragung ermächtigt und haben weitgehend die Funktion der Repräsentanz der ganzen Gruppe. In diesem Sinne kann man sie - insbesondere die Sieben und die Ältesten - als amtliche Leitungsgremien ansprechen. Festzuhalten ist dabei: "Der Schwerpunkt ihrer Leitungsfunktion liegt [...] in der Beratung, während die Vollversammlung entscheidet [...]. Das gilt sowohl für Personal- wie für Sachentscheidungen".<sup>59</sup> Diese Beobachtung trifft auch für besondere Autoritäten wie die Zwölf zu, die nirgends alleine Entscheidungen fällen. In anderer Weise haben Boten und Gesandte - insbesondere Barnabas und Pl als Gemeindeapostel der Antiochener - amtliche Funktion, ebenfalls im Auftrag der und ermächtigt durch die Gemeinde.

Den Zwölf und Pl kommt von ihrer göttlichen Berufung und Sendung her und in ihrer Rolle als apostolische Zeugen besondere Autorität zu, die nicht auf der Ermächtigung durch die Gruppe beruht. Sie stehen der Gemeinde in gewisser Weise gegenüber, jedoch

---

<sup>58</sup> Vgl. etwa *Roloff*, Art. Amt 518-522. *Becker*, Pl und seine Gemeinden, nimmt für die pl Gemeinden die Rezeption von Strukturelementen aus demokratisch organisierten Vereinen an (*a.a.O.* 116), das Haus mit seiner je eigenen Leitung spielt dabei eine zentrale Rolle (*a.a.O.* 125f), ebenso die Vollversammlungen (*a.a.O.* 127). *Schnackenburg*, Mitwirkung 486, weist darauf hin, daß "Paulus die Selbstbestimmung oder wenigstens Mitbestimmung der Gemeinde achtet".

<sup>59</sup> *Annen*, Volksversammlung Gottes 187, der dabei einen klaren Gegensatz zu heutigem Usus feststellt.

nicht über ihr.<sup>60</sup> Vielmehr ist selbst die Autorität der Zwölf, die bei Lk ja eine außerordentlich zentrale Position einnehmen, in die Gemeinde eingebunden. So konstituieren sie das neue Siebenergremium im Wechselspiel mit der jerusalemer Vollversammlung (Apg 6,1-7)<sup>61</sup> und fassen die Beschlüsse in den Fragen der Heidenmission keineswegs alleine - wie der klassische Begriff "Apostelkonzil" suggeriert -, sondern gemeinsam mit den Ältesten und der ganzen Versammlung (Apg 15,22). Auch Pl wird nirgends mit Leitungsgewalt über den Gemeinden stehend charakterisiert. Sein Zeugnis und Vermächtnis für die Zukunft der Kirche (Apg 20,17-38) hat vielmehr aufgrund seiner apostolischen Autorität besonderes Gewicht, und ist Auftrag und Mahnung für künftige Generationen. Will man - bei aller Problematik - ein lk Amts-Verständnis umreißen, so muß man sich dazu im wesentlichen auf die gemeindlichen Leitungsgremien (die Ältesten, die antiochenischen Propheten und Lehrer, die hellenistischen Sieben) beziehen. Denn die Autorität der Zwölf und des Pl ist einmalig und wird nicht übertragen. Ihr Zeugnis garantiert den notwendigen Rückbezug auf Leben und Botschaft des Jesus von Nazaret und bildet so das apostolische Fundament, auf das alle bauen müssen. Apostolizität ist in diesem Sinn die lk Anforderung an die Generationen nach Pl, die er besonders Verantwortungsträgern wie den Ältesten ans Herz legt (Apg 20,17-38), eine apostolische Sukzession kennt Lk nicht.<sup>62</sup> Die Miletrede und die sog. "ämterparänetischen" Passagen im lk Werk belegen, daß Lk gemeindliche Leitungsdienste (wohl v.a. Ältestengremien) tatsächlich aus seinem eigenen Umfeld kannte und zu ihrer richtigen Wahrnehmung ermahnte. Er warnt vor Überheblichkeiten und fordert selbstlosen Dienst. Die Aufgabe der Presbyter ist nach Apg 20,17-38 bezogen auf die ganze ἐκκλησία, die durch Jesus Christus das besondere Eigentumsvolk Gottes wurde, dessen Geist in ihr wirkt (Apg 20,28). Die amtliche Funktion der Ältesten hat dementsprechend "trinitarischen" Charakter.<sup>63</sup> Eine christologische Zuspitzung im Sinne einer amtlichen Repräsentatio Christi kennt Lk

---

<sup>60</sup> V.a. in Apg 6,1-7 wird die Gegenüber-Position der Zwölf zur Gemeinde erkennbar. Dabei ist aber zwischen den Aposteln als besonderer Autorität und anderen gemeindlichen Leitungsaufgaben zu unterscheiden. Es ist nicht möglich, allein aus diesem Befund Schlüsse auf das lk Verständnis von Gemeinde und "Amt" zu ziehen. *Weiser*, Gemeinde und Amt 318, spricht in Bezug auf Apg 6,1-7 richtigerweise von der erkennbar notwendigen "Interaktion zwischen der Gemeinde und den Führenden" und der engen Verwiesenheit beider Größen aufeinander (*ders.*, Apg II 582). Sein Schluß auf eine Gegenüber-Position des Amtes bei einem gleichzeitig hohen Maß an "Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller Glieder der Gemeinde" (*a.a.O.* 533-585), beachtet die besondere Rolle der Zwölf nicht genügend. Ähnlich *Zettner*, Amt 193, der am Beispiel von Apg 6,1-7 das Amt als in die Gemeinde integriert und dennoch auch gegenüberstehend interpretiert. In seinem Resümee (*a.a.O.* 431f) betont er das Herausgehobensein des Amtes durch die Zuverlässigkeit der Lehre, d.h. wiederum durch eine apostolische Qualität, die die Apg ausdrücklich nur den Zwölf und Pl zuschreibt.

<sup>61</sup> Die Analyse in I.A.2.2.2 zeigte das Wechselspiel und die enge Verwiesenheit der Zwölf und der Gemeindeversammlung im Prozeß der Konstituierung des neuen Siebenergremiums.

<sup>62</sup> Vgl. zur Apostolizität als Auftrag der Miletrede und zur "Ämterparänese" bei Lk IV.B.1.2.3(4).

<sup>63</sup> Zur trinitarischen Begründung des "Amtes" in der Miletrede vgl. *Weiser*, Gemeinde und Amt 307-310; *Schnackenburg*, Lukas als Zeuge 245f. Die Presbyterverfassung sieht auch *Hoffmann*, Priestertum und Amt 302-304, als Grundelement lk Gemeinden.

ebensowenig wie ein kultisch-sakrales Amtsverständnis.<sup>64</sup> Das theozentrische Verständnis der Gemeinde, die Unterordnung unter das Wort Gottes (Apg 20,32) und der Auftrag der Apostolizität stellen Gemeinde und Älteste auf eine gemeinsame Ebene. Die Aufgabe des "Amtes" in der Gemeinde ist im lk Sinn die besondere Sorge um die vollständige Botschaft, die durch das apostolische Zeugnis des Pl und der Zwölf vorliegt. Sie sollen die Apostolizität der ἐκκλησία garantieren. Als "Hirten" haben sie ihren Ort in der Gemeinde, nicht außerhalb oder "gegenüber". Die Überführung des Ursprungscharismas in ein definiertes und nach festen Regeln übertragbares Amtsscharisma - wie es häufig in der Institutionalisierungsphase charismatischer Gruppierungen anzutreffen ist - fehlt bei Lk; seine Position ist dementsprechend keineswegs eine "frühkatholische".<sup>65</sup> Dieser lk Befund ist in wichtigen Grundzügen auch in *anderen ntl Traditionen* zu entdecken. Dementsprechend können für die ersten zwei bis drei christlichen Generationen folgende Grundelemente für ein Verständnis von Gemeinde und "Amt" vermutet werden:<sup>66</sup>

- die ganze Gemeinde, insbesondere die Gemeindevollversammlung, war die grundlegende Größe für das gemeinsame Leben; von ihr wurden wichtige inhaltliche Linien geklärt, durch sie wurden Gremien zu ihrer amtlichen Aufgabe ermächtigt.
- es gab eine Vielzahl von amtlichen Diensten und Funktionen, die auf die Gemeinde als ganze bezogen waren und nur in diesem Rahmen Verantwortung und Macht wahrnehmen konnten.
- es dominierte eine theozentrische Sichtweise, die die gemeinsame Unterordnung unter Gott und sein Wort unterstrich; amtliche Funktionen wurden im engen Bezug zur Gemeinde verstanden, in der es - als Eigentum Gottes und Wirkungsort seines Geistes - keine Über- und Unterordnung gab; eine Zuspitzung auf die Vorstellung einer göttlichen Repräsentanz durch das Amt (wie etwa im späteren Konzept der Christus-Repräsentanz) ist ebensowenig erkennbar wie ein kultisch-sakrales Amtsverständnis.

Erst später wird dieses ursprüngliche Verständnis amtlicher Funktionen vom Volk Gottes her nach und nach verdrängt, zugunsten eines amtlichen Charismas, einer Gegenüberstellung von Gemeinde und "Amt" und des Konzepts einer Repräsentanz Christi, die letztlich

---

<sup>64</sup> Die Aufgabe der Ältesten bezieht Lk auf das Hirte-Sein Gottes als dem Eigentümer der ἐκκλησία (Apg 20,28) und auf den hl. Geist als denjenigen, der in ihrer Einsetzung wirkt; ein unmittelbar christologischer Bezug fehlt (anders in 1 Petr 5,2.4, wo die Hirten in Christus als dem Oberhirten einen unmittelbaren Bezugspunkt haben).

<sup>65</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 142-148.661-681, spricht vom Prozeß der Versachlichung des Charismas zum Amtsscharisma, bei dem das Charisma nicht mehr als Qualität der Person, sondern als ein im Rahmen bestimmter Ordnungen übertragbares verstanden wird. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem von Ernst Käsemann verwendeten Attribut "frühkatholisch" für die lk Position vgl. z.B. Haenchen, Apg 62; Weiser, *Gemeinde und Amt* 317; Schneider, Apg I 148-153.

<sup>66</sup> Zum Beleg der genannten Elemente in verschiedenen biblischen Traditionen vgl. Weiser, "Laien" in der Kirche? 348f; ders., *Ntl Grundlagen* 281-286; Schnackenburg, *Lukas als Zeuge*, v.a. 286; Sanger, *Kultisches Amt*, v.a. 655-657; Steichele, *Geist und Amt* 192-203.

zu einer ständischen Gliederung zwischen Amtsträgern und sogenannten "Laien" führte.<sup>67</sup>

## 2.5 Gott ermächtigt. Der Ursprung der Macht in Gott

Der Ursprung der Macht, die im Leben und Handeln der Gemeinden greifbar wird, liegt für Lk in Gott selbst. Denn die ἐκκλησία konstituiert sich nicht aus sich selbst. Sie wird von Gott konstituiert. Hierin liegt - auf der Folie des Konzepts von *Arendt* betrachtet - der Ursprung und der Legitimitätsgrund für Macht in der Kirche.<sup>68</sup> Gott hat sich aus den Völkern ein Volk für seinen Namen gewonnen (Apg 15,14). Dieses Volk Gottes ist die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, sein Eigentum (Apg 20,28), das er sich durch das Wirken Jesu Christi erworben hat und in dem er selbst lebt und wirkt. Das theozentrische Verständnis der Kirche bei Lk wird v.a. in der pl Abschiedsrede in Milet greifbar: Gott und sein Wort sind diejenigen, die die Gemeinden aufbauen und ihnen Zukunft verleihen. Gottes Gegenwart in seiner ἐκκλησία wird vor allem durch den Gottesgeist greifbar.

Der hl. Geist ist die Gabe an alle Mitglieder des Gottesvolkes. Im Rahmen des ersten Lk "Pfingstfestes" werden alle, d.h. alle Mitglieder der jerusalemer Gemeinde (Apg 2,1.4; vgl. 1,15), mit dem Gottesgeist erfüllt. Entsprechend der eschatologischen Verheißung von Joel 3,1-5 (vgl. v.a. Apg 2,17f) wird diese Gabe in gleichberechtigter, "demokratisierter" Weise dem ganzen Gottesvolk zuteil. Weitere "Pfingstfeste" folgen in Apg 4,31 (nochmals in Jerusalem), in 8,17 mit der Geistgabe an die neuen Mitglieder des Gottesvolkes in Samaria, in 10,44f an Kornelius und die mit ihm gläubig gewordenen in Cäsarea, und schließlich in 19,6 an Johannesjünger in Ephesus. Diese "gemeinsame Geistgabe stellt unter den Christen [...] eine grundlegende Gleichheit her. [...] Die ganze Gemeinde ist befähigt mitzuentcheiden, weil alle den Heiligen Geist empfangen haben, der die Kirche leitet".<sup>69</sup> Tatsächlich wirkt der hl. Geist nicht nur in einzelnen (z.B. Apg 6,5), sondern steuert auch den Weg der Gemeinden. Er führt sie beispielsweise nach und nach zur vollen Anerkennung der Heidenmission, indem er der antiochenischen Gemeindeversammlung den Impuls zu ihrem von Barnabas und Pl ausgeführten Missionsprojekt gibt (Apg 13,2f),<sup>70</sup> um schließlich in einem gottmenschlichen Synergismus gemeinsam

---

<sup>67</sup> *Weiser*, "Laien" in der Kirche? 348-350, resümiert, im ganzen NT seien die "'Ämter' von der *communio* her verstanden und *in Bezug zur Gemeinde und dem Herrn* gesehen" (a.a.O. 350); die "Unordnung", "Laien" vom Amt her zu verstehen, sei erst später aufgekommen. Darin unterstützt ihn *Klauck*, Volk Gottes 20; vgl. auch *Schnackenburg*, Mitwirkung 488. *Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt 68-73, belegt, daß noch bis ins frühe Mittelalter hinein der enge Bezug des Amtes zur Gemeinde konstitutiv war. So galten Weihen von Amtsträgern, die unabhängig von einer Gemeinde geschahen, als ungültig.

<sup>68</sup> Nach *Arendt*, Macht und Gewalt 53, liegt die Legitimität von Macht im "Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt" - hier also in der Erwählung der ἐκκλησία zum göttlichen Eigentumsvolk.

<sup>69</sup> *Annen*, Volksversammlung Gottes 189.

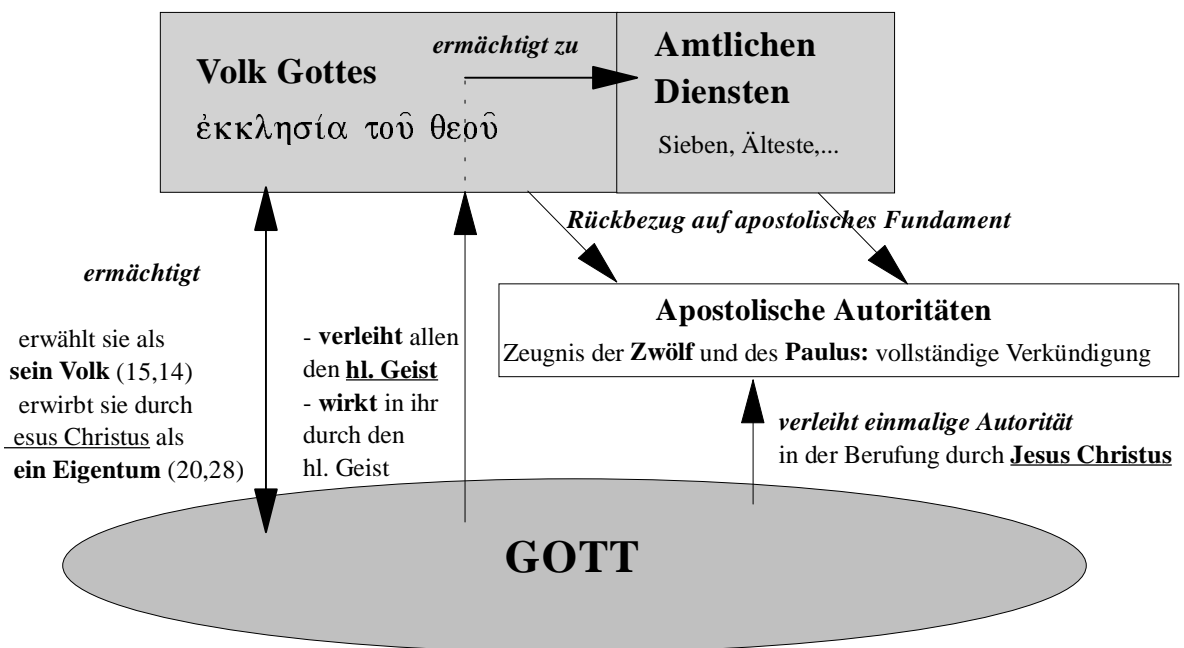
<sup>70</sup> Vgl. die Analyse der Rolle des hl. Geistes im Kontext der Heidenmissionsfrage in II.A.1.4(4). In den antiochenischen Gemeindeaposteln Barnabas und Pl wirkt für Lk tatsächlich Gott selbst (Apg 15,4.12). Vgl. dazu auch *Jervell*, *Theology of Acts* 43-54, zu "The people of the Spirit".

mit der jerusalemener Versammlung die notwendigen Beschlüsse zu fassen (Apg 15,28). Er steht aber auch hinter den in den Gemeinden vollzogenen Einsetzungen der Ältesten (Apg 20,28). Er kann als der eigentliche, wirksame Steuermann und Leiter der Gemeinden angesprochen werden. Die Kirche in der Apg ist dementsprechend keine Demokratie im Sinne einer "Volksherrschaft", wohl aber eine "Pneumatokratie", d.h. eine Herrschaft des Geistes, die im ganzen Volk Gottes und seiner gemeinsamen Verantwortung zum Tragen kommt.<sup>71</sup>

Hierarchie - im Sinne eines heiligen Ursprungs - gibt es für Lk nur in Bezug auf das apostolische Fundament der Gemeinden, das in der vollständigen Botschaft über Gott und Jesus Christus vorliegt, nicht aber im Sinne einer Über- und Unterordnung innerhalb der Nachfolgemeinschaft. Das ganze Volk Gottes ist für ihn durch das göttliche Wirken gleichermaßen ermächtigt, in und mit seinem Geist zu handeln. Besondere, amtliche Funktionen werden dementsprechend in und durch die Gemeinde zu ihrem Dienst ermächtigt, weil in ihr Gott selbst wirkt.

Eine besondere Stellung kommt nur den Zwölf und Pl zu. Sie sind als apostolische Zeugen unmittelbar von Jesus Christus berufen (Lk 6,12-16; Apg 9,1-22), was für keine der amtlichen Aufgaben in der Gemeinde erkennbar ist. Die nur ihnen zukommende herausgehobene Autorität ist tragendes Fundament für die Zukunft der ἐκκλησία und nicht auf andere übertragbar. Im Sinne der Apostolizität ist der Rückbezug der Kirche und insbesondere ihrer Verantwortlichen auf dieses Fundament konstitutiv.

Zusammengefaßt lassen sich die erhobenen "Machtverhältnisse" wie folgt schematisch darstellen:



<sup>71</sup> Vgl. *Annen*, Volksversammlung Gottes 188.

### 3. Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Christenrechte im NT

Ein Ausblick auf weitere Traditionen des NT soll den Befund zum Thema Macht im Volk Gottes bei Lk ergänzen und die Erkenntnisse auf eine breitere Basis stellen.

#### 3.1 Fundamentale Gleichheit: Gal 3,28 und der Kontext des Christentums

Der Gedanke der wesenhaften und fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen findet sich in verschiedenen ntl Traditionen deutlich ausgeprägt. Von zentraler Bedeutung ist dabei der programmatische pl Satz in *Gal 3,28* (vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11):

"Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich - denn ihr alle seid einer in Christus Jesus."<sup>72</sup>

Die Gleichwertigkeit der Gemeindeglieder, die hier zum Ausdruck kommt, ist Ergebnis einer umfassenden Neuschöpfung, die vorgegebene Grenzen überwindet und patriarchale Strukturen sprengt.<sup>73</sup> Sie läßt keinen Platz für Über- und Unterordnung, sondern impliziert geteilte Verantwortung für die gemeinsame Sache, wie es sich in einer "Nachfolgemeinschaft von Gleichgestellten" nahelegt.<sup>74</sup>

Es ist denkbar, daß der "demokratische Geist", der hier zu greifen ist, teilweise von außen - etwa aus klassisch griechischer Zeit oder dem hellenistisch-römischen Vereinswesen - inspiriert wurde.<sup>75</sup> Explizite Abhängigkeiten sind schwer nachweisbar. Verbindend bleibt in jedem Fall, daß - ähnlich wie im jüdischen oder heidnischen Umfeld - die Versammlung aller gleichberechtigten Mitglieder einer Gruppe die zentrale Entscheidungsträgerin für gemeinsame Angelegenheiten ist. Dazu zählen auch demokratische Mehrheitsentscheidungen (vgl. 2 Kor 2,6).<sup>76</sup> Trotz phänotypischer Ähnlichkeiten zwischen christlichen Haus- bzw. Ortsgemeinden und hellenistischen Vereinen oder Privatkulten, zu denen auch ähnliche Versammlungsorte und das Element gemeinsamer Mahlfeiern zählen, drückt gerade Gal 3,28 eine wesentliche Differenz aus.<sup>77</sup> Denn das Ausmaß an

---

<sup>72</sup> Übersetzung nach *Klauck*, Frauen in der Urkirche 232f.

<sup>73</sup> Vgl. zu Gal 3,27f den Kommentar von *Mußner*, Gal 262-266. *Becker*, Pl und seine Gemeinden 123.133, hält Gal 3,26-28 für teilweise einer älteren Tauftheologie entspringend. Die generelle Gleichwertigkeit aller, die hier zum Ausdruck kommt, sei aus der Neuschöpfung durch die Taufe zu verstehen. Vgl. auch *Klauck*, Frauen in der Urkirche 232-234, und die ausführlichen Untersuchungen von *Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis 255-295.

<sup>74</sup> Für *Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis, ist dieser Ausdruck ein Zentralbegriff ihrer Untersuchungen (vgl. 189-204). *Schnackenburg*, Mitwirkung 487, sieht aufgrund dieser Gleichheit die Gemeinde insgesamt bis in die Spätschriften des NT als eigentlich handelnde Größe. *Hoffmann*, Priestertum und Amt 289-294, sieht das Bewußtsein der gemeinsamen Gefolgschaft als ein zentrales Phänomen in den pl Gemeinden, in dem Ansätze für ein demokratisches Selbstverständnis zu erkennen sind.

<sup>75</sup> Das hält *Becker*, Pl und seine Gemeinden 116, im Bereich der pl Gemeinden für möglich.

<sup>76</sup> Vgl. z.B. *Iersel*, Das entscheidende Wort in der Kirche 622-624.

<sup>77</sup> *Klauck*, Hausgemeinde 99f, weist auf Parallelen und Unterschiede zwischen christlicher Hausgemeinde (der zentralen Größe des Lebens der jungen Kirche) und Privatkulten bzw. Vereinen hin. Er hält Abhängigkeiten für schwer nachweisbar; wenn man solche annimmt, dann komme am ehesten die jüdi-

sozialer Integrationskraft, die sich in diesem programmatischen Satz greifen läßt, wurde im heidnischen Umfeld kaum erreicht. Die Funktion von Vereinen und Privatkulten war eher sozial-stabilisierend, ihre Zusammensetzung sprengte selten die vorgegebenen sozialen Schichten. Die andersartige Option in der jungen Kirche hatte auch Auswirkungen auf die Stellung der Frauen. Sie sind im NT als Leiterinnen von Hausgemeinden belegt (Maria: Apg 12,12; Lydia: Apg 16,15; Priska: Apg 18,1ff; Röm 16,3) oder haben andere leitende Positionen inne (die Apostelin Junia: Röm 16,7; Phöbe in Kenchreä: Röm 16,1).<sup>78</sup> Die grundlegende Gleichberechtigung der Frau in den ersten Generationen der jungen Kirche wurde unter anderem durch die Rezeption der patriarchal geprägten griechischen Oikos-Ideologie wieder zurückgedrängt. Der Mann wurde zum idealen "Hausvater" der Gemeinde (vgl. 1 Tim 3,1-7: als ἐπίσκοπος), bis hin zur Entwicklung eines monarchischen Episkopates.<sup>79</sup>

### 3.2 Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit - Merkmale göttlicher Ermächtigung

In mehreren ntl Traditionen finden sich die Merkmale der grundlegenden Gleichheit und Geschwisterlichkeit, aber auch der gemeinsamen Rechtfertigung und Befreiung aller

---

sche Haussynagoge als Organisationsvorbild in Frage. Wesentliches Merkmal der "christlichen Häuser" sei die Aufwertung der Stellung der Frau gewesen. Vgl. dort auch zur Bedeutung des Hauses im Urchristentum (*a.a.O.* 21-68.101f, v.a. 47-56: christliche Häuser und die Oikos-Formel in der Apg), zum religionsgeschichtlichen Umfeld (*a.a.O.* 83-97), zur phänotypischen Nähe der christlichen Versammlungen zu heidnischen Symposien (*a.a.O.* 37f) und zur jüdischen Haussynagoge (*a.a.O.* 92-97). *Klauck* hält fest, daß sich das Christentum nach seiner anfänglichen Nähe zur jüdischen Synagoge mit ihrem opferlosen Gottesdienst mehr und mehr zurückentwickelt: durch die Wiedereinführung einer Priesterschicht, die für den Kult zuständig ist, durch die Rückkehr zu theologischen Opfervorstellungen und das Entstehen reiner Kultgebäude (*a.a.O.* 95-97). *Fraling*, Glaube und Ethos 90-92, findet in der pl Theologie ein Vorbild für die gelungene Entwicklung christlicher Ethik: Neben die Rezeption von Elementen eines heidnischen Ethos (hier z.B. in der Organisation der Gemeinde) tritt die christliche Umprägung im Sinne des Gleichheitsgrundsatzes (Gal 3,28).

<sup>78</sup> *Klauck*, Frauen in der Urkirche, hier v.a. 234-239, beschreibt die Rollen entscheidender Frauen in der jungen Kirche (ausführlicher zu Priska, Phoebe und Junia, aber auch zu Maria und Lydia). Er geht von einer gleichberechtigten Teilnahme von Frauen und anderen benachteiligten Gruppen an den Versammlungen der ἐκκλησία aus (*ders.*, Volk Gottes 23; ebenso *Schnackenburg*, Mitwirkung 484). *Rebell*, Zum neuen Leben 40f.93f, weist auf die wichtige Rolle von Frauen in der Apg hin und hält das Gemeindevverständnis im lk Doppelwerk für ein "brüderlich-schwesterliches" (*a.a.O.* 93f). Vgl. zur Stellung von Frauen bei den Synoptikern insgesamt *Melzer-Keller*, Jesus und die Frauen. Für den Bereich pl Gemeinden nimmt *Becker*, Pl und seine Gemeinden 122f, zwar Rezeptionen aus der heidnischen Umwelt an, allerdings mit Ausnahme der Benachteiligung der Frauen. Vgl. weiterhin zur Stellung der Frau im NT insgesamt: *Weiser*, Die Frau im Umkreis Jesu; *Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis. *Küng*, Christentum 110f. *Werbick*, Kirche 201-214, fordert auf der Basis des biblischen Befundes der fundamentalen Gleichheit (Gal 3,26.28; Mt 23,8.10.11) die Ermöglichung der Frauenordination. *Fander*, Frauen im Urchristentum, warnt im Rahmen dieser Fragestellung insgesamt vor einer vorschnellen frauenfeindlichen Qualifizierung des Judentums zur Zeit der Anfänge der Kirche.

<sup>79</sup> Vgl. *Klauck*, Hausgemeinde 66-68, zum patriarchal geprägten Verständnis des Hauses in den Pastoralbriefen. Auch *Werbick*, Kirche 201-214, betont, daß die zentrale Stellung der Frau in der Urkirche u.a. aufgrund der Rezeption der griechischen Oikos-Ideologie zugunsten einer patriarchalen Struktur verloren ging. Vgl. auch oben A.2.5.

Gläubigen im Volk Gottes bezeugt, die sich dem Wirken Gottes, seines hl. Geistes und Jesu Christi verdanken.

### **(1) Die gemeinsame Geistgabe**

Auf der Basis des ntl Zeugnisses gehört es "zum bleibenden Wesen der Kirche", daß "alle Kirchenglieder Geistträger sind und sie so eine fundamentale Gleichheit auszeichnet", ebenso wie eine gleichberechtigte Mitverantwortung für die Gemeinschaft.<sup>80</sup>

Nach dem lk Zeugnis ist der hl. Geist dauerhafte Gottesgabe an alle Gläubigen.<sup>81</sup> Die eschatologische Verheißung von Joel 3,1-5 erfüllt sich am Volk Gottes. Die Geistgabe ist nicht mehr Privileg bestimmter Gruppen (etwa der atl Propheten oder Könige). Sie wird quasi "demokratisiert" zur Gabe an *alle* (Apg 2,1.4.17f). Auch im pl Schrifttum ist sie Grundlage für die Gleichheit aller, die so - über soziale Grenzen hinweg - zu gleichberechtigten Gliedern des einen Leibes der Gemeinde werden (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,28). Der hl. Geist ist dabei kein individueller Besitz, die von ihm getragenen Gaben und Charismen der einzelnen müssen sich vielmehr der Prüfung der ganzen Gemeinde stellen (vgl. 1 Thess 5,19-22).<sup>82</sup> In allem ist er eine Kraft, die freimacht (vgl. 2 Kor 3,17).

Nach dem Zeugnis des johanneischen Schrifttums empfängt zunächst der Kreis der Jünger den hl. Geist unmittelbar vom Auferweckten (Joh 20,21f). Den Beistand des Parakleten, der die Gläubigen an alles Wichtige erinnern und sie in die Wahrheit einführen wird, hatte Jesus bereits in Joh 7,39; 14,16f.26 angekündigt. Der erste Johannesbrief belegt die Auswirkungen für die Gläubigen insgesamt. Durch die Taufe ist allen Christinnen und Christen eine bleibende Geistbegabung geschenkt, die in ein umfassendes Wissen einführt. Durch die dauerhafte "Gesalbtheit" der Gläubigen (χρῖσμα: 1 Joh 2,20; vgl. 2 Kor 1,21f), die ihnen im Rahmen der christlichen Initiation zuteil wurde, kennen sie die Wahrheit (1 Joh 2,21). Das χρῖσμα aller Jüngerinnen und Jünger schließt für den Autor ein wie auch immer geartetes Lehrmonopol in der Gemeinde aus. Der einzig akzeptable Lehrer ist der Paraklet selbst (1 Joh 2,26f). Diese biblische Tradition hat das Zweite Vatikanische Konzil explizit aufgegriffen in der Lehre vom "consensus fidelium", dem unfehlbaren Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes, der in der Geistsalbung begründet liegt (LG 12).<sup>83</sup> Edward Schillebeeckx sieht im Wirken des hl. Geistes in allen Gliedern der

---

<sup>80</sup> *Annen*, Volksversammlung Gottes 192.

<sup>81</sup> Vgl. *Annen*, Volksversammlung Gottes 188f; *Weiser*, Gemeinde und Amt 311. *Klauck*, Frauen in der Urkirche 232-234, weist auf die fundamentale Gleichstellung von Frauen und Männern durch die gemeinsame Geistgabe in der Taufe hin, wie sie sich etwa in Gal 3,27f; Apg 2,17f ausdrückt.

<sup>82</sup> *Roloff*, Art. Amt 518f, und *Becker*, Pl und seine Gemeinden 122, weisen auf die Bedeutung der Geistbegabung aller Gläubigen bei Pl hin; *Becker* betont aber auch die notwendige Prüfung der Geistesgaben durch die Gemeinde als ganze, wie sie sich etwa in 1 Thess 5,19-22 zeigt.

<sup>83</sup> Vgl. *Klauck*, 1 Joh 155-160.166-170. Für ihn ist die Radikalität der hier vertretenen Position in der Lehre des Zweiten Vatikanums nicht adäquat eingeholt. Denn für den joh Autor verbietet sich aufgrund der "Gesalbtheit" der Gläubigen eigentlich jegliches "Lehr-Amt" in Gemeinde bzw. Kirche (*a.a.O.* 169f).



Kirche ein wesentliches Fundament und einen innertheologischen Grund für ein "demokratisches Mitspracherecht aller" in der Kirche.<sup>84</sup>

## **(2) Von Gott erwählt. Die gemeinsame Gotteskindschaft**

Die Erwählung durch Gott (Apg 15,14) verleiht der Gemeinschaft der Gläubigen besondere Würde. Die ἐκκλησία ist sein besonderes Eigentum (Apg 20,28), eine königliche Priesterschaft (1 Petr 2,9f). Sie ist als das neue Gottesvolk auf ihre Weise ein "Reich von Priestern" und ein "heiliges Volk" (Ex 19,6). Diese besondere Berufung durch Gott und das Wirken des hl. Geistes berechtigt die Christinnen und Christen zu einem Selbstverständnis als Kinder Gottes (vgl. Röm 8,14-17). Nach dem Zeugnis des NT gibt es nicht nur den einen Sohn des Vaters,<sup>85</sup> sondern auch die vielen Söhne und Töchter Gottes, die somit Brüder und Schwestern Jesu Christi werden.<sup>86</sup> Durch die Taufe, den Glauben und ihre Taten werden sie zu Mitgliedern in der neuen "familia dei". Anders als in atl Traditionen, wo die Gotteskindschaft exklusiver Akt monarchischer Adoption einzelner ist (vgl. Ps 2,7), wird sie in ntl Zeugnissen "demokratisiert" und auf alle Gläubigen bezogen (vgl. auch Dtn 14,1).<sup>87</sup> Ein derart geschwisterliches Selbstverständnis der Christinnen und Christen schließt jede Über- und Unterordnung in der Gemeinde aus (vgl. 1 Joh 2,20.27; Mt 23,8-12). Denn patriarchale Strukturen zerstören geschwisterliche Beziehungen.

## **(3) Gemeinsame Rechtfertigung und Befreiung**

Die gemeinsame Rechtfertigung durch den Tod und die Auferweckung Jesu Christi (vgl. Röm 8,31-35; Apg 13,38f) verbindet alle Gläubigen und stellt sie auf eine gleiche Ebene. Denn es gibt niemanden, der dieser Rechtfertigung nicht bedürfte. Alle werden durch das göttliche Handeln (Röm 8,33) im Christusgeschehen in gleicher Weise "ins Recht gesetzt". Die einmalige, liebende Zuwendung Gottes zum Menschen befreit ihn aus seiner existentiellen Angst (1 Joh 4,17f; Röm 8,15) zu einer Freiheit der Kinder Gottes, der ein Rückfall in abermalige Angst ebenso fremd ist wie der Geist der Knechtschaft (Röm 8,15).<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Vgl. *Schillebeeckx*, Menschen 277f.

<sup>85</sup> Vgl. Joh 1,14.18; 3,16.18; 1 Joh 4,9; Röm 8,29.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. Joh 1,12f; 20,17; 1 Joh 2,29-3,1; Mt 5,9; 6,9 par Lk 11,2; Mt 23,8-12; Mk 3,31-35 par Mt 12,46-50, Lk 8,19-21; Apg 1,15; 6,3; 11,29f; Röm 8,16.21.29; Gal 3,26; 4,1-7; 1 Petr 5,9.

<sup>87</sup> Vgl. *Weiser*, "Laien" in der Kirche? 345: "Die Überzeugung der urchristlichen Gemeinde, 'Brüder und Schwestern' zu sein, und zwar aufgrund der gemeinsamen Vaterschaft Gottes, der gemeinsamen Bruderschaft mit seinem Sohn Jesus Christus und aufgrund der Geburt in der Taufe, durchzieht das ganze Neue Testament." Ähnlich *Klauck*, Volk Gottes 15-17; *Leuninger*, Volk Gottes 77f; *Pesch*, Ntl Grundlagen 167f; *Rebell*, Zum neuen Leben 40f.78-84.93f; *Hoffmann*, Priestertum und Amt 320-322; *Becker*, Pl und seine Gemeinden 121.132.

<sup>88</sup> Vgl. zu Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f den Aufsatz von *Theobald*, Angstfreie Religiosität.

Das Zeugnis von der göttlichen Rechtfertigung und Befreiung aller Gläubigen läßt es durchaus berechtigt erscheinen, von Menschenrechten und - auf die Kirche angewandt - auch von "Christen-Rechten" im NT zu sprechen.<sup>89</sup>

### 3.3 Herrschaftsverzicht als Ideal im Volk Gottes

Viele ntl Texte nehmen die jungen Gemeinden in realistischer Weise als soziale Gruppen wahr, in denen - wie anderswo auch - Macht ein Thema ist und es Menschen gibt, denen besondere Macht und Verantwortung zukommt. Gewarnt wird an einigen Stellen allerdings vor einer Macht-Wahrnehmung, die sich von der Gemeinde als ihrem Bezugspunkt ablöst und so zur Gewalt bzw. zur Herrschaft wird.<sup>90</sup>

Die Sprüche vom Sklave- und Letzter-Sein der Ersten und Großen (Mk 9,35 parr; Mk 10,42-45 parr) formulieren Kritik am Bestreben der Über- und Unterordnung in der christlichen Gemeinde, der der selbstlose Dienst des Menschensohns als Alternative gegenübergestellt wird. Lk verstärkt das Gewicht dieser synoptischen Tradition, indem er sie in den Rahmen des Geschehens im Abendmahlssaal einbindet (Lk 22,24-27). Er kritisiert auch an anderen Stellen falsche Tendenzen in der Wahrnehmung von Macht (vgl. Lk 12,35-48; 17,7-10).<sup>91</sup> Das Beispiel der Wahl der Plätze beim Gastmahl aus dem Ik Sondergut (Lk 14,7-11) warnt vor dem Streben nach privilegierten Positionen. Mt gestaltet die mk Tradition (Mk 9,35; 10,43f) im Rahmen seiner Scheltrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten zu einer scharfen Kritik an aufkommenden Hierarchien in christlichen Gemeinden (Mt 23,8-12). Dem aufstrebenden Stand der christlichen Lehrer weist er theozentrische Grenzen auf. Es gibt nur einen Meister und nur einen Vater. Innerhalb einer geschwisterlichen Gemeinde dagegen darf es keine Hierarchie im Sinne von Über- und Unterordnung geben.<sup>92</sup>

Die Fußwaschung, die Joh anstelle des "letzten Abendmahls" am Vorabend des Todes Jesu verortet (Joh 13), gibt ein Exempel für einen idealen Dienst, das Maßstäbe setzt für alle Nachfolgenden (Joh 13,34f). Schließlich versteht auch Pl sein apostolisches Wirken nicht als Herrschaft. Er versteckt seine besondere Autorität zwar nicht, aber er übt auch keine jurisdiktionelle Gewalt in "seinen" Gemeinden aus. Vielmehr achtet er ihre Autono-

---

<sup>89</sup> Vgl. *Blank*, Urchristentum 254-266, v.a. 258. *Rebell*, Zum neuen Leben 205, sieht in der gemeinsamen Rechtfertigung die Basis für den revolutionären Satz in Gal 3,28. Vgl. auch *Pesch*, Ntl Grundlagen 167f.

<sup>90</sup> Vgl. zu den Begriffen die Definitionen von *Arendt* in A.1.1, zum Ideal des Herrschaftsverzichts im NT insgesamt den Artikel von *Blank*, "Macht" in der Kirche; aber auch *ders.*, Urchristentum 173ff; *Hoffmann*, Herrschaftsverzicht; *ders.*, Priestertum und Amt 277f; *Rebell*, Zum neuen Leben 20-27; *Boff*, Kirche 86-90.116-119; *Schenke*, Urgemeinde 246-248; *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 37f.

<sup>91</sup> Vgl. *Pesch*, Ntl Grundlagen 168f; *Rebell*, Zum neuen Leben 92. Zur Ik Ämterparänese insgesamt vgl. IV.B.1.2.3(4).

<sup>92</sup> Vgl. *Schenke*, Urgemeinde 247f.

mie, weil er sich nicht als "Herr über ihren Glauben" versteht, sondern als "Mitarbeiter an ihrer Freude" (2 Kor 1,24).<sup>93</sup>

Der Maßstab für einen adäquaten Umgang mit anvertrauter Macht ist den genannten ntl Zeugnissen zufolge ihr konstitutiver Bezug zur ganzen Gemeinde als einer Gemeinschaft Ebenbürtiger, in der aufgrund der fundamentalen Gleichheit aller jede Überordnung und Überheblichkeit unangemessen ist. Besondere Macht, mit der Verantwortliche ausgestattet werden, ist an die ganze Gemeinde, der sie zu dienen hat, rückgebunden. In heutiger Begrifflichkeit kann man die geforderte Grundhaltung eine "diakonisch-demokratische" nennen.<sup>94</sup> Zeitgenossen des NT - wie Strabo - nannten eine vergleichbare Grundeinstellung bezeichnenderweise schon viel früher "volksfreundlich" oder "demokratisch" (δημοτικός).<sup>95</sup>

Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und der angebrochenen Gottesherrschaft bildet den Rahmen für diesen Befund. Die Unterordnung unter die Herrschaft Gottes ist die einzige für Christinnen und Christen akzeptable Unterwerfung. Das Zusammenleben von Menschen untereinander sollte dagegen von Ebenbürtigkeit und gegenseitigem Dienst geprägt sein.<sup>96</sup> Zudem wird auch die Herrschaft Gottes nicht als unterdrückende Unterwerfung charakterisiert, sondern durch Bescheidenheit und Verletzlichkeit.<sup>97</sup> Strukturell gesehen bieten demokratische Organisationsformen gegenüber monarchischen, aristokratischen oder feudalen die beste Chance, eine Pervertierung von Macht zur Gewaltherrschaft von Menschen über Menschen zu verhindern, weil sie Macht nur auf Zeit delegieren und eine Kontrolle ihrer Ausübung ermöglichen.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. Lang, Briefe an die Korinther 260f, zu 2 Kor 1,24: Pl "will die Gemeinde nicht bevormunden; die Korinther sind durch seinen Dienst 'mündige' Christen geworden und haben ihren eigenen Stand im Glauben gewonnen" (a.a.O. 261). Das hier aufscheinende Element des Dienens als Charakteristikum für die Verkündiger des Evangeliums kann nach Klauck, 2 Kor 71, als "Konstante aller ntl Aussagen über Ämter in der Gemeinde" gelten.

<sup>94</sup> Pesch, Ntl Grundlagen 169, faßt den ntl Befund unter den Begriff "diakonisch-demokratisch".

<sup>95</sup> Der griechische Autor Strabo (64/63 v. Chr. - ca. 23 n. Chr.) charakterisiert einen Nabatäerkönig, der sich bei Gastmählern bisweilen selbst und sogar andere bediente, als einen Mann mit "volksfreundlicher" bzw. "demokratischer" Gesinnung (δημοτικός); vgl. die Belegstelle bei Berger/Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch 145.

<sup>96</sup> Für Blank, "Macht" in der Kirche, v.a. 173f, ist grundsätzlich die Herrschaft Gottes bzw. die Christokratie die einzig für Christinnen und Christen anerkenbare Herrschaft; das Verhältnis der Menschen untereinander muß dagegen von Dienst geprägt sein; vgl. auch Blank, Urchristentum 173ff;

<sup>97</sup> Vgl. Schillebeeckx, Menschen 277-279. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 136, bewertet die Autorität bzw. Macht der Gottesherrschaft, die sich im Wirken Jesu von Nazaret zeigt, als eine bis aufs letzte paradoxe, "die in ihrer Ungeschütztheit und Verletzbarkeit alle sonst üblichen Arten auf den Kopf stellt".

<sup>98</sup> Greinacher, Herrschaftsfreie Gemeinde 181, sieht in demokratischen Elementen den einzig gangbaren Weg, das ntl verbürgte Ideal der Herrschaftsfreiheit in der christlichen Gemeinde zu realisieren und notwendige Macht und Autorität sinnvoll auszuüben.

### 3.4 Neutestamentliche Bilder von Gemeinde und Kirche

Auch einige ntl Bilder und Metaphern spiegeln das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft in Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit wider.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat das Bild von der Kirche als dem erwählten (*Eigentums-*)Volk Gottes neue Beachtung gefunden (vgl. Apg 15,14; 20,28; 1 Petr 2,9; 2 Kor 6,16). Dieser atl Hoheitstitel umfaßt die gesamte Gruppe der Israelitinnen und Israeliten und impliziert eine grundlegende Egalität zwischen den einzelnen Mitgliedern. Das Zweite Vatikanum hat dieses Bild und Verständnis von Kirche zu neuen Ehren gebracht, indem es ihm ein ganzes Kapitel der Kirchenkonstitution (LG 9-17) widmete, das dem Kapitel über die hierarchische Verfaßtheit der Kirche (LG 18-29) vorausgeht. Es greift dabei diese Begrifflichkeit in einem aufgeklärten Zeitkontext auf, in dem das "Volk" zentrales Element moderner demokratischer Verfassungsstaaten ist.<sup>99</sup> Die ntl Bezeichnung der Gemeindevollversammlung als ἐκκλησία korrespondiert mit der ursprünglichen Begriffsverwendung als Bezeichnung der Versammlung der freien Bürger einer griechischen Polis an. Die Christinnen und Christen verstehen sich demnach als Versammlung der Bürgerinnen und Bürger des Volkes Gottes.<sup>100</sup>

Das pl Bild vom *Leib Christi* (1 Kor 12; Röm 12) kann keineswegs als "hierarchisches Gegenmodell" angeführt werden. Nach dem ntl Befund ist der Leib primär Bild für die konkrete Ortsgemeinde in ihrer Vielfalt und Einheit. Dementsprechend taucht der Gedanke der fundamentalen Gleichheit von Gal 3,28 explizit auch in 1 Kor 12,13 auf, was dazu berechtigt, auch dieses Bild als ein grundlegend "demokratisches" zu bewerten.<sup>101</sup>

Neben die Familienmetaphorik, die die Gläubigen als Kinder Gottes, als Brüder und Schwestern Jesu Christi versteht,<sup>102</sup> muß man ergänzend das Bild der Gemeinde als einer

---

<sup>99</sup> Vgl. zum "Volk Gottes" insgesamt *Klinger*, Volk Gottes, der v.a. die systematische Bedeutung des Volkes Gottes für ein neues Kirchenverständnis seit dem Zweiten Vatikanum beleuchtet; sowie den Versuch einer ausführlichen ntl Grundlegung bei *Frankemölle*, Theologie des Volkes. *Weiser*, "Laien" in der Kirche? 335-338, hält u.a. vor dem Hintergrund des Volk-Gottes-Gedankens die innerkirchliche Spaltung in "Kleriker" und "Laien" für obsolet, ähnlich wie *Klauck*, Volk Gottes 17-20. In der Ekklesiologie von *Werbick*, Kirche, v.a. 50-53, bildet der Volk-Gottes-Begriff eine erfreulich eindeutige Grundlage des Gesamtansatzes. Das im Nachgang des Zweiten Vatikanums v.a. von konservativer Seite ins Spiel gebrachte Konzept einer hierarchisch geprägten Communio-Ekklesiologie kritisiert er dagegen scharf (*a.a.O.* 317-324).

<sup>100</sup> Vgl. *Klauck*, Volk Gottes 21-24, der ἐκκλησία als Bürgerversammlung versteht.

<sup>101</sup> *Lindemann*, Die Kirche als Leib, kommt in seinem prägnanten Artikel zu dem Schluß, daß das pl Bild vom Leib deutlich demokratische Grundzüge trägt. *Klauck*, Volk Gottes 24-27, hält eine hierarchische Interpretation des Bildes, wie sie in der Enzyklika "Mystici Corporis" Pius XII. von 1943 vorliegt, mit dem ntl Befund für kaum vereinbar. Für Pl sei der konkrete Leib und die konkrete Gemeinde Hintergrund des Bildes, nicht ein mystisch-spiritualisierter Leib mit überzeitlicher Qualität, in den sich die einzelnen einzufügen haben. *Blank*, Urchristentum 176, sieht in der Leib-Metaphorik die "Mündigkeit, Freiheit und weitestgehende Selbstverantwortung der christlichen Gemeinde" angesprochen. *Klinger*, Volk Gottes 306f, warnt vor einer Nivellierung des Zentralbegriffs Volk Gottes durch ekklesiologische Mystifizierungen (wie in *Mystici Corporis*) oder ein Verständnis von der Kirche als einer "societas perfecta".

<sup>102</sup> Vgl. A.3.2.

*Freundesgemeinschaft* stellen. Es speist sich unter anderem aus den Phänomenen einer selbstgewählten, vertrauten Gemeinschaft, wie es z.B. auch in den idealisierenden Summarien der Apg erkennbar ist (vgl. 2,44f; 4,32-37). In Lk 12,4 spricht Jesus seine Jüngerinnen und Jünger unmittelbar als seine "Freunde" (φίλοι) an. Gegenüber dem Attribut der "Bruderschaft" hat diese Metapher den Vorteil, daß sie die freie Wahl der Zugehörigkeit und auch die Ebenbürtigkeit der Beziehungen besser zum Ausdruck bringt. Denn die Familie, zu der man gehört, sucht man sich nicht aus, außerdem kennt sie auch zwischen Geschwistern zumindest ansatzweise Über- und Unterordnung, z.B. nach dem jeweiligen Alter.<sup>103</sup>

Die *johanneischen Bilder* betonen besonders die individuelle Beziehung des Gläubigen zu Christus, etwa im Bild vom Weinstock und den Reben (Joh 15). Ihm, als dem einzigen Hirten, ist der Christ zu- und untergeordnet (Joh 10). Eine Hierarchie innerhalb der "Herde" ist dem Bild nicht zu entnehmen, vielmehr ist die joh Gemeinde eine Gemeinschaft der Gotteskinder, die nicht von Lehrern oder einem Amt abhängig ist.<sup>104</sup> Jesus Christus als "guter Hirt" gibt mit dem Dienst an den Seinen (vgl. Joh 13) und mit seiner Lebenshingabe Vorbild und Maßstab für das Verhältnis untereinander (Joh 10,11).

#### **4. Resümee: Die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche**

Die Untersuchungen zu den Texten der Apg, aber auch der Blick auf andere ntl Traditionen haben gezeigt, daß dort Phänomene der Wahrnehmung von Macht in der jungen Kirche durchaus bezeugt sind. Macht spielt dabei im Sinne *Hannah Arendts* als soziales Phänomen eine Rolle. Es ist zuallererst die ganze Gruppe, das Volk Gottes, dem gemeinsame Macht zukommt - und zwar aufgrund göttlicher Ermächtigung. Das im wesentlichen egalitäre Grundverständnis in der Gemeinschaft der Christinnen und Christen und die geforderte "demokratisch-diakonische"<sup>105</sup> Grundhaltung berechtigen dazu, mit *Josef Blank* von Christinnen- und Christenrechten im NT zu sprechen.<sup>106</sup> Die Kirche ist nach dem Zeugnis wichtiger ntl Texte keine Demokratie im Sinne einer "Volksherrschaft", denn die eigentliche Herrschaft kommt Gott zu und wird v.a. durch seinen Geist greifbar. Der breit gestreuten Belege für fundamental gleiche Christenrechten und gemeinsam getragene Entscheidungen in Personal- wie in Sachfragen, zeigen aber, daß das ntl Bild von der Kirche "vieles mit einer Demokratie gemeinsam" hat: nicht

---

<sup>103</sup> *Klauck*, Kirche als Freundesgemeinschaft?, v.a. 105-107, wirbt für diese Bezeichnung als sinnvolle Ergänzung der Rede von der Kirche als "Bruderschaft", weist aber auch auf kritische Stimmen gegen die jeweiligen Freunde im NT hin (etwa in Lk 14,12f; 21,16), die aber meist die Kritik an den Verwandten ebenso mit einschließt. Vgl. auch *Beinert*, Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi.

<sup>104</sup> *Klauck*, Gemeinde ohne Amt? 221f, untersucht eingehend die joh Gemeindesituation und zieht daraus bedenkenswerte Impulse für die heutige Kirche.

<sup>105</sup> *Pesch*, Ntl Grundlagen 169; vgl. genauer oben in A.3.3.

<sup>106</sup> *Blank*, Urchristentum 254-266, v.a. 254-257, begründet die Rede von "Christenrechten" im NT ausführlich; dort auch weitere Literatur zu diesem Themenfeld (*a.a.O.* 255, Anm. 1).

umsonst wird sie ἐκκλησία - Volks- bzw. Bürgerversammlung Gottes - genannt.<sup>107</sup> Dementsprechend beschreibt Hans Küng die Organisationsform der christlichen Anfangszeit (bei ihm "judenchristliches Paradigma" genannt): "Man hätte die Kirche des judenchristlichen Paradigmas im besten Sinn des Wortes *demokratisch* (jedenfalls nicht aristokratisch oder monarchisch) nennen können: eine *Gemeinschaft in Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit*".<sup>108</sup>

Selbst die Probleme und Notwendigkeiten erster Institutionalisierungen, die für die Zeit des Lk anzunehmen sind, ändern an diesem Befund nichts. Im Gegenteil: Das Bewußtsein für die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen ist in seinem Werk stärker spürbar als in manch anderer ntl Tradition. Und von einer Entwicklung verschiedener Stände oder gar dem Modell eines Erb- oder Amtsscharismas ist bei ihm nichts zu entdecken.<sup>109</sup>

Die in ntl Zeugnissen aufscheinende Idee von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit und ihre innere Verwandtschaft zur Demokratie kann als ein wesentlicher Beitrag der jüdisch-christlichen Kultur für die neuzeitliche Rede von allgemeinen Menschenrechten angesehen werden, die durch Aufklärung und französische Revolution ins Zentrum modernen Demokratie- und Staatsverständnisses gerückt sind. Die katholische Kirche stand diesen modernen Prozessen zunächst mehr als skeptisch gegenüber. Sie bekämpfte sie phasenweise aufs schärfste. Erst im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts hat sie sich nach und nach dazu durchgerungen, auf der Ebene lehramtlicher Aussagen verschiedene staatliche Demokratiemodelle anzuerkennen, um schließlich den modernen Verfassungsstaat sogar als beispielhaftes Modell staatlicher Organisation zu propagieren.<sup>110</sup>

Ganz anders stellt sich die Situation im Innenverhältnis dar. Bis heute ist es nicht gelungen, Christen- bzw. Menschenrechte im institutionellen System der Kirche adäquat zu gewährleisten.

Man kann zwar mit *Elmar Klinger* in der Wiederentdeckung des "Volkes Gottes" auf dem Zweiten Vatikanum eine "Revolution" in der Kirche sehen, die die wesentliche Gleichheit aller Christinnen und Christen endlich wieder von Grund auf erfaßt.<sup>111</sup> Allerdings muß man dann einräumen, daß diese "Revolution" entweder von Anfang an zu

---

<sup>107</sup> So *Annen*, Volksversammlung Gottes 191f, der dieses Resümee zunächst mit Blick auf die Apg zieht, es aber weitgehend auch für das ntl Bild von Kirche insgesamt repräsentativ hält.

<sup>108</sup> *Küng*, Christentum 109.

<sup>109</sup> Vgl. zu solchen Institutionalisierungsphänomenen nach *Weber* oben A.1.2???

<sup>110</sup> *Leuninger*, Volk Gottes 20-50, untersucht das differierende Verhältnis der Kirche zur Demokratie nach außen und innen unter der Überschrift "Mutig nach außen, zaghaft nach innen". Auch *Schillebeeckx*, Menschen 273f, weist auf diese Diskrepanz hin. *Leuninger* zeigt auch die Entwicklung der Stellungnahmen zur staatlichen Demokratie in lehramtlichen Dokumenten (*a.a.O.* 20-33), u.a. im Zweiten Vatikanum (GS 76), aber auch in Enzykliken Johannes XXIII (v.a. *Pacem in terris*, 1963) und Johannes Pauls II (v.a. *Sollicitudo rei socialis*, 1987). *Zsifkovits*, Mitbestimmung 45-49, weist zudem darauf hin, daß auch die im Rahmen der katholischen Soziallehre propagierten Prinzipien der Personalität und Subsidiarität im kirchlichen Binnenraum nicht genügend Berücksichtigung finden.

<sup>111</sup> *Klinger*, Volk Gottes, v.a. 308-312, nennt die Wiederentdeckung des Volk-Gottes-Begriffs auf dem Zweiten Vatikanum eine Revolution in der Kirche: "Es verändert die Kirche; denn es erzwingt eine Überprüfung ihres Selbstverständnisses, ihres Aufbaus und ihrer Aufgaben. Es ist eine Revolution" (*a.a.O.* 308). Zur Kritik an der nachkonziliaren Verdrängung dieses Grundbegriffs vgl. Anm. 114.

zaghaft vertreten wurde oder ihre Gegner zu stark waren - oder auch beides. Tatsächlich ist bis heute von einer strukturellen Verankerung der Macht des Volkes Gottes nichts zu entdecken. Der neue Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 schreibt vielmehr die Macht weiterhin allein dem kirchlichen Amt in seinen hierarchischen Strukturen zu: "Alle mit leuchtenden Augen vorgetragenen Communio-Theologie oder -Ideologie zum Trotz dominiert im derzeitigen Kirchenrecht das alte Verständnis von der Kirche als einer *societas inaequalis*".<sup>112</sup> Die Trennung zwischen dem Stand der Kleriker, deren Autorität wesentlich in der Repräsentatio Christi gründet, und den sogenannten "Laien" bleibt scharf.

Der CIC von 1983 kennt zwar einen Abschnitt über die Rechte und Pflichten aller Gläubigen (can. 208-223) - wobei die Pflichten klar überwiegen - und die Anerkennung einer "wahren Gleichheit in ihrer Würde" (can. 208), ebenso wie das Zweite Vatikanum, das eine "wahre Gleichheit" aller Gläubigen (LG 32)<sup>113</sup> bezeugt sowie das "gemeinsame Priestertum der Gläubigen" (LG 10) und die Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi (vgl. LG 9;10;12;31).<sup>114</sup> Die Macht in der Kirche wird aber weiterhin a priori den Amtsträgern zugewiesen: "Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen." (CIC, can. 212 §1).<sup>115</sup> Ähnliches zeigt sich im langen Abschnitt über die "Hierarchische Verfassung der Kirche" (can. 330-572). Mit den Kategorien moderner Verfassungsmodelle gesprochen, liegen alle "drei Gewalten" in der Hand des Papstes bzw. der Bischöfe (vgl. can. 129 §1; 135), Macht im Volk Gottes gibt es nur als eine vom Amt delegierte.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Böckenförde, Zur Lage der Kirche 4. Seiner Darstellung nach liegen die Wurzeln für diesen Tatbestand bereits in der Maßgabe, die Papst Paul VI. für die Erarbeitung des neuen Codex gesetzt habe; demzufolge gründe "das kanonische Recht [...] in der Jurisdiktionsgewalt, die Christus der Hierarchie zugeteilt habe. Den Laien fehle die Fähigkeit zur Leitung" (*ebd.*). Böckenförde befaßt sich ausführlich mit der Lage des Kirchenrechts und aktuellen römischen Instruktionen. Er zieht vor diesem Hintergrund eine ernüchternde Bilanz der Situation christlicher Freiheit in der heutigen Kirche: "Kurz gefaßt lautet die Formel: Christliche Freiheit erfüllt sich im Gehorsam" (*a.a.O.* 9).

<sup>113</sup> Texte des Zweiten Vatikanums, auch im folgenden, nach *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompendium.

<sup>114</sup> Vgl. zum folgenden *Klinger*, Volk Gottes 315f, der am Codex Iuris Canonici von 1983 kritisiert, daß er im Gegensatz zum Konzil das Volk Gottes nicht zum Basisbegriff nimmt und die Bedeutung des Volkes Gottes so nicht adäquat erfaßt. Die Vernachlässigung bzw. sogar Bekämpfung einer Ekklesiologie des Volkes Gottes wirft er auch der römischen Bischofssynode von 1985 vor, in deren Texten der Zentralbegriff des Konzils gerade zweimal auftaucht.

<sup>115</sup> Allzu leicht macht es sich hier *Kearney*, Kirchenordnung, für den das NT sehr wenige Vorgaben für eine Kirchenordnung macht, was für ihn Legitimation genug ist, auch die hierarchische Verfassung der Kirche daraus abzuleiten: "Dieser Schluß berechtigt uns, in aller Ruhe [sic!] zu behaupten, das Amt des Papstes sei legitim, obwohl es als solches nicht im Neuen Testament aufscheint" (*a.a.O.* 734). Das gleiche gelte für den monarchischen Episkopat.

<sup>116</sup> CIC can. 129 §1 legt fest, daß zur Ausübung der von Gott eingesetzten Jurisdiktionsgewalt diejenigen befähigt sind, "die die heilige Weihe empfangen haben". "Laien" können nach der Maßgabe des Rechts bei der Ausübung dieser Gewalt mitwirken (can. 129 §2), wobei die vorgegebenen Grenzen eng sind. Selbst die richterliche Gewalt bleibt letztendlich der jeweiligen kirchlichen Autorität vorbehalten. Jede von anderen ausgeübte Macht ist lediglich delegiert (vgl. can. 1419-1427).

Selbst innerhalb der hierarchischen Machtstrukturen ist ein erheblicher Mangel in der Absicherung ihrer kollegialen Ausübung festzustellen. Die Tendenz geht dahin, die Gewalt der Leitung in einer Hand zu konzentrieren. Selbst nationale Bischofskonferenzen werden dementsprechend in ihren Kompetenzen zunehmend eingeschränkt.<sup>117</sup>

Im Hinblick auf die Rolle der Laien zeigen neuere vatikanische Äußerungen noch schärfere Einschnitte.<sup>118</sup> So betont die am 15.08.1997 von acht römischen Dikasterien unterzeichnete und von Papst Johannes Paul II. approbierte "Instruktion zu einigen Fragen der Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" auf eigentümliche Weise die "separierenden Momente" zwischen Klerikern und Laien, während die Leitidee des Konzils von der Kirche als dem alle Gläubigen umfassenden Volk Gottes, keine Beachtung findet.<sup>119</sup> Die Beteiligung von "Laien" wird nur vom Amt her gedacht. Die Einseitigkeit der dabei vertretenen Leitidee der "Communio hierarchica" unterminiert den Wert des Communio-Begriffs und kann den Schluß nahelegen, besser "auf eine Communio-Ekklesiologie zu verzichten" und sich stattdessen auf den klareren Volk-Gottes-Begriff zu beschränken.<sup>120</sup> Die genannte Instruktion ist nur ein Beispiel für eine insgesamt festzustellende Tendenz, auf die auch der Wiener Weihbischof *Krätzl* - selbst phasenweise am Konzil beteiligt - hinweist. Er befaßt sich ausführlich mit einer ganzen Reihe von nachkonziliaren Vorgängen, die den anfänglichen Fortschritt ins Stocken brachten, und ihn zu der Überzeugung führten, "daß Rom den nachkonziliaren Weg, gleichsam den Sprung nach vorne, sichtlich bremsen will". Fast warnend resümiert er: "Aber wer im Sprung gehemmt wird, kann nicht mehr umkehren, ist eher in Gefahr abzustürzen".<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> Die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe in LG 22 wurden schon durch die päpstlichen *Notae breviae* zugunsten der besonderen Position des Papstes verschärft (vgl. CIC, ca. 336-341). *Böckenförde*, Zur Lage der Kirche 3, weist auf weitere Verschärfungen im CIC hin; bspw. wird dort nur der Papst als "Stellvertreter Christi" titulierte, nicht aber die Bischöfe, wie noch im Konziltext (LG 27). Vgl. auch seine kritische Stellungnahme zum Apostolischen Schreiben "Apostolos suos" über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen (Mai 1998), das die Kompetenzen der nationalen Bischofskonferenzen zugunsten der päpstlichen Zentralgewalt und der Macht der einzelnen Bischöfe einschränkt (*a.a.O.* 8).

<sup>118</sup> Neben der sog. "Laieninstruktion" sei hier auch auf ein Arbeitspapier des Päpstlichen Rates für die Laien von 1995 verwiesen, das die römische Haltung gegenüber Ansätzen zur Beteiligung des Gottesvolkes widerspiegelt. Dort wird mit Blick auf nationale Laiengremien vor "Bürokratisierung" gewarnt und die Sorge gehegt, "daß einige wenige Laien quasi als 'Selbstbeschäftigung' in einigen Strukturen in Erscheinung treten"; ermahnt wird dagegen zu einer "effektiven und affektiven Gemeinschaft" mit den Bischöfen; das geht soweit, daß als Voraussetzung für die Errichtung solcher Gremien die "Gleichschaltung mit den Intentionen der Bischofskonferenz" empfohlen wird (dokumentiert in *K. Nientiedt*, Teilhabe am Apostolat der Kirche. Das Spektrum nationaler Laiengremien in Europa, in: *HerKorr* 50(1996), 633-636 (Zitate *a.a.O.* 636).

<sup>119</sup> Zur Kritik an der sog. "Laieninstruktion" vgl. die Beiträge von *Beinert*, Amt-Tradition-Gehorsam 127-143, hier v.a. 137; sowie *Hilberath*, Theologie des Laien, v.a. 231.

<sup>120</sup> Vgl. *Hilberath*, Theologie des Laien 231. Vgl. hierzu auch Anm. 114.

<sup>121</sup> *Krätzl*, Im Sprung gehemmt, hier 24; eine Zusammenstellung nachkonziliarer "Bremsmanöver" findet sich *a.a.O.* 167-195. Schon *Karl Rahner* (Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils) wies 1980 auf die Dringlichkeit der noch lange nicht erreichten Umsetzung dieses bedeutenden Konzils hin. Die Art der Bewältigung dieser Aufgabe entscheidet seiner Meinung nach darüber, ob sie "zum Segen oder zum Gericht für uns und die kommende Generation wird" (*a.a.O.* 304).



Christen- bzw. Menschenrechte, die nach wichtigen ntl Zeugnissen Bestandteil des Selbstverständnisses der jungen Kirche waren, sind in der derzeitigen Verfassung der Kirche strukturell nicht abgesichert. Das gilt in zugespitzter Weise für die Rechte von Frauen.<sup>122</sup> Das hochzuschätzende Eintreten für Menschenrechte in modernen Gesellschaften, wie es gerade Papst Johannes Paul II. verkörpert, wird aber unglaubwürdig und sogar fragwürdig, wenn die Wahrung der Menschenrechte innerhalb der Kirche nicht gesichert ist.

Auf Zukunft hin müssen sich ekklesiologische Ansätze durchsetzen, die das "Volk Gottes" und die gemeinsame Ermächtigung aller seiner Mitglieder durch die "Herrschaft Gottes" zur Grundlage machen. Erst dann war der Reformimpuls des Zweiten Vatikanums nicht umsonst.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Vgl. *Jensen*, Die Kirche, die Frauen und die Demokratie 100-104.

<sup>123</sup> *Werbick*, Kirche, wählt die Begriffe "Volk Gottes und Gottes Herrschaft" als wesentliche Basis für seine Ekklesiologie (eines der ersten Kapitel steht unter dieser Überschrift: *a.a.O.* 45-94). Zu "Christenrechten" in Korrelation zu Menschenrechten vgl. *Blank*, Urchristentum 254-266. *Boff*, Kirche 86f, hält demokratische Formen in der Kirche für einen Weg, die Menschenrechte in der Kirche besser zu sichern. Zur ntl Grundlegung des Volk-Gottes-Begriffs vgl. *Frankemölle*, Theologie des Volkes.

## B. Demokratie in der Kirche?

### 1. Die Debatte um eine Demokratisierung der katholischen Kirche

#### 1.1 Die Frage nach legitimer Macht in der Kirche

Die katholische Kirche steht seit der Aufklärung in einem Dilemma. Die jüdisch-christliche Kultur hat wesentlich dazu beigetragen, daß Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit zu Grundprinzipien menschlichen Zusammenlebens avancierten und die allgemeinen Menschenrechte den Status einer staatsübergreifenden Grundcharta erhielten. Gleichzeitig hat sich das kirchliche Lehramt - wie gezeigt - schwer getan, die Form des modernen demokratischen Rechtsstaats zu akzeptieren, die weithin als vergleichsweise bester Rahmen für die Gewährleistung dieser Grundprinzipien gilt. Nachdem dieser Schritt spätestens seit dem Zweiten Vatikanum gelungen ist, bleibt aber die Frage nach dem Innenverhältnis von Kirche und Demokratie brisant.

Tatsächlich ist ja auch die Kirche selbst kein "machtfreier" Raum. Macht wurde und wird auch hier zu allen Zeiten wahrgenommen - auf je verschiedene Weise.<sup>1</sup> Die Frage, die dabei jeweils neu zu beantworten ist, ist die nach der richtigen Form und den angemessenen Strukturen.

Das Zweite Vatikanum hat bei vielen die Hoffnung geweckt, daß die Kirche sich nicht länger als eine "societas perfecta" versteht, die sich von der Welt und ihren Entwicklungen abschotten könnte, ohne selbst Schaden zu nehmen. Auf der Ebene des Lehramts bekam hier vielmehr sowohl die tiefe Verbundenheit der Kirche mit der Welt dogmatisches Gewicht als auch ein Selbstverständnis als "ecclesia semper reformanda", in der dem Aggiornamento konstitutive Bedeutung zukommt.<sup>2</sup> Doch die Bilanz der Umsetzung der Konzilsimpulse nach innen fällt nach nunmehr weit über 30 Jahren äußerst nüchtern aus, erscheint doch die Kirche "immer noch wie eine Pyramide, in der alle Macht von oben nach unten geht"<sup>3</sup>.

Tatsächlich besteht heute eine große Diskrepanz zwischen den Erfahrungen, die Christinnen und Christen als mündige Bürgerinnen und Bürger in demokratischen Staatswesen machen, und dem, wie sie ihre Rolle innerhalb der Kirche wahrnehmen. Dieses Auseinanderklaffen zwischen dem gesellschaftlichen und dem kirchlichen Erleben ist eine ernste Anfrage. Denn schon ntl Zeugnisse, hier v.a. die analysierten Texte aus der Apg des Lk, belegen eine hohe Aufmerksamkeit für die Plausibilität gemeindlicher und kirchlicher

---

<sup>1</sup> Eine Übersicht über die Entwicklung verschiedener Herrschaftsformen und -elemente in der Kirche findet sich etwa bei *Neuner*, *Ekklesiologie* 503-511; *Beinert*, *Amt-Tradition-Gehorsam* 32-39; *Werbick*, *Kirche* 198-201; *Schillebeeckx*, *Menschen* 240-269; oder *Lynch*, *Macht in der Kirche*.

<sup>2</sup> Bedeutsam ist hier die Pastoralkonstitution, v.a. die berühmten Einleitungssätze in GS 1; vgl. desweiteren LG 8; 48. *Hoffmann*, *Christliche Gemeinde*, v.a. 361-364, plädiert eindringlich für ein Selbstverständnis von Gemeinde und Kirche als Teil der modernen Gesellschaft und warnt vor dem Rückfall in eine Abschottung der Kirche im Sinne einer *societas perfecta*.

<sup>3</sup> *Lynch*, *Macht in der Kirche* 185. Auch *Leuninger*, *Volk Gottes* 130, hält die Reformansätze seit dem Zweiten Vatikanum für "noch sehr gering". Vgl. auch A.4.

Strukturen in ihrem gesamtgesellschaftlichen Kontext, ohne daß dabei das Proprium der christlichen Botschaft und Bewegung aufgegeben würde. Solche Aufmerksamkeit ist auch heute notwendig, auch heute muß eine Inkulturation gemeindlicher und kirchlicher Strukturen in den gegenwärtigen Zeitkontext gelingen. Dabei geht es ausdrücklich nicht um ein geschichtsvergessenes Kopieren biblischer Modelle, sondern um verantwortungsbewußte Inkulturationsarbeit in unsere Zeit.

Macht ist nach *Hannah Arendt* ein soziales Phänomen. In der katholischen Kirche fehlen aber Strukturen, die die Macht des ganzen Gottesvolkes zum Tragen bringen. Dies führt zu einer schwindenden Akzeptanz kirchlicher Machtausübung und Autorität und einer zunehmenden Infragestellung ihrer Legitimität - in der Gesellschaft insgesamt, aber auch innerhalb der Kirche selbst.<sup>4</sup> Notwendig sind "Formen der Anerkennung der Macht des Gottesvolkes", die "die Macht der Vielen in der Kirche ernster" nehmen als bisher.<sup>5</sup> Dabei geht es auch um die Integration der Kirche als soziale Gruppe. Demokratische Formen in der Kirche sind kein Allheilmittel gegen solche Krisenphänomene, aber ein sinnvoller Weg.<sup>6</sup>

## 1.2 Die Phasen der Debatte

Die gesellschaftliche Situation einer gelebten, stabilen staatlichen Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland, die Demokratisierungsbemühungen im Umfeld der 68er-Bewegung und die Aufbrüche des Konzils sowie der bevorstehenden Deutschen Synode haben Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre in der bundesrepublikanischen Kirche eine

---

<sup>4</sup> Vgl. *Leuninger*, Volk Gottes 107: "In der Kirche kann bezüglich der Wahrnehmung von 'Herrschaft' durchaus von einem erheblichen Legitimationsverlust gesprochen werden. Dieser braucht nicht herbeigeredet zu werden, er ist vorhanden und muß um der Autorität der Leitung willen aufgearbeitet werden". Ähnlich *Kehl*, Kirche 110.222, der in der unterschiedlichen Rolle der Frau ein gewichtiges Beispiel für die Diskrepanz zwischen gesellschaftlichem und kirchlichem Erleben sieht; er hält vor diesem Hintergrund die Einheit der Kirche als *Communio* für gefährdet (*a.a.O.* 150f). Vgl. auch *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 16f.55; *Werbick*, Kirche 127-129; *Greinacher*, Demokratisierung 161f. Die grundlegende Problematik ist auch Ausgangspunkt in kirchenpolitischen Positionspapieren, wie z.B. *Macht teilen - Gleichheit anerkennen*, v.a. 5-8; *Freisinger Thesen*, v.a. 10; *Dialog statt Dialogverweigerung*, v.a. 6.8-11.

<sup>5</sup> *Gabriel*, Machtausübung 195, v.a. auf der Basis der Theorien von *Arendt*. *Hasenhüttl*, Herrschaftsfreie Kirche 115, beurteilt die Kirche als eine Größe, die alle sozialwissenschaftlich relevanten Merkmale einer Institution erfüllt (Dauerhaftigkeit, Zielgerichtetheit, bestimmtes soziales Rollenverhalten, formale Autorität), bis auf das der Veränderbarkeit. Auch ein hierarchisches oder gar autoritäres System hängt seines Erachtens nach von der Anerkennung der breiten Massen ab, und sei es nur auf der Basis von Lippenbekenntnissen (*a.a.O.* 100). Bereits *Nikolaus von Kues* (1401-1464) hat in der Kirche seiner Zeit das Fehlen des Konsenses der Untergeordneten mit den Autoritäten als eines der Hauptprobleme festgestellt. Für ihn bedarf Autorität des "consensus" und der "acceptatio" der Betroffenen. Zur Verbesserung lieferte er umfassende Reformvorschläge (vgl. *Weiler*, Nikolaus von Kues, hier v.a. 531).

<sup>6</sup> Leider drängt sich der Eindruck auf, daß eher dem Rat von *Georg May* (Demokratisierung der Kirche 153) gefolgt wird: "Die Krise der Autorität in der Kirche ist überwindbar. Das Mittel dazu ist einfach; es heißt Führung. Die angeschlagene Autorität der Hirten der Kirche ist wiederherzustellen, wenn diese einig und entschieden, energisch und ohne Schwanken, in Treue und Ergebenheit gegenüber dem Vicarius Christi ihr gottgegebenes Amt wahrnehmen und allen Pressionen ein festes Halt entgegensetzen."

*erste Phase* intensiver, v.a. wissenschaftlich-theologischer Diskussion über eine Demokratisierung der katholischen Kirche ausgelöst.<sup>7</sup>

Die Aufbruchstimmung dieser Zeit wich schon mit Beginn der 80er Jahre einer eher restaurativen und stagnierenden innerkirchlichen Atmosphäre - nicht zuletzt ausgelöst durch die Enttäuschung über die schleppende Umsetzung der Deutschen Synode.

Mit Beginn der 90er Jahre kam die Frage nach mehr Mitbestimmungsrechten in der Kirche aber erneut in den Blick.<sup>8</sup> Diese *zweite Phase* ist stark mitgeprägt von Synoden und synodenähnlichen Projekten, die in vielen deutschen Bistümern gestartet wurden, aber auch von kirchlichen Verbänden und "Laien"-Organisationen wie dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Die Debatten dieser Phase sind bis heute nicht verklungen.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Es ist nicht leistbar, hier die damalige Debatte inhaltlich nachzuzeichnen. Ich beschränke mich stattdessen darauf, die aus meiner Sicht wichtigsten Publikationen zu nennen, deren Positionen im folgenden teilweise noch genauer auftauchen (in Klammern jeweils die Jahreszahl der Veröffentlichung):

Im Zeitraum von ca. 1968-1975 stehen folgende Publikationen ersten Schritten in Richtung auf eine Demokratisierung der Kirche *eher positiv* gegenüber: *Rahner*, Demokratie in der Kirche? (1968); *ders.*, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche (1970); *ders.*, Strukturwandel (1972); *Küng*, Mitentscheidung (1969); *Bensberger Kreis*, Demokratisierung (1970); *Lehmann*, Dogmatische Legitimation (1971); alle Artikel des themenbezogenen Heftes der Zeitschrift *Concilium* 7(1971), Heft 3: Demokratisierung der Kirche. Eher *zurückhaltend oder ablehnend* solchen Bestrebungen gegenüber zeigten sich: *Ratzinger*, Demokratisierung (1970); *Maier*, Kritik der "demokratisierten" Kirche (1970); *May*, Demokratisierung der Kirche (1971); *Kertelge*, Gemeinde und Amt (1972), v.a. 163f; *Dordett*, Kirche (1974).

<sup>8</sup> Seit *Beginn der 90er Jahre* überwiegen die *positiven Stellungnahmen* in wissenschaftlichen Publikationen eindeutig: vgl. nur *Boff*, Kirche (1981), v.a. 87.116-119; *Karrer*, Aufbruch der Christen (1989); *Schillebeeckx*, Menschen (1990), hier v.a. 237-285; *Greinacher*, Demokratisierung (1990); *Hoffmann*, Erbe (1991), v.a. 118f; *Leuninger*, Volk Gottes (1992); *Weß*, Einmütig (1998). Das Thema Demokratie in der Kirche taucht auch in wichtigen neueren Ekklesiologien in positiver Wertung auf: *Kehl*, Kirche (1992), v.a. 103-124; *Werbick*, Kirche (1994), explizit in 149-152; *Neuner*, Ekklesiologie (1995), v.a. 538-540; *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie (1995), v.a. 325-336. Am *zurückhaltendsten* sind in diesem Kontext noch *Heinz*, Demokratie (1994), der sich z.T. an *Ratzinger*, Demokratisierung, anlehnt, sowie *Körner*, Für eine Kirche, die sich selbst beim Wort nimmt (1997).

<sup>9</sup> Bedeutsam ist hier das Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) *Dialog statt Dialogverweigerung*, das sowohl den ausführlichen Diskussionsbeitrag der Kommission 8 "Pastorale Grundfragen" des ZdK von 1991 als auch den Beschluß der Vollversammlung des ZdK vom 07.05.1993 umfaßt (zusammen mit interessanten Aufsätzen zum Themenfeld dokumentiert in: *Schavan* (Hrsg.), *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Kevelaer 1994). Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) hat auf seiner Hauptversammlung 1994 als kirchenpolitische Standortbestimmung und Diskussionsplattform einen Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland verabschiedet: *Macht teilen - Gleichheit anerkennen*. Die Katholische Landvolkbewegung (KLB) in Bayern hat aus ihrem spezifischen Blickwinkel 1995 Thesen v.a. für ländlichere Gemeinden erarbeitet, die nach einem verbandlichen Diskussionsprozeß inzwischen in zweiter Auflage veröffentlicht wurden: *Freisinger Thesen*. Als Beispiel für die synodenähnlichen diözesanen Prozesse sei hier das Würzburger Projekt "Wir sind Kirche - Wege suchen im Gespräch", v.a. mit seinem Beschluß 21 "Kultur der Mitbestimmung in der Kirche" (1996) genannt. Schließlich sei als Beleg für die weitere Aktualität des Themas auf die Voten der Delegiertenversammlung der österreichischen Kirche vom Oktober 1998 verwiesen (dokumentiert in *Csoklich*, Wind der Veränderung, v.a. 611).

## 2. Demokratie in der Kirche

### 2.1 Modernes Demokratieverständnis

Die Debatte um eine Demokratisierung der Kirche muß sich zunächst mit dem modernen Demokratiebegriff auseinandersetzen.<sup>10</sup>

Die Wiege demokratischen Politikverständnisses ist wohl in der antiken griechischen Polis zu suchen. Für die weitere Entwicklung und die Entfaltung des neuzeitlichen Demokratiebegriffs spielte aber auch jüdisch-christliches Gedankengut eine wesentliche Rolle.<sup>11</sup> So war das biblische Menschenbild und seine Wertorientierung prägend für das Postulat gleicher Menschenwürde und -rechte, auf das moderne Demokratien aufbauen.

Bis heute existieren aber in der politischen Theorie und Praxis durchaus verschiedene Konzepte und Definitionen von "Demokratie". Die Spannbreite reicht von idealistisch geprägten Entwürfen einer radikalen Demokratisierung aller gesellschaftlichen Lebensbereiche bis hin zu einem skeptisch-realistischen Demokratieverständnis.

Die weiteste Verbreitung und Akzeptanz fand die skeptisch-realistische Sichtweise, wie sie von *Karl Popper* vertreten wird. Idealisierende Positionen, die in der Demokratie ein Allheilmittel für alle gesellschaftlichen Vollzüge und Probleme vermuten, werden hier ausgeschlossen. Stattdessen stehen die nüchternen Fragen nach den Grundlagen und den meßbaren Erfolgen demokratischer Konzepte im Mittelpunkt.<sup>12</sup> Eine Grundüberzeugung des kritischen Rationalismus lautet: "Die Wahrheit ist nicht offenbar, und sie ist nicht leicht aufzufinden".<sup>13</sup> Die Suche nach der Wahrheit aber braucht pluralistische Phantasie, das Wagnis von "trial and error" und die kritische Diskussion, bei der es um die ständige Überprüfung und ggf. Widerlegung bisheriger Hypothesen geht. Der demokratische Verfassungsstaat ist für Popper vor diesem Hintergrund die bisher beste gesellschaftliche Ordnungsform, weil er den empirischen Nachweis der Fähigkeit erbracht hat, freiheitliches Zusammenleben von einzelnen und Gruppen zu ermöglichen und die Rechte einzelner zu sichern. Jedoch bleibt auch dieses Konzept ständig reformbedürftig. Die Prinzipien einer freien und pluralen Öffentlichkeit, einer Delegation von Macht auf Zeit und der Mehrheitsentscheidung auf Zeit bieten den besten bisher in Erfahrung gebrachten Rahmen, um Reformfähigkeit strukturell abzusichern und ggf. "seine Regierung ohne Blut-

---

<sup>10</sup> Vgl. Überblicke zum Demokratiebegriff, auch zur geschichtlichen Entwicklung und zu verschiedenen gegenwärtigen Formen, *Tödt*, Art. Demokratie; *Schneider*, Demokratie; *Leuninger*, Volk Gottes, v.a. 80-96; *Bensberger Kreis*, Demokratisierung, v.a. 9-34.

<sup>11</sup> Vgl. *Tödt*, Art. Demokratie 434, und *Schneider*, Demokratie 161-163, der die Beziehung zwischen den Grundlagen moderner Demokratie und christlichen Werten als ein "Nahverhältnis" beschreibt.

<sup>12</sup> Vgl. zum Demokratieverständnis und der Wahrheitsfrage im Sinne des kritischen Rationalismus: *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft, v.a. 165-177; *ders.*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde; sowie *Schwan*, Pluralismus und Wahrheit 183-186.

<sup>13</sup> *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft 172. Vgl. auch bei *Schwan*, Pluralismus und Wahrheit 183f: "Jederlei theoretische und praktische Wahrheit besitzt nichts als hypothetische Geltung, der ständigen Kritik, Kontrolle, Falsifikation, Revision, Neuformulierung und Alternative ausgesetzt, ja geradezu bedürftig [...]".

vergießen loszuwerden".<sup>14</sup> Ein so verstandenes demokratisches System hat nicht den Anspruch, die Wahrheit durch Mehrheitsentscheid zu definieren. Vielmehr liegt ihm die Überzeugung zugrunde, daß im Prozeß von freiem Diskurs und Konsens- bzw. Mehrheitsentscheidung eher Wahrheit verbürgt wird, als durch das monarchische Agieren eines einzelnen.

Über ein solches Grundverständnis von Demokratie gibt es inzwischen sogar internationale Vereinbarungen, wie etwa in der Charta der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE), die 1990 in Paris verabschiedet wurde.<sup>15</sup> In modernen demokratischen Verfassungsstaaten wie der Bundesrepublik Deutschland verkörpert sich dieses Demokratieverständnis.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bietet den Rahmen für das Leben einer offenen Gesellschaft. Es verbürgt eine freie Öffentlichkeit, rechtsstaatliche Sicherheit und den unbedingten Schutz der grundlegenden Menschenrechte. Elemente staatlicher Organisation sind Mehrheitsentscheidungen auf Zeit und die Kontrolle delegierter Macht, die im Sinne einer legitimierten Repräsentanz wahrgenommen wird. Die Macht im Staat geht vom Volk aus (Art. 20, Abs. 2, Satz 1: "Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus."). Dennoch kann man nicht von einer "Volksherrschaft" im absoluten Sinn sprechen. Denn das Grundgesetz legt zum einen fest, daß Macht in Form eines repräsentativen Systems zu delegieren und im Rahmen der drei staatlichen Gewalten (Legislative, Exekutive und Judikative) wahrzunehmen ist (Art. 20, Abs. 2, Satz 2). Zum zweiten erkennt das System vorgegebene Inhalte (wie die Menschenrechte in Art. 1 und die grundlegende Staatsordnung in Art. 20) an, die als Grundlagen der Verfassung nicht verfügbar sind. Philosophisch betrachtet kann man hier von einer transzendentalen Dimension der Verfassung sprechen, deren Antasten das Grundgesetz für unzulässig erklärt (Art. 79, Abs. 3). Dadurch wird nicht nur das Prinzip der Mehrheitsentscheidung eingeschränkt. Vielmehr kann auch das Staatsvolk durch seine Bindung an vorgegebene, unveränderliche Grundrechte nicht als unbeschränkter "Souverän" bezeichnet werden.<sup>16</sup> Schließlich verweisen nicht nur die Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, sondern auch die Verfassungen der Vereinigten Staaten, Frankreichs und der Niederlande explizit auf das Grundaxiom einer menschlichen Verantwortung vor Gott.<sup>17</sup>

Für die Fragestellung, der hier nachgegangen werden soll, bleibt folgendes festzuhalten:

---

<sup>14</sup> Popper, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft 170.

<sup>15</sup> Die "Charta von Paris für ein Neues Europa", die die KSZE 1990 verabschiedet, hat verpflichtet ihre Mitgliedsstaaten zur Demokratie als einzig akzeptabler Regierungsform. Demokratie wird dabei nicht absolut verstanden, sondern eng gebunden an Werte (Menschenrechte, Minderheitenschutz, Sicherung der Freiheit der einzelnen): "Die Demokratie, ihrem Wesen nach repräsentativ und pluralistisch, erfordert Verantwortlichkeit gegenüber der Wählerschaft, Bindung der staatlichen Gewalt an das Recht sowie eine unparteiische Rechtspflege. Niemand steht über dem Gesetz"; dokumentiert und kommentiert bei Schneider, Demokratie und Kirche 39-49, hier 49.

<sup>16</sup> Vgl. Tödt, Art. Demokratie 447.

<sup>17</sup> Die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland formuliert: "Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk [...] dieses Grundgesetz gegeben". Vgl. dazu auch Ven, Kontextuelle Ekklesiologie 330.

(1) Das etwa von *Popper* vertretene moderne Demokratieverständnis kennt keine "Volksherrschaft" im absoluten Sinn. Vielmehr geht es um eine bewährte und zugleich ständig reformbefürftige staatliche Organisationsform, die biblisch-christliche Werte wie die Freiheit, die gleiche Würde aller Menschen und die grundlegenden Menschenrechte bestmöglich sichert.<sup>18</sup>

(2) Wenn von Demokratie die Rede sein soll, geht es weder allein um rein formal-strukturelle Organisationsprinzipien noch allein um demokratische Traditionen, Bewußtseins-haltungen oder einen entsprechenden Umgangsstil. Beides muß sich im Sinne einer um-fassenden Lebensform ergänzen.<sup>19</sup>

(3) Im Hinblick auf die Kirche geht es darum, eine Organisationsform zu gestalten, die - entsprechend den theologischen Grundlagen - der fundamentalen Gleichheit aller Mitglie-der im Volk Gottes Rechnung trägt, ein höheres Maß an gemeinsamer Wahrnehmung von Macht gewährleistet, die Legitimation der Macht von einzelnen oder Kollegien durch eine verstärkte Rückbindung an das Volk Gottes im ganzen sichert, sowie durch eine kritische Öffentlichkeit und den freien Diskurs zur eigenen Veränderungs- und Re-formfähigkeit beiträgt und so die gemeinsame Suche nach einem immer besseren Ver-ständnis der Wahrheit ermöglicht. Dazu sind eigene, neue Wege nötig. Die einfache Übertragung eines bestimmten staatlichen Systems kann nicht funktionieren.

## **2.2 Demokratie in der Kirche. Ein theologisches Statement**

### **(1) Das Selbstverständnis der Kirche und der Kontext moderner Demokratien**

Das Zweite Vatikanum hat ekklesiologisch bedeutsame Wegmarken gesetzt. Zum einen versteht es die Kirche entsprechend der dogmatischen Konstitution "Lumen Gentium" in neuer Weise als "Volk Gottes". Dieser Kernbegriff drückt das grundlegende Selbstver-ständnis aus, das der Gliederung in Hierarchie und Laien vor- und übergeordnet ist.<sup>20</sup> Zum zweiten definiert die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" die engste Verbun-denheit der Kirche mit der Welt, in der sie lebt, als Konstitutivum ihres Wesens (GS 1). Das schließt ausdrücklich die ständige Bereitschaft zur Reform ein. Die Kirche muß als eine geschichtliche Größe "immerfort den Weg der Buße und Erneuerung" gehen, sie ist eine "ecclesia semper reformanda".<sup>21</sup> Nur so kann sie ihren eigentlichen Gründungsauf-trag erfüllen, als Volk Gottes das Evangelium vom Reich Gottes in jeder Zeit neu und

---

<sup>18</sup> Die Verwandtschaft biblisch-christlicher Werte mit modernen demokratischen Prinzipien betont auch *Annen*, Volksversammlung Gottes 191f. Tatsächlich existieren ja selbst im kirchlichen System schon heute punktuell demokratische Regelungen: die Papstwahl etwa wird durch eine qualifizierte Mehrheit im Kardinalskonsistorium entschieden.

<sup>19</sup> Darauf weist schon *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft 170-172, hin. Vgl. auch *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 172f; *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 26f; *Pesch*, Ntl Grund-lagen 166. Grundlegendes hierzu bei *Roos*, Demokratie als Lebensform.

<sup>20</sup> Das Kapitel über das "Volk Gottes" (LG 9-17) ist dem über die hierarchische Verfassung der Kirche (LG 18-29) und dem über die "Laien" (LG 30-38) vorangestellt und damit inhaltlich übergeordnet.

<sup>21</sup> Vgl. LG 8, desweiteren auch LG 48. Siehe hierzu auch *Neuner*, Ekklesiologie 501-511.

glaubwürdig zu verkünden. Ihre grundlegende Identität ist eine dynamische, die nur im Wandel zu bewahren ist.<sup>22</sup>

Dementsprechend hat der gesellschaftliche Kontext, in dem sich die Kirche als ganze und einzelne Teilkirchen im besonderen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend bewegen, zentrale Bedeutung für eine notwendige, "transformatorische Ekklesiologie".<sup>23</sup> Die Plausibilität der Kirche und ihrer Strukturen in ihrem jeweiligen Kontext ist keine beliebige Zugabe. Sie war - wie gezeigt - schon dem Verfasser der Apg ein wichtiges Anliegen und ist in jeder Zeit ein Postulat der Treue zur apostolischen Tradition.<sup>24</sup>

Gerade bezüglich der Organisationsform der Kirche wird aber traditionell viel zu viel als unwandelbar deklariert, was tatsächlich auf zeitbedingte Entwicklungen zurückgeht.<sup>25</sup> Übersehen wird dabei, daß in der Vergangenheit rezipierte monarchische, aristokratische und absolutistische Strukturen das Projekt der Evangelisierung in heutiger Zeit ernsthaft

---

<sup>22</sup> Für *Klinger*, Volk Gottes, v.a. 317-319, verleiht die jesuanische Botschaft vom Reich Gottes dem Volk Gottes Existenz. Sie ist demnach auch die Grundlage der Kirche, deren Wesen in der Evangelisierung als einem Projekt des Volkes Gottes besteht. Eine Ekklesiologie, die das Volk Gottes nicht zum Basisbegriff nimmt, steht für ihn in der Gefahr, "Hierarchologie" (*a.a.O.* 317) zu sein. Vgl. auch *Werbick*, Kirche 45-94, zu "Volk Gottes und Gottes Herrschaft". *Rahner* (wiedergegeben in *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 49) formuliert es so: "Die Kirche ist durch Jesus Christus ein für allemal gegründet; aber sie ist als geschichtliche Größe gegründet. Die bleibenden Strukturen, die ihr als Gesetz ihrer Geschichte und als deren Dynamik von Anfang an mitgegeben sind, holt sie selbst in ihrer eigenen Geschichte erst langsam ein ... Sie (sc. die Kirche) ist im Werden: Sie wird, weil sie ist, und sie ist nur, indem sie wird". Ähnlich *Hainz*, Kirche im Werden 12: "Wo man festhält an der Vorstellung einer statischen Stiftung der Kirche durch Jesus, verbaut man sich die fundamentale Einsicht, daß die Kirche nicht nur in ihren Anfängen, sondern prinzipiell eine 'Kirche im Werden' ist und daß also auch ihre künftige Gestalt uns nicht nur *vor*-gegeben, sondern auch *auf*gegeben ist". *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 173, will dagegen bei einer möglichen Demokratisierung "einen fundamentalen Strukturwandel oder einen radikalen Identitätsverlust" der Kirche vermeiden und übersieht dabei m.E., daß die Kirche ihre Identität nur im Wandel bewahren kann. Vgl. *Neuner*, Ekklesiologie 501-511, zum Wandel geschichtlicher Strukturen der Kirche.

<sup>23</sup> In dieser Perspektive erarbeitet *Johannes van der Ven* seinen ekklesiologischen Ansatz: *ders.*, Kontextuelle Ekklesiologie 11f: "Diese [die transformatorische Ekklesiologie; Anm. von mir] richtet sich auf die mögliche und nötige Veränderung der Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft, ohne dabei das Erreichen der Aufgaben und Ziele, die ihrem Selbstverständnis und Auftrag zugrunde liegen, aus den Augen zu verlieren".

<sup>24</sup> Zum Thema Plausibilität bei Lk vgl. A.1.2 und A.2 sowie die Ergebnisse der Einzelanalysen. Für *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie 325, erfordert die Treue zur apostolischen Tradition "die Entwicklung einer Verwaltungsstruktur, die sich zum heutigen Kontext verhält, wie sich die apostolische Leitungsstruktur zum damaligen Kontext verhalten hat". Die apostolische Kirche habe dabei eine beträchtliche Varietät kirchlicher Strukturen gekannt, "die sie den aufeinanderfolgenden gesellschaftlichen Formationen entlehnte, in denen sie sich befand".

<sup>25</sup> Vgl. hierzu *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 176.179f; *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 11f; sowie *Schillebeeckx*, Menschen 275: "Die behauptete nicht-demokratische Struktur der Kirche wurzelt keineswegs im Wesen der Kirche, sondern kann nur mit einer bloßen Berufung auf die tatsächlich-kontingente Geschichte dieser Kirche verteidigt werden, die sich bis vor kurzer Zeit in nicht-demokratischen bürgerlichen Gesellschaften bewegte und daher bis zu einem gewissen Grad die nicht-demokratischen Elemente der sie umgebenden gesellschaftlich-kulturellen Umwelt übernahm". Die Zeitbedingtheit kirchlicher Strukturen betont auch der Beschluß der Würzburger Synode "Unsere Hoffnung", vgl. *Gemeinsame Synode* 100.



gefährden und damit letztlich das Wesen der Kirche aufs Spiel setzen.<sup>26</sup> Es ist an der Zeit, ein konstruktives Verhältnis zum Kontext moderner Gesellschaften - hier vor allem europäischer und nordamerikanischer Provenienz - zu entwickeln, in dem gewachsene demokratische Kulturen und Strukturen ein Grunddatum bilden. Kirche muß auch im Sinne notwendiger Plausibilität von diesem Kontext lernen, um nicht die letzte Bastion des Absolutismus in unserer Zeit zu bleiben.<sup>27</sup>

Der moderne demokratische Kontext ist dabei für die Kirche eigentlich nicht bedrohlich. Bei der Frage nach Demokratie in der Kirche geht es ja tatsächlich nicht um die Rezeption von Fremdem, sondern eher um die Wiederentdeckung eigener Grundwerte und ihre strukturelle Reintegration.<sup>28</sup> Die Grundgedanken und -prinzipien der Demokratie sind mit der Kirche als dem Volk Gottes und mit der Botschaft vom Reich Gottes, von der es bestimmt wird, vielmehr innerlich verbunden.<sup>29</sup>

Von zentraler Bedeutung sind dabei die bereits untersuchten christlichen Grundrechte der Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit, die sich in wichtigen ntl Zeugnissen ebenso erkennen lassen wie gemeinsam wahrgenommene Macht im Volk Gottes.<sup>30</sup> Das Zweite Vatikanum hat zumindest begonnen, diese Basis wiederzuentdecken: in der Rede vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (LG 10; 33), vom "consensus fidelium", der eigentlich in der ganzen Kirchengeschichte belegt ist (LG 12), sowie durch das Verständnis der Kirche als Volk Gottes (LG 9-17) und als eine Communio der Gleichen (UR 2).<sup>31</sup>

Eine weitere wesentliche Wurzel für ein demokratisches Grundverständnis der Kirche liegt im trinitarischen Gottesbild des christlichen Bekenntnisses. Nicht nur die "Christenrechte" werden in ntl Texten vom trinitarischen Gott her begründet.<sup>32</sup> Die "Einheit des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes im Heiligen Geist" ist vielmehr nach Lehre des Zweiten Vatikanums "höchstes Vorbild und Urbild" für die kirchliche Communio (UR 2; vgl. LG 4; GS 24). Will die Kirche diesem trinitarischen Vorbild gerecht werden, das nach christlichem Bekenntnis keine interne Hierarchie kennt, dann muß sie

---

<sup>26</sup> So *Kehl*, Kirche 110. Vgl. auch *Bensberger Kreis*, Demokratisierung 21.

<sup>27</sup> Vgl. *Werbick*, Kirche 152. Zum wachsenden Legitimationsdruck kirchlicher Strukturen im modernen gesellschaftlichen Kontext vgl. nur *Werbick*, Kirche 127-129; *Neuner*, Ekklesiologie 539f.

<sup>28</sup> *Werbick*, Kirche 201, spricht von "Entwicklungsverlusten".

<sup>29</sup> Die hohe Affinität zwischen christlichen und demokratischen Grundideen wird in der Literatur weiterhin betont: vgl. nur *Lehmann*, Dogmatische Legitimation, v.a. 173; *Neuner*, Ekklesiologie 539. Ablehnend gegenüber dieser Grundannahme zeigen sich *Ratzinger*, Demokratisierung 12-34, und *Dordett*, Kirche 34-51. Allerdings muß angesichts der Skepsis des letztgenannten Autors gegen jedwede demokratische Form (er sieht schon in der Rede von "Räten" in der Kirche die Gefahr einer sprachlichen "Sowjetisierung"; *a.a.O.* 137f) die Frage erlaubt sein, inwiefern er Demokratie nicht nur für den kirchlichen Bereich, sondern überhaupt ablehnt.

<sup>30</sup> Für *Annen*, Volksversammlung Gottes 192, gehören diese Elemente "zum bleibenden Wesen der Kirche" und fordern dringend die Erneuerung heutiger kirchlicher Strukturen.

<sup>31</sup> Die fundamentale Gleichheit der Glieder der Kirche betont das Zweite Vatikanum auch im Kapitel über die "Laien" (LG 30-38), wenn es explizit von der "wahren Gleichheit" aller Christinnen und Christen spricht (LG 32, wobei Gal 3,28 direkt zitiert wird).

<sup>32</sup> Vgl. A.3.2.

sich als eine "Communio der Gleichen" in einem durchaus demokratischen Sinn verstehen.<sup>33</sup> Das Konzil selbst und auch die folgende lehramtliche Praxis waren jedoch schnell bemüht, "die Gleichheitsassoziationen aus dem Communio-Gedanken weitgehend zu tilgen", so daß der Communio-Begriff heute ein schillernder geworden ist und seinen ursprünglichen Wert verloren hat.<sup>34</sup>

## **(2) Macht im Volk Gottes: Notwendige Demokratisierung der Kirche**

Die inneren Affinitäten des christlichen Glaubens zu demokratischen Grundprinzipien und die notwendige Plausibilität kirchlicher Vollzüge in ihrem gesellschaftlichen Kontext rechtfertigen einen Prozeß der Demokratisierung der katholischen Kirche aus theologischer Sicht. Überlegungen dieser Art wurden bereits vor fast 30 Jahren von namhaften Theologen wie *Karl Lehmann* formuliert:

"Eine Kirche, die für die Menschen dieser Zeit da sein will, kann sich nicht bloß mit Blick auf subjektive Gesinnungsweisen (Verhalten, Stil, ...), sondern auch hinsichtlich institutionell-rechtlich verbindlicher Faktoren berechtigten Forderungen nicht verschließen, zumal sie in vielen Momenten eine innere Affinität zu den demokratischen Grundwertungen hat oder gewinnen kann."<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. *Werbick*, Kirche 318-320; sowie *Beinert*, Amt-Tradition-Gehorsam 49-54. *Marti*, Die gesellige Gottheit 94f, bewertet die Dreieinigkeit Gottes in einem seiner Gedichte als "Urbezeugung der Demokratie". Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken baut sein Papier *Dialog statt Dialogverweigerung* (v.a. 12f.45) in diesem Sinne auf die Grundannahme, daß die dialogische Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes Vor- und Urbild der Kirche ist.

<sup>34</sup> *Werbick*, Kirche 319-324, erkennt solche Aushöhlungen des Verständnisses von einer Communio der Gleichen im Sinne des trinitarischen Vorbildes bereits in LG 21 und 22 mit den verschärfenden *Notae breviae*, die die Communio als eine hierarchische definieren (was mit dem trinitarischen Verständnis nach UR 2 nicht zu vereinbaren ist). Fortgeführt wird dieser Prozeß seiner Analyse zufolge auch in späteren lehramtlichen Schreiben, die die Kirche als überzeitliche Communio interpretieren, in die sich die einzelnen einzufügen haben. Besonders deutlich wird diese Tendenz in einem Dokument der *Kongregation für die Glaubenslehre* vom Mai 1992 (Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio [VApS 107]), nach dem die Gesamtkirche eine Communio ist, die den einzelnen Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorausliegt, ja in ihrem Geheimnischarakter ontologisch sogar der Schöpfung vorausgeht (*a.a.O.* 11). Demzufolge hätten wir es also mit einer präexistenten Communio zu tun! Zur Kritik am nachkonziliaren Communio-Begriff vgl. auch *Klinger*, Volk Gottes 313-316.

<sup>35</sup> *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 180. An anderer Stelle warnt er vor rein subjektiver Unverbindlichkeit: "Wer sich aber gegen die Umformung mancher bisheriger Weisungsbefugnisse in die Formen von Beratung und Beschluß wendet und nur den 'Geist' z.B. der Brüderlichkeit beschwört, macht sich heute fast notwendig unglaubwürdig" (*a.a.O.* 174). Bei seinen Abhandlungen zum Thema "Amt" bleibt er jedoch selbst oft auf der Ebene des Appells stehen (vgl. *a.a.O.* 178f). Diese Ambivalenz ist auch noch in heutigen Äußerungen Lehmanns zu finden. So betonte er in seinem Eingangsreferat zur Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1994 einerseits den hohen Wert eines gleichberechtigten Dialogs auf der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit. Andererseits fehlt auch hier die Konkretisierung in Strukturen, die einen gleichberechtigten Dialog überhaupt erst ermöglichen (dokumentiert in: *Eine Lebensfrage für die Kirche. Bischof Karl Lehmann zum Dialog als Form der Wahrheitsfindung*, in: *HerKorr* 49(1995), 29-35). Positiv standen dem Anliegen einer stärkeren Demokratisierung der Kirche schon vor über 30 Jahren bspw. auch namhafte Theologen wie *Karl Rahner* gegenüber (weitere vgl. oben, Anm. 7). Eine Gegenposition nahm schon damals *Ratzinger*, Demokratisierung 42-46, ein, der die klassisch-kirchliche Demokratie für ausreichend hält. Sie besteht seiner Darstel-

Bis heute sind diese brennenden Fragen nicht gelöst, die Forderungen nach mehr Demokratie in der Kirche nehmen eher wieder zu.<sup>36</sup> Das nicht zuletzt deshalb, weil tatsächlich ein zunehmender "Christomonismus" im Kirchenbild und -verständnis heutiger Verantwortlicher festzustellen ist, der die Bedeutung der Hierarchie unterstreicht und die Kirche zunehmend wieder als "pyramidales Gebilde" versteht, wobei der "Heilige Geist zu kurz" kommt, insbesondere weil seine Wirkkraft im Volk Gottes keinerlei strukturelle Beachtung findet.<sup>37</sup>

Die Frage, wie Macht in der Kirche wahrgenommen wird, muß neu gestellt werden. Ein Antwortversuch muß, will er der biblischen Grundlage gerecht werden, beim Volk Gottes ansetzen und kann sich nicht a priori demokratischen Prinzipien und Elementen verschließen. Christenrechte und die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen in der Kirche sind nicht allein auf der Ebene eines veränderten, dialogischeren Umgangsstils einzelner Verantwortlicher zu sichern. Es braucht auch eine Reformen in der Struktur und Organisation der katholischen Kirche.<sup>38</sup>

Die katholische Kirche kann Organisationsstrukturen von modernen, demokratischen Staaten und Gesellschaften rezipieren. Sie muß es sogar, wenn sie dem Inhalt ihrer Botschaft gerecht werden und in ihrem Kontext glaubwürdig sein will. Die Rezeptionsregeln klassisch-theologischer Hermeneutik, die die Entsprechung zum christlichen Glauben ebenso in den Blick nehmen wie die Entsprechung zur Vernunft, stehen dem insgesamt nicht entgegen.<sup>39</sup>

Dabei geht es nicht um die Errichtung einer "Volksherrschaft" oder die Ausrufung einer absoluten "Volkssouveränität". Solche und ähnliche Einwände gegen eine Demokratisierung der Kirche haben nichts mit den heute diskutierten und praktizierten Formen skeptisch-realistisch verstandener Demokratie zu tun.<sup>40</sup> Tatsächlich wird in jeder Organisation Macht wahrgenommen. Die Frage ist, auf welche Art und Weise dies legitim geschehen kann. Die Furcht vor einer vermeintlichen "Volksherrschaft" in der Kirche übersieht allzu

---

lung nach in der Beratung zwischen Episkopat, Presbytern und Gemeinden, ohne daß verbindliche Formen von Mitentscheidung notwendig wären. Trotzdem hat für ihn die Stimme des Volkes Gewicht, weil sie dazu geeignet sei, in Krisenzeiten den Klerus vor Irrwegen zu warnen. Leider bietet er dieser "Stimme des Volkes" keinen strukturellen Rahmen, der ihr auch Gehör sichert.

<sup>36</sup> Vgl. oben, Anm. 8 und 9.

<sup>37</sup> *Beinert*, Amt-Tradition-Gehorsam 38f.104-107, kritisiert die gegenwärtige, christomonistische Gleichsetzung von "Hierarchie und Kirche", greifbar in den Tendenzen des "Universalismus", "Zentralismus" und "Klerikalismus". *Kehl*, Kirche 106-110, kritisiert ebenfalls, daß die auf Egalität zielende, pneumatologische Dimension der Kirche im Gegensatz zur christologischen viel zu kurz kommt. *Werbick*, Kirche 153, spricht von einer "zentralistischen, lernunfähig machenden Einbahnkommunikation" in der Kirche. Vgl. auch *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie 326-328; *Wiedenhofer*, Kirchenverständnis 228.

<sup>38</sup> Vor rein subjektiven Maßnahmen hatte schon *Lehmann* 1971 gewarnt: vgl. oben Anm. 32. *Ven*, Ekklesiologie 328, nennt die strukturellen Elemente "formale Demokratie", die Elemente der Lebensform und des eher subjektiven Umgangs "fundamentale Demokratie".

<sup>39</sup> Vgl. *Wiedenhofer*, Kritische Übernahme.

<sup>40</sup> Auf ein kritisches Demokratieverständnis im Sinne *Poppers* beziehen sich in ihren eigenen Ansätzen auch *Werbick*, Kirche 149.356, und *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie 329-335, der sich auch ausführlich mit den Einwänden gegen eine kirchliche Rezeption befaßt. Vgl. auch B.2.1.

leicht die gegenwärtig dominierende, strukturelle Festschreibung einer "hierarchischen" Herrschaft, in der das Volk Gottes aus allen wesentlichen Entscheidungen ausgeklammert wird. Macht in der Kirche hat ihren Ursprung nicht im Volk, sondern in Gott. Die göttliche Erwählung und Ermächtigung bezieht sich aber nach biblischem Zeugnis auf das Volk Gottes als ganzes. Die Macht, die ihm von daher zukommt, ist keine selbstgestiftete, sondern eine von Gott geschenkte.<sup>41</sup> In der Anfangszeit der Kirche sind zwar auch apostolische Zeuginnen und Zeugen belegt, deren Autorität das Fundament der Kirche, d.h. ihren Ursprung in Leben und Botschaft des Jesus von Nazaret, sichert. Eine Übertragbarkeit dieser Autorität oder gar eine hierarchische Ämterordnung göttlichen Rechts ist dagegen nicht festgelegt.<sup>42</sup> Das von Gott erwählte und ermächtigte Volk Gottes muß heute neu als primärer Ort kirchlicher Wahrnehmung von Macht erkannt und ins Recht gesetzt werden.<sup>43</sup>

*Werbick* schlägt deshalb in seiner Ekklesiologie Schritte zu einer umfassenden Demokratisierung der katholischen Kirche vor, die die Treue der Kirche zu ihrem Wesen und Auftrag nicht preisgibt.<sup>44</sup> Demokratische Formen wären demnach sowohl im Bereich organisatorisch-struktureller Entscheidungen ("interessennahe") als auch im Bereich von Glaubensfragen ("wahrheitsnahe") zu verankern.

Mit Blick auf den "wahrheitsnahen" Bereich ist festzuhalten, daß Fragen des Glaubens und der Lehre keineswegs nur eine Maxime des kirchlichen Amtes sind. Vielmehr geht es hier darum, im Dialog gemeinsam und mit möglichst großem Konsens die Wahrheit zu suchen.<sup>45</sup> Dazu braucht es nicht nur eine freie Öffentlichkeit in der Kirche, sondern auch einen strukturellen Respekt vor den verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Glaubens, zu denen nicht nur das kirchliche Lehramt gehört, sondern auch das wissenschaftlich-theologische Lehramt und die "Lehrautorität der Gläubigen", deren gemeinsamer "Glaubenssinn" nach der Lehre des Zweiten Vatikanums nicht irren kann (LG 12).<sup>46</sup> Dementsprechend wären "auf allen kirchlichen Ebenen Synoden mit wirklicher Partizipa-

---

<sup>41</sup> Vgl. A.2.5.

<sup>42</sup> Vgl. *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie 332f. Genauerer dazu im folgenden Abschnitt (3).

<sup>43</sup> Nach *Jensen*, Die Kirche, die Frauen und die Demokratie 144, besteht im "Herstellen von gerechten Beziehungen" die zentrale Aufgabe von Demokratie "in der Gesellschaft und in der Kirche".

<sup>44</sup> Vgl. *Werbick*, Kirche 149-152.

<sup>45</sup> Tatsächlich geht es ja auch in modernen Demokratien nie darum, per Mehrheitsentscheid die Wahrheit festzulegen. Die Position ist vielmehr die, "daß niemand die Wahrheit 'hat' [...] daß deshalb die Orientierung eines Gemeinwesens an unaufgebarter Wahrheit den *Konsens* erzwingt, worin das Zusammenkommen unterschiedlicher Perspektiven und Erfahrungen, das Zusammenklingen verschiedener Stimmen 'mehr' an Wahrheitsgeltung verbürgt als etwa die einzelne Stimme des Monarchen" (*Werbick*, Kirche 150).

<sup>46</sup> *Böttigheimer*, Mitspracherecht, hier 553, weist auch auf die Überwindung der alten Trennung zwischen hörender und lehrender Kirche durch das Zweite Vatikanum hin (vgl. DV 10). Auch *Werbick*, Kirche 148, spricht von der "Lehrautorität des Volkes". Zur Kritik am momentanen kirchlichen Umgang mit den Bezeugungsinstanzen siehe auch *Böttigheimer*, Lehramt, Theologie und Glaubenssinn, v.a. 609: "Glaubenssinn und Glaubenswissenschaft sind nicht Echo des Lehramts, sondern originäre Bestandteile kirchlicher Erkenntnisstruktur".

tion am kirchlichen Wahrheits- und Entscheidungsfindungsprozeß zu installieren",<sup>47</sup> in denen der Lehrautorität der Gläubigen und der Wissenschaft echte Mitentscheidungsrechte zustehen, ohne daß damit eine besondere Rolle für das kirchliche Amt in Abrede gestellt werden soll.<sup>48</sup> Zurückzuweisen ist in diesem Kontext die mißverständliche und teilweise sogar falsche Aufteilung verschiedener kirchlicher "Dienstbereiche", derzufolge die "Laien" für den "Weltdienst", die Kleriker aber für den "Heildienst" zuständig wären.<sup>49</sup> Die Begriffe "Laien" und "Hierarchie" scheinen mir vor dem Hintergrund der gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes inzwischen obsolet geworden zu sein.<sup>50</sup>

In "interessennahen" Bereichen, zu denen alle kirchenorganisatorischen Fragen wie etwa die Verfügung über Finanzmittel, die Besetzung von Ämtern, aber auch die Zulassungsbedingungen zum Amt gehören, liegt für *Werbick* "auch in der Kirche die Zuständigkeit parlamentarisch-synodaler Entscheidungsgremien" nahe.<sup>51</sup>

Weniges deutet momentan auf eine tatsächliche Entwicklung in diese Richtung.<sup>52</sup> Ermutigend sind immerhin Ansätze im neuesten Arbeitspapier der internationalen anglikanisch-katholischen Kommission. Dort wird das Volk Gottes als geistbegabte Nachfolgemeinschaft verstanden, dessen Glaubenssinn hohe Bedeutung hat und in reziproker Beziehung zum bischöflichen Amt in der Kirche steht.<sup>53</sup> Dieses Konsenspapier fragt mit Blick auf die römisch-katholische Kirche kritisch an: "However, is there at all levels effective participation of clergy as well as lay people in emerging synodal bodies?"<sup>54</sup>

### (3) Das kirchliche Amt

Die Frage nach dem sakramentalen Amt in der Kirche muß in diesem Zusammenhang wenigstens in groben Zügen angesprochen werden.<sup>55</sup>

---

<sup>47</sup> *Böttigheimer*, Mitspracherecht 553; vgl. *ders.*, Lehramt, Theologie und Glaubenssinn 608-610. Auch *Kehl*, Kirche 150, fordert "allgemein akzeptierte Strukturen der Konsensfindung und -feststellung".

<sup>48</sup> Vgl. *Werbick*, Kirche 151: "je wahrheitsnäher Entscheidungsmaterien sind, desto nachdrücklicher muß der umfassende Konsens des ganzen Gottesvolkes gesucht werden, desto wichtiger ist auch das Einspruchs- und 'Definitions'-Recht der legitimen Amtsträger, die eben auch in Situationen Entscheidungen herbeiführen müssen, in denen die kirchliche Überlieferung durch den fehlenden umfassenden Konsens des ganzen Volkes Gottes hier und jetzt substantiell bedroht ist". Genauer zur Frage nach der Rolle des Amtes im folgenden Abschnitt (3).

<sup>49</sup> Diese Trennung, die sich auch in einigen nachkonziliaren, römischen Dokumenten findet, wird deutlich kritisiert von *Werbick*, Kirche 141-143; *Kehl*, Kirche 117-125; ausführlicher bei *Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk.

<sup>50</sup> *Kehl*, Kirche 115-117, lehnt den aus dem Neuplatonismus entlehnten "Hierarchie"-Begriff zur Bezeichnung einer "hl. Herrschaft" als ungeeignet ab. Zur Problematik des Laien-Begriffs vgl. *a.a.O.* 117-125; sowie *Neuner*, Ekklesiologie 532-538; und *Weiser*, "Laien" in der Kirche?.

<sup>51</sup> *Werbick*, Kirche 151.

<sup>52</sup> Vgl. A.4.

<sup>53</sup> *The Gift of Authority*, v.a. 24-27. Eine ausführlichere Dokumentation des bisherigen ökumenischen Prozesses bietet *Meyer*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Vgl. auch Anm. 70.

<sup>54</sup> *ebd.* 40.

<sup>55</sup> *Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie 339-342, weist zurecht darauf hin, daß kirchliche Ämter nach CIC can. 145 §1 und can. 228 §1 auch von sog. "Laien" wahrgenommen werden können. Faktisch liegen seiner Meinung nach die Differenzen zwischen dem Amt, das ein Priester wahrnimmt, und bspw. dem einer Pastoralreferentin aus der Perspektive der tatsächlichen Aufgaben und Wirkungen oft nur noch in

Im Blick auf das NT als normative Strecke der Offenbarung wurde bereits festgestellt, daß von daher kein klar umrissenes kirchliches Amt überliefert ist. Genauso steht es im Blick auf die heute dominierende christologische Begründung, die Vorstellung einer Repräsentatio Christi durch menschliche Amtsträger oder die feste Verknüpfung von Gemeindeleitung und sakramentaler Kompetenz. Von einer Ämterordnung "göttlichen Rechts" kann nicht die Rede sein; vielmehr ist sie "von unten" - abhängig vom gesellschaftlichen Kontext - gewachsen.<sup>56</sup> Ntl Zeugnisse belegen dementsprechend eine Vielfalt amtlicher Aufgaben und Funktionen. Gemeinsam ist ihnen der im wesentlichen repräsentierend-leitende Charakter in Bezug auf die Gemeinde und die enge Anbindung an das ganze Volk Gottes. Der grundlegend funktionale Charakter amtlicher Aufgaben im NT verpflichtet, die enge Zuordnung von Gemeinde und Amt als Konstitutivum festzuhalten.<sup>57</sup> Die Konsequenzen für die heutige Debatte kann ich hier nur knapp andeuten, und zwar in zweierlei Hinsicht:

#### **(a) Das Volk Gottes und das Amt in der Kirche**

Das Zweite Vatikanum hat eine Spannung geschaffen, die bis heute nicht konstruktiv aufgelöst werden konnte. Das Neue in seiner Lehre - die besondere Betonung des gemeinsamen Priestertums und der wahren Gleichheit aller im Volk Gottes - steht bisweilen unvermittelt neben einer traditionellen Auffassung vom kirchlichen Amt, das weiterhin im Sinne einer Repräsentatio Christi verstanden wird und sich "dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" (LG 10) vom gemeinsamen Priestertum unterscheidet.<sup>58</sup> Dieses streng christologische Konzept greift zu kurz.<sup>59</sup> Es hebt das Amt aus der Egalität der Nachfolgegemeinschaft und setzt es dem von Gott erwählten und gleichermaßen mit seinem

---

der sakramentalen Weihe selbst. Dennoch halte ich es für angebracht, hier den Fokus auf das traditionelle Amtsverständnis im Sinne des Weiheamtes zu legen. Die kritische Frage nach dem Amt in der Kirche scheint schon vor fast 30 Jahren ein "heißes Eisen" gewesen zu sein: *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 179, stellte schon damals fest, daß die Schärfe der Debatte "etwas von dem fast schon pathologischen Befund im Blick auf Amtsfragen in der Kirche" verrate. Vgl. *Klauck* Volk Gottes 32f.

<sup>56</sup> Vgl. *Theobald*, Zukunft des kirchlichen Amtes 199: "Das kirchliche Amt in seiner konkreten Gestalt entstand 'von unten', entsprechend den menschlichen, kulturellen und soziologischen Gegebenheiten vor Ort". Zeitbedingte Komponenten haben bspw. zur Ausbildung eines monarchisch geprägten Episkopats geführt und zur Verdrängung der Frauen aus kirchlichen Ämtern: so *Werbick*, Kirche 199-201. Für *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 177f, ist die Existenz des Amtes grundsätzlich der Kirche nicht verfügbar, wohl aber die Art der Gestaltung einer Ämterordnung. Er kritisiert, daß traditionell zu vieles als Unwandelbar deklariert werde. Vgl. zusammenfassend zur zeitbedingten Entwicklung kirchlicher Ämter auch *Brox*, Kirchengeschichte des Altertums 89-110; *Schillebeeckx*, Christliche Identität und kirchliches Amt, v.a. 160f.

<sup>57</sup> Den funktionalen Charakter des Amtes und die Zuordnung des Amtes zur Gemeinde betonen *Rahner*, Strukturwandel 71-76, v.a. 72; *Laurentin*, Krise der Ämter 712; *Blank*, Urchristentum 264; *Greinacher*, Demokratisierung 262f; *Neuner*, Ekklesiologie 550f.

<sup>58</sup> *Werbick*, Kirche 375, hält den vom Zweiten Vatikanum festgehaltenen Wesensunterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum (vgl. LG 10) für nicht sehr hilfreich; *Neuner*, Ekklesiologie 550f, will ihn rein funktional verstanden wissen.

<sup>59</sup> Vertreten wird es etwa bei *Lehmann*, Dogmatische Legitimation 177; schärfer noch bei *Scheffczyk*, Das Unwandelbare im Petrusamt 72f, demzufolge das Amt "Christus, das mittlere Haupt der Menschheit, abbildlich darstellen und zur Wirkung kommen lassen" soll.

Geist begabten Volk gegenüber. Es nivelliert die neugewonnene Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen, die selbst allesamt Repräsentantinnen und Repräsentanten Christi sind. Im Hintergrund steht dabei immer noch das problematische, kultisch-sazerdotale Modell, das den Amtsträger als vermittelnde Heils-Instanz zwischen Gott und den Menschen sieht, dem aufgrund dieser Stellung auch innerhalb der Institution die volle "Gewalt" der Leitung zukommt.<sup>60</sup> Die daraus resultierende Einteilung in die wesentlich unterschiedenen kirchlichen "Stände" der "Kleriker" und "Laien" widerspricht aber nicht nur der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen. Sie entbehrt auch jeder ntl Grundlage.<sup>61</sup> Tatsächlich dürfte das beste Mittel gegen heute festzustellende "überzogene Ansprüche eines kirchlichen Leitungsamtes [...] in der biblischen Rückbesinnung" liegen.<sup>62</sup>

Heute muß ein neues Konzept vom Verständnis des kirchlichen Amtes entfaltet werden. Es muß der Tatsache Rechnung tragen, daß das Amt integraler Bestandteil des Volkes Gottes ist, dessen Repräsentation zu seinen ersten Aufgaben zählt.<sup>63</sup> Es muß in funktionaler Zuordnung zum Volk Gottes verstanden werden,<sup>64</sup> nicht in wesenhafter Unterscheidung von ihm. Es muß seine Aufgaben und Leitungsfunktionen gemeinsam mit den Entscheidungsgremien des Gottesvolkes wahrnehmen und sich auch vor diesen verantworten. Schließlich müßte gründlich diskutiert werden, welche Funktionen weiterhin allein den kirchlichen Amtsträgerinnen und -trägern vorbehalten bleiben sollen und wie die Zulassungsbedingungen zum Weiheamt zu gestalten sind.

---

<sup>60</sup> *Theobald*, Zukunft des kirchlichen Amtes 202-204, hält ein Priestertum im kultischen Sinne, wie es sich immer noch in lehramtlichen Aussagen findet (z.B. in der sog. "Laieninstruktion"), für ntl nicht gedeckt. Das Konzept eines hierarchischen Priestertums macht seiner Meinung nach die Rede vom "gemeinsamen Priestertum" zu einem rein metaphorischen Sprachmodell, das dem ntl Befund, etwa in 1 Petr nicht gerecht wird. Vgl. auch *Werbick*, Kirche 371f.

<sup>61</sup> Eine ständische Gliederung der Kirche ist für *Neuner*, Neue Ämter 131, vor dem Hintergrund des Volk-Gottes-Begriffs undenkbar: "'Volk Gottes' unterscheidet im Neuen Testament und im Konzil nicht die einfachen Gläubigen von den Priestern, sondern die Gläubigen von den Nichtgläubigen, die Getauften von den Nichtgetauften. Es gibt in diesem grundlegenden Sinn von Volk Gottes in der Kirche keine Stände, von denen der eine dem anderen vorgeordnet wäre". *Weiser*, "Laien" in der Kirche? 349f, schlägt - vor dem Hintergrund des biblischen Zeugnisses - die Abschaffung des "Laien"-Begriffs in der Kirche vor. Diesem Votum schließt sich *Klauck*, Volk Gottes und Leib Christi 20, an.

<sup>62</sup> *Klauck*, Volk Gottes 33.

<sup>63</sup> Für *Böttigheimer*, Lehramt, Theologie und Glaubenssinn 612, bekommt das Amt seine Autorität von der Gemeinschaft des Volkes Gottes her; deshalb "steht es immer auch im Volk Gottes und hat dieses zu repräsentieren".

<sup>64</sup> *Werbick*, Kirche 371-376, sieht vom gemeinsamen Priestertum her die Repräsentanz Christi als Aufgabe aller Gläubigen und hält die enge Zuordnung des Amtes zur Gemeinde für wesentlich. Ähnlich *Neuner*, Ekklesiologie 550f. Für *Kehl*, Kirche 432f, muß das besondere Priestertum getragen sein vom consensus fidelium. Für *Klinger*, Volk Gottes 314-316, kann es Amt sinnvollerweise nur in polarer Zuordnung zum Volk Gottes geben, da dieses der Hierarchie vor- und übergeordnet ist. Die Hierarchie ist ein Teil des Volkes Gottes und muß eine Hierarchie des Volkes Gottes sein. Auf die Amtsträger bezogen stellt er fest: "Denn niemand kann Lehrer sein, der nicht auch Schüler ist, und niemand ist Schüler, um Schüler zu bleiben. Er muß zugleich Lehrer seiner Lehrer werden. [...] Der Hierarchismus der Hierarchie ist die Sünde wider den Heiligen Geist in der Kirche des Konzils"(a.a.O. 315).

"Hierarchie" im Sinne einer "heiligen Herrschaft" ist kein Konstitutivum der Kirche, wohl aber im Sinne einer Sorge um den "heiligen Ursprung", dem sich die Kirche als Volk Gottes verdankt.<sup>65</sup> Hierbei kommt dem Amt in der Kirche eine besondere Funktion zu, die es nur in Verbindung mit dem Volk Gottes erfüllen kann.

### **(b) Apostolizität als Aufgabe**

Ntl Texte bezeugen vielfältige Aufgaben und Dienste, die Männer und Frauen mit einer besonderen Rolle in der jungen Nachfolgegemeinschaft übernahmen: als Leiterinnen und Leiter von Hausgemeinden, Repräsentanten einer Ortsgemeinde, als Apostelinnen, Propheten oder Lehrerinnen. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie in ihrer Aufgabe an die ganze Gemeinde gebunden sind, häufig von ihr beauftragt oder gewählt werden. Gemeinsam ist ihnen weiterhin, daß ihr Dienst - wie das in der Apg des Lk besonders deutlich wird - in den Auftrag der ganzen Kirche eingebunden ist, das Evangelium vom Reich Gottes zu verkündigen. Denn das Wort Gottes selbst ist die Kraft, der das ganze Volk Gottes anvertraut und untergeordnet wird; es baut die Kirche auf und schenkt ihr Anteil am göttlichen Heil (Apg 20,32). Eine derart theozentrische Perspektive, wie sie übrigens das gesamte Testament des lk Pl an die Kirche (Apg 20,18-35) durchzieht, läßt keinen Raum für menschliche Hierarchien. Dementsprechend geht es Lk bei der Frage nach der Treue zum apostolischen Ursprung, die mit wachsender Distanz zum Jesusereignis - schon zur Zeit des Lk - an Bedeutung gewann, um eine sachliche Kontinuität zur Botschaft der ersten Zeugen, nicht aber um eine auf Personen bezogene apostolische Sukzession. Das in den "Zwölf Aposteln" einerseits und in Pl als dem "apostolischen Brückenkopf" der heidenchristlichen Welt andererseits grundgelegte apostolische Fundament haben kommende Generationen zu bewahren.<sup>66</sup> Die persönliche Autorität der apostolischen Zeugen ist nicht übertragbar, ihr inhaltliches Zeugnis aber bleibt konstitutiver Bezugspunkt für das Volk Gottes auf seinem weiteren Weg. Um in einer wachsenden Kirche die Kontinuität zum Ursprung zu sichern, braucht das Volk Gottes Strukturen, die diesen gemeinsamen Auftrag gewährleisten.

Das Modell des sakramentalen Amtes in der Kirche ist ein solcher Versuch. Es soll in seiner je zeitbedingten Gestalt abzusichern helfen, daß die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ihrem Wesen und Auftrag, der im jesuanischen Evangelium vom Reich Gottes gründet, treu bleibt und ihr apostolisches Fundament nicht verliert. Damit hat es - genauso wie die Kirche als ganze - seine Wurzel und Existenzberechtigung im Evangelium selbst und bezieht von daher auch den Gegenstand seiner besonderen Aufgabe, der "Repräsentation des Evangeliums" zu dienen, "welches das zu den Menschen

---

<sup>65</sup> Die Verfasser des Memorandums des *Bensberger Kreises* (Demokratisierung 11) schlagen vor, "Hierarchie" als hl. Ordnung im Sinne eines hl. Ursprungs zu verstehen, nicht aber als hl. Herrschaft eines bestimmten Standes in der Kirche.

<sup>66</sup> Vgl. IV.B.1.2.3.



kommende Wort Gottes ist".<sup>67</sup> Nur eingebunden in das Volk Gottes kann es seine Funktion erfüllen, im umfassenden Sinne von Apostolizität für die "*Repräsentation* der gemeinsamen Sache des Glaubens gegenüber den Glaubenden selbst und nach außen hin" zu sorgen.<sup>68</sup>

Beachtenswert für ein Amtsverständnis in diesem Sinn scheint mir das neue Arbeitspapier der internationalen anglikanisch-katholischen Kommission.<sup>69</sup> Es versteht das Volk Gottes insgesamt als Träger der Tradition der Kirche: "The people of God as a whole is the bearer of the living Tradition" (23). In der Kirche als Nachfolgegemeinschaft gleichermaßen Geistbegabter (26f) kommt dem "sensus fidelium" zentrale Bedeutung zu (23f). In "reciprocal relationship" wirkt er mit der amtlichen Aufgabe der "episkope" zusammen (24).<sup>70</sup> Die Lehrautorität des Amtes und des ganzen Volkes Gottes sind dadurch eng aufeinander verwiesen (27; 31). Spezifikum des Amtes ist der "Dienst der Erinnerung" ("ministry of memory": 24), durch den die Taten und Offenbarungen Gottes wach und lebendig gehalten werden, der sich aber seinerseits immer auf das Volk Gottes und den "sensus fidelium" beziehen muß.

Neu zu suchen ist nach einer strukturellen Einbindung dieser amtlichen Aufgabe, die zugleich der gemeinsamen Verantwortung des Gottesvolkes Rechnung trägt. Die biblischen Zeugnisse lassen der Kirche dabei den Freiraum, "ihr Amt im Blick auf die Erfordernisse der Zeit weiterzuentwickeln".<sup>71</sup> Der amtliche Auftrag der Kirche impliziert keineswegs die Errichtung eines ständisch organisierten Herrschaftssystems, in dem alle Leitungsgewalt konzentriert ist und dessen Mitglieder durch den sakralen Charakter ihres Amtes und ihre besondere Geistbegabung wesentlich von anderen Gläubigen unterschieden sind. Vielmehr ist es theologisch durchaus denkbar, den gemeinsamen, apostolischen Auftrag auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen im Rahmen parlamentarisch-synodaler Gremien wahrzunehmen. Das kirchliche Amt müßte im Rahmen eines solchen Modells nur mit soviel Amtsgewalt ausgestattet werden, daß es im Zweifelsfall eine Verletzung des konstitutiven Ursprungs der Kirche, d.h. des Kernbestands des Evangeliums, verhindern könnte.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> *Theobald*, Zukunft des kirchlichen Amtes 204. Vgl. auch *Klauck*, Volk Gottes 33: "Kirche definiert sich biblisch gesehen nun einmal nicht vom Amt, sondern vom Evangelium her. Seiner Verkündigung, seiner Weitergabe, seiner Umsetzung in Lebenspraxis hat das Amt zu dienen; nur daraus gewinnt es seine Existenzberechtigung".

<sup>68</sup> *Werbick*, Kirche 372 (im Rückgriff auf *Pannenberg*). Vgl. auch *Kehl*, Kirche 430-459.

<sup>69</sup> *Gift of Authority*. Die folgenden Zahlenangaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen.

<sup>70</sup> Nach *Jensen*, Die Kirche, die Frauen und die Demokratie 113, ist gerade der Begriff der Reziprozität Zentralbegriff eines feministischen Gegenentwurfs zur Hierarchie, bei dem ein sozialer Machtbegriff im Sinne einer "Macht-in-Beziehung" die Grundlage bildet.

<sup>71</sup> *Theobald*, Zukunft des kirchlichen Amtes 204. *Neuner*, Neue Ämter 133, betont die Notwendigkeit einer ständigen Anpassung des Amtes, das nie allein und in einer starren Form seine Aufgabe erfüllen kann: "[...] das Amt ist nur ein Zeichen für diese Treue zum Ursprung; gerade um dieser Treue willen muß die Sache des Glaubens immer neu gesagt werden und muß sich das Amt im Dienst am Glauben gegebenenfalls auch wandeln."

<sup>72</sup> *Werbick*, Kirche 371-376, definiert auf andere Weise dem Amt vorbehaltene Aufgaben (a.a.O. 372f). Ähnlich sieht aber sein Vorschlag aus, das polare Verhältnis zwischen Volkes Gottes und Amt rechtlich zu fassen: Bei grundsätzlich gemeinsamen Entscheidungsbefugnissen aller in der Kirche soll dem Amt

Die zukünftige Debatte über das Amt in der Kirche darf sich nicht auf die schon heute heftig umstrittene Frage der Zulassungsbedingungen beschränken. Sie muß fundamentaler ansetzen, dem Amt wieder seinen adäquaten Platz *im* Volk Gottes zuweisen und seine Funktionen für die Gemeinde neu bestimmen. Auf diesem Weg ist seine Befreiung aus der hierarchischen Isolation ebenso zu erhoffen wie die Wiedergewinnung der notwendigen Akzeptanz im Volk Gottes.

---

ein Vetorecht in solchen Fällen eingeräumt wird, wo die Treue zum Wesen der Kirche oder ihrem Herrn auf dem Spiel steht (*a.a.O.* 150). *Schillebeeckx*, *Menschen* 280-285, hält ein spannungsreiches Zusammenspiel der amtlichen Lehrgewalt mit der Lehrgewalt der Gläubigen und ihrer Theologen für erstrebenswert. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hält die "Übereinstimmung des Amtes mit der 'ganzen Gemeinde' der Kirche" (mit Verweis auf Apg 1,15-26; 6,1-6; 15,22) für ein Element, das der Kirche von Anfang an "ins Stammbuch geschrieben" ist: *Dialog statt Dialogverweigerung* 6.

### 3. Reformschritte

Zum Abschluß beschränke ich mich darauf, auf der Basis der bisherigen Untersuchungen einige konkrete Reformschritte aufzuzeigen, die aus meiner Sicht für eine Weiterentwicklung der katholischen Kirche in Deutschland notwendig sind.<sup>73</sup> Sie dürfen nicht gegen andere bedrängende Fragen, wie etwa der nach der Glaubensstradierung in heutiger Zeit, ausgespielt werden.<sup>74</sup>

#### 3.1 Parlamentarisch-synodale Entscheidungsstrukturen

Die Macht des Gottesvolkes in der Kirche muß in Strukturen gefaßt werden.<sup>75</sup> Dies geschieht am besten durch die Einführung parlamentarisch-synodaler Entscheidungsgremien, denen die Verantwortung für die Leitung der Kirche auf den verschiedenen Ebenen (von der Pfarrei- bis zur Bundesebene) zu übertragen wäre. Solche Synoden bzw. Kirchenparlamente müßten demokratisch legitimierte, repräsentative Gremien sein, die grundsätzlich für alle Fragen zuständig sind, die die jeweilige Ebene betreffen. Bei der Zusammensetzung könnte es sinnvoll sein, die Vertretung verschiedener Gruppen oder Verbände zu berücksichtigen. Entscheidungen wären in den Synoden grundsätzlich nach dem Mehrheitsprinzip zu treffen, wobei - je nach Gewicht der zu entscheidenden Fragestellung - Stufungen denkbar sind (einfache, absolute, qualifizierte Mehrheit). Analog

---

<sup>73</sup> Viele Probleme der Kirchenstrukturen lassen sich nur dezentral, in Orts- oder Nationalkirchen lösen. Darauf weist schon *Rahner*, Kirche in der künftigen Gesellschaft 341, hin: "Es ist nicht so, daß die Auswahl der Bischöfe, die Normen für die Priesterauswahl (z.B. Zölibatsgesetz, Ausschluß der Frau vom Priestertum, Festlegung sakramentaler Amtsstufen) usw. notwendig von Rom für die ganze Kirche festgelegt werden *müssen*. Rom könnte vieles in solchen und ähnlichen Dingen den Teilkirchen überlassen und sollte solche Möglichkeiten [...] nicht von vornherein unter Berufung auf die universale Jurisdiktionsgewalt des Papstes und auf die notwendige Einheit der Kirche blockieren." Für die Umsetzung der zusammengetragenen Reformschritte ist letztlich eine fundamentalere Revision des Kirchenrechts notwendig. Aber auch innerhalb des derzeitigen rechtlichen Rahmens bieten sich Möglichkeiten, sich zumindest auf den Weg in diese Richtung zu begeben.

<sup>74</sup> Vgl. *Krätzl*, Im Sprung gehemmt 208: "Die zuerst 'Bekehrung' verlangen, müssen sich vorwerfen lassen, die konkreten Probleme zu verdrängen und unter dem Deckmantel einer 'Spiritualisierung' die notwendige Reform hinauszuschieben". Sein Vorwurf trifft z.B. die Position von *Körner*, Für eine Kirche, die sich selbst beim Wort nimmt, v.a. 198-200.

<sup>75</sup> Vgl. etwa *Dialog statt Dialogverweigerung* (34) zur Gemeinde: "Sie ist nicht nur die unterste Filiale der hierarchisch von oben nach unten geordneten Gesamtkirche, nicht Objekt der oberhirtlichen Pastoral und der kirchlichen Verwaltung. Vielmehr ist sie eigenes, nicht austauschbares *Subjekt des Handelns Gottes* in der Welt. Sie hat Anspruch darauf, in dieser Eigenheit und Eigenständigkeit geachtet und bestärkt zu werden". Die *Freisinger Thesen* (12-14) beziehen sich in ihren Forderungen u.a. auf diese Aussage. Auch wenn *Ratzinger* die Forderung nach synodalen Strukturen in der Kirche als eine "chimäre Idee" abqualifiziert (*Ratzinger*, Demokratisierung 31), gibt es dennoch viele Theologen, die einer solchen Idee anhängen: vgl. nur *Küng*, Mitentscheidung 160-162, dem ein "amerikanisches Modell" vorschwebt, mit entscheidungsbefugten Räten und einem durch ein Vetorecht gestärktes Amt; daneben *Rahner*, Strukturwandel 144f; *Hoffmann*, Erbe 118f; *Leuninger*, Volk Gottes 150-153; *Theobald*, Zukunft des kirchlichen Amtes 200, Anm. 34. *Werbick*, Kirche 151, hält v.a. bei interessennahen Fragestellungen eine "parlamentarisch-synodale" Entscheidungsfindung für angebracht. Vgl. schon die Ideen des *Cusanus* im 15. Jh.: bei *Weiler*, Nikolaus von Kues 529f.

dem Beispiel moderner demokratischer Staaten könnte es auch für die kirchlichen Parlamente einen unveränderlichen "Grundrechtskatalog" geben, der die Kernwahrheiten des christlichen Glaubens schützt.<sup>76</sup> Mit dem besonderen kirchlichen Amt ausgestattete Leitungspersonen wären mit hervorgehobener Position in ein solches Gremium einzubeziehen, d.h. sie müßten mit einem klar umrissenen Vetorecht ausgestattet werden, das die Erfüllung des amtlichen Auftrags sichert.<sup>77</sup> Der Gebrauch des Vetos müßte jedoch öffentlich begründet werden und im Konfliktfall der Prüfung durch eine unabhängige Instanz standhalten.

Bei der Ausarbeitung parlamentarisch-synodaler Strukturen würden sich Anleihen bei den evangelischen oder anglikanischen Schwesterkirchen anbieten.

Die *anglikanische Kirche* hat im Verlauf des 20. Jh. eine synodale Struktur entwickelt, die durchaus beispielhaft ist. Das traditionelle System mit rein klerikal besetzten Synoden wurde nach und nach so reformiert, daß auch Laien gleichberechtigt mitwirken können. Inzwischen gilt: "In jeder Provinz der Gemeinschaft werden maßgebliche Entscheidungen von einer Art synodalen Leitung getroffen, an der Bischöfe, Geistliche und Laien beteiligt sind".<sup>78</sup> Ein Meilenstein auf diesem Weg war die Einrichtung der "*General Synod*" im Jahr 1970, die zum Leitungsorgan der Nationalkirche von England wurde. Sie ist eine Antwort der anglikanischen Kirche auf den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß und räumt erstmals ein "echtes, verfassungsmäßiges Mitspracherecht der Laien"<sup>79</sup> in der Kirche ein. Von ihrer Ordnung und ihren Kompetenzen her ist die "General Synod" auch repräsentativ für die Kirchenstruktur auf den unteren Organisationsebenen (Pfarrei, Diözese). Sie setzt sich aus gewählten Repräsentanten der Kleriker und Laien sowie allen Diözesanbischöfen Englands zusammen ("Houses of Bishops, Clergy and Laity").<sup>80</sup> Die insgesamt 574 Mitglieder, die mindestens zweimal jährlich für fünf Tage zusammentreten, sind zuständig für die Gesetzgebung in allen kirchlichen Belangen, aber auch für alle Fragen der Kirchenordnung, wie z.B. die Wahl von Bischöfen.<sup>81</sup> Je nach Gewicht der Fragestellung kann für Entscheidungen der General Synod eine einfache Mehrheit genügen. Bei zentraleren Fragen liegen die Hürden höher. So kam etwa das Votum zugunsten der Frauenordination nur durch eine gesonderte Mehrheit in allen drei Häusern zu-

---

<sup>76</sup> *Rahner*, Kirche in der künftigen Gesellschaft 343f, vergleicht die unverfügbaren Grundwahrheiten des Glaubens explizit mit den Grundrechten im Verfassungsstaat und hält nur in solchen Fragen die Einschränkung eines demokratischen Mitwirkungsrechtes des Volkes Gottes für angemessen.

<sup>77</sup> Vgl. die Ausführungen zum amtlichen Auftrag in B.2.2(3).

<sup>78</sup> *D. Reed*, Art. Anglikanische Kirche, in: RGG<sup>4</sup> I (1998) 487.

<sup>79</sup> *Lutz*, Canon Law 84, der insgesamt die Entwicklung des anglikanischen Kirchenrechts bis zur Einrichtung der "General Synod" beschreibt. Die Veränderung der Kirchenstruktur im Kontext der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse beleuchtet *Thompson*, Church Reform.

<sup>80</sup> Zu Struktur und Kompetenz der anglikanischen Synoden vgl. *J. Mehlhausen*, Art. Synode, in EKL<sup>3</sup> 4 (1996) 612; genauere Informationen sind bei der "Communication Unit" der "General Synod" im Internet zu finden, unter <http://ely.anglican.org/ministry/leaflets/gensynod.html> (Stand 24.02.1999).

<sup>81</sup> Das Verfahren der Bischofsbestimmung sieht aufgrund der traditionell engen Staat-Kirche-Verbindung auch heute noch ein Mitspracherecht des Premierministers und des Monarchen vor. Die tatsächliche Auswahl trifft aber seit 1977 ein Ausschuß der "General Synod": vgl. *O. Chadwick*, Art. Kirche von England, in: TRE 18 (1989) 345f.

stande. In spezifischen Fragen der Lehre können nur Vorlagen des "House of Bishops" zur Abstimmung kommen.

Auch die *evangelisch-lutherischen* - und noch stärker die reformierten Kirchen - haben spätestens im Verlauf des 20. Jh. *synodale Strukturen* entwickelt, die Laien in vollem Umfang an kirchlichen Leitungsaufgaben beteiligen.<sup>82</sup> Den gewählten Synodalen (Geistliche und Laien) kommt in der Regel die Gesetzgebungsgewalt für ihre jeweilige Landeskirche zu. Das von der Synode meist auf Zeit gewählte Bischofsamt nimmt seine Leitungsaufgaben häufig kollegial wahr, d.h. z.B. in Abstimmung mit dem Synodalpräsidium. Dem Bischof bzw. der Bischöfin "obliegt neben Visitation und Ordination die Verantwortung für schriftgemäße Lehre und Verkündigung" sowie die Repräsentation nach außen. Für diese Aufgabe räumen ihm viele Kirchenordnungen ein Vetorecht gegen Synodalbeschlüsse ein.

Anzustrebendes Ziel ist die Teilung von Macht in der Kirche und die gegenseitige Kontrolle ihrer Ausübung durch ein System von "checks and ballances". Die Einführung parlamentarisch-synodaler Gremien würde die Macht neu aufteilen. Die Versammlung der gewählten Vertreterinnen und Vertreter des Volkes Gottes einerseits und die amtlichen Leiterinnen und Leiter andererseits stünden in einem ähnlichen Verhältnis zueinander wie Legislative und Exekutive im Staat; wobei die Stellung des kirchlichen Amtes stärker zu unterstreichen wäre als die der staatlichen Exekutive.<sup>83</sup> Dringend notwendig ist auch die Etablierung einer eigenständigen judikativen Gewalt. Die Einrichtung unabhängiger kirchlicher Verwaltungsgerichte sowie von Schiedsstellen zur Schlichtung innerkirchlicher Konflikte wurde schon von der Synode der deutschen Bistümer (1971-1975) gefordert, bis heute aber nicht eingelöst.<sup>84</sup>

Versuche der Weiterentwicklung der katholischen Kirche in diese Richtung sind bis heute nicht gelungen. Das Projekt des Bistums Limburg, wo 1968 eine synodale Ordnung eingeführt werden sollte, ist zwar kirchenpolitisch gescheitert, inhaltlich aber immer noch richtungsweisend für die Zukunft.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Vgl. *J. Mehlhausen*, Art. Synode, in EKL<sup>3</sup> 4 (1996) 610-612; *Landau*, Art. Kirchenverfassungen 153f. Zur ähnlich synodalen Struktur der altkatholischen Kirche vgl. *P. Neuner*, Art. Alt-katholische Kirche. II. Glaubenslehre und Kirchenverfassung, in: LThK<sup>3</sup> 1(1993) 469f; sowie *C. Oeyen*, Art. Alt-katholische Kirche, in: EKL<sup>3</sup> 1 (1986) 122: "Kirchenrechtl. haben kollegiale Gremien (Synode, Synodalvertretung, Gemeindeversammlung, Kirchenvorstand) die beschließende Kompetenz; in ihnen nimmt das Bischofs- und Priesteramt eine wichtige Stellung ein".

<sup>83</sup> Lösungswege bieten die Modelle der anglikanischen bzw. evangelisch-lutherischen Kirche durch ein qualifiziertes Vetorecht des Bischofs in der Synode.

<sup>84</sup> Der Beschluß der Würzburger Synode, "Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (*Gemeinsame Synode 727-763*), ist aufgrund der fehlenden Approbation durch Rom bis heute nicht umgesetzt. Vgl. zur Kritik *Macht teilen - Gleichheit anerkennen* 16; *Dialog statt Dialogverweigerung* 46f; aber auch den sonst eher konservativen *Maier*, Kritik der "demokratisierten" Kirche 73f.

<sup>85</sup> Der Limburger Seelsorgerat (gewählte Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Gruppen im Bistum) legte 1968 eine synodale Ordnung für das Bistum fest, die er mit folgender Präambel eröffnete: "Das Volk Gottes im Bistum Limburg  
- berufen von unserem Herrn Jesus Christus durch Taufe und Firmung zur Mitwirkung an der Heilssendung Seiner Kirche  
- geeint in unserem Bischof und dem ihm unterstellten Diözesan-Presbyterium und

## 3.2 Reform amtlicher Aufgaben

### (1) Wahl von Amtsträgern durch das Volk Gottes<sup>86</sup>

Um deutlich zu machen, daß das Amt in seiner Funktion wesentlich auf die Gemeinde bzw. das Volk Gottes insgesamt bezogen ist, braucht es ein Mitentscheidungsrecht der jeweiligen Kirchenebene bei der Bestellung von Amtsträgern. Dazu sind verschiedene Modelle denkbar. Bei der Bestellung eines hauptamtlichen Amtsträgers auf Pfarreebene könnte bspw. ein Vorschlag des Bischofs mit einem oder mehreren Kandidaten vorgelegt werden, aus dem im lokalen Leitungsgremium auszuwählen wäre bzw. - falls nur ein Kandidat vorliegt - dieser zu bestätigen wäre. In jedem Fall dürfte kein Amtsträger ohne die adäquate Zustimmung der Gemeinde eingesetzt werden.<sup>87</sup> Analog müßte auf Dekanats-, Diözesan- und Bundesebene eine adäquate, in der Regel repräsentative Beteiligung des ganzen Gottesvolkes bei der Bestellung der Amtsträger geschaffen werden. In kleineren Pfarrgemeinden könnten ehren- oder nebenamtliche "viri probati" bzw. "mulieres probatae" analog dem Vorbild von Apg 6 bestimmt werden: durch die Auswahl der entsprechend qualifizierten Personen vor Ort und eine gemeinsame Beauftragung zusammen mit dem Bischof. Sinnvoll wäre auch eine zeitliche Befristung des jeweiligen amtlichen Auftrags sowie die Einführung eines regelmäßigen Rechenschaftsberichtes des Amtsträgers bzw. der Amtsträgerin in den repräsentativen Gremien.

### (2) Kollegiale Leitung<sup>88</sup>

Statt - wie es heute der Fall ist - jeweils einen einzelnen Mann mit der ganzen Verantwortung für eine bestimmte kirchliche Ebene zu betrauen, sollte Leitung in Zukunft - gestützt auf ein breites biblisches Zeugnis - im Team wahrgenommen werden. Je nach der entsprechenden Ebene könnten derartige Kollegien aus Haupt- und Ehrenamtlichen

---

- getragen von dem Willen, dieser Berufung zur Verkündigung und zur Heiligung, zum Weltdienst und zur Caritas zu folgen

- gibt sich folgende Grundordnung für die Ausübung seines Dienstes...". (*Leuninger*, Volk Gottes 124, zitiert nach *K. Schatz*, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983).

In der Folge mußte dieser Ansatz aufgrund des Widerstands des päpstlichen Nuntius Bafile, der den Limburger Bischof Kempf sogar absetzen lassen wollte, zurückgezogen werden.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu z.B. *Leuninger*, Volk Gottes 100.143-145; *Rahner*, Strukturwandel 142-144; *ders.*, Kirche in der künftigen Gesellschaft 343f; *Kehl*, Kirche 381-383; *Küng*, Mitentscheidung 163-165; *Zsifkovits*, Mitbestimmung 51f.54. Beachtlich ist die schon im 15. Jh. vertretene Sichtweise des *Cusanus*: "Ille gratia divina praefertur, qui communi consensu eligitur." (wiedergegeben bei *Weiler*, Nikolaus von Kues 529). Zur Bedeutung der Volksbeteiligung bei der Bischofswahl in der alten Kirche und ihrer Relevanz für heutige Reformen *Kottje*, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger, sowie insgesamt *Concilium* 8(1972), Heft 8/9: Wahl-Konsens-Rezeption im christlichen Leben, 477-560.

<sup>87</sup> Auch ein umgekehrter Modus wäre denkbar. Der Bischof ernennt den Amtsträger aufgrund des qualifizierten Vorschlags von seiten der Gemeinde.

<sup>88</sup> Vgl. dazu z.B. *Küng*, Mitentscheidung 160-162; *Hoffmann*, Erbe 118; *Weß*, Einmütig, v.a. 446; *Kehl*, Kirche, der sich auf das Verhältnis von Bischöfen und Papst bezieht (*a.a.O.* 372-385), aber auch auf die Frage der Gemeindeleitung im Team (*a.a.O.* 445-447). Vgl. wiederum *Weiler*, Nikolaus von Kues 529f.

zusammengestellt sein. Ihre Wahl stünde in der Kompetenz der jeweiligen Synode, der sie auch rechenschaftspflichtig wären. Gerade in diesem Punkt mangelt es an den notwendigsten Reformschritten. Nicht einmal der bischöflichen Kollegialität wird in der heutigen Kirchenverfassung adäquat Rechnung getragen.<sup>89</sup>

### **(3) Flexibilität in der Ausgestaltung**

Auf der Basis der hier analysierten ntl Zeugnisse kann durchaus eine größere Flexibilität in der Gestaltung amtlicher Aufgaben und ihrer - auch vom jeweiligen Zeitkontext abhängigen - Ordnung gefordert werden.<sup>90</sup> Tatsächlich lassen die biblischen Zeugnisse der "Kirche auch heute die Freiheit, ihr Amt im Blick auf die Erfordernisse der Zeit weiterzuentwickeln".<sup>91</sup>

Diskussionsbedürftig sind heute die Fragen nach den Zulassungsbedingungen zum Amt ebenso wie die nach der Einrichtung neuer kirchlicher Ämter.

Sinnvoll wäre einerseits die Beauftragung von bewährten Männern und Frauen ("viri probati", "mulieres probatae") zu Gemeindeleitungsaufgaben und ihre Ausstattung mit sakramentalen Kompetenzen.<sup>92</sup> Das Zölibat - derzeit verpflichtende Zulassungsbedingung zum Priesteramt - könnte als zeitbedingtes Element der Gestaltung des kirchlichen Amtes ohne fundamentale theologische Probleme freigestellt werden.<sup>93</sup>

Der Ausschluß der Frauen von kirchlichen Weiheämtern wird heute weithin als eine Verletzung der grundlegenden Gleichheit aller Gläubigen gesehen. Theologisch ist diese Einschränkung auf männliche Amtsträger kaum zu rechtfertigen, wenn man sich nicht mit dem Traditionsargument alleine zufrieden geben will. Die Öffnung kirchlicher Ämter für Frauen ist heute eben nicht nur auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen

---

<sup>89</sup> König, Kollegialität, kritisiert, daß "die vatikanische Bürokratie [...] die Aufgaben eines Kollegiums der Bischöfe [...] an sich gezogen hat" (*a.a.O.* 177f; vgl. die Zusammenstellung anderer kritischer Stimmen in diesem Sinne: *a.a.O.* 178f). Er fordert dringend die Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, konkret eine *mitentscheidende*, statt rein beratende Kompetenz des Bischofskollegiums auf Weltebene (*a.a.O.* 180).

<sup>90</sup> Hier ist v.a. auf die situationsbedingte Entstehung des Siebenergremiums in Jerusalem zu verweisen, für das nach Ikk Darstellung in Apg 6 ein enges Wechselspiel von Gemeindeversammlung und Aposteln verantwortlich war. Weiser, Gemeinde und Amt 318f, fordert auf dieser Basis eine flexible Anpassung des Amtes an die jeweilige Situation der Gemeinde, bis hin zur Einführung neuer Dienstämter (er widerspricht darin ausdrücklich der Position Ratzingers: *a.a.O.* Anm. 39). Rebell, Zum neuen Leben 50-53, sieht in der Art der Konfliktbewältigung in Apg 6,1-7 ein Vorbild für die heutige Kirche. Die Flexibilität der Struktur und die Reaktion auf die Notwendigkeiten sind ein Weg positiven institutionellen Lebens, das Festhalten an Überkommenem auf Biegen und Brechen führe dagegen in die Sackgasse. Vgl. auch Zmijewski, Apg 291; Schnackenburg, Lukas als Zeuge 247.

<sup>91</sup> Theobald, Zukunft des kirchlichen Amtes 204. Vgl. auch Hoffmann, Priestertum und Amt 323f.

<sup>92</sup> Diese Idee findet sich schon bei Rahner, Strukturwandel 131; aktuell z.B. bei Kehl, Kirche 449f. Vgl. auch König, Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend 370, sowie die Forderung der Delegiertenversammlung Österreichs von 1998 (in: Csoklich, Wind der Veränderung 610).

<sup>93</sup> Auch diesen Aspekt brachte schon Rahner in die Debatte (Strukturwandel 132; *ders.*, Pastorale Dienste 143-146).

angesagt, sondern auch dann, "wenn man die früheste Phase urchristlicher Gemeindebildung als normative Strecke ernstnimmt"<sup>94</sup>.

Die rechtliche Fassung sich entfaltender neuer Ämter - wie sie etwa in den nachkonziliar entstandenen kirchlichen Berufen des Pastoralreferenten und der Gemeindeferentin vorliegen - ist ein weiteres Postulat.<sup>95</sup>

### **3.3 Ausbildung neuer Traditionen: Demokratische Kultur in der Kirche**

Demokratie lebt nicht allein von Strukturen und rechtlichen Institutionen. Sie braucht, um leben zu können, ein entsprechendes demokratisches Bewußtsein der Beteiligten und die Ausbildung demokratischer Traditionen.<sup>96</sup>

Im Hinblick auf das Volk Gottes ist hier noch einiges zu leisten. Es gilt, parallel zur Reform der kirchlichen Organisation auch an einem veränderten Bewußtsein der Kirchenmitglieder zu arbeiten. Ihre Mündigkeit zu fördern und ihren Willen zu echter Mitbestimmung zu unterstützen, muß eine zentrale Aufgabe kirchlicher (Bildungs-)Arbeit werden. Dazu muß sich eine freie und faire Diskussions- und Konfliktkultur entwickeln, die alle Gläubigen, aber auch die wissenschaftliche Theologie dazu einlädt, sich kritisch an der Debatte um die Zukunft der katholischen Kirche zu beteiligen. Das kann sinnvollerweise nur gelingen, wenn kirchliche Leitungsorgane zugunsten eines pluralistischen Meinungsbildungsprozesses auf Diskussionsverbote und erst recht auf Sanktionierungen verzichten.<sup>97</sup>

Besonders wichtig ist die theologische Herausarbeitung und Verbreitung der konstruktiv-positiven Verknüpfungen des christlichen Glaubens mit demokratischen Inhalten und Organisationsformen. Das Ziel ist die Entfaltung einer demokratischen Spiritualität, die es den Mitgliedern des Volkes Gottes ermöglicht, sich als wahrhaft geistbegabte und von Gott ermächtigte Trägerinnen und Träger einer kirchlichen Gemeinschaft von Gleichberechtigten zu erfahren.

---

<sup>94</sup> *Klauck*, Frauen in der Urkirche 244. *Werbick*, Kirche 213f, bezeichnet diese Forderung als eine "sententia communis" unter Theologinnen und Theologen; er kann auch in diesem Punkt auf die Position *Rahners* verweisen (vgl. Literaturangaben *a.a.O.* Anm. 55). Die Einführung des Diakonats für Frauen forderte zuletzt die Delegiertenversammlung für Österreich 1998 (in: *Csoklich*, Wind der Veränderung 610); vgl. auch *König*, Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend 370.

<sup>95</sup> So *Neuner*, Neue Ämter 129. *Ders.*, Ekklesiologie 557-560, ordnet die Aufgabe der Pastoralreferenten ausdrücklich als amtlichen Dienst in der Kirche ein, dessen genaue Einstufung noch offen ist, für ihn aber keinesfalls unterhalb der Stufe des Diakonats liegen kann. Auf die Problematik der ungeklärten Rolle dieses Berufsbildes, v.a. in Bezug auf das Priesteramt, ging *Rahner* schon 1977 in einem kurzen Aufsatz ein (*ders.*, Pastorale Dienste).

<sup>96</sup> Nach *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft 170-172, sind "Traditionen" notwendig, "um eine Art Bindeglied zu schaffen zwischen Institutionen und den Intentionen und Wertbegriffen der Individuen" (*a.a.O.* 171).

<sup>97</sup> Zur Forderung einer freien Öffentlichkeit in der Kirche vgl. *Greinacher*, Herrschaftsfreie Gemeinde 186f; *Remy*, Öffentlichkeit der Information; *Werbick*, Kirche 147-149.



Zugänge dazu finden sich nicht nur, aber auch in den biblischen Zeugnissen.<sup>98</sup> Wenn die vorliegende Arbeit einen Beitrag aus dieser biblischen Perspektive geliefert hat, hat sie ihr Ziel bereits erfüllt.

---

<sup>98</sup> Aufzubauen wäre auch auf die wertvolle, z.T. schon lange gewachsene demokratische Kultur in kirchlichen Verbänden und Ordensgemeinschaften.

# Abkürzungen

Für die biblischen Bücher und Namen gelten grundsätzlich die Abkürzungen nach:

**Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen** nach den Loccumer Richtlinien,  
Stuttgart 21981.

Darüber hinaus verwende ich folgende Abkürzungen für biblische Zitate, Bücher oder Autoren:

AT	Altes Testament
atl	alttestamentlich
diff	differierende Fassung gegenüber synoptischen Parallelen
dtm	deuteronomistisch
joh	johanneisch
Lk	je nach Bezug: Lukas bzw. Lukasevangelium
lk	lukanisch
LXX	Septuaginta
mk	markinisch
mt	matthäisch
NT	Neues Testament
ntl	neutestamentlich
parr	synoptische Parallele bei zwei Seitenreferenten
par	synoptische Parallele bei einem Seitenreferenten
Pl	Paulus
pl	paulinisch

Für außerkanonische Schriften sowie für Reihen, Sammelwerke, Zeitschriften usw. gelten grundsätzlich die Abkürzungen nach:

**Schwertner, S.**, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.  
Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben  
(IATG<sup>2</sup>), Berlin/New York 21992.

Darüber hinaus verwende ich folgende, weitgehend allgemein gebräuchliche Abkürzungen:

a.a.O.	am angegebenen Ort (bezogen auf die jeweils zuletzt genannte Literaturangabe)
Abs.	Absatz
Anm.	Anmerkung
Art.	Artikel
Bl-D-R	Blass-Debrunner-Rehkopf Grammatik (vgl. Literaturverzeichnis unter 2.)
bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
can.	Canon
CIC	Codex Iuris Canonici (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.6)
CIJ	Corpus Inscriptionum Iudaicarum (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.5)
CPJ	Corpus Papyrorum Iudaicarum (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.5)
ders.	derselbe
d.h.	das heißt
ggf.	gegebenenfalls
hl.	heilig
hrsg.	herausgegeben

Hrsg.	Herausgeber(-in)
Jh.	Jahrhundert
jüd.	jüdisch
Kap.	Kapitel
n. Chr.	nach Christus
OGIS	Orientalis Graeci Inscriptiones selectae (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.5)
SIG	Sylloge Inscriptionum Graecarum (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.5)
s.o.	siehe oben
sog.	sogenannt
u.ö.	und öfters
v.a.	vor allem
VApS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (vgl. Literaturverzeichnis unter 1.6)
v. Chr.	vor Christus
vgl.	vergleiche
VV	Vollversammlung der christlichen Gemeinde
z.B.	zum Beispiel
z.T.	zum Teil

# Literaturverzeichnis

Die Literaturangaben in den Anmerkungen bestehen aus Verfassernamen, Kurztitel und Seitenzahlen. Die vollen bibliographischen Daten finden sich hier im Literaturverzeichnis. Kurztitel werden - sofern sie sich nicht von selbst verstehen - am Ende der jeweiligen bibliographischen Angabe (in Klammern) genannt.

Deutschsprachige Kommentare zur Apostelgeschichte werden mit dem Kürzel "Apg", englischsprachige mit "Acts" zitiert.

Nur umfangreichere und häufiger verwendete Lexikonartikel werden auch im Literaturverzeichnis aufgeführt. Auf kürzere Artikel - etwa aus dem ThWNT, EWNT oder dem Kleinen Pauly - wird nur in der jeweiligen Anmerkung verwiesen.

## Gliederung

### 1. Quellen

- 1.1 Bibelausgaben
- 1.2 Jüdische Literatur (nach Autoren)
- 1.3 Griechisch-römische Literatur (nach Autoren)
- 1.4 Frühchristliche Literatur
- 1.5 Inschriften(-korpora)
- 1.6 Lehramtliche Texte

### 2. Hilfsmittel

### 3. Kommentare

- 3.1 Kommentare zur Apg
- 3.2 Kommentare zu anderen ntl Schriften
- 3.3 Kommentare zu atl Schriften

### 4. Weitere Literatur

# 1. Quellen

## 1.1 Bibelausgaben

Alttestamentliche Zitate wurden - sofern die Übersetzung nicht selbst erstellt wurde - in der Regel der Einheitsübersetzung entnommen.

Neutestamentliche Stellen wurden in der Regel vom Verfasser selbst übersetzt, der Ursprungsort übernommener Übersetzungen wird an der jeweiligen Stelle offengelegt.

Für die Arbeitsübersetzungen wurden Text und kritischer Apparat des Greek New Testament zugrundegelegt.

**Aland, K.** (Hrsg.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart <sup>13</sup>1985.

**Aland, K.; Black, M.; Martini, C.M.; Metzger, B.M.; Wikgren, A.** (Hrsg.), *The Greek New Testament*, New York/London/Edinburgh/Amsterdam/Stuttgart <sup>3</sup>1975.

**Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung**, Stuttgart <sup>2</sup>1982.

**Nestle, E.; Aland, K.; Black, M.; Martini, C.M.; Metzger, B.M.; Wikgren, A.** (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart <sup>26</sup>1979.

**Rahlfs, A.** (Hrsg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Bd. I-II*, Stuttgart <sup>5</sup>1952.

## 1.2 Jüdische Literatur

**Josephus**, Jüdische Altertümer (Ant), nach:

*Marcus, R.*, Josephus in nine volumes. Vol. VII/VIII: *Jewish Antiquities VII-XIV/XV-XVII* (LCL 365/410), Cambridge 1976/1969.

*Feldman, L.H.*, Josephus in nine volumes. Vol. IX: *Jewish Antiquities XVIII-XX* (LCL 433), Cambridge 1969.

**Josephus**, Der Jüdische Krieg (Bell), nach:

*Thackerny, H.St.J.*, Josephus in nine volumes. Vol. II/III: *The Jewish War I-III/IV-VII* (LCL 203/210), Cambridge 1967/1979.

**Joseph und Aseneth**, nach:

*Burchard, C.*, Joseph und Aseneth (JSHRZ II/4), Gütersloh 1983.

**4. Makkabäerbuch**, nach:

*Klauck, H.J.*, 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III/6), Gütersloh 1989.

**Psalmen Salomos**, nach:

*Holm-Nielsen, S.*, Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV/2), Gütersloh 1977.

**Testament Hiobs**, nach:

*Schaller, B.*, Das Testament Hiobs (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979.

**Testamente der Zwölf Patriarchen**, nach

*Becker, J.*, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

*Jonge, M. de*, Testamenta XII Patriarcharum (Pseudepigrapha Veteris Testamenti), Leiden 1970.

### 1.3 Griechisch-römische Literatur

**Aratos von Soloi**, Phainomena, nach:

*Erren, M.*, Aratus: Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen (TuscBü), München 1971.

**Aristoteles**, Politik, nach:

*Rackham, H.*, Aristotle in twenty-three volumes. Vol. XXI: Politics (LCL 264), Cambridge, Ma./London 1977.

**Apuleius**, Metamorphosen, nach

*Brandt, E.*, Apuleius. Lateinisch und Deutsch. Der goldene Esel. Metamorphosen (TuscBü), Gernsbach 1963.

**Athener Iobakchen**, Vereinsstatuten,

vgl. 1.5: Inschriften

**Dio Chrysostomos**, Rede des Charidemus, nach:

*Cohoon, J.W.*, Dio Chrysostomos in five volumes. Vol. II (LCL 339), Cambridge, Ma./London 1977.

**Diodorus Siculus**, nach:

*Oldfather, C.H.*, Diodorus of Sicily in twelve volumes. Vol. IV (LCL 317), Cambridge, Ma./London 1970.

**Diogenes Laertius**, Leben der Philosophen (Vit Phil), nach:

*Hicks, R.D.*, Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers. Vol. II (LCL 185), Cambridge, Ma./London 1979.

**Dionysius Halicarnassus**, Antiquitates Romanae (Ant Rom), nach:

*Cary, E.*, The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus. Vol II (LCL 347), Cambridge, Ma./London 1978.

**Lysias**, Against Eratosthenes, nach:

*Lamb, W.R.M.*, Lysias (LCL 244), Cambridge, Ma./London 1976.

**Platon**, Apologia, nach:

*Eigler, G.* (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Bd. 2, Darmstadt 1973.

**Platon**, Phaidon, nach:

*Eigler, G.* (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Bd. 3, Darmstadt 1974.

**Plutarch**, Moralia: Parallela Graeca et Romana, nach:

*Babbitt, F.C.*, Plutarchs Moralia in sixteen volumes. Vol. IV (LCL 305), Cambridge, Ma./London 1972.

**Plutarch**, Vitae Parallelae, nach:

*Perrin, B.*, Plutarch's Lives in eleven volumes. Vol. IV/V/IX/XI (LCL 80/87/101/103), Cambridge, Ma./London 1968/1975.

**Polybius**, Roman History, nach:

*Paton, W.R.*, Polybius, The Histories in six volumes. Vol III (LCL 138), Cambridge, Ma./London 1972.

**Seneca**, Epistulae morales, nach:

*Rosenbach, M.* (Hrsg.), L.A. Seneca. Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Bd. IV, Darmstadt 1984.

**Theophrast**, Charaktere, nach:

*Klose, D.*, Theophrast: Charaktere. Griechisch und deutsch (RecUB 619), Stuttgart 1981.

**Thukydides**, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, nach

*Smith, C.F.*, Thukydides in four volumes. Vol. I (LCL 108), Cambridge, Ma./London 1980.

**Xenophon**, Oeconomicus, nach:

*Marchant, E.C.*, Xenophon. Vol. 4: Memorabilia and Oeconomicus (LCL 168), Cambridge, Ma./London 1923, Repr. 1973.

## 1.4 Frühchristliche Literatur

**Fischer, J.A.**, Apostolische Väter (SUC 1), Darmstadt <sup>6</sup>1970.

**Knopf, R.**, Die Apostolischen Väter I: Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe (HNT Ergänzungsband 1), Tübingen 1920. (Clemensbriefe)

**Lindemann, A.**, Die Clemensbriefe (HNT 17), Tübingen 1992. (Clemensbriefe)

**Paulsen, H.**, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (HNT 18), Tübingen 1985.

**Schneemelcher, W.** (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I, Tübingen <sup>5</sup>1987.

**Wengst, K.**, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Clemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2), Darmstadt 1984.

## 1.5 Inschriften(-korpora)

**Athener Iobakchen**, Vereinsstatuten nach:

*Schmeller, T.*, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 110-115.

**Benedum, J.**, Griechische Arztschriften aus Kos, in: ZPE 25(1991), 265-276.

**Dittenberger, W.**, Sylloge Inscriptionum Graecarum. Bd. I-IV, unveränderter photomechanischer Nachdruck der 3. Auflage (Leipzig 1915-1924), Hildesheim 1960. (SIG<sup>3</sup>)

**ders.**, Orientis Graeci Inscriptiones selectae, Hildesheim 1960. (OGIS)

**Frey, J.-B.**, Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Vol. II: Asie - Afrique, Rom/Vatikan 1952. (CIJ)

**Laffi, U.**, Le iscrizione relative all'introduzione nel 9a.C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia, in: SCO 16(1967), 5-98.

**Michel, C.**, Recueil d'inscriptions Greques, Brüssel 1900.

**Pleket, H.W.**, Epigraphika. Vol. II: Texts on the Social History of the Greek World (TMUA 41), Leiden 1969.

**Tcherikover, V.A.**, Corpus Papyrorum Judaicarum, Vol. I, Cambridge 1957. (CPJ)

## **1.6 Lehramtliche Texte**

**Codex des kanonischen Rechts**, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, 2., verbesserte und vermehrte Auflage, Kevelaer 1984. (CIC)

**Rahner, K.; Vorgrimler, H.**, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg <sup>22</sup>1990.  
Zur Kennzeichnung der einzelnen Dokumente verwende ich die üblichen Abkürzungen (Anfangsbuchstaben der beiden ersten Worte in lateinischer Sprache).

**Gemeinsame Synode** der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Basel/Wien <sup>7</sup>1976.

**Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VApS)**, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.



## 2. Hilfsmittel

- Balz, H.; Schneider, G.**, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. I-III), Stuttgart 1980-1983. (EWNT I-III)
- Barett, C.K.; Thornton, C.J.** (Hrsg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591), Tübingen <sup>2</sup>1991.
- Bauer, W.**, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von K. und B. Aland, Berlin/New York 1988. (Wörterbuch)
- Berger, K.**, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- Berger, K.; Colpe, C.**, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD. Textreihe 1), Göttingen/Zürich 1987.
- Blass, F.; Debrunner, A.**, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, 17. Aufl., Göttingen 1990. (BI-D-R)
- Egger, W.**, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 1987.
- Hatch, E.; Redpath, H.**, Septuaginta-Konkordanz, Graz 1975 (Nachdruck der Ausgabe von Oxford 1897).
- Kittel, G.; Friedrich, G.** (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. I-X), Stuttgart 1933-1979. (ThWNT I-X)
- Klauck, H.J.**, Die religiöse Umwelt des Urchristentums. I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1995/1996.
- Lausberg, H.**, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, zweite, durch einen Nachtrag vermehrte Auflage, München 1973.
- Leipold, J.; Grundmann, W.** (Hrsg.), Umwelt des Urchristentums. I: Darstellungen des neutestamentlichen Zeitalters, Berlin <sup>4</sup>1975.
- Liddell, H.G.; Scott, R.**, A Greek-English Lexicon, New (ninth) edition, revised and augmented throughout by H.St. Jones, Oxford 1968.
- Moulton, W.F.; Geden, A.S.** (Hrsg.), A Concordance to the Greek New Testament, Edinburgh <sup>5</sup>1978.
- Packard-Humanities Institute**, Thesaurus Linguae Graecae, CD Rom, University of California 1992.
- Rehkopf, F.**, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.
- Stenger, W.**, Biblische Methodenlehre (LeTh 18), Düsseldorf 1987.
- Ziegler, K.; Sontheimer, W.; Gärtner, H.** (Hrsg.), Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. 5 Bände, Stuttgart/München 1964-1975. (Kleiner Pauly)
- Zimmermann, H.**, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, 7. Auflage, neubearbeitet von Klaus Kliesch, Stuttgart <sup>7</sup>1982.

### **3. Kommentare**

#### **3.1 Zur Apostelgeschichte**

- Barrett, C.K.**, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I (ICC), Edinburgh 1994.
- Conzelmann, H.**, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen <sup>2</sup>1972.
- Haenchen, E.**, Apostelgeschichte (KEK III), 16. Aufl., 7., durchges. u. verb. Aufl. dieser Neuauslegung, Göttingen 1977.
- Harnack, A. v.**, Die Apostelgeschichte (Beiträge zur Einleitung ins NT 3), Leipzig 1908.
- Johnson, L.T.**, The Acts of the Apostles (Sacra Pagina 5), Collegeville/Minnesota 1992.
- Kliesch, K.**, Apostelgeschichte (SKK.NT 5), Stuttgart 1986.
- Lüdemann, G.**, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987. (Apg)
- Pesch, R.**, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1-12. 2. Teilband: Apg 13-28 (EKK V/1. V/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986.
- Roloff, J.**, Die Apostelgeschichte (NTD 5), 18. Auflage, 2. Auflage dieser neuen Fassung, Göttingen/Zürich 1988.
- Schille, G.**, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK V), Berlin 1983.
- Schmithals, W.**, Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK NT 3,2), Zürich 1982.
- Schneider, G.**, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1,1-8,40. 2. Teilband: Apg 9,1-28,31 (HThK V/1.V/2), Freiburg/Basel/Wien 1980/1982.
- Stählin, G.**, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen <sup>7</sup>1980.
- Strack, H.L.; Billerbeck, P.**, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II), München <sup>6</sup>1974. (Kommentar zum NT)
- Tannehill, R.C.**, The narrative unity of Luke-Acts. A literary interpretation. Volume 2: The Acts of the Apostles, Minneapolis 1990.
- Weiser, A.**, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1-12. 2. Teilband: Apg 13-28 (ÖTBK 5/1.5/2), Würzburg/Gütersloh 1981/1985.
- Zmijewski, J.**, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994.

### **3.2 Kommentare zu anderen ntl Schriften**

**Becker, J.**, Der Brief an die Galater, in: Becker, J.; Conzelmann, H.; Friedrich, G., Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (NTD 8), Göttingen/Zürich 1990.

**Bovon, F.**, Das Evangelium nach Lukas [1,1-9.50] (EKK III,1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.

**Gnilka, J.**, Das Matthäusevangelium II: Kap. 14,1-28,20 (HThK I/2), Freiburg/Basel/Wien 1988.

**Klauck, H.J.**, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg <sup>3</sup>1992.

**ders.**, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986.

**ders.**, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XIII/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992.

**Kremer, J.**, Lukasevangelium (NEB.NT 3), Würzburg 1979.

**Lang, F.**, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), 16. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Bearbeitung, Göttingen 1986.

**Mussner, F.**, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg/Basel/Wien 1974.

**Rengstorf, K.H.**, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen <sup>15</sup>1974.

**Schmithals, W.**, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT 3,1), Zürich 1980.

**Schneider, G.**, Das Evangelium nach Lukas (ÖTBK 3.1/3.2), Würzburg/Gütersloh 1977.

**Schürmann, H.**, Das Lukasevangelium I-II (HThK III/1-2), Freiburg/Basel/Wien 1969/1994.

### **3.3 Kommentare zu atl Schriften**

**Hentschel, G.**, 1 Samuel (NEB.AT 33), Würzburg 1994.

**Noth, M.**, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen <sup>4</sup>1968.

**ders.**, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen <sup>2</sup>1973.

**Rad, G. v.**, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen <sup>2</sup>1968.

**Stolz, F.**, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK AT 9), Zürich 1981.

## 4. Weitere Literatur

**Aejmelaeus, L.**, Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18-35), Helsinki 1987.

**Annen, F.**, Die Volksversammlung Gottes, in: S. Bieberstein; D. Kosch (Hrsg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS Hermann-Josef Vernetz), Luzern 1998, 179-193.

**Appelbaum, S.**, The organization of Jewish communities in the diaspora, in: Safrai, S.; Stern, M., The Jewish People in the First Century. Bd. I, Assen 1976, 464-503.

**Arendt, H.**, Macht und Gewalt, München <sup>13</sup>1998.

**Arnold, B.T.**, Luke's Characterizing Use of the Old Testament in the Book of Acts, in: B. Witherington III (Hrsg.), History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 300-323.

**Barrett, C.K.**, Paul's Adress to the Ephesian Elders, in: J. Jervell; W.A. Meeks (Hrsg.), God's Christ and his People (FS Dahl), Oslo/Bergen/Tromsö 1977, 107-121.

**Bauckham, R.**, James and the Gentiles (Acts 15.13-21), in: B. Witherington III (Hrsg.), History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 154-184.

**Becker, J.**, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen <sup>2</sup>1993.

**ders.**, Paulus und seine Gemeinden, in: ders. (u.a.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 102-159.

**Behm, J.**, Die Handauflegung im Urchristentum, Darmstadt 1968.

**Beinert, W.**, Amt-Tradition-Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens. Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998.

**ders.**, Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi - eine Utopie?, in: G. Koch; J. Pretscher (Hrsg.), Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip (Würzburger Domschulreihe 8), Würzburg 1998, 63-88.

**ders.**, Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche, in: StZ 214(1996), 381-392.

**Bensberger Kreis** (Hrsg.), Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, Mainz 1970.

**Berger, K.**, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von "ekklesia", in: ZThK 73(1976), 167-207.

**Beyer, H.W.; Karpp, H.**, Art. Bischof, in: RAC II (1954), 394-399.

**Blank, J.**, Zum Begriff "Macht" in der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven, in: Conc(D) 24(1988) 172-178.

**ders.**, Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung, München 1982.

**Böcher, O.**, Das sogenannte Aposteldekret, in: Frankemölle, H.; Kertelge, K. (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS Joachim Gnllka), Freiburg/Basel/Wien 1989, 325-337.

- Böckenförde, W.**, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Dokumentation der Bundesversammlung der Kirchen-Volks-Bewegung "Wir sind Kirche" vom 03. bis 04.10.1998 (c/o Christian Weisner, Hildesheimer Str. 103, 30173 Hannover), 2-13.
- Böttigheimer, C.**, Lehramt, Theologie und Glaubenssinn, in: StZ 215(1997), 603-614.
- ders.**, Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen, in: StZ 214(1996), 547-554.
- Brox, N.**, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983.
- Bühler, K.**, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, zweite unveränderte Auflage, Stuttgart 1965 [Erstveröffentlichung 1938].
- Bultmann, R.**, Zur Frage nach den Quellen der Apg [Erstveröffentlichung 1959], in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NT, ausgew., eingeleitet und hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 412-423. (Quellen)
- Campbell, R.A.**, The Elders: Seniority within Earliest Christianity (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1994.
- Cassidy, R.J.**, Society and Politics in the Acts of the Apostels, Maryknoll/New York 1987.
- Colpe, C.**, Die älteste judenchristliche Gemeinde, in: Becker, J. (u.a.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 59-79.
- Concilium.** Internationale Zeitschrift für Theologie 7(1971), Heft 3: Demokratisierung der Kirche, 151-232.
- Concilium.** Internationale Zeitschrift für Theologie 8(1972), Heft 3: Reform der Kirche, 155-231.
- Concilium.** Internationale Zeitschrift für Theologie 8(1972), Heft 8/9: Wahl-Konsens-Rezeption im christlichen Leben, 477-560.
- Csoklich, F.**, Wind der Veränderung. Delegiertenversammlung zum "Dialog für Österreich", in: HerKorr 52(1998), 608-612.
- Danker, F.W.**, Reciprocity in the Ancient World and in Acts 15:23-29, in: Cassidy, R.J.; Scharper, P.J. (Hrsg.), Political Issues in Luke-Acts, Maryknoll/New York 1983, 49-58.
- Daube, D.**, A reform in Acts and its models, in: Hammerton-Kelly, R.; Scroggs, R. (Hrsg.), Jews, Greeks and Christians. Religious cultures in late antiquity (SJLA 21) (FS William D. Davies), Leiden 1976, 151-163.
- ders.**, The New Testament and Rabbinic Judaism (Jordan Lectures in Comparative Religion II), London 1956.
- Deininger, J.**, Die Provinzlandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 6), München/Berlin 1965.
- Dialog statt Dialogverweigerung.** Wie in der Kirche miteinander umgehen? (Berichte und Dokumente 90; Nachdruck), hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn 1994.

- Dibelius, M.**, Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 42), Göttingen 1953.
- Dordett, A.**, Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie, Wien 1974.
- Dupont, J.**, Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20,18-36), Düsseldorf 1966.
- Esler, P.F.**, Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology, Cambridge 1987.
- Fander, M.**, Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas, in: JBTh 7(1992), 165-185.
- Fitzmyer, J.A.**, The Use of Old Testament Testament in Luke-Acts, in: SBL-Seminar Papers 31(1992), 524-538.
- Fraling, B.**, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: ThGl 63(1973), 81-105.
- Frankemölle, H.**, Zur "Theologie des Volkes" im Neuen Testament. Eine Problemskizze, in: Exeler, A.; Mette, N. (Hrsg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 86-119.
- Freisinger Thesen** für eine eigenverantwortliche und eigenentscheidende Pfarrgemeinde, hrsg. vom Landesvorstand der Katholischen Landvolkbewegung Bayerns, München 1995.
- Gabriel, K.**, Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien: Max Weber, Michael Foucault und Hannah Arendt, in: Conc(D) 24(1988), 190-195.
- Ganoczy, A.**, Der Heilige Geist als Kraft und Person, in: Communicatio fidei (FS Eugen Biser), Regensburg 1983, 111-123.
- The Gift of Authority.** Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC), Co-published by the Catholic Truth Society and Church Publishing, London/New York 1999.
- Gnilka, J.**, Theologie des Neuen Testaments (HThK S 5), Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Greinacher, N.**, Demokratisierung der Kirche, in: ThQ 170(1990), 253-266.
- ders.**, Herrschaftsfreie Gemeinde, in: Conc(D) 7(1971), 181-190.
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland**, Textausgabe (Stand: Dezember 1992), hrsg. vom Deutschen Bundestag (Referat Öffentlichkeitsarbeit), Bonn 1993.
- Hainz, J.** (Hrsg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Kirche und Gemeinde im Neuen Testament, Paderborn 1976.
- Hanson, P.D.**, Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Hasenhüttl, G.**, Herrschaftsfreie Kirche. Soziotheologische Grundlegung, Düsseldorf 1974.
- Hastings, A.**, Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke, London 1958.

- Heinz, H.**, Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften, in: StZ 212(1994), 579-592.
- Hengel, M.**, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973.
- ders.**, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979.
- ders.**, Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), in: ZThK 72(1975) 151-206. (Zwischen Jesus und Paulus)
- Herrmann, P.**, Art. Genossenschaft. A. Griechisch, in: RAC 10(1978), 84-99.
- Hilberath, B.J.**, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laieninstruktion, in: StZ 217(1999), 219-232.
- Hill, C.C.**, Acts 6.1-8.4: division or diversity?, in: Witherington III, B. (Hrsg.), History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 129-153.
- Hoffmann, P.**, Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das NT, Mainz 1991.
- ders.**, Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung (SBAB 17), Stuttgart 1994.  
*darin:*
- Herrschaftsverzicht: Befreite und befreiende Menschlichkeit, 139-168.
  - Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine kritische Bestandsaufnahme, 274-325.
  - Christliche Gemeinde zwischen messianischer Utopie und Realität, 350-364.
- Holtz, T.**, Untersuchungen über die atl Zitate bei Lukas (TU 104), Berlin 1968.
- Iersel, B.v.**, Wer hat nach dem Neuen Testament das entscheidende Wort in der Kirche?, in: Conc(D) 17(1981), 620-625. (Das entscheidende Wort in der Kirche)
- Jensen, A.**, Die Kirche, die Frauen und die Demokratie, in: Liebmann, M. (Hrsg.), Kirche in der Demokratie. Demokratie in der Kirche (Theologie im kulturellen Dialog 1), Graz/Wien/Köln 1997, 99-114.
- Jeremias, J.**, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 3., neubearb. Aufl., Göttingen 1962.
- ders.**, Die Sprache des Lukas-Evangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980.
- ders.**, Unbekannte Jesusworte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 45/2), Gütersloh <sup>3</sup>1963 (Erstauflage 1951).
- ders.**, Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, in: ZNW 36(1937), 205-221.
- Johnson, L.T.**, Decision making in the church. A biblical model, Philadelphia 1983.
- ders.**, The literary function of possessions in Luke-Acts (SBL.DS 39), Missoula 1977.
- Kaiser, O.**, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh <sup>4</sup>1978.

- Karrer, L.**, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989.
- Kearney, P.**, Enthält das Neue Testament Anstöße zu einer anderen Kirchenordnung?, in: Conc(D) 8(1972), 728-735.
- Keck, F.**, Die öffentliche Abschiedsrede in Lk 20,45-21,36. Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung (FzB 25), Stuttgart 1976.
- Kehl, M.**, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Kertelge, K.**, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972.
- Klauck, H.J.**, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn/München/Wien/Zürich 1998.
- ders.**, Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.  
*darin:*
- Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im NT, 69-100.
  - Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas, 160-194.
  - Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, 195-221. (Gemeinde ohne Amt?)
  - Vom Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche, 232-245. (Frauen in der Urkirche)
- ders.**, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg/Basel/Wien 1992. (Gemeinde)
- ders.**, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981. (Hausgemeinde)
- ders.**, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), 2. durchges. Aufl. mit einem Nachtrag, Münster 1986.
- ders.**, Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: MThZ 42(1991), 1-4.
- ders.**, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996.
- ders.**, Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute, in: Koch, G.; Pretschner, J.(Hrsg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen (Würzburger Domschulreihe), Würzburg 1994, 9-39.
- Klinger, E.**, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Revolution in der Kirche, in: JBTh 7(1992), 305-319.
- Knoch, O.**, Die "Testamente" des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit (SBS 62), Stuttgart 1973.
- König, F.**, Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, in: StZ 214(1996), 363-371.
- ders.**, Kollegialität statt Zentralismus. Überlegungen von Kardinal König zur Reform der Kirchenführung, in: Her Korr 53(1999), 176-181.



- Körner, B.**, Für eine Kirche, die sich selbst beim Wort nimmt, in: Liebmann, M. (Hrsg.), Kirche in der Demokratie. Demokratie in der Kirche (Theologie im kulturellen Dialog 1), Graz/Wien/Köln 1997, 169-200.
- Kötting, B.**, Art. Genossenschaft. D. Christlich, in: RAC 10(1978), 143-152.
- Kolb, F.**, Antiochia in der frühen Kaiserzeit, in: Canzik, H.; Lichtenberger, H.; Schäfer, P. (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS Martin Hengel), Bd. I, Tübingen 1996, 97-118.
- Kottje, R.**, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen, in: Conc(D) 7(1971) 196-200.
- Kräinkl, E.**, Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte, in: Hainz, J. (Hrsg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München/Paderborn/Wien 1976, 205-214.
- Krätzl, H.**, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling <sup>2</sup>1998.
- Kügler, J.**, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte (SBB 16), Stuttgart 1988.
- Küng, H.**, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich <sup>2</sup>1994.
- ders.**, Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung, in: ThQ 149(1969), 147-165.
- Kultur der Mitbestimmung in der Kirche.** Patoraler Dialog im Bistum Würzburg. Gespräche-Ergebnisse-Aufgaben. Beschluß 21, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Würzburg, Würzburg 1996.
- Lambrecht, J.**, Paul's Farewell-Adress at Milet, in: Kremer, J. (Hrsg.), Les Actes des Apotres. Traditions, redaction, theologie (BETHL 48), Löwen 1979, 307-337.
- Landau, P.**, Art. Kirchenverfassungen, in: TRE 19 (1990), 110-165.
- Lane, T.J.**, Luke and the Gentile Mission. Gospel anticipates Acts (EHS.T 571), Frankfurt 1996.
- Lauretin, R.**, Die gegenwärtige Krise der Ämter im Lichte des Neuen Testaments, in: Conc(D) 8(1972), 708-713.
- Lehmann, K.**, Eine Lebensfrage für die Kirche. Bischof Karl Lehmann zum Dialog als Form der Wahrheitsfindung, in: HerKorr 49(1995), 29-35.
- ders.**, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche, in: Conc(D) 7(1971), 171-181.
- Leuninger, E.**, Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche, Frankfurt a.M. 1992. (Volk Gottes)
- Lin, S.-C.**, Wundertaten und Mission. Dramatische Episode in Apg 13-14 (EHS.T 623), Frankfurt 1998.

- Lindemann, A.**, Die Kirche als Leib. Bemerkungen zur "demokratischen" Ekklesiologie bei Paulus, in: ZThK 92(1995), 140-165.
- Löning, K.**, Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apg, in: ANRW II 25.3, 1985, 2604-2646.
- ders.**, Der Stephanuskreis und seine Mission, in: Becker, J. (u.a.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 80-101.
- Lohfink, G.**, Die Sammlung Israels (StANT 39), München 1975.
- ders.**, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg 1982.
- Lüdemann, G.**, Paulus, der Heidenapostel. Bd. I: Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980.
- Lutz, H.**, Das Canon Law der Kirche von England, Berlin 1975.
- Lynch, J.E.**, Die Ausübung von Macht in der Kirche. Eine kritisch-historische Übersicht, in: Conc(D) 24(1988), 178-85.
- Macht teilen - Gleichheit anerkennen.** Ein Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland (Beschuß der BDKJ-Hauptversammlung 1994), hrsg. von der BDKJ-Bundesstelle, Düsseldorf 1994.
- Maier, H.**, Vom Ghetto der Emanzipation. Kritik der "demokratisierten" Kirche, in: Ratzinger, J.; Maier, H., Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970, 47-77.
- Marti, K.**, Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs, Stuttgart 1989.
- May, G.**, Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, München 1971.
- McKenzie, J.**, Amtsstrukturen im Neuen Testament, in: Conc(D) 8(1972), 239-245.
- Meeks, W.A.**, Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993.
- ders.; Wilken, R.L.**, Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era (SBL Sources of Biblical Studies 13), Missoula 1978.
- Melzer-Keller, H.**, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14), Freiburg i.Br. 1997.
- Merklein, H.**, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33), München 1973.
- Meyer, H.; u.a.** (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. II: 1982-1990, Paderborn/Frankfurt 1992.
- Michel, H.-J.**, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35), München 1973.
- Mitchell, M.M.**, New Testament Envoys in the Context of Graeco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus, in: JBL 111(1992), 641-662.

- Müller, K.**, Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum (SKI 15), Berlin 1994.
- Neudorfer, H.-W.**, Der Stephanus-Kreis in der Forschungsgeschichte seit C.F. Baur, Gießen/Basel 1983.
- Neuner, P.**, Art. Altkatholische Kirche. II. Glaubenslehre und Kirchenverfassung, in: LThK<sup>3</sup> 1(1993), 469f.
- ders.**, Ekklesiologie - Die Lehre von der Kirche, in: Beinert, W. (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 2, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 399-578.
- ders.**, "Die Kirche entwickelt heute neue Ämter." Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner, in: HerKorr 49(1995), 128-133. (Neue Ämter)
- ders.**, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt a.M. 1988.
- Pesch, R.**, Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts, in: Müller, P.-G.; Stenger, W. (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (FS Franz Mußner), Freiburg/Basel/Wien 1981, 105-122.
- ders.**, Neutestamentliche Grundlagen kirchlichdemokratischer Lebensform, in Conc(D) 7(1971), 166-171.
- Plümacher, E.**, Art. Apostelgeschichte, in: TRE 3 (1978), 483-528.
- ders.**, Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum (Biblich-theologische Studien 11), Neukirchen-Vluyn 1987.
- ders.**, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1972.
- Poland, F.**, Geschichte des griechischen Vereinswesens (gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig XXXVIII), unveränderter foto-mechanischer Nachdruck der Originalausgabe von 1909, Leipzig 1967.
- Popper, K.R.**, Auf der Suche nach einer besseren Gesellschaft. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München/Zürich 1984.
- ders.**, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I: Der Zauber Platons (UTB 472), München <sup>5</sup>1977.
- Prast, F.**, Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung (FzB 29), Stuttgart 1979.
- Purdy, W.A.**, Anglikanische Kirche. II. Lehre und Verfassung, in: LThK<sup>3</sup> 1(1993), 662-664.
- Radl, W.**, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (EHS.T 49), Frankfurt/Bern 1975.
- Rahner, K.**, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 303-318.

- ders.**, Demokratie in der Kirche?, in: StZ 182(1968), 1-15.
- ders.**, Freiheit und Manipulation in Kirche und Gesellschaft (Münchener Akademieschriften 53), München 1970.
- ders.**, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: ders., Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 132-147. [Erstveröffentlichung 1977]
- ders.**, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Neuausgabe der Originalausgabe von 1972 mit einer Einführung von J.B. Metz, Freiburg/Basel/Wien 1989. (Strukturwandel)
- ders.**, Strukturwandel der Kirche in der künftigen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 333-354. [Erstveröffentlichung 1977] (Kirche in der künftigen Gesellschaft)
- Ratzinger, J.**, Demokratisierung der Kirche?, in: Ratzinger, J; Maier, H., Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970, 7-46.
- Rau, E.**, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994.
- Rebell, W.**, Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum (KT 88), München 1990.
- Remy, J.**, Öffentlichkeit der Information. Ein Mittel zur Überwindung der Ungleichheit im Dialog?, in: Conc(D) 7(1971), 190-195.
- Riesner, R.**, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994.
- Robbins, V.K.**, The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts, in: Neyrey, J.H. (Hrsg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody 1991, 305-332.
- Rohrbaugh, R.L.**, The Pre-industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations, in: Neyrey, J.H. (Hrsg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody 1991, 125-149.
- Roloff, J.**, Apostolat-Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Amtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965.
- ders.**, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis. II. Im NT, in: TRE 2 (1978), 509-33.
- ders.**, Art. Apostel/Apostolat/Apostolizität I. Neues Testament, in: TRE 3 (1978), 430-445.
- ders.**, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993. (Kirche)
- Roos, L.**, Demokratie als Lebensform (ASE 1), München 1969.
- Sänger, D.**, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen, in: Landmesser, C.; Eckstein, H.-J.; Lichtenberger, H.

(Hrsg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS Otfried Hofius), Berlin/New York 1997, 619-657.

- Sand, A.**, Witwenstand und Ämterstrukturen in den urchristlichen Gemeinden, in: BiLe 12(1971), 186-199.
- Sanders, J.T.**, Jewish Christianity in Antioch before the Time of Hadrian: Where does the Identity lie?, in: SBL-SP 31(1992), 346-361.
- Schavan, A.** (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994.
- Scheffczyk, L.**, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin 1971.
- Schenke, L.**, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart/Berlin/-Köln 1990.
- Scheuermann, G.**, Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium (Forschung zur Bibel 77), Würzburg 1996.
- Schillebeeckx, E.**, Christliche Identität und kirchliches Amt, Düsseldorf 1985.
- ders.**, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981.
- ders.**, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg/Basel/Wien 1990.
- Schmeller, T.**, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995.
- Schnackenburg, R.**, Art. Abschiedsreden Jesu, in: LThK<sup>2</sup> I (1957), 68f.
- ders.**, Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes, in: BZ 35(1991), 41-64.
- ders.**, Episkopos und Hirtenamt. Zu Apg 20,28, in: ders., Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 247-268. [Erstveröffentlichung 1949]
- ders.**, Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen, in: BiLe 12(1971), 232-247.
- ders.**, Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament, in: Conc(D) 8(1972), 484-489.
- Schneider, H.**, Demokratie: Idee und Wirklichkeit, in: Conc(D) 7(1971), 152-165.
- ders.**, Demokratie und Kirche - ein komplexes Gefüge komplexer Größen, in: Liebmann, M. (Hrsg.), Kirche in der Demokratie. Demokratie in der Kirche (Theologie im kulturellen Dialog 1), Graz/Wien/Köln 1997, 30-98.
- Schnider, F.; Stenger, W.**, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden u.a. 1987.
- Schürer, E.**, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135). A new english version revised and edited by G. Vermes; F. Millar; M. Goodman, 3 vol., Edinburgh 1973-1987.

- Schüssler-Fiorenza, E.**, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh <sup>2</sup>1993.
- Schwan, A.**, Pluralismus und Wahrheit, in: CGG 19(1981), 144-211.
- Schwartz, D.R.**, God, Gentiles, and Jewish Law: On Acts 15 and Josephus' Adiabene Narrative, in: Cancik, H.; Lichtenberger, H.; Schäfer, P. (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS Martin Hengel); Bd. I, Tübingen 1996, 263-282.
- Schwemer, A.M.**, Paulus in Antiochien, in: BZ 42(1998), 161-180.
- Shepherd, W.H.**, The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts (SBL Dissertation Series 147), Atlanta 1994. (Holy Spirit)
- Smend, R.**, Die Entstehung des Alten Testaments, vierte, durchgesehene und durch einen Literaturnachtrag ergänzte Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.
- Stauffer, E.**, Art. Abschiedsreden, in RAC I (1950), 29-35.
- Stegemann, E.; Stegemann, W.**, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.
- Stegemann, W.**, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT 152), Göttingen 1991.
- Steichele, H.**, Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte, in: Hainz, J. (Hrsg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im NT, München/Paderborn/Wien 1976, 185-203.
- Talbert, C.H.**, The Acts of the Apostles: Monograph or Bios?, in: Witherington III, B. (Hrsg.), History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge 1996, 58-72.
- Theißen, G.**, Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1ff). Gab es eine Spaltung in der Urgemeinde?, in: Cancik, H.; Lichtenberger, H.; Schäfer, P. (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS Martin Hengel), Bd. III, Tübingen 1996, 323-343.
- ders.**, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München <sup>5</sup>1988.
- ders.**, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen <sup>2</sup>1983. (Soziologie des Urchristentums)
- Theobald, M.**, Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben, in: Lebendige Überlieferung (FS H.J. Vogt), Ostfildern 1992, 321-343.
- ders.**, Art. Abschiedsrede, in: RGG<sup>4</sup> 1(1998), 79.
- ders.**, Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden, in: StZ 215(1997), 603-614
- Thompson, K.A.**, Bureaucracy and Church Reform. The organizational response of the Church of England to Social Change 1800-1965, Oxford 1970.
- Treblico, P.R.**, Jewish Communities in Asia Minor (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge 1991. (Jews in Asia Minor)

- Tödt, H.E.**, Art. Demokratie. I. Ethisch, in: TRE 8(1981), 434-452.
- Tolmie, D.F.**, Jesus' Farewell to the Disciples. Joh13:1-17:26 in Narratological Perspective (Biblical Interpretation Series 12), Leiden u.a. 1995.
- Tyson, J.B.**, The Emerging Church and the Problem of Authority in Acts, in: Interpretation 42(1988), 132-45.
- ders.**, Images of Judaism in Luke-Acts, South Caroline 1992.
- Ven, J.A. van der**, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995.
- Vouga, F.**, Geschichte des frühen Christentums, Tübingen/Basel 1994.
- Walter, N.**, Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, in: NTS 29(1983), 370-393.
- Weber, M.**, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Studienausgabe), 5., revidierte Auflage, von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985.
- Wedderburn, A.J.M.**, Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte, in: Canzik, H.; Lichtenberger, H.; Schäfer, P. (Hrsg), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS Martin Hengel), Bd. III, Tübingen 1996, 303-322.
- Wehnert, J.**, Die Reinheit des "christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- ders.**, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (GTA 40), Göttingen 1989.
- Weiler, A.**, Nikolaus von Kues (1440) über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderungen für die Kirchenreform, in: Conc(D) 8(1972), 528-532.
- Weiser, A.**, Studien zu Christsein und Kirche (SBAB 9), Stuttgart 1990.  
*darin:*
- Die Nachwahl des Mattias, 161-173.
  - Das 'Apostelkonzil' (15,1-35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, 185-210.
  - Zur Gesetzes- und Tempelkritik der "Hellenisten", 221-243.
  - Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral, 267-287.
  - Die Frau im Umkreis Jesu und in den urchristlichen Gemeinden, 289-304.
  - Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, 305-320.
  - "Laien" in der Kirche?, 321-351.
- Werbick, J.**, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Weß, P.**, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998.
- Wiedenhofer, S.**, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992.

**ders.**, Kritische Übernahme. Kann die Kirche demokratisiert werden?, in: HerKorr 52(1998), 347-351.

**Winter, M.**, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17 (FRLANT 161), Göttingen 1994.

**Zenger, E.** (u.a.), Einleitung in das Alte Testament (KThS 1,1), Stuttgart 1995.

**Zettner, C.**, Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apg des Lukas (EHS.T 423), Frankfurt 1991.

**Ziebarth, E.**, Das griechische Vereinswesen (gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig XXXIV), Neudruck der Ausgabe von 1896, Wiesbaden 1969.

**Zingg, P.**, Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie (OBO 3), Freiburg/Schweiz 1974.

**Zsifkovits, V.**, Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche, in: StZ 214(1996), 42-54.



## **Ehrenwörtliche Erklärung**

Hiermit versichere ich gemäß § 9 (2), Absatz 2 der "Ordnung für die Verleihung der Akademischen Grade eines Doktors der Theologie und eines Lizentiaten der Theologie durch die Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg" (vom 18. Juli 1978) ehrenwörtlich:

Die vorliegende Doktorarbeit wurde von mir selbständig angefertigt. Ich habe dazu keine anderen Hilfsmittel verwendet als die im Literaturverzeichnis angeführten. Alle aus Quellen und Literatur wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen habe ich als solche kenntlich gemacht und die Fundstellen einzeln nachgewiesen.

Die vorliegende Arbeit wurde bisher an keiner anderen Fakultät der Universität Würzburg noch an irgendeiner anderen wissenschaftlichen Hochschule vollständig oder auch nur teilweise vorgelegt.

Der hier angestrebte akademische Grad wurde mir noch an keiner anderen Hochschule verliehen. Nach dem theologischen Diplom, das ich im Jahr 1995 an der Universität Würzburg erworben habe, habe ich keinen akademischen Grad angestrebt. Dementsprechend wurde mir auch keiner entzogen.

München, im Januar 2000

Ralph Neuberth