

2. Die Urgemeinde (2,1–5,42)

§ 6 Pfingsten (2,1–13)

Wir hatten beim ersten Kapitel unsrer Apostelgeschichte gesehen, daß das Kirchenjahr im Abschnitt Ostern → Himmelfahrt → Pfingsten ausschließlich auf Lukas zurückgeht.¹ War die Himmelfahrt ein Höhepunkt des 1. Kapitels, so ist das 2. Kapitel fast ganz den Pfingstereignissen gewidmet. Ich gliedere es in die folgenden Abschnitte:

2,1–13	Pfingsten (die Ausgießung des Geistes)
2,14–36	Die Rede des Petrus (Pfingstpredigt)
2,37–41	Die Wirkung der Rede des Petrus

Daran schließt sich am Ende des Kapitels noch ein Summarium an² (2,42–47), das ich mit »Das Leben der Urgemeinde« überschreibe.

1 Und als sich der Pfingsttag erfüllte, waren alle an einem Ort beisammen. 2 Und es kam plötzlich vom Himmel ein Brausen, wie von einer jagenden Windsbraut, und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen. 3 Und es erschienen ihnen Zungen wie im Feuer, die sich verteilten, und die setzten sich auf jeden von ihnen. 4 Und alle wurden sie erfüllt vom heiligen Geist, und sie begannen, zu reden in andren Sprachen, wie ihnen der Geist eingab zu reden. 5 Es waren aber in Jerusalem ansässig Juden, fromme Männer aus jedem Volk unter dem Himmel. 6 Als aber diese Stimme geschah, da lief die Menge zusammen und war verwirrt, denn sie hörten – ein jeder von ihnen – wie jene in ihrer eigenen Sprache redeten. 7 Sie waren außer sich und wunderten sich: »Siehe, sind nicht alle, die da reden, Galiläer?« 8 Wie kommt es, daß wir sie ein jeder in seiner eigenen Sprache hören, in der wir geboren sind?

¹ Vgl. dazu oben S. 7–9.

² Zu den Summarien vgl. oben S. 21 mit Anm. 1.

9 Parther und Meder und Elamiter und die Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadokien, Pontus und Asia, 10 Phrygien und Pamphylien, Ägypten und das Gebiet von Libyen nach Kyrene hin (= *Libya Cyrenaica*) und die hier wohnenden Römer, 11 Juden und Proselyten, Kreter und Araber – [wie kommt es,] daß wir sie hören in unsern eigenen Sprachen die großen Taten Gottes sagen? 12 Sie waren alle außer sich und waren ratlos, und einer fragte den andern: »Was soll das denn sein?« 13 Andre aber spotteten: »Sie sind voll mit süßem Wein.«

Roloff³ stellt die Probleme, die unser Abschnitt bietet, treffend dar: „Unbestimmt bleibt schon der örtliche Rahmen: Könnten V. 1–4, wie die Erwähnung des »Hauses« in V. 2 nahelegt, noch im Obergemach von 1,13, dem Versammlungsort der Jünger, spielen, so scheint die in V. 5 erwähnte Menschenmenge, die Zeugin des wunderbaren Vorgangs wurde, auf den Tempel oder einen anderen öffentlichen Ort zu verweisen, ohne daß jedoch von einem Ortswechsel berichtet wäre. ... Unklar bleibt auch der Charakter des Wunders. Hatte es nach V. 4 den Anschein, als gehe es um die Befähigung der Jünger zum »Reden in fremden Sprachen«, d. h. um ein Sprachenwunder, so legt V. 11 eher den Gedanken an ein Hörwunder nahe: Jeder der Anwesenden vermag das Gotteslob der Jünger jeweils in seiner eigenen Sprache zu hören! Wieder eine andere Deutung gibt V. 12f.: Demnach handelte es sich um einen Ausbruch ekstatisch-glossolalischen Redens, d. h. um Äußerungen unverständlicher, keiner menschlichen Sprache vergleichbarer Laute, die die Vermutung der Trunkenheit nahelegen. Die letzte Deutung ist, wie V. 15 zeigt, die von Lukas selbst vertretene. Eine weitere Unstimmigkeit liegt darin, daß nach V. 5 die Anwesenden durchweg in Jerusalem ansässige Diaspora-Juden sind, bei denen eine hinreichende Kenntnis der aramäischen Landessprache vorausgesetzt werden konnte, so daß sie also letztlich auf das Sprachen- bzw. Hörwunder gar nicht angewiesen waren.“

Da wir in v. 5 einen neuen Einsatz haben (*ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλῆμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι κτλ.*), untergliedern wir in zwei Unterabschnitte, nämlich

- (a) Der Ausgangspunkt der Ereignisse (2,1–4) und
- (b) Die Reaktion der Anwesenden (2,5–13).

(a) Der Ausgangspunkt der Ereignisse (2,1–4)

v. 1 **I**n 1 ist zunächst zu klären, was es mit dem Pfingsttag (*ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς*) auf sich hat. Es handelt sich dabei um ein jüdisches Fest; Einzelheiten kann man bei Billerbeck nachlesen⁴. Der Name des Festes *ἡ πεντηκοστή*

³ Jürgen Roloff, S. 38.

⁴ Bill II 597–602.

(*pentēkostē*) sc. ἡμέρα (*hēmera*) »Der fünfzigste Tag«, findet sich als Bezeichnung des Pfingstfestes bereits Tob 2,1 und bei Josephus: Bellum VI 3 (an dem Fest, welches Pfingsten heißt = κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν ἢ πεντηκοστὴ καλεῖται).

In der rabbinischen Literatur heißt das Pfingstfest entweder »Wochenfest« (*schawuot*) oder – und so in der Regel – »Schlußfest« (*azereth*), bei Josephus Ἀσαρθά (Ant III 6).

Zur Bedeutung des Festes liest man bei Billerbeck: „Nach dem AT will das Wochenfest ein Dankfest für die beendigte Getreideernte sein. Die spätere Meinung, daß das Fest zum Andenken an die sinaitische Gesetzgebung gefeiert werde, läßt sich quellenmäßig erst seit dem 2. nachchristl.[ichen] Jahrh.[undert] nachweisen.“⁵

Ist damit der jüdische Hintergrund des Pfingstfestes geklärt, so bleibt die Frage übrig, ob wir es hier mit einer traditionellen oder redaktionellen Notiz zu tun haben. Conzelmann beispielsweise ist der Auffassung: „Die Datierung auf den »Pfingst«-Tag ... hängt mit den 40 Tagen von 1 3 zusammen und braucht daher nicht zur Substanz der Geschichte zu gehören ...“. Ähnlich nimmt Ernst Haenchen an, daß diese Datierung auf Lukas zurückgeht.⁶ Anders dagegen Jürgen Roloff, der diese Angabe der Quelle des Lukas zuschreiben möchte: „Im Unterschied zu den »vierzig Tagen« zwischen Ostern und Himmelfahrt (1,3), die für Lukas eine theologische Funktion haben, ist für den »fünfzigsten Tag« nach Ostern (so der Sinn des griech. Wortes *pentēkostē* = 50, das unserem deutschen Wort »Pfingsten« zugrundeliegt) eine solche Funktion nicht nachweisbar.“⁷

Bei den πάντες, die sich hier an Pfingsten versammeln, denkt jede Leserin/jeder Leser an die in 1,15 genannten 120 Personen, „nicht [an] die Apostel allein“⁸. Ist diese Auslegung richtig, so fragt man sich natürlich, ob so viele Menschen in dem ὑπερῶν (*hyperōn*) aus 1,13 Platz fanden. Darauf kommen wir sogleich noch zurück.⁹

⁵ Bill II 601. Zur Dauer des Festes liest man ebd.: „Die Dauer des Pfingstfestes betrug in Palästina einen Tag, im Auslande zwei Tage. Auch bei andren Festen war im Auslande ein Doppelfeiertag üblich, wo das Mutterland nur einen Festtag kannte; man glaubte so eine gewisse Sicherheit zu haben, daß die Festtage in der Diaspora jedenfalls zur gesetzmäßigen Zeit gefeiert würden ...“.

⁶ Hans Conzelmann, S. 30 und Ernst Haenchen, S. 177.

⁷ Jürgen Roloff, S. 38f. Vgl. C. K. Barrett, S. 112: „Luke’s narratives are by no means always theologically motivated. He had a good deal of plain common sense.“

⁸ So formuliert *de Wette* in seinem Kommentar auf S. 18. Damit stimmt *Theodor Zahn* überein: „Der Vf. setzt offenbar als selbstverständlich voraus, daß der Leser aus dem gegensätzlichen Zusammenhang mit der vorigen Erzählung entnehmen werde, daß darunter sämtliche zur Zeit in Jerusalem anwesende Jünger Jesu zu verstehen seien, und zwar mit Einschluß der Frauen“ (S. 72). Daß es sich nur um die 12 Apostel handeln könnte, lehnt *Zahn* S. 73 ausdrücklich ab.

⁹ Für ὁμοῦ liest die Mehrzahl der Handschriften ὁμοθυμαδόν, was der gewöhnliche lukanische Ausdruck ist (ὁμοθυμαδόν begegnet 10mal in der Apostelgeschichte, ὁμοῦ dagegen nur hier).

v. 2 In 2 wird nun der Ort angesprochen, wo man sich versammelt hat. Es handelt sich nicht um eine öffentliche Stätte, sondern um ein Haus (οἶκος [*oikos*]), so daß man sich an das Obergemach aus 1,13 zurückerinnert fühlt.¹⁰ Ältere Ausleger wollten das Wort οἶκος (*oikos*) auf den Tempel deuten, „um die folgende Massenszene vorstellbar zu machen.“¹¹ Dagegen wendet Haenchen mit Recht ein, daß Lukas sonst nicht vom Tempel als οἶκος (*oikos*) spricht; „diesen nennt Lukas . . . stets (22 mal) τὸ ἱερόν.“ Im übrigen gibt Haenchen zu bedenken, daß man „unserre Geschichte nicht wie einen Dokumentarfilm behandeln“ darf.¹² Das läuft dann freilich darauf hinaus, daß man die Frage nach dem hier gemeinten οἶκος (*oikos*) im Gefolge Haenchens überhaupt nicht mehr stellen kann. War Lukas in der Tat der Meinung, daß wir es hier mit allen Anhängern Jesu zu tun haben (πάντες [*pantes*] hieß es in v. 1), dann konnte er sich als Ort jedenfalls nicht das in 1,13 genannte ὑπερῶν (*hyperōn*) denken, da deren Zahl schon in 1,15 mit 120 angegeben worden war. Mindestens diese Zahl ist unter den πάντες [*pantes*] vorzustellen.¹³

Hier in v. 2 haben wir es zunächst mit einer akustischen Erscheinung zu tun; das Brausen, von dem die Rede ist, wird mit dem Geräusch eines heftigen Windes verglichen, der das ganze Haus erfüllt. Dies ändert sich jedoch sogleich in 3. Nicht

ὁμοθυμαδόν wird in bezug auf die Urgemeinde von Lukas in Apg 1,14; 2,46; 4,24; und 5,12 verwendet; es begegnet auch in 7,57; 8,6; 12,20; 15,25; 18,12 und 19,29.

ὁμοῦ ist im Neuen Testament überhaupt sehr selten: Joh 4,36; 20,4; 21,2.

Wählt man die Fassung des Codex D (04), so stellt sich die Alternative zwischen ὁμοῦ und ὁμοθυμαδόν überhaupt nicht, denn D bietet in v. 1:

ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς
ὄντων αὐτῶν πάντων
ἐπὶ τὸ αὐτό.

¹⁰ Ist an eine Wohnung oder ein Haus zu denken? Die lukanischen Belege sprechen insgesamt wohl eher für die Übersetzung mit »Wohnung«. Es gibt nämlich fast keine Stelle, wo οἶκος sicher »Haus« meint. Eine Ausnahme ist Luk 11,17, wo es heißt: καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει. (Allerdings begegnet οἶκος gelegentlich im Sinn von »Tempel«, so z. B. Luk 11,51; 13,35; 19,46 (aus LXX) u. ö.) Sieht man noch von den Passagen ab, wo οἶκος im Sinn von »Familie« gebraucht ist (so beispielsweise Apg 16,15), so kann man an allen übrigen lukanischen Stellen ohne weiteres mit »Wohnung« übersetzen. Dies wäre demnach auch hier in v. 2 möglich.

¹¹ Ernst Haenchen, S. 170, Anm. 8.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. dazu die ausführlichen Überlegungen Theodor Zahn's (S. 74), der allerdings dann (S. 75ff.) den Tempel als Ort annimmt, wogegen das obige Argument Haenchens spricht; Zahn meint: „In solch' einem »Haus«, d. h. in einer der nach dem äußeren Vorhof offenen Tempelhallen, am wahrscheinlichsten in der Halle Salomos, also in einem für jedermann zugänglichen Raum, war die gesamte damals in Jerus.[alem] anwesende Jüngerschaft versammelt, als plötzlich ein Sausen und Brausen, wie es ein heftiger Windstoß zu bewirken pflegt, vom Himmel her sich hören ließ und »das ganze Haus erfüllte« (S. 77).“

mehr von einer akustischen Erscheinung ist hier die Rede, sondern von einer optischen. Ein schwieriges Problem unsrer Passage besteht darin, daß *γλῶσσα* (*glōssa*) in v. 3 in einem andern Sinn verwendet wird als in v. 4. Heißt es dort eindeutig »Sprache«, so ist diese Bedeutung in v. 3 sicher nicht möglich; „in view of the adjectival genitive *ὡσεὶ* (characteristic of Acts . . .) *πυρός* the word [nämlich *γλῶσσα*] must mean *something shaped like the tongue*“¹⁴.

Haenchen sagt: „Das immer noch ungenannte vom Himmel Gekommene geht nun geheimnisvoll aus dem Hörbaren in das Sichtbare über: in Zungen wie von Feuer, die sich so teilen, daß sich je eine auf jeden Christen niederläßt. So wird sichtbar, daß der Geist dem einzelnen gegeben wird.“¹⁵ Möglicherweise sieht Lukas in dem Geschehen eine Erfüllung der Prophezeiung des Täufers aus Lk 3,16.¹⁶

Mit 4 endet der erste Unterabschnitt; zugleich verstärken sich mit ihm unsere Probleme. Denn die „andern Sprachen“, in denen die Apostel reden, werden im folgenden Unterabschnitt illustriert durch die Völkerliste; doch der Übergang ist schwierig; vgl. schon Conzelmann: „Der Übergang in die Öffentlichkeit ist szenisch unklar.“¹⁷

(b) Die Reaktion der Anwesenden (2,5–13)

Dieser zweite Unterabschnitt stellt die Öffentlichkeit her, die Lukas braucht einerseits für das Wunder in 1–4, andererseits aber natürlich erst recht für die Rede des Petrus in 14–36. Jürgen Roloff beschreibt den Szenenwechsel folgendermaßen: „Die Erzählung wendet sich nun der Wirkung des Geschehens zu. Dabei vollzieht sich ein abrupter Szenenwechsel, der alle Ausleger in Schwierigkeiten bringt, die konkrete Anschaulichkeit erwarten. Die Wände des »Hauses«, in dem die Jünger versammelt waren, lösen sich gleichsam auf, und ganz Jerusalem wird nunmehr zum Schauplatz der Handlung. Wieder, wie schon in V. 3f., zeigt sich, daß die Erzählweise des Lukas zwar dramatisch, aber deshalb doch keineswegs konkret anschaulich ist, sondern eher einen Zug ins Typisierende hat.“¹⁸

Der Unterabschnitt 5–13 setzt ein großes Auditorium voraus. Wie groß dieses Auditorium gedacht werden muß, kann man an v. 41 ablesen, wo es heißt: „Diejenigen nun, die sein Wort annahmen [gemeint ist damit die vorausgegangene

¹⁴ C. K. Barrett, S. 114.

¹⁵ Ernst Haenchen, S. 170.

¹⁶ C. K. Barrett, S. 114.

¹⁷ Hans Conzelmann, S. 31. Vgl. auch C. K. Barrett, S. 115: „Luke’s account of the Christian experience of the Holy Spirit is vivid, and central in his thought, but lacks consistency, thereby raising many questions.“

¹⁸ Jürgen Roloff, S. 43.

Rede des Petrus], wurden getauft, und es wurden hinzugefügt an jenem Tag ungefähr 3 000 Seelen.“ Ein riesiges Auditorium muß man sich also vorstellen, eine unübersehbare Menge, wie sie bei einem Wahlkampfauftritt des deutschen Bundeskanzlers zusammenströmt – wenn dieser Glück hat! Doch hier ist ein Unterschied hervorzuheben, der gar nicht genug betont werden kann: Wo Frau Merkel spricht, werden die Leute z. T. von weit her herangekarrt. Ganz anders aber ist es im Fall der Pfingstpredigt des Petrus: Nicht Festpilger aus nah und fern bilden sein Auditorium, sondern ausschließlich fromme Männer aus Jerusalem. Das wird in v. 5 ausdrücklich hervorgehoben; der hier markierte Neueinsatz liegt klar zu Tage und bedarf von daher keiner Diskussion. Besprechen muß man hier zwei Punkte:

α) κατοικοῦντες (*katoikountes*)

β) Ἰουδαῖοι (*Ioudajoi*).

Ich beginne mit α) κατοικοῦντες (*katoikountes*): Es handelt sich hier um ein Partizip zum Verbum κατοικέω (*katoikeō*). κατοικέω (*katoikeō*) heißt „wohnen“. Man muß daher übersetzen: „Es waren aber in Jerusalem ansässig.“ Man muß sich die Implikation dieser Übersetzung klar machen: „Diese Juden sind in Jerusalem ansässig geworden; Lukas denkt *nicht* an Festpilger (gegen Bill. II 604 u. a.).“¹⁹ Dazu eine Bemerkung in Klammern: Wer hier so übersetzt, handelt sich freilich sogleich eine neue Schwierigkeit in bezug auf v. 9 ein, wo es heißt οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν: Niemand kann zwei Herren dienen; niemand kann gleichzeitig in Jerusalem und in Mesopotamien wohnen! Was lernen wir daraus? Lukas ist leider nicht ganz so präzise, wie heutige Exegeten sich das wünschen würden.

Doch im Ernst: Daß Lukas nicht an Festpilger denkt, scheint mir in der Tat zwingend. Denn diese würden ja sogleich nach dem Fest Jerusalem wieder verlassen und – bekehrt durch die Pfingstpredigt des Petrus – den christlichen Glauben im gesamten östlichen *imperium Romanum* und darüber hinaus (vgl. die Völkerliste!) ausbreiten. Dies widerspräche sowohl dem Programm von Apg 1,8 als auch dem Aufriß des Buches: Heidenmission ist erst ab Kapitel 10 angesagt, nicht schon nach Pfingsten! Ist dies richtig, so empfiehlt es sich, das κατοικοῦντες in v. 5 wörtlich zu übersetzen und im Sinne von »ansässig sein, wohnen« zu verstehen.²⁰

¹⁹ Ernst Haenchen, S. 171, Anm. 5.

Zum textkritischen Problem der Passage ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς s. unter β).

²⁰ Für die Übersetzung »wohnen« treten auch *de Wette* in seinem Kommentar (S. 20) und *Theodor Zahn*, S. 80 ein; dieser will allerdings das ἦσαν separat voranstellen: Es waren anwesend [in der von ihm unterstellten Halle Salomos als dem Ort des Geschehens] Bewohner Jerusalems usw. Auch *Julius Wellhausen*: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914 betont: „Das Publikum besteht aus Juden der Diaspora, die jedoch nicht etwa zum Pfingstfest nach Jerusalem gekommen sind, sondern dort wohnen als ἐπιδημοῦντες“ (S. 3).

β) Ἰουδαῖοι (*Ioudaioi*): Problematisch bleibt in jedem Fall das Ἰουδαῖοι (*Ioudaioi*). Denn daß in Jerusalem Juden wohnen, versteht sich eigentlich von selbst und braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Dies war schon den Abschreibern deutlich, wie die Varianten zeigen, die Nestle/Aland zur Stelle nennt.²¹ Strittig ist in der handschriftlichen Überlieferung nicht nur die Position des Ἰουδαῖοι (*Ioudaioi*): Manche Handschriften lösen das Problem, indem sie das Wort ganz weglassen; so lesen der Sinaiticus (in seiner ursprünglichen Version) sowie einige Handschriften der Vulgata und die syrische Peschitta ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες ἄνδρες εὐλαβεῖς, also: „Es waren aber in Jerusalem ansässig fromme Männer“ – keine Rede ist in dieser LA mehr von Juden! Da diese LA ohne Frage eine Erleichterung bietet, kann sie schon deswegen keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben. Wir kommen auf das Problem zurück.²²

Exkurs: Das textkritische Problem von 2,5

LA 1

ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες ἄνδρες εὐλαβεῖς

Bezeugung: N*; eine Vulgata-Handschrift

LA 2

ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἄνδρες εὐλαβεῖς

Bezeugung: E

LA 3

ἦσαν δὲ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες Ἰουδαῖοι εὐλαβεῖς

Bezeugung: C*

LA 4

ἦσαν δὲ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς

Bezeugung C³, d.h. der dritte Korrektor von C

LA 5

ἐν Ἱερουσαλὴμ ἦσαν κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι εὐλαβεῖς ἄνδρες

Bezeugung: D

LA 6

ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς

Bezeugung: B (allerdings mit ἐν statt εἰς) und weitere, die aus dem negativen Apparat zu erschließen wären.

²¹ Zum textkritischen Problem vgl. die Diskussion bei C. K. Barrett, S. 117f. Relativ leicht löst sich das Problem, wenn man in dem Ἰουδαῖοι (*Ioudaioi*) eine Glosse sieht, die später in den Text eingedrungen ist. Textkritisch näher liegt jedoch die These, das ursprüngliche Ἰουδαῖοι sei später von einigen Handschriften ausgelassen worden, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, die wegen dieses Wortes im folgenden entstehen.

²² Vgl. unten in dem Exkurs über die Völkerliste S. 51.

Die Lage ist einigermaßen unübersichtlich.²³ Der entscheidende Punkt liegt darin, daß LA 1 nicht Ἰουδαῖοι liest – im Unterschied zu den fünf andern Lesarten, die alle ein Ἰουδαῖοι bieten (wenngleich an unterschiedlichen Stellen). Außerdem gibt es, wenn man von der unterschiedlichen Reihenfolge einmal absieht, noch einen Unterschied zwischen εἰς Ἱερουσαλήμ (so die Lesarten 1 und 6) und ἐν Ἱερουσαλήμ (so die Lesarten 2, 3, 4 und 5).

Die im Text von Nestle/Aland bevorzugte LA 6 wäre zu übersetzen: „Es waren aber in Jerusalem wohnhaft Juden, fromme Männer usw.“ Die LA 1 wäre zu übersetzen: „Es waren aber in Jerusalem wohnhaft fromme Männer usw.“

Ich versuche im folgenden, die wesentlichen Punkte wiederzugeben.

* * *

1 Zunächst ist zu fragen, welche Möglichkeiten der Übersetzung das κατοικοῦντες bietet. κατοικέω (das Wort begegnet noch einmal in v. 9 in bezug auf die Bewohner Mesopotamiens) ist schon textintern zu unterscheiden von ἐπιδημέω in v. 10. ἐπιδημέω bedeutet: sich als Fremder wo aufhalten; erhellend sind die beiden²⁴ andern lukanischen Stellen: In Apg 18,27 ist von einigen Korinthern die Rede, die sich in Ephesos aufhalten (ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι), in 17,21 von Fremden in Athen (Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι). Analog sind in unserm v. 10 Römer angesprochen, die als Fremde in Jerusalem wohnen.²⁵

Im Unterschied dazu meint κατοικέω sozusagen den festen Wohnsitz, so durchgängig in unserm Kapitel (v. 5; v. 9; v. 14) und öfter – gerade in bezug auf Jerusalem – bei Lukas (so in 1,19; 4,16 und 13,27).²⁶ Es geht also eindeutig um Bewohner Jerusalems, nicht um Besucher, die sich zum Fest hier aufhalten und danach in ihre Heimat zurückkehren.

²³ Im *Greek New Testament*, 3. Auflage, S. 419 wird zur Stelle nur zwischen drei Lesarten unterschieden, was die Sache übersichtlicher macht. Für unsere LA 1 wird dort als Bezeugung \aleph und it^h angeboten, ohne daß auf eine spätere Korrektur des Codex Sinaiticus \aleph 01 hingewiesen würde. So auch *Bruce Metzger: Textual Commentary*, S. 251: „is absent from \aleph “.

Zu den verschiedenen Korrekturphasen des Sinaiticus vgl. einstweilen *Bruce M. Metzger: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, S. 46 sowie *James Hardy Ropes*, S. xlv–li; hier ist (S. xlv) u. a. von Korrekturen die Rede, die vom fünften bis zum siebten (!) Jahrhundert an \aleph vorgenommen worden sind „to make the text agree with the codex at Caesarea corrected by the hand of Pamphilus the Martyr“ – eine solche Korrektur wäre für unsere Frage ziemlich wertlos . . .

Man muß in der Faksimile-Ausgabe von Lake (*Kirsopp Lake: Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Oxford 1911 und *ders.: Codex Sinaiticus Petropolitanus et Frederico-Augustanus Lipsiensis*, Oxford 1922) einmal prüfen, wie es sich mit \aleph an dieser Stelle wirklich verhält.

²⁴ Das Wort begegnet im Neuen Testament nur an drei Stellen in der Apostelgeschichte.

²⁵ Vgl. den Übersetzungsvorschlag bei *Bauer/Aland*, Sp. 592, *sub voce* ἐπιδημέω, 1.: „sich als Fremder irgendwo aufhalten“.

²⁶ *Bauer/Aland* schlagen Sp. 862f. die Übersetzung „wohnen“ bzw. „bewohnen“ vor.

Das Problem der im Text des Nestle/Aland gewählten LA 6 läßt sich somit folgendermaßen beschreiben: Es ist hier die Rede von Juden, die einerseits ihren festen Wohnsitz in Jerusalem haben, andererseits aber ἀπὸ παντὸς ἔθνους sind.²⁷

Nun könnte man an Diasporajuden denken, die aus dem Ausland gekommen sind und nun in Jerusalem wohnen (κατοικοῦντες).²⁸ Bei dieser Deutung hat man den Vorteil, daß es sich um Juden handelt, die in Jerusalem wohnen, und auch dem ἀπὸ παντὸς ἔθνους kann ein erträglicher Sinn abgewonnen werden kann.

* * *

2. Gegen diese Deutung erhebt sich jedoch ein gewichtiger Einwand: Handelt es sich bei den Ἰουδαῖοι um Rückwanderer aus der Diaspora – die dann im einzelnen durch die Völkerliste v. 9–11 illustriert wird –, so versteht man das Sprachenwunder nicht mehr, bzw. das Sprachenwunder wird überflüssig. Denn entweder diese Rückwanderer stammen aus dem Bereich des Imperium Romanum (vgl. die in der Völkerliste ab Kappadokien genannten Gegenden): Dann sprechen sie samt und sonders als Muttersprache das Griechische.²⁹ Oder die Rückwanderer stammen aus Bereichen östlich des Imperium Romanum – die Völkerliste nennt am Anfang in v. 9 Parther, Meder, Elamiter und die Bewohner Mesopotamiens und am Ende von v. 11 noch Araber –, dann ist ihnen allen das Aramäische verständlich. D. h. diese Rückwanderer kann man mit zwei Sprachen bedienen, von denen die eine ohnehin die Jerusalemer Umgangssprache ist, und das Sprachenwunder löst sich in Nichts auf.

Ich illustriere an den Diasporajuden aus dem Imperium Romanum: Diese haben durchweg Griechisch als Muttersprache und gerade nicht die indigenen Sprachen Kleinasien oder Europas. Die jüdischen Synagogen der Diaspora sind griechische Synagogen. Man liest die Bibel in der griechischen Übersetzung, man diskutiert sie in derselben Sprache. Die Inschriften der Synagogen sind Griechisch.³⁰

²⁷ Das Ἰουδαῖοι ist nach Barretts Formulierung „apparently inconsistent with the words that follow“ (*Barrett* I 118).

²⁸ Für diese Auffassung wird bei *Barrett* I 118 zitiert *Martin Hengel*: Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72 (1975), S. 151–207; hier S. 165–174 (dieser geht in dem genannten Aufsatz jedoch nicht auf unsere Stelle 2,5 ein) und Schneider in seinem Kommentar (*Gerhard Schneider*: Die Apostelgeschichte. I. Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31, HThK V 1.2, Freiburg/Basel/Wien 1980/1982; hier I 251).

Kein Problem vermag *Jacob Jervell* hier zu entdecken: „Sie wohnen jetzt aus religiösen Gründen in Jerusalem, sind also aus der Diaspora zurückgewandert“ (*Jacob Jervell*: Die Apostelgeschichte, KEK III, Göttingen 17/1 1998, S. 134).

²⁹ Eine Fülle von eindrucksvollen Belegen bietet *Martin Hengel* in dem in der vorigen Anmerkung zitierten Aufsatz.

³⁰ Vgl. für den Bereich Kleinasien das Corpus der jüdischen Inschriften (*Walter Ameling*: Inscriptiones Judaicae Orientis. Band II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004), in dem sich eben nur griechische Texte finden. Zu den weiter westlich gelegenen Bereichen ist zu vergleichen: *David Noy*, *Alexander Panayotov* und *Hanswulf Bloedhorn* (Hg.): Inscriptiones Judaicae Orientis, Band I: Eastern Europe, TSAJ 101, Tübingen 2004 – mit genau demselben Befund.

Es ist ja wohl kein Zufall, daß das von uns so genannte Alte Testament in keine dieser indigenen Sprachen übersetzt worden ist, nicht in das Lykaonische, nicht in das Thrakische, noch nicht einmal in das Lateinische! Offenbar gab es für eine solche Übersetzung keinen Bedarf, weil alle in diesen Bereichen lebenden Juden selbstverständlich Griechisch lasen.

Leichter wäre das Leben mit LA 1, d. h. ohne Ἰουδαῖοι: Dann wäre an dieser Stelle von frommen Männern die Rede, die in Jerusalem wohnen und ἀπὸ παντὸς ἔθνους stammen bzw. kommen. Damit wären zwei Tautologien aus der Welt geschafft: Daß in Jerusalem Juden wohnen, bedarf nun an sich nicht der Erwähnung; daß Juden fromme Männer sind, ist aus dem Mund des Lukas auch recht merkwürdig. Stattdessen erführen wir hier, daß in Jerusalem (neben den »normalen« Bewohnern auch) fromme Männer aus allen Völkern hausten.³¹

Zur Unterstützung kann man auch auf v. 14 verweisen, wo Petrus am Beginn seiner Rede sowohl ἄνδρες Ἰουδαῖοι als auch οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες anspricht: Mit ἄνδρες Ἰουδαῖοι wären demnach die »normalen« Bewohner der Stadt gemeint, mit οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες hingegen die in 2,5 anvisierte Gruppe.

Ob man darunter dann näherhin Proselyten oder sogenannte »Gottesfürchtige« verstehen will, müßte im einzelnen diskutiert werden.³²

* * *

3. Auch der textkritische Befund erklärt sich leichter, wenn man das Ἰουδαῖοι als spätere Zufügung betrachtet. Wäre es nämlich ursprünglich, so könnte man die unterschiedliche Stellung im Satz (vgl. die Lesarten 2, 3 und 4) nicht erklären; handelt es sich dagegen um eine spätere Zufügung, erklärt sich die unterschiedliche Position von selbst.³³

Dies kann jedoch allenfalls ein zusätzliches Argument sein; die Entscheidung darf man davon nicht abhängig machen.

* * *

³¹ Die Tatsache, daß die andern Vorkommen des Adjektivs εὐλαβής in Luk 2,25 sowie in Apg 8,2 und 22,12 Juden bezeichnen, ist dagegen kein hinreichendes Argument, denn die in 2,5 Genannten sympathisieren ja mindestens mit dem Judentum, sonst wären sie schwerlich nach Jerusalem gezogen.

³² Zu den Proselyten vgl. Apg 2,11; Apg 6,5 und die notorisch schwierige Stelle Apg 13,43, zu den »Gottesfürchtigen« – den σεβόμενοι – im technischen Sinn: Apg 13,43; 17,4; 17,17; 18,7; im weiteren Sinn: Apg 13,50; 16,14.

³³ Vgl. dazu die Bemerkung Metzgers: „Does not this mean, as Blass, followed by Ropes, suggested, that the word is an early, perhaps pre-Western, variant that found lodgment at various places in the sentence?“

Metzger selbst lehnt diese Lösung jedoch ab: „On the other hand, one must ask what would have motivated several different scribes to insert a word that raises so many questions in the reader’s mind? It is easier to understand that, being present in the original text and witnessed by the overwhelming mass of manuscripts, Ἰουδαῖοι was either dropped as seemingly contradictory to ἀπὸ παντὸς ἔθνους, or moved to a position considered less objectionable from a stylistic point of view.“ (Bruce M. Metzger: Textual Commentary, S. 251.)

Der v. 6 stellt nun auch ausdrücklich die Verbindung zum Vorhergehenden v. 6 her. Auf der historischen Ebene ergibt sich hier erneut ein unüberwindliches Problem, das m. E. in den Kommentaren nicht ernst genug genommen wird. Wenn man – mit Conzelmann und Haenchen – in v. 5 Bewohner Jerusalems gemeint sein läßt, dann gibt die Völkerliste in v. 9–11 lediglich die ursprüngliche Herkunft der hier in Rede stehenden Bewohner an. Dann aber ergibt sich folgendes Problem: In der gesamten östlichen Reichshälfte ist Griechisch Umgangssprache. Juden in der Diaspora stammen in der Regel aus den städtischen Zentren, wo diese Umgangssprache überall verstanden wird. Ganz gleich also, ob der jetzt in Jerusalem ansässige Jude aus Kappadokien oder aus Libyen, aus Kreta oder aus Arabien stammt – des Griechischen ist er mächtig.

D. h. konkret: Es bedarf überhaupt keines Sprachenwunders, damit all die in v. 5 genannten Juden Jerusalems die Rede der Jünger verstehen. Sobald auch nur einer dieser enthusiastischen Jünger ins Griechische fällt – verstehen ihn alle.

Man kann auch die Gegenprobe machen: Die einheimische Landessprache versteht ein aus Thrakien oder Lykaonien stammender Jude gerade nicht. Und zwar aus eben diesem Grund, weil er in der Regel aus Städten kommt, wo man sich in jedem Fall mit dem Griechischen durchschlagen kann.

D. h. konkret: Wenn ein Jünger die jeweiligen Landessprachen der in v. 9–11 aufgezählten Völker bzw. Länder spräche, dann können die in Jerusalem von dort eingewanderten Juden sie gerade nicht verstehen!

Diesen Einwand habe ich nicht erfunden; er muß sich jedem Kundigen geradezu aufdrängen. Vgl. etwa Haenchen, der dieses Problem immerhin in einer Anmerkung bespricht: „διᾶλεκτος meint wie in 1 19 die Landessprache. W. L. Knox 83 bemerkt dazu: »In Wirklichkeit ist es höchst unwahrscheinlich, daß irgendein Diasporajude solche Landessprachen (native dialects) verstanden hätte, wie sie in den entfernteren Gegenden des Mittleren Ostens fortlebten; denn die Diasporajuden waren fast durchweg Stadtbewohner.« Tatsächlich [!!!] sprachen die Juden in den aufgezählten Gebieten entweder Aramäisch oder Griechisch. Aber Lukas hat ein anderes Bild vor Augen, und das darf man nicht wegdeuten.“³⁴

Vielleicht darf man wenigstens fragen: Was ist das dann denn für ein merkwürdiges Bild, das Lukas „vor Augen“ hat? Und vor allem: Wie kommt Lukas zu diesem merkwürdigen Bild, das er sich Haenchen zufolge doch macht? Wo kann ein Mann in den 90er Jahren des ersten Jahrhunderts leben, wenn ihm solche grundlegenden Dinge nicht bekannt sind?

³⁴ Ernst Haenchen, S. 171, Anm. 10; Haenchen zitiert aus der Studie von Wilfred L. Knox: *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948.

- v. 7–8 7–8 illustrieren das skizzierte Problem: Voraussetzung wäre, daß all die Juden in Jerusalem, die aus der Diaspora zugezogen sind, verschiedene Muttersprachen haben, je nachdem, aus welcher Gegend sie stammen. Genau diese Voraussetzung aber trifft – historisch gesehen – nicht zu!³⁵ Woher man weiß, daß es sich um Galiläer handelt, darf man freilich nicht fragen.³⁶
- v. 9–11 Die nun folgende Völkerliste v. 9–11 steht vor besondere Probleme:³⁷

* * *

Die Völkerliste 2,9–11

Wenn wir versuchen, all diese Gebiete auf unserer Landkarte³⁸ zu verifizieren, dann fällt auf, daß die Liste des Lukas ziemlich sprunghaft angelegt ist. In der Exegese werden zur Erklärung des Sachverhalts mehrere Modelle angeboten, die einander ausschließen. Entweder man nimmt an, Lukas hatte hier eine bereits vorhandene Liste benutzt. Das ist beispielsweise die Position Conzelmanns: „Lukas lehnt sich an eine vorgefundene VÖLKERLISTE an (das sieht man schon am Fehlen von Mazedonien/Achaia), die ältere politische Verhältnisse spiegelt. Sie umschreibt den (außereuropäischen) Bestand der Diadochenreiche. Solche Listen stammen von Geographen, Alexander- und Diadochenhistorikern.“³⁹ Weil diese von Lukas übernommene Liste sich nicht ohne weiteres dem Zusammenhang in Apg 2 einfügte, ergäben sich daraus dann verschiedene Schwierigkeiten. Oder man behauptet, Lukas habe diese Liste selbst komponiert, aber ein späterer Abschreiber habe sie

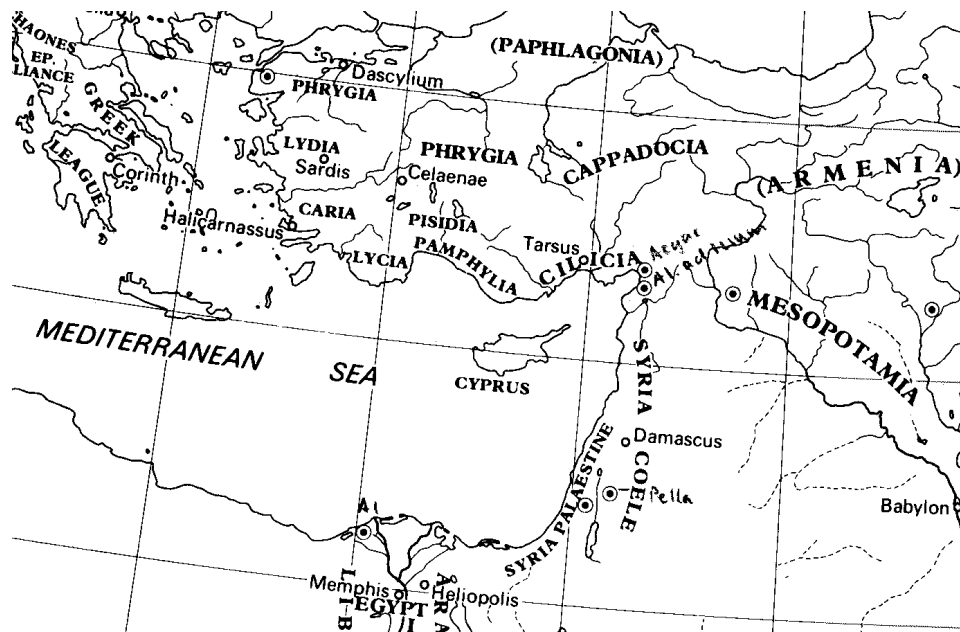
³⁵ Vgl. schon die treffenden Bemerkungen *Wellhausens*: „Das Publikum besteht aus Juden der Diaspora, die jedoch nicht etwa zum Pfingstfest nach Jerusalem gekommen sind, sondern dort wohnten als ἐπιδημοῦντες. Das Signal, auf welches sie plötzlich zusammenlaufen, ist das Reden in fremden Sprachen, welches demnach zunächst von den Jüngern unter sich geübt sein müßte, ehe noch ein Auditorium dafür vorhanden war. Wozu jedoch der Aufwand von Sprachen für die Juden aus dem parthischen Reich, die alle aramäisch redeten, oder für die aus dem römischen Reich, die griechisch redeten und, sofern sie in Jerusalem wohnten, auch aramäisch verstanden? Der Hergang ist ganz unvorstellbar und unrealistisch. Es wird vielmehr *eine Idee* in Szene gesetzt; das ganze ist ein Präludium der christlichen Mission unter allen Völkern.“ (*Julius Wellhausen*, a. [Anm. 20] a. O., S. 3f.) *Theodor Zahn* bietet im Gegensatz dazu sogar eine Liste von Sprachen, die vernommen wurden, nämlich griechisch (S. 94), lateinisch (S. 95), koptisch (S. 96), lykaonisch (ebd.) und phrygisch (S. 97).

³⁶ Vgl. die bei *C. K. Barrett*, S. 120 notierten Spekulationen von exegetischer und dogmatischer Seite. Richtig bemerkt Barrett: „It is of course Luke who knows that they are Galilean.“

³⁷ Auch nach Lektüre dieses Kommentars wird weiterhin die Einschätzung Barretts Bestand haben: „The list of names, including both countries and races, presents severe problems and has never been satisfactorily explained.“ (*C. K. Barrett*, S. 121.)

³⁸ Aus *N. G. L. Hammond*: *Alexander the Great. King, Commander and Statesman*, London 1981, End Paper.

³⁹ *Hans Conzelmann*, S. 31 (das ist der einleitende Passus seines Exkurses [S. 31f.] über die Völkerliste).

Abb. 1: Karte zur Völkerliste in 2,9–11⁴⁰

mit Änderungen verunklärt. Als Beispiel für die erste Auffassung stelle ich Ihnen die Burkitt/Weinstocksche These vor. Für die zweite Auffassung mag ein Aufsatz von Güting stehen.

Exkurs: Zur Völkerliste 2,9–11

Die Burkitt/Weinstocksche These hat eine längere Geschichte. Diese kann man einem Aufsatz von Metzger⁴¹ entnehmen. Das Material ist erstmals publiziert von Stefan Weinstock im Jahr 1948.⁴² „Weinstock indicates that his attention was drawn to the similarity between the lists when he came upon F. C. Burkitt’s copy of an off-print of Franz Cumont’s article, »La plus ancienne géographie astrologique« (*Klio* 9 [1909], pp. 263–73), in the margin of which Burkitt had pencilled the names of the countries and lands of Acts 2:9–11 opposite of Paulus. Burkitt himself expressed no opinion concerning the relationship between the two lists.“⁴³ Schon zuvor hatte Joseph Halévy auf die Verwandtschaft der beiden Listen aufmerksam gemacht; er hielt aber die lukianische Liste für die primäre.⁴⁴

Die These von Weinstock

⁴⁰ Die Karte stammt aus dem in Anm. 38 zitierten Werk von N. G. L. Hammond.

⁴¹ Bruce M. Metzger: *Ancient Astrological Geography and Acts 2:9–11*, in: *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, ed. by W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, Exeter 1970, S. 123–133; Nachdr. in: *ders.: New Testament Studies. Philological, Versional, and Patristic*, NTTS 10, Leiden 1980, S. 46–56.

⁴² Stefan Weinstock: *Acts II, 9–11*, JRS 38 (1948), S. 43–46.

⁴³ Metzger, a. a. O., S. 46, Anm. 1.

⁴⁴ Ebd.

Weinstock aber hat die Gegenüberstellung der beiden Listen, der astrologischen und der lukanischen, erstmals publiziert, und daher beziehe ich mich zunächst auf seinen Aufsatz. Paulus Alexandrinus ist ein Autor des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Seine Liste ist jedoch auch schon bei früheren Autoren bezeugt.⁴⁵ Sie setzt uns in Stand, unsere lukianische Liste zu emendieren (so ist etwa das Ἰουδαῖοι in v. 11 ein späterer Einschub⁴⁶), und die Absicht des Lukas besser zu verstehen: „Concerning the Acts we must conclude that the author, however strange his list is, meant in fact to say »the whole world«: the twelve apostles received the gift to preach the Gospel and to preach it ἐτέραις γλώσσαις . . . and all nations who live under the twelve signs of the Zodiac received the gift to understand their preaching immediately“⁴⁷.

Metzger hat sich mit diesem Vorschlag von Burkitt/Weinstock in einem Aufsatz auseinandergesetzt und insbesondere den zugrundeliegenden Autor Paulus Alexandrinus noch einmal durchforstet.

Aus dem anderen Material bei Paulus kann man eine leicht variierende Liste zusammenstellen, die Metzger im Unterschied zum überall zitierten (= Paulus II⁴⁸) dann Paulus I nennt. Es ergibt sich:

Sternbild	Paulus I	Paulus II	Apg 2,9–11
ὁ Κριός	Περσίς	Περσίς	Πάρθοι καὶ Μηδοὶ καὶ Ελαμίται
ὁ Ταῦρος	Βαβυλών	Βαβυλών	καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν
οἱ Δίδυμοι	Καππαδοκία	Καππαδοκία	Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν
ὁ Καρκίνος	Ἄρμενία	Ἄρμενία	Πόντον
ὁ Λέων	Ἀσία	Ἀσία	καὶ τὴν Ἀσίαν
ἡ Παρθένος	Ἑλλάς καὶ Ἰωνία	Ἑλλάς	Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν
ὁ Ζυγός	Λιβύη καὶ Κυρήνη	Λιβύη	Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην
ὁ Σκορπίος	Ἰταλία	Ἰταλία	καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι
ὁ Τοξότης	Κιλικία καὶ Κρήτη	Κρήτη	Κρηῖτες
ὁ Αἰγόκερω	Συρία	Συρία	----
ὁ Ὑδροχόος	Αἴγυπτος	Αἴγυπτος	----
οἱ Ἰχθύες	Ἐρυθρὰ θάλασσα καὶ Ἰνδικὴ χώρα	Ἰνδικὴ χώρα	καὶ Ἄραβες

⁴⁵ Vgl. dazu die Aufzählung, die Weinstock, a. a. O., S. 44 bietet.

⁴⁶ So Weinstock, a. a. O., S. 46. Wir haben schon gesehen, daß das Ἰουδαῖοι auch textkritisch umstritten ist, vgl. dazu oben S. 43–46.

⁴⁷ Weinstock, a. a. O., S. 45.

⁴⁸ Paulus Alexandrinus: Elementa 2 fin. [S. 10, Z. 1–8 ed. Boer].

Bei Paulus Alexandrinus verhält es sich also so, daß jedem Tierkreiszeichen (linke Spalte) eine Landschaft zugeordnet ist (zweite und dritte Spalte von links: Paulus I und Paulus II). Vergleicht man nun diese Liste des Paulus Alexandrinus mit Apg 2,9–11 (die rechte Spalte), so kann man in der Tat überraschende Gemeinsamkeiten konstatieren. Die Frage liegt daher nahe: Sind diese Gemeinsamkeiten so weitgehende, daß man – wie im Gefolge von Weinstock in manchen Kommentaren behauptet – eine gemeinsame Quelle von Paulus Alexandrinus und Lukas anzunehmen hat?⁴⁹

Dazu reichen nach meinem Urteil die Übereinstimmungen zwischen den beiden Listen nicht aus. So komme ich zu dem Schluß: Selbst wenn man annehmen will, daß Lukas für Apg 2,9–11 eine vorgegebene Liste benutzt hat, läßt sich keineswegs erweisen, daß diese einer mit Paulus Alexandrinus gemeinsamen Quelle entnommen ist.

Nachdem wir uns zunächst mit der Weinstockschen Lösung befaßt haben, will ich Ihnen hier nun zweitens noch die von Güting vorstellen.⁵⁰ Im Unterschied zu dem soeben vorgestellten Weinstockschen Vorschlag nähert sich Güting unserm Problem auf textkritischem Wege: „Schon seit langem ist die neutestamentliche Forschung überzeugt, daß die sog. Völkerliste des Lukas (Act 2 9–11) verderbt überliefert ist. Aber obwohl immer wieder Vorschläge zur Herstellung des ursprünglichen Textes gemacht worden sind, ist eine allseitig befriedigende und überzeugende Lösung der mit diesem Text verbundenen Probleme bis heute nicht gelungen. Ich möchte im folgenden eine neue Konjektur vorschlagen und begründen.“⁵¹ Störend ist Güting zufolge das Ἰουδαίαν in v. 9: „Daß Ἰουδαίαν eine Verderbnis enthält, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein: Eine sinnvolle Interpretation des artikellosen Ἰουδαίαν ist nicht möglich.“⁵² Die vorgeschlagene Konjektur Λυδία erscheint ihm allerdings nicht hinreichend begründbar. „Mir scheint ein anderes Wort erwägungswert zu sein, das ich hiermit vorschlagen möchte: Λυκίαν.“⁵³ Lykien ist Güting zufolge wie kein anderes Land dazu prädestiniert, eine kleinasiatische Völkeraufzählung zu eröffnen. Auch sei es für möglich zu halten, daß die lykische Sprache bis in die Zeit des Lukas noch gesprochen worden ist (die Evidenz, die Güting in Anm. 50 dafür bietet, ist allerdings nicht sonderlich eindrucksvoll!).

Die These von Güting

⁴⁹ Nicht deutlich ist hier die Position von *Ernst Haenchen* (S. 172f., Anm. 3), der die Weinstocksche These in einer überaus langen Anm. referiert. Auch *Conzelmann* (S. 31f.) kann sich nicht so recht zu einer klaren Entscheidung durchringen. *Roloff* hingegen findet die These zwar interessant, meint aber, sie sei „mit zu großen Unwahrscheinlichkeiten behaftet“: „Nur durch Streichungen und Umstellungen ließe sich nämlich Übereinstimmung mit diesem Tierkreisschema erzielen“ (S. 45). Sehr wohlwollend dagegen bezieht sich *Gerd Lüdemann* auf Weinstock, dessen Aufsatz ihm als ein entscheidender „Beitrag zur traditionsgeschichtlichen Erhellung von V. 9–11“ gilt: Der Vergleich zeige sogar „erstaunliche Ähnlichkeiten“; die „Hypothese einer genetischen Beziehung legt sich daher nahe“ (S. 46).

⁵⁰ *Eberhard Güting*: Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2 9–11), ZNW 66 (1975), S. 149–169.

⁵¹ *Eberhard Güting*, a. a. O., S. 149.

⁵² *Güting*, a. a. O., S. 162. Interessant ist Burkitts Konjektur Γορδουαίαν (Kurdistan). Güting verweist auf eine neue Begründung dieser Konjektur (Anm. 48: *E. F. F. Bishop*: Professor Burkitt and the Geographical Catalogue, JRS 42 (1952), S. 84–85).

⁵³ *Güting*, a. a. O., S. 163 (im Original kursiv).

Als nächstes emendiert Güting das Ἰουδαῖοι in v. 5. Es sei „einigermaßen verwunderlich, wenn Lukas in Jerusalem wohnende Juden einführt und sie ausdrücklich als fromm charakterisiert.“⁵⁴ Daher sei das Ἰουδαῖοι in v. 5 zu streichen. Zudem sei das κατοικοῦντες im selben Vers „prägnant als ein Wohnen ohne volles Bürgerrecht [zu] verstehen.“⁵⁵ Fremde also sind es, die in v. 5 Zeugen des Geschehens werden und nicht Juden. Es ergibt sich die Aussage, „daß als Augenzeugen der Erfüllung der Verheißung Fremde aus dem ganzen Bereich des Römischen Reiches und darüber hinaus anwesend waren.“⁵⁶

Die entscheidende Differenz der beiden Lösungen von Weinstock einerseits und Güting andererseits liegt darin, daß Weinstock eine vorgegebene Liste annimmt, die Lukas bearbeitet habe, wohingegen Güting zufolge Lukas selbst diese Liste zusammengestellt hat. Sein abschließender Satz stellt dies noch einmal nachdrücklich heraus: „Für die antike Geographie ergibt sich eine keineswegs uninteressante Einsicht: Die Suche nach einer geographischen Quelle des Lukas ist einzustellen. Lukas selbst ist uns zur Quelle geworden. Wir lesen seine »Liste« als eine Aufzählung damals noch gesprochener Sprachen, die Lukas selbst zusammengestellt hat und für die er Informationen aus dem Bereich der jüdischen Diaspora verwerten konnte.“⁵⁷

Abschließend möchte ich mein eigenes Urteil dahingehend zusammenfassen, daß mir die Gütingsche Lösung nicht vertretbar erscheint. Vor allem der radikale Eingriff in v. 5 bedürfte einer schlagenderen Begründung. Auch sind die Folgerungen so unlukanisch wie nur möglich, da Güting annehmen muß, daß die Heidenmission schon an Pfingsten beginnt. So würde ich eher der Weinstockschen Sicht zuneigen: Lukas hat hier eine Vorlage benutzt. Gegen Weinstock halte ich es jedoch nicht für erwiesen, daß wir diese Vorlage in Paulus Alexandrinus schon ausfindig gemacht haben. Die Suche geht vielmehr weiter . . .

* * *

v. 12–13 Nachdem die Völkerliste v. 9–11 den staunenden Menschen – schriftstellerisch **N**geschichte – selbst in den Mund gelegt worden war, folgt in **v. 12–13** noch ein Chorschluß aus der Feder des Verfassers: Ich beginne mit einem Detail, der letzten Bemerkung in v. 13: ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσὶν – eine durchaus bemerkenswerte Reaktion auf das Erlebte. Die Jünger sind eben ganz einfach betrunken . . . ! Doch was soll γλεύκους μεμεστωμένοι nun genau heißen? Welches ist der Stoff, der den Rausch verursacht hat?

Wir beginnen bei einfachen sprachlichen Beobachtungen: Wir haben in diesem kurzen Verschen nicht weniger als drei Hapaxlegomena vor uns, denn die Wörter διαχλευάζω (*diachleuazō*, „spotten“), γλεῦκος (*gleukos*) und μεστόω (*mestōō*)

⁵⁴ Güting, a. a. O., S. 165. Auch sei die äußere Bezeugung des Ἰουδαῖοι in v. 5 „auffällig“ (S. 164); zum textkritischen Problem vgl. oben S. 43–46.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Güting, a. a. O., S. 169.

begegnen sonst nirgendwo im Neuen Testament. Das Verbum μεστόω (*mestōō*) heißt „erfüllen“, im Partizip Perfekt Passiv μεμεστωμένος (*memestōmenos*) dann also „voll sein“. Die Sache, mit der man voll ist, in unserm Fall also γλεῦκος (*gleukos*), steht im Genitiv dabei. Was aber ist dieses γλεῦκος (*gleukos*), mit dem die Jünger voll sind? Im Wörterbuch von Bauer/Aland findet man als Übersetzung „Most“.⁵⁸ Diese Übersetzung ist aber problematisch, denn wo soll an Pfingsten „frischer Most“ herkommen, fragt Wellhausen mit Recht.⁵⁹ Eine mögliche Lösung findet sich im Kommentar von Lake und Cadbury: „The sweet wine mentioned is probably the freshly made wine which has not yet been kept long enough and is still fermenting. Cf. Lucian, *Philops.* 39 ἤκω, νῆ τὸν Δία, ὥσπερ οἱ τοῦ γλεῦκος πιόντες, ἐππεφουσημένος τὴν γαστέρα, ἐμέτου δεόμενος. How could »new wine« be obtained at Pentecost, which is just before, not after, the vintage? This difficulty has led commentators to adopt various strange suggestions . . . , but the problem is solved by Columella (see Wettstein *ad loc.*) who gives a receipt for keeping γλεῦκος from going sour.“⁶⁰ Noch näher liegt allerdings die Annahme, daß Lukas sich über das Datum von Pfingsten keine Sorge gemacht hat: Ihm ist es egal, ob die Weinernte vor oder nach Pfingsten beginnt . . .⁶¹

Die Bedeutung von
γλεῦκος (*gleukos*)

* * *

⁵⁸ Der Artikel im Bauerschen Wörterbuch, Sp. 323, ist auch sonst fehlerhaft. So wird etwa behauptet, das Wort γλεῦκος begegne seit Aristoteles; doch ist es bereits in einer Inschrift von der Insel Thasos (IG XII Suppl. 347) belegt, die vielleicht sogar in das späte fünfte Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist, vgl. die Bemerkungen des Herausgebers *Hiller von Gaertringen* zur Datierung.

Der thasische Beleg IG XII Suppl. 347 fehlt auch im Artikel von LSJ, S. 351, wo drei Bedeutungen für γλεῦκος geboten werden: „sweet new wine“; „grape-juice“; und „sweetness“.

Doch beachte den einschlägigen Artikel im *neuen* Supplement von LSJ, S. 77: „γλεῦκος I 1, for »sweet new wine« read »unfermented grape-juice, must« and add »IG 1³.237.4, 12 suppl. 347 (both V BC)« 2, delete the section adding »Gal. 6.575.17« to section 1. at end add »form *δλεῦκος, Myc. *de-re-u-ko* (cf. etym. note on γλυκύς)«“. Wäre dies richtig, bliebe für Apg 2,13 überhaupt keine passende Bedeutung mehr übrig, denn „unfermented“ = „ungegoren“ und „must“ = „Most“, und davon kann man, das wurde schon gesagt, nicht betrunken werden . . .

Das ist auch der Grund dafür, daß die von Bauer/Aland vorgeschlagene Bedeutung „Most“ nicht in Frage kommt: Die Pointe des v. 13 – die Betrunkenheit der Redner – würde mit dieser Übersetzung unmöglich gemacht.

⁵⁹ „Γλεῦκος ist hier nicht frischer Most, den es zu Pfingsten noch nicht gibt, sondern ein berauschendes Getränk, der μωροίτης“ (*Julius Wellhausen*, a. [Anm. 20] a. O., S. 4).

⁶⁰ *Lake/Cadbury*, S. 20. Das Zitat aus Lukians Lügenfreund übersetzt Wieland folgendermaßen: „Und so hättest du also, lieber Philokles, eine kleine Probe der schönen Geschichten, die mir mein Besuch bei Eukrates eingetragen hat. Ich gestehe, daß mir nicht anders dabei zumute ist als einem, der zuviel neuen Most getrunken, und daß ich ein gutes Brechmittel ebenso nötig hätte“ (Lukian: Werke in drei Bänden, aus dem Griechischen übersetzt von Christoph Martin Wieland, Band I, Berlin/Weimar 1974, S. 111).

⁶¹ „The problem is in truth solved by the fact that Luke was not aware of it. His Pentecost narrative is his own construction and he did not notice that γλεῦκος in v. 13 did not fit with

Der Artikel im neuen
Supplement von LSJ

Der Sinn der Pfingstgeschichte

Ist diese Einzelheit geklärt, so müssen wir nun abschließend noch nach dem Sinn unsres Abschnitts 2,1–13 fragen. Wir tun dies zunächst auf der redaktionellen Ebene, d. h. wir fragen, was Lukas mit dieser Szene seinen Leserinnen und Lesern sagen will. Dabei geht man am besten aus von der Ankündigung in 1,5 (vgl. auch v. 8): „Ihr aber“ – sagt der Auferstandene – „werdet mit dem heiligen Geist getauft werden nach nicht vielen Tagen.“ Das Kommen des Geistes wollte Lukas hier in einer anschaulichen Szene schildern. Treffend formuliert Julius Wellhausen (vgl. o. Anm. 20): „Es wird ... *eine Idee* in Szene gesetzt“. Dies geschieht im ersten Unterabschnitt unsrer Erzählung durch ein optisches (Zungen von Feuer) und ein akustisches Wunder vom Himmel her. Lukas hat „das Herabfahren des Geistes wie das Rauschen eines gewaltigen Windes“ beschrieben.⁶² Die gleichmäßige Verteilung auf alle Anwesenden soll deutlich machen, daß jede Christin und jeder Christ mit dem Geist begabt wird.

Soweit, denke ich, ist der Sinn klar. Dann aber beginnen die Schwierigkeiten, die sich mit dem Begriff „Sprachenwunder“ benennen lassen. Dieses soll dazu dienen, „die Wirklichkeit der Geistverleihung und -wirkung sozusagen objektiv“ festzustellen.⁶³ Möglicherweise sind diese Schwierigkeiten dadurch entstanden, daß Lukas eine Tradition über ekstatisches Zungenreden (Zunge = γλῶσσα [*glōssa*]) in ein Sprachenwunder umdeutete.⁶⁴ Dafür spricht mindestens die Beobachtung, daß inhaltlich mehr als ein „die großen Taten Gottes verkündigen“ (v. 11: τὰ μεγάλα τοῦ θεοῦ) nicht dabei herauskommt. Das „Inhaltliche“ bleibt ja gerade der Pfingstpredigt des Petrus vorbehalten, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Exkurs: Die Tradition der Pfingstgeschichte 2,1–13

Wir haben in bezug auf die Völkerliste die Frage diskutiert, ob Lukas hier eine Vorlage verwendet. Nach der Weinstockschen These wäre dies in der Tat der Fall.⁶⁵ Was den restlichen Text angeht, so habe ich in dieser Fassung der Vorlesung die Frage nach möglichen Traditionen des Lukas nicht in Angriff nehmen können. Daher möchte ich Ihnen in diesem Exkurs wenigstens einen neueren Entwurf zu diesem Thema kurz vorstellen.

Πεντηκοστή in v. 1“ (C. K. Barrett, S. 125); interessant ist Barretts Vermutung ebd.: „The mockery may also include the thought that the Christians have been getting drunk as cheaply as possible.“ Es wäre schön, wenn man das auch in der Übersetzung andeuten könnte; das deutsche Wort »Fusel« jedoch ist in bezug auf Wein leider nicht gebräuchlich – und wer möchte »Aldi-Wein« o. ä. in einer Übersetzung der Apostelgeschichte lesen?

⁶² Ernst Haenchen, S. 176f.

⁶³ Ernst Haenchen, S. 178.

⁶⁴ Vgl. C. K. Barrett, S. 109: „Are we to conclude that Luke wrote so long after the Pauline period of ecstasy and enthusiasm that he no longer understood what speaking with tongues meant?“

⁶⁵ Zur Weinstockschen These vgl. oben S. 49–51.

Es handelt sich dabei um einen Aufsatz von A. J. M. Wedderburn aus dem Jahr 1994, der in den meisten Kommentaren noch keine Berücksichtigung gefunden hat.⁶⁶ Wedderburn sieht die Lage wie folgt:

„(1) Echoes of Jewish traditions concerning the giving of the Law and covenant at Sinai are too clear in Acts 2.1–13 to be coincidental, but the author of Acts betrays no awareness of the parallels. Yet those responsible for the traditions he used could have been aware of them and could have sought to contrast the giving of the Law and the giving of the Spirit.“ (Abstract, S. 54.) Daraus ergäbe sich dann insbesondere, daß die zeitliche Fixierung des Geschehens auf Pfingsten fest mit der Tradition verbunden ist und nicht auf den Redaktor Lukas zurückgeht, wie man oft lesen kann (S. 39).

„(2) These traditions may simply have spoken of the presence of »pious men« in Jerusalem, to which the author has added »Jews« (v. 5).“ (Abstract, S. 54.)

„The account of the audience which is given in 2.5 presents two problems which concern us here: (a) how can they be *both* »resident in Jerusalem« (2.5, εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες; cf. v. 14, ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες) and »resident in Mesopotamia, etc.« (2.9, κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, κτλ.)? (b) What is the correct reading of the text of 2.5?“ (S. 39).

κατοικέω bezeichnet den festen Wohnsitz; zudem kann Lukas hier keine Festpilger meinen: „For, were that the case, the church in Jerusalem, which is to be so dramatically increased in numbers by this day’s events, would be decimated at the end of the festival by the departure of most, if not all, of its new converts. Moreover, this would imply a scattering of new converts to the four winds and the establishment of widely scattered groups of Christians without the sort of centralized control and authorization that Acts seems to find necessary for the spread of the gospel into both Samaria and the Gentile world (8.14–25; 10.1–11.18).“ (S. 40.)

Hält man daran fest, daß κατοικέω an den drei Stellen (v. 5, v. 9, v. 14) dasselbe bedeutet, so geht die nächstliegende Erklärung dahin, daß v. 9 im Unterschied zu v. 5 und v. 14 nicht aus der Feder des Lukas stammt (ebd.). Problem (b) wird dahingehend gelöst, daß Ἰουδαῖοι ein späterer Zusatz (wahrscheinlich des Lukas selbst) ist (S. 42f.).

„(3) In vv. 9–11 the author has taken over a list, perhaps originating in Syria, and to which he may have added the reference to Rome.“ (Abstract, S. 54.) Auch nach mehrfacher Lektüre erschließt sich die Passage nicht: Der Vf. ist hier konfus!

„(4) An account of ecstatic »tongues« has been interpreted as a speaking in foreign languages, which the author has then in turn interpreted as prophecy.“ (Abstract, S. 54.)

Sein *ceterum censeo* ist, daß Lukas hier nicht eine einzige Quelle hat, sondern daß man bei 2,1–13 mit mehreren Traditionen rechnen muß (vier solcher verschiedener Traditionen listet Wedderburn S. 53 zusammenfassend auf).

⁶⁶ A. J. M. Wedderburn: Traditions and Redaction in Acts 2.1–13, JSNT 55 (1994), S. 27–54.

§ 7 Die Rede des Petrus (Pfingstpredigt) 2,14–36

Wir haben uns in der vergangenen Woche schon mit der Frage nach den Reden in der Apostelgeschichte auseinandergesetzt, als wir in Kapitel 1 auf die erste Rede des Petrus anlässlich der Nachwahl des Matthias stießen. Ich brauche Sie an dieser Stelle daher nur an das damals Gesagte erinnern.¹ Hier haben wir nun die zweite Rede, die ebenfalls von Petrus gehalten wird. Man nennt diese Rede auch Pfingstpredigt des Petrus.

14 Da stellte sich Petrus mit den Elf hin, erhob seine Stimme und redete sie an: „Ihr Männer! Ihr Juden und ihr Bewohner Jerusalems alle! Das sei euch bekannt – achtet auf meine Worte. 15 Nicht nämlich, wie ihr unterstellt, sind diese betrunken, haben wir doch erst die dritte Stunde des Tages. 16 Sondern dies ist es, was von dem Propheten Joel geweissagt ist: 17 »Und es wird geschehen in den letzten Tagen – spricht Gott –, da werde ich von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch, und es werden weissagen eure Söhne und eure Töchter, und eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume träumen. 18 Und auf meine Sklaven und auf meine Sklavinnen werde ich in jenen Tagen ausgießen von meinem Geist, und sie werden weissagen. 19 Und ich werde Wunder tun am Himmel oben und Zeichen auf der Erde unten, Blut und Feuer und Rauchqualm. 20 Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, bevor der große und glanzvolle Tag des Herrn kommt. 21 Und es wird geschehen, daß jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird.«²

22 Männer! Israeliten! Hört diese Worte! Jesus, den Nazoräer, den Mann, der ausgewiesen ist von Gott vor euch durch Machttaten, Wunder und Zeichen, welche durch ihn Gott getan hat in eurer Mitte, wie ihr wißt, 23 diesen, der nach dem definitiven Willen und Vorsatz Gottes dahingegeben wurde, habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz genagelt und umgebracht. 24 Diesen hat Gott auferweckt und löste die Wehen des Todes; es war ja nicht möglich, daß dieser in seiner [des Todes] Gewalt verblieb. 25 Denn David sagt über ihn: »Ich sah den Herrn vor mir immerdar, denn er ist zu meiner Rechten, damit ich nicht wanke. 26 Darum freut sich mein Herz und jubelt meine Zunge, ferner auch wird mein Fleisch auf Hoffnung wohnen. 27 Denn du wirst meine Seele nicht im Hades lassen, und nicht wirst du deinen Frommen dahingegeben, zu sehen die Verwesung. 28 Du hast mir bekanntgemacht

¹ Vgl. dazu den Exkurs: Reden in der Apostelgeschichte, oben S. 28–29.

² Joel 3,1–5 LXX.

die Wege des Lebens. Du wirst mich mit Wonne erfüllen bei deinem Angesicht.«³

29 Männer! Brüder! Es ist angemessen, daß ich offen vor euch rede über den Patriarchen David, daß er sowohl starb als auch begraben wurde; und sein Grab ist bei uns bis zu diesem Tag. 30 Da er nun ein Prophet war und wußte, daß mit einem Eid ihm Gott geschworen hatte, einen aus der Frucht seiner Lende auf seinen Thron zu setzen, 31 sprach er vorausschauend über die Auferstehung des Christus, daß er nicht im Hades gelassen wurde und sein Fleisch die Verwesung nicht sah. 32 Diesen Jesus hat Gott auferweckt, wofür wir alle Zeugen sind. 33 Er wurde nun zur Rechten Gottes erhöht und empfing die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater und goß das aus, was ihr seht und hört. 34 Denn nicht David ist in den Himmel hinaufgestiegen, sagt er doch selbst: »Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, 35 bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege.«⁴ 36 Mit Gewißheit möge nun das ganze Haus Israel erkennen, daß ihn sowohl zum Herrn als auch zum Christus Gott gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.“

	Einführung der Rede	v. 14a	
1.	Die Deutung des Pfingstwunders als Erfüllung von Joel 3,1–5a	v. 14b–21 v. 17–21	ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ πάντες ...
2.	Die Auferstehung Jesu ist durch David Ps 15,8–11 vorausgesagt	v. 22–28 v. 25–28	ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους ...
3.	Die Rückführung des Wunders auf den auferstandenen und erhöhten Herrn und Messias Jesus Schriftbeweis: Ps 110,1	v. 29–36 v. 34b–35	ἄνδρες ἀδελφοί ...

³ Ps 16,8–11 = 15,8–11 LXX.

⁴ Ps 110,1 = 109,1 LXX.

Die Gliederung ergibt sich aus den vom Verfasser jeweils durch eine erneute Anrede markierten Neueinsätzen in v. 22 und v. 29 in drei Teilen,⁵ wie in der Tabelle dargestellt. Wir wollen nun im folgenden die Hauptpunkte der Rede charakterisieren.

Einführung der Rede (v. 14a)

Die Einführung der Rede in **14a** ist typisch für Lukas⁶. Zu der Formulierung *σταθεῖς δὲ ὁ Πέτρος* ist die Areopagrede des Paulus in Athen in 17,22 zu vergleichen, wo es heißt: *σταθεῖς δὲ ὁ Παῦλος κτλ.*

a) Die Deutung des Pfingstwunders (v. 14b–21)

v. 14b Zunächst wird das Auditorium spezifiziert, indem Petrus es noch einmal *expressis verbis* umschreibt: „Ihr Männer! Ihr Juden und ihr Bewohner Jerusalems alle! Das sei euch bekannt – achtet auf meine Worte“ (**14b**). Wir haben schon verschiedentlich auf das spezifisch lukianische *οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες* hingewiesen und brauchen an dieser Stelle daran nur noch einmal zu erinnern.

v. 15 Sodann wird in **15** eine falsche Deutung des Wunders abgelehnt. Sehr schön kommentiert Ernst Haenchen: „Petrus knüpft an den Vorwurf der Trunkenheit (V. 13) an und wehrt ihn mit dem Hinweis auf die frühe Tageszeit (= 9 Uhr morgens) ab, wo sogar die Schlemmer und Trunkenbolde noch nicht zu zechen begonnen hatten.“⁷

Nachdem diese falsche Deutung des Geschehens abgewehrt ist, folgt in v. 16–21 die richtige Deutung des Pfingstwunders. Das Verhalten, das manche unter den

⁵ Zur Gliederung vgl. etwa *Rudolf Pesch* I 116–117.

⁶ Anders die Beurteilung der Rede bei *Julius Wellhausen*, der auf das Problem ihrer Einbettung in den Kontext hinweist: „Die Anrede des Petrus (14) weist einen sehr ausgesprochenen Parallelismus der Glieder auf. Er wendet sich nicht an die vielsprachige Diaspora, sondern an das gewöhnliche jerusalemische Publikum im Tempel. Anknüpfend an Vers 13 betrachtet er die Glossolie nicht als Mittel der Mission und nicht als ein Reden in fremden Sprachen, sondern richtig als Ekstase. Er sieht in der Ausgießung des Geistes ein Angeld für den Tag des Herrn; dieser ist hier die Hauptsache und der Geist nur ein Zeichen dafür. Die Rede ist nicht im Einklang mit der vorhergehenden Erzählung und stammt nicht vom Schriftsteller; vom Petrus freilich auch nicht. Das Joelzitat (vgl. Rom. 10,13. 1. Cor. 1,3) stammt aus der Septuaginta“ (*Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, AGWG 15,2, Berlin 1914, S. 4).

⁷ *Ernst Haenchen*, S. 180. Vgl. auch *Theodor Zahn*: „Die spöttische Frage [aus v. 13] beantwortet P[e]t[r]us v. 15 durch Erinnerung an die frühe Tageszeit (um 9 Uhr Morgens), die doch nur ausnahmsweise und gewiß nicht von Tempelbesuchern an hohem Festtag, sondern nur von gottlosen Lebewesen (Jes 5,11) zu Trinkgelagen benutzt wird“ (*Theodor Zahn*, S. 98).

Zuschauern als Betrunkene deuten, ist vielmehr die Erfüllung der Prophetie des Joel.

Da wir es hier mit einem ganz zentralen Schriftbeweis zu tun haben, will ich ausnahmsweise auch kurz auf den zitierten Text als solchen eingehen. Der nach-exilische Prophet Joel wird in die erste Hälfte des 4. Jh.s vor Christus datiert.⁸ Man hat das „Generalthema“ des Joel dahingehend bestimmt, daß es der Tag Jahwes sei: „Keine alttestamentliche Stimme behandelt es [d. h. dieses Thema] so ausführlich und systematisch wie er. Jeder Abschnitt seines Buches will als Beitrag zu diesem Thema verstanden werden Jahwes Tag ist der Termin seines bevorstehenden Handelns, mit dem er die Entscheidung zwischen Israel und der Völkerwelt herauf-führt.“⁹ An der eschatologischen Ausrichtung der Botschaft des Joel gibt es keinen Zweifel: „Durch die Ausschüttung seines Geistes (3 1f.) wird Jahwe die Gemeinde selbst umgestalten zu einem ihm in allen Gliedern völlig verbundenen Volk.“¹⁰

Die von Lukas aus Joel zitierte Passage 3,1–5a ist der Abschluß eines größeren Stücks (2,18–3,5), das in 2,18f. folgendermaßen eingeleitet wird:

„Damals ereiferte sich Jahwe für sein Land
und empfand Mitleid mit seinem Volk.
Jahwe erhörte und sprach zu seinem Volk: . . .“¹¹

Der Beginn dieses Abschnitts (2,18) „bringt den entscheidenden *Umschwung* im Joelbuch. War bisher von der gegenwärtigen und künftigen Not Jerusalems als Vorspiel und Eintreffen des Tages Jahwes die Rede mit der Konsequenz des Rufes zur Umkehr, so werden von jetzt ab nur noch Zukunftsworte zusammengetragen, die neues, heilvolles Leben für Jerusalem und Juda und die Abwehr aller seiner Gegner verheißen.“¹²

Zunächst vergleichen wir den Wortbestand von Apg 2,17–21 mit der LXX-Fassung von Joel 3,1–5a: In der ersten Zeile unsres Zitats (**v. 17**) begegnen uns gleich zwei Änderungen. Im Original lesen wir: *καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα*, in Apg 2,17 dagegen *καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*, λέγει ὁ θεός.

Zum einen wird das *μετὰ ταῦτα* der LXX in *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* geändert, zum andern fügt Lukas das *λέγει ὁ θεός* hinzu (ganz ohne textliche Grundlage in der LXX). Letzteres ist aus dem Zusammenhang legitimiert, lautet doch der

⁸ „Alles in allem spricht das Bild der vorausgesetzten intakten Kultgemeinde für die Zeit nach Nehemia und Esra, also für . . . die erste Hälfte des 4. Jh.“ (*Hans Walter Wolff*: Dodekapropheten 2: Joel und Amos, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 4).

⁹ *Hans Walter Wolff*, a. a. O., S. 12.

¹⁰ *Hans Walter Wolff*, a. a. O., S. 15.

¹¹ Die Übersetzung ist von *Hans Walter Wolff* (a. a. O., S. 64).

¹² *Hans Walter Wolff*, a. a. O., S. 67.

einleitende Vers in Joel 2,19 – wir haben es gesehen – „Jahwe erhörte und sprach zu seinem Volk“. Doch wie steht es mit dem ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις? Hier ist zunächst die textkritische Frage zu klären:

LA I

καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις

ⲛ A D E I P S 462 vg syr Irenäus u.a. patristische Autoren

LA II

καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα

B 076 (C pc) sa (Handschriften).

Die textkritische Entscheidung wird dadurch erschwert, daß die eine Fassung mit der LXX übereinstimmt, die andre nicht. Daher ist die Frage, welches die *lectio difficilior* ist, schwer zu beantworten. Denn man kann entweder argumentieren, LA II sei *lectio difficilior* (weil sie nämlich schlecht bzw. gar nicht in den Kontext unsrer Apg paßt) – dagegen spricht, daß sie mit LXX übereinstimmt und mindestens insofern *nicht* die schwierigere LA ist. Oder man argumentiert, LA I sei die *lectio difficilior* (weil sie nämlich vom Wortlaut der LXX abweicht); dagegen läßt sich dann einwenden, daß das Zitat dieser Form besser zum Kontext der Apg paßt und jedenfalls insofern *nicht* schwieriger ist. Beide Auffassungen werden in der Sekundärliteratur vertreten: Ernst Haenchen hält μετὰ ταῦτα (LA II) für ursprünglich.¹³

Denn Lukas „ist keineswegs der Meinung, daß mit Pfingsten und der Kirche die Endzeit angebrochen ist. Seine Eschatologie (man beachte besonders das »vor all diesem aber« in Lk 21,12!) unterscheidet sich von der des Markus gerade dadurch, daß Lukas die Zeit der Kirche als eine Epoche betrachtet, welche sich zwischen das Erdenleben Jesu und seine Wiederkunft einschiebt und nicht jene eschatologische Qualität wie bei Markus besitzt. Darum ist der Ersatz von μετὰ ταῦτα, das genau zu der lukanischen Anschauung paßte, durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (gebildet aus ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις Vs 18) eine – im Sinn des Lukas – unglückliche Änderung.“¹⁴ Das ist m. E. allzu scharfsinnig gedacht. Immerhin würde sich das μετὰ ταῦτα schon rein formal schwer in den Kontext einfügen, mag es der lukanischen

¹³ Ernst Haenchen: Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte, ZThK 51 (1954), S. 153–167; wieder abgedruckt in ders.: Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze [Band I], Tübingen 1965, S. 157–171 (danach hier zitiert).

¹⁴ Ernst Haenchen, a. a. O., S. 166; vgl. auch seinen Kommentar, S. 181. Mindestens die zusätzliche Vermutung, der Redaktor bzw. Schreiber habe das ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις aus v. 18 entwickelt, ist nicht überzeugend: Viel näher hätte es doch für diesen gelegen, die Formulierung dann auch in der wörtlichen Form aus v. 18 herüberzunehmen, wäre sie doch gleichsam „neutral“ und der ursprünglichen Fassung μετὰ ταῦτα inhaltlich auch kompatibler. Diese Lösung des textkritischen Problems findet sich schon bei Lake/Cadbury, S. 21.

Theologie auch noch so genau entsprechen. Mir scheint auch aus diesem Grund die Priorität von LA I plausibler. Metzger begründet sie wie folgt: „It was probably the author himself who substituted ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις . . . for μετὰ ταῦτα of the Septuagint . . . , which is inappropriate for the context of the narrative in Acts. The presence of the words μετὰ ταῦτα . . . , therefore, should be regarded as the work of an Alexandrian corrector who brought the quotation in Acts into strict conformity with the prevailing text of the Septuagint.“¹⁵ Ich komme daher zu dem Ergebnis, daß die Änderung des Wortlauts der LXX auf Lukas selbst zurückgeht; diese ist sachlich ohne weiteres gerechtfertigt, da sich die Aussage des Joel durchaus auf die letzten Tage beziehen soll.

Ergebnis

Die Z. 2 unsres Zitats ist wörtlich aus der LXX übernommen, nur das am Anfang stehende καί ist fortgelassen. Eine sachliche Änderung geht damit jedoch nicht einher. Z. 3 stimmt wörtlich mit dem Text der LXX überein. Z. 4 und 5 sind vertauscht: die LXX bringt zunächst die πρεσβύτεροι (und hat den Akkusativ ἐνούπνια statt des lukanischen Dativs ἐνουπνίους) und danach die νεανίσκοι, wohingegen Lukas erst die νεανίσκοι, dann die πρεσβύτεροι hat. Ob damit auch eine sachliche Änderung verbunden ist? Ich vermag eine solche jedenfalls nicht zu erkennen.

Wir kommen damit zu **v. 18**, der zwei sachlich bedeutsamen Hinzufügungen aufweist und eine weitere ohne große Tragweite: Hinter das τοὺς δούλους und hinter das τὰς δούλας hat Lukas jeweils ein μου eingeschoben und dadurch den ursprünglichen Sinn verändert: In der ursprünglichen Fassung des Joelbuches und auch in der LXX wird hier nämlich eine dritte Gruppe von Menschen aufgezählt: 1. Söhne und Töchter, 2. Alte und Junge und 3. Sklaven und Sklavinnen.¹⁶

v. 18

Die zweifache Hinzufügung des μου ändert die Eigentumsverhältnisse grundlegend: War ursprünglich von allen Sklavinnen und Sklaven in Israel die Rede, so ist jetzt von Gottes Sklavinnen und Sklaven die Rede, d. h. von allen Menschen überhaupt, ganz gleich, ob sie der sozialen Gruppe der Sklaven angehören oder nicht. Prägnant die Sentenz von Hans Conzelmann: „Joel spricht von den Knechten und

¹⁵ Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart ²1994, S. 256.

¹⁶ Darin sieht Wolff geradezu ein revolutionäres Element: „Die steigernd angefügte Verheißung für »Knechte und Mägde« bringt unüberhörbar das sozialrevolutionäre Moment in die Hoffnung hinein. Schon das alte Gottesrecht hatte in Israel dem Recht des Sklaven und der Sklavin besondere Aufmerksamkeit gegönnt . . . , sie auch an der Freude der Freiheit vor dem Gott Israels teilhaben lassen . . . , und seit Amos hatte die Prophetie ihre Stimme für alle Bedrängten und Unfreien (vgl. besonders Jer 34 8ff.) erhoben. In der kommenden Zeit nun sollen sie der Gemeinschaft der Freien ganz hinzugetan sein, indem sie ebenso wie alle anderen der höchsten Auszeichnung gewürdigt werden“ (*Hans Walter Wolff*, a. [Anm. 8] a. O., S. 80).

Mägden der Juden (als einer weiteren Gruppe); daraus ist durch die Zufügung von μου eine religiöse Bezeichnung der Vorgenannten geworden.¹⁷ Weniger gravierend ist die Zufügung des καὶ προφητεύουσιν am Ende unsres Verses.

v. 19 In 19 haben wir es erneut mit Zufügungen zu tun. Am Ende der ersten Zeile handelt es sich um ein überschießendes ἄνω, in der zweiten Zeile korrespondiert dem ein überschießendes κάτω. Darüber hinaus ist in dieser zweiten Zeile am Anfang noch ein σημεῖα hinzugefügt. Nachdem hier der Sinn durch die Hinzufügungen nicht wesentlich geändert wird, gehe ich darauf nicht im einzelnen ein.

v. 20–21 In 20–21 findet sich zwar keine einzige Abweichung, doch fällt auf, daß der letzte Vers (Joel 3,5) nur teilweise zitiert wird, denn den Schluß des Verses hat Lukas nicht übernommen. Dieser lautet in der Übersetzung von Hans Walter Wolff: „Denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird’s ein Verschonen geben, wie Jahwe gesagt hat, und bei den Entronnenen (sind die,) die Jahwe ruft.“¹⁸ In der Fassung der LXX lautet der Schluß dieses Verses: „»denn auf dem Berge Zion und in der Stadt Jerusalem wird er gerettet werden, wie der Herr spricht, und es werden die frohe Botschaft hören, die der Herr berufen hat.« Mit diesem Satz wird die Zusage des Heils auf die Juden beschränkt. Die Streichung dieses Satzes bei dem Zitieren von Joel 3,1–5 in A[pg] 2 ist eine klare Abänderung des Sinnes. Bewußt wird durch die Kürzung des Zitats die Einschränkung der Verheißung von Joel 3 auf die Juden vermieden. Am Ende der Predigt in A[pg] 2,39 wird dann Joel 3,5b bezeichnenderweise in abgeänderter Form verwendet. Diese Änderung des Zitats ist durch die Situation der Predigt kaum zu erklären; vielmehr wird in ihr eine über den Rahmen der Pfingstpredigt des Petrus vor Juden hinausreichende theologische Konzeption sichtbar: das Heil gilt nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden.“¹⁹

Zusammenfassung

Zusammenfassend ergibt sich daraus: Das Zitat aus Joel 3,1–5a, welches fast den ganzen ersten Teil der Rede des Petrus ausmacht, soll also dazu dienen, die Pfingstereignisse als eschatologische Ereignisse zu qualifizieren, und zwar als diejenigen eschatologischen Ereignisse, die die Propheten geweißt haben. „Die in Joel geweißsagte Ausgießung des Geistes deutet nicht nur das Pfingstgeschehen als eschatologisches Ereignis, sondern sie erweist auch die Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn, dessen Name anzurufen ist. Auf diese Weise ist das Pfingstereignis der Christologie eingeordnet, die ja der eigentliche Inhalt der Petrusrede in A[pg] 2 ist.

¹⁷ Hans Conzelmann, S. 34.

¹⁸ Übersetzung von Hans Walter Wolff, a. (Anm. 8) a. O., S. 65. Die LXX hat: ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται. Sachlich aufgenommen ist ein Teil dieses hier in v. 21 fehlenden Stücks unten in v. 39.

¹⁹ Martin Rese: Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, Diss. Bonn 1965, S. 63.

Andererseits ist aber auch die Christologie durch die Einbeziehung der Geistausgießung in besonderer Weise geformt. Erst jetzt mit diesem Ereignis ist Jesus definitiv als der offenbar, der er ist. Das aber ist wohl ein typisch lukanischer Zug.²⁰

b) Die Auferstehung Jesu (v. 22–28)

Durch die erneute Anrede des Auditoriums in **22** wird der Beginn des neuen Abschnitts deutlich markiert. Der neue Abschnitt handelt von Jesus, wie v. 22 sogleich gesagt wird. „Der Wunderbeweis ist für die lukanische Christologie konstitutiv“, stellt Conzelmann zu unserm Vers zu Recht fest.²¹ Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Lukas etwa von seinem Evangelisten-Kollegen Matthäus: Versucht dieser geradezu, die ihm aus der Tradition überkommenen Wundergeschichten in ihrer Bedeutung zu reduzieren, so kann man bei Lukas die umgekehrte Tendenz feststellen. Ich nenne als Beispiel die Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum (Luk 7,1–10//Mt 8,5–13). Oder erinnern Sie sich an den Fisch, den der Auferstandene seinen Jüngern vorißt. Diese Wundertaten geschehen – etwa im Unterschied zu Markus – in aller Öffentlichkeit. Aus diesem Grund kann der Redner hier auf sie als eine allgemein bekannte Tatsache hinweisen.

Zwei Faktoren sind es, die nach **23** beim Tod Jesu wirksam wurden: Zum einen v. 23 „ihr“, also die Juden, die als treibende Kraft hinter den Ereignissen stehen. Zum andern die „Gottlosen“, d. h. also die römische Besatzungsmacht, die die Hinrichtung vollstreckte. Ich möchte Sie an dieser Stelle darauf hinweisen, daß die Schuld der Juden am Tod Jesu ein in der Apg immer wieder begegnendes Motiv ist (vgl. 2,36; 3,13ff.; 4,10; 4,27f.; 5,30), so daß man von einem „die Erzählung der AG. überhaupt beherrschenden Antijudaismus“ hat sprechen können.²²

Auf die Kreuzigung folgt v. 24 die Auferstehung, und damit ist der Redner bei dem Thema seines zweiten Abschnitts.²³ Für diese Auferstehung folgt nun in v. 24

²⁰ *Martin Rese*, a. a. O., S. 72. Vgl. noch Reses abschließende Zusammenfassung, wo es heißt: „Zusammenfassend gilt für die Verwendung des Joelzitats: Offensichtlich ist die soteriologisch-christologische Heranziehung von Joel 3,5a vorlukanisch Das von Lukas erweiterte Joelzitat bot ihm die Möglichkeit, Jesu Tod am Kreuz als endzeitliches Geschehen zu erweisen . . . und das Phänomen der Geistbegabung christologisch einzuordnen“ (ebd.)

²¹ *Hans Conzelmann*, S. 35. Er nennt als Belege die folgenden Stellen: Lk 4,16ff.; Apg 10,37ff.

²² So die Formulierung *Franz Overbecks* im de Wettaschen Kommentar, S. 39.

²³ „Das Pfingstereignis erscheint als Anlaß den erhöhten Christus zu verkünden; denn dieser sendet hier den Geist, und er hat die Verheißung vom Vater empfangen (33), nicht ganz im Einklange mit 1,4 und Joa. 14,16, wohl aber mit Joa. 20,23. Freilich bei jeder Gelegenheit mußte der Apostel die Auferstehung verkünden, denn sie ist das eigentliche Thema des Evangeliums. Und grade Petrus ist ihr primärer Zeuge. Er führt den Schriftbeweis dafür aus Ps. 16: David hat die Auferstehung nicht für sich erwartet, da er ja gestorben ist und noch im Grabe liegt, sondern für seinen Nachkommen,

v. 25–28 ein Schriftbeweis aus Ps 16,8–11 (in der Fassung der LXX; dort als Nr. 15 gezählt). Auch hier können wir das Phänomen studieren, von dem bei Kapitel 1 schon ausführlich die Rede war: Der Verfasser des Psalm 16 hat die Hoffnung, „Gott werde ihn nicht vorzeitig sterben lassen – früher Tod ist eine Strafe für Gottlose! Die christliche Gemeinde fand in dem griechischen Text etwas anderes: der Sprecher dieses Psalms, David, sagt darin die Auferstehung des Messias voraus, indem er in dessen Person spricht.“²⁴ Wir haben hier also dasselbe Phänomen wie mit Ps 69,26 bei der Rede des Petrus im ersten Kapitel, und es genügt, wenn ich hier daran erinnere.

Wenn wir dieses Zitat aus Ps 16 mit dem Zitat aus Joel 3 im ersten Abschnitt unsrer Rede vergleichen, so fallen zwei Unterschiede sofort ins Auge:

1. „Im Gegensatz zum Joelzitat wird Ps 16,8–11 bis auf zwei geringfügige Differenzen wörtlich nach der LXX zitiert.“²⁵ D. h. dieses Zitat paßte in seiner LXX-Fassung für den Zusammenhang dieser Rede und brauchte nicht erst passend gemacht werden.

2. Im Unterschied zu Joel 3 – einem in der frühchristlichen Tradition mindestens seit Paulus geläufigen Testimonium – haben wir es hier bei Ps 16 wohl mit einem Eigenprodukt der Schriftgelehrsamkeit des Lukas zu tun: „Wahrscheinlich hat Lukas als erster auf Ps 16 zurückgegriffen.“²⁶ „Für die zuvor (A[pg] 2,24b) gemachte Behauptung soll nun die Begründung (γάρ) geliefert werden. Das Zitat soll beweisen, daß Jesus vom Tode nicht gehalten zu werden vermochte. Diesen Beweis erbringt das Zitat nicht ohne weiteres, sondern es muß erst in einem besonderen Gedankengang nachgewiesen werden, daß das Zitat als Beweismittel dienen kann. Das geschieht in den ... Versen 29–31. Beweiskraft hat das Zitat als ein prophetisches Wort Davids über ein künftiges Geschehen, das nicht ihn selbst meint. David hat nicht über sich, sondern über den Messias vorhergesagt (v 31), daß der Messias die Verwesung nicht sehen wird. Jesus ist auferweckt, wie die Apostel den Hörern bezeugen können (v 32). Er hat also die Verwesung nicht gesehen. Ergo: Jesus ist der Messias. Diese Folgerung wird nicht *expressis verbis* gezogen, aber sie wird in der die ganze Rede zusammenfassenden Formel in v 36 vorausgesetzt.“²⁷

mit dem er sich identifizierte und auf den sich, wie er nach 2. Sam. 7 wußte, seine Herrschaft vererben sollte – das ist Jesus“ (*Wellhausen*, a. (Anm. 6) a. O., S. 4f.).

²⁴ *Ernst Haenchen*, S. 183.

²⁵ *Martin Rese*, a. (Anm. 19) a. O., S. 72. Die Unterschiede diskutiert Rese im folgenden (S. 72–73). Ich gehe darauf hier jedoch nicht ein.

²⁶ *Martin Rese*, a. a. O., S. 77.

²⁷ *Martin Rese*, a. a. O., S. 77f. Rese fügt hinzu: „Indem das Zitat aus Ps 16 die Zwangsläufigkeit der Auferstehung des Messias beweist, wird der auferstandene Jesus als Messias bewiesen. Damit soll nicht gesagt werden, daß Jesus erst durch die Auferstehung zum Messias wird. Als solcher war er

c) Die Rückführung des Wunders (v. 29–36)

Der folgende dritte und letzte Abschnitt der Rede des Petrus setzt bei diesem Zitat aus Ps 16 ein und wehrt ein naheliegendes »Mißverständnis« ab: Das »Mißverständnis« nämlich, daß dieser Psalm von David handle. Ich setze das Wort »Mißverständnis« in Anführungszeichen, denn wenn ich hier von »Mißverständnis« rede, so meine ich damit: »Mißverständnis« aus der Sicht des Petrus oder aus der Sicht des Lukas, aus christlicher Sicht also.

Aus jüdischer Sicht bezieht sich unser Text auf David; deswegen bedarf es dagegen einer eingehenden Argumentation, die Petrus in **29** aufnimmt: Das Grab des David ist der Beweis dafür, daß jedenfalls *er* nicht gemeint sein kann. Überaus weitreichende Folgerungen will Theodor Zahn²⁸ aus dem Wortlaut dieses Verses ziehen: „Die Begräbnisstätte Davids, in welcher auch die Erben seines Thrones bis auf Ahas ihre letzte Ruhe gefunden haben, wurde damals und noch lange nach dieser Zeit in Jerus.[alem] gezeigt, und kein Jude zweifelte daran, daß Davids Grab Davids Gebeine enthalte, ebensowenig aber auch daran, daß David wirklich gestorben und somit auch nach Leib und Seele dem gemeinmenschlichen Schicksal anheimgefallen sei. Es fragt sich nur, warum anscheinend zur Erhärtung dieser von niemand bestrittenen Tatsachen auf die Grabstätte Davids hingewiesen und außerdem hervorgehoben wird, daß sein Grabmal noch immer in Jerus.[alem] zu sehen sei. Auch wenn keinerlei Denkmal und überhaupt keine Kunde vom Tode Davids auf die Nachwelt gekommen wäre, würde ja niemand bezweifeln, daß er einmal gestorben und sein Leib, gleichviel ob er begraben worden, oder unbegraben geblieben, längst der Verwesung anheim gefallen sei. Der Hinweis auf das 1 000 Jahre alte Grab Davids erklärt sich nur aus dem Gegensatz zu einem anderen Grabe, welches seit noch nicht zwei Monaten gleichfalls in Jerus.[alem] zu sehen ist, an welchem aber auch zu sehen ist, daß das Schattenleben der Seele im Totenreich und die Verwesung des Leibes im Grabe nicht das Ende der Wege Gottes mit dem Menschengeschlecht ist; denn wie schon v. 23f. gesagt war und sofort v. 31f. zum zweiten Mal gesagt werden soll, Gott selbst hat dieses Grab geöffnet und hat den, der darin bestattet worden war, lebendig und unverwest aus dem Grabe hervorgehen lassen. Jesus von Nazaret, den das Grab in sich schloß, kennt alles Volk (v. 22), und es gibt keinen in Jerus.[alem] wohnhaften Fremdling, der nicht davon wüßte, wie dieser durch Wort und Tat beglaubigte Prophet kürzlich

v. 29

ja schon zu seinen Lebzeiten von Gott durch Machttaten und Wunder ausgewiesen (v 22). Aber das konnte damals noch mißverstanden werden. Solches Mißverständnis ist durch die Auferstehung ausgeschlossen. Sie ist das eindeutige Zeichen, daß Gott diesen Jesus als den Messias gemeint hat. Das soll das ganze Haus Israel sicher (ἀσφαλῶς) erkennen (v 36).“ (ebd.)

²⁸ Theodor Zahn, S. 116–118.

durch die jüdische Obrigkeit in den Tod gebracht wurde Die Hörer wissen auch, daß ein Mitglied des Synedriums, der reiche Joseph von Arimathäa ihn in seinem Garten vor der Stadt, in dem Felsengrab, das er für sich und seine Familie hatte herrichten lassen, bestattet und die Grabestür durch eine große Steinplatte verschlossen hat. Sie müssen auch von dem Gerücht gehört haben, daß dieses Grab etwa zwei Tage nach dem Tode Jesu von Freunden und Feinden geöffnet und leer gefunden worden ist, und von der wunderlichen Erklärung dieser rätselhaften Tatsache durch einen Diebstahl der Jünger, die seit jenen Tagen Jahrzehnte lang unter den Juden umlief Und gerade darum, weil das lauter Tatsachen sind, die der jüngsten Vergangenheit angehören und allen Hörern bekannt sind, bedarf es keiner Erzählung der Einzelheiten, sondern es genügt die Erinnerung an den Tod, das Begräbnis und das Grabmal des der grauen Vorzeit angehörigen Patriarchen, um auch den in jeder dieser Beziehungen ganz andersartigen Lebensgang des großen Propheten der Gegenwart den Hörern vor Augen zu stellen. Das leere Grab Jesu ist einer der Stützpunkte und das wirksamste Beweismittel nicht nur der ersten apostolischen, sondern aller ev.[angelischen] Predigt vor solchen, die noch nicht von der leibhaftigen Auferstehung Jesu überzeugt sind, und ohne daß diese Tatsache von Feinden und Freunden anerkannt war, wäre jede Predigt von Jesus in Jerus.[alem] ein aussichtsloses Unternehmen gewesen; denn der im gegenteiligen Fall leicht zu führende Nachweis, daß der Leichnam Jesu noch im Grabe liege, würde die Prediger für immer zum Schweigen gebracht haben.²⁹

Dies zitiere ich Ihnen als ein weiteres *specimen* Zahnscher Auslegungskunst. Wir kehren zur Interpretation unsres v. 29 zurück. David, so sagten wir, kann nicht selbst gemeint sein. Hatte es doch in dem zitierten Stück (v. 27 des Psalms) geheißen: „Denn du wirst meine Seele nicht im Hades lassen, und nicht wirst du deinen Frommen dahingeben, zu sehen die Verwesung.“ Dieses trifft auf David ersichtlich nicht zu! Der Psalm *kann also gar nicht von David handeln*, sondern ganz offensichtlich handelt er von einem anderen. „David hat die Auferstehung nicht für sich

²⁹ Man will es ja nun eigentlich nicht für möglich halten, aber so ist es: Theodor Zahn hat Nachfolger am Ende des 20. Jahrhunderts. Ein solcher ist nun ohne Zweifel Paul Berry, dessen Buch mir gerade (Mitte Januar 2001) durch die Fernleihe zukommt: *Correspondence between Paul and Seneca, A.D. 61–65, Ancient Near Eastern Texts and Studies 12, Lewiston/Queenston/Lampeter 1999.*

„Historically, the correspondence at Vienna [der vermeintlich echte Briefwechsel ist handschriftlich in Wien erhalten] forms a vital element to make a determination in regard to the original language used in the Epistles of Paul – whether Greek or Latin. The fourteen letters make it clear that, from the groundline of the faith in Rome, the carrying vehicle of Christianity – was Latin and not Greek“ (S. V). Der Mann hält den Briefwechsel für authentisch – so weit ging weiland noch nicht einmal Theodor Zahn . . .

erwartet, da er ja gestorben ist und noch im Grabe liegt, sondern für seinen Nachkommen, mit dem er sich identifizierte und auf den sich, wie er nach 2. Sam. 7 wußte, seine Herrschaft vererben sollte – das ist Jesus.³⁰ David spricht in diesem Psalm vorausschauend über die Auferstehung des Christus (30–31).

32 bringt dann die Auferstehung Jesu und nennt die Zeugen (μαρτυρες): πάντες ἡμεῖς, das sind natürlich Petrus und die 11 übrigen Apostel, die sich ja gemeinsam mit ihm erhoben haben, als dieser seine Rede begann. v. 32

Dieser auferstandene Jesus – und damit ist Petrus wieder bei seinem Thema – ist für das Pfingstwunder verantwortlich (v. 33). Damit ist der Zweck des Abschnitts eigentlich erreicht: Das Wunder, das das Auditorium ratlos machte, ist auf den auferstandenen und erhöhten Herrn zurückgeführt. v. 33

In 34–35 wird noch einmal auf David eingegangen, der im Unterschied zu Jesus eben „nicht in den Himmel hinaufgestiegen ist“, wie er selbst in Ps 110,1 sagt. „Denn nicht David ist in den Himmel hinaufgestiegen, sagt er doch selbst: »Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege.«“ Damit sind wir beim letzten Schriftbeweis unsrer Pfingstpredigt angelangt. Erneut haben wir es mit einer Psalmstelle zu tun; es handelt sich um Ps 110,1 (LXX: 109,1). „Das Zitat stimmt bis auf eine Differenz in der Textüberlieferung wörtlich mit dem Text der LXX überein.“³¹ Dieser Psalm wird auch an andern Stellen im Neuen Testament zitiert und christologisch interpretiert. So in Mk 12,36, wo ihn Jesus seinen Gegnern entgegenhält; sodann im Hebräerbrief (1,13). In beiden Zusammenhängen ist unser Psalmzitat von entscheidender Bedeutung.³² „Wie die beiden vorhergehenden Zitate in A[pg] 2 wird Ps 110,1 abgegrenzt durch [die] Zitationsformel und [die dann folgende] erneute Anrede.“³³ „Aus der Zitationsformel geht einmal hervor, daß mit dem Zitat das schon in v 33 festgestellte Erhöhtsein Jesu bewiesen werden soll (γάρ v 34).

³⁰ Julius Wellhausen, a. (Anm. 6) a. O., S. 4f.

³¹ Martin Rese, a. (Anm. 19) a. O., S. 78.

³² Ich illustriere das am Hebräerbrief: Nach den bedeutungsschwangeren Prädikationen zu Beginn des ersten Kapitels (υἱός, κληρονόμος πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ usw.), folgt in 1,4–14 eine Abgrenzung im Hinblick auf die Engel: Der Sohn, so lautet die Tendenz, ist größer (κρείττων) als die Engel. Dies wird durch eine ganze Reihe von Schriftziten bewiesen. Als krönender Abschluß dieser Schriftzitate steht in 1,13 unser Psalmvers:

πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε
κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

„Sind sie nicht alle dienstbare Geister gesandt zum Dienst für die, die die künftige Rettung ererben werden?“ heißt es triumphierend am Schluß diese Abschnitts (Hebr 1,14).

³³ Martin Rese, a. a. O., S. 82f.

Dann wird durch v 34a dieses Erhöhtsein gleichgesetzt mit einem Zum-Himmel-Aufgefahren-Sein, das nun die Schrift belegt. Möglich ist der Beweis mit einem prophetischen Wort Davids, das nicht ihm selbst gegolten haben kann, wie die empirische Erfahrung lehrt. »Denn nicht David ist aufgestiegen gen Himmel; er sagt aber selbst.« Die Beweiskraft des Zitats ruht also auf denselben Voraussetzungen wie die Beweiskraft von Ps 16 in A[pg] 2,25–28; nur werden sie hier nicht noch einmal entfaltet. Die Aussage, daß David nicht in den Himmel gefahren ist, wiederholt mit andern Worten das schon in v 29 Festgestellte: David ist gestorben und begraben. Wenn aber nicht David gen Himmel gefahren ist, so doch der, dem die Verheißung gilt: Jesus von Nazareth, den Gott zu seiner Rechten erhöht hat, den er damit zum Herrn gemacht hat. Die stillschweigende Voraussetzung dieses nicht ausgeführten Gedankengangs ist: Gottes Verheißungen sind nicht leer.³⁴

- v. 36 **36** formuliert das Ergebnis. Die christologische Bedeutung des Zitats liegt darin, daß es den Erhöhten als Herrn bezeichnet. Jesus wird von Gott selbst mit seinem eigenen Namen ausgezeichnet. Damit ist »sicher« (*ἀσφαλῶς* v 36) erwiesen, daß Gott Jesus zum Herrn gemacht hat. Auf die Anrede Jesu als des Herrn aber zielt die ganze Rede. Denn nun steht es fest, daß es der Name Jesus ist, den man anzurufen hat, um gerettet zu werden (v 21).³⁵

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man mit Martin Rese konstatieren: „Für die als Zuhörer gedachten Juden in A[pg] 2, die das Sterben Jesu und die Ausgießung des Geistes miterlebt hatten und die die Schrift – besser die Autorität Gottes und Davids – anerkannten, ist mit der Rede nach ihren eigenen Voraussetzungen »sicher« bewiesen, daß Jesus von Nazareth der anzurufende Herr ist, in dem das Heil beschlossen liegt. Diese Apologie ist der Grund zum Bußruf, und sie wird zur Anklage für die, die diesem Bußruf nicht folgen.“³⁶

³⁴ *Martin Rese*, a. a. O., S. 83.

³⁵ *Martin Rese*, a. a. O., S. 84.

³⁶ *Martin Rese*, a. a. O., S. 90.

§ 8 Die Wirkung der Rede des Petrus (2,37–41)

In manchen Kommentaren wird dieses Stück v. 37–40 noch zu der Rede des Petrus hinzugenommen, als ein vierter Abschnitt dieser Rede sozusagen.¹ Mir erscheint es aber zweckmäßiger, in 37 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen.

37 Als sie das hörten, ging ihnen ein Stich durch das Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: „Was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder?“ 38 Petrus aber sagte zu ihnen: „Kehrt um und laßt euch taufen, ein jeder auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des heiligen Geistes empfangen. 39 Denn euch gilt die Verheißung und euren Kindern und allen in der Ferne, so viele herbeiruft der Herr, unser Gott.“ 40 Auch mit vielen anderen Worten bezeugte er und ermahnte sie: „Laßt euch aus diesem verkehrten Geschlecht retten!“ 41 Diejenigen nun, die sein Wort annahmen, wurden getauft, und es wurden hinzugefügt an jenem Tag ungefähr 3 000 Seelen.

An dieser Stelle (37) wird Petrus nun unterbrochen. Hier handelt es sich um eine lukanische Technik: Nachdem der Redner alles gesagt hat, was er sagen wollte, wird er vom Publikum unterbrochen. v. 37

Die Wirkung der Rede des Petrus ist eine überaus erstaunliche: „Diejenigen nun, die sein Wort annahmen, wurden getauft, und es wurden hinzugefügt an jenem Tag ungefähr 3 000 Seelen“ (v. 41). Hier schließt sich nun der Kreis: Aus dem riesigen Auditorium wurden nicht weniger als 3 000 bekehrt. Und es wird noch einmal deutlich, warum Lukas in v. 5 so großen Wert darauf legt, daß es sich hier um Bewohner Jerusalems handelt. Hätten wir es mit Festpilgern zu tun, dann würden die 3 000 sich überallhin verteilen und die Mission könnte nicht mehr in dem schon Apg 1,8 angegebenen Rahmen verlaufen. v. 41

Die Zahlenangabe gehört in eine Reihe von Zahlen, mit der Lukas in der Apostelgeschichte das rapide Wachstum der Urgemeinde verdeutlichen will: Die erste Zahl war uns in 1,15 begegnet, wo in der Exposition zur »Nachwahl des Matthias« notiert ist, daß 120 Menschen bei dieser Gelegenheit versammelt sind. Hier in 2,41 stoßen nun weitere 3 000 zur Urgemeinde dazu. Den Abschluß der Zahlenangaben bildet 4,4, wo von 5 000 Männern die Rede ist. Wie bei den antiken Historikern sind diese Zahlenangaben mit Vorsicht zu genießen: Hier wie dort sind sie häufig viel zu hoch . . .

¹ Vgl. etwa C. K. Barrett, der I 127 „Peter’s Pentecost Sermon“ von 2,14 bis 2,40 reichen läßt, um dann v. 41 zum folgenden Summarium zu ziehen.

Hier sieht nun Zahn ein Problem: „Daß die weiteren Reden . . . nicht in derselben Stunde gehalten worden sind, deren Geschichte von 2,1 an erzählt wurde, ergibt sich daraus, daß dann auch die als Folge dieser Reden des P[e]t[rus] angegebene Tatsache . . . [sc. der Taufe der 3 000] ebenfalls auf dieselbe Stunde und an denselben Ort verlegt werden müßte. Dies aber ergäbe eine unvollziehbare Vorstellung, gleichviel ob man eine Tempelhalle oder ein Privathaus in der Stadt als Schauplatz der Pfingstgeschichte annehmen wollte Denn wie wäre es möglich gewesen, an einem dieser Orte die Taufe, welche damals wie zur Zeit des Täufers und Jesu durch Untertauchen im Wasser vollzogen wurde, an 3 000 Personen auf einmal zu vollziehen!“²

Zahn löst sein Problem auf folgende Weise: „Die folgende Angabe . . . , daß ungefähr 3 000 Seelen an jenem Tage hinzugefügt wurden, *kann sich also nicht auf den Vollzug der Taufhandlung an soviel Personen beziehen*, was auch eine inhaltliche Weitschweifigkeit des Ausdrucks und einen sinnlosen Wechsel zwischen dem deutlichen ἐβαπτίσθησαν und dem jeder Näherbestimmung ermangelnden προσετέθησαν ergeben würde. Dazu würde auch die Bezeichnung des Subjekts zu letzterem Prädikat wenig passen, zumal es sich hier um eine so äußerliche Sache wie eine Zahlenangabe handelt Es wurden nicht »Seelen« getauft, sondern leibhaftige Menschen, Männer und Weiber . . . , in diesem Fall nur Männer.“³

² Theodor Zahn, S. 131.

³ Theodor Zahn, S. 132; die Hervorhebung ist von mir.

§ 9 Das Leben der Urgemeinde (2,42–47)

Wir haben uns schon im 1. Kapitel, als uns das erste Summarium begegnete, über diese Summarien unterhalten, so daß ich an dieser Stelle darauf verweisen kann.¹ Hier in v. 42–47 begegnet uns nun das zweite dieser Summarien, das ich mit „Das Leben der Urgemeinde“ überschreibe. Nachdem Lukas in einer großen Szene (2,1–41) die Pfingstereignisse geschildert hatte, schiebt er hier ein Summarium ein, um diese Urgemeinde zu charakterisieren.²

42 Sie hielten aber fest an der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und den Gebeten. 43 Aber jeden kam Furcht an, denn viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel. 44 Alle Gläubigen aber waren beieinander und hatten alle Güter gemeinsam, 45 und ihr Eigentum und ihre Habe verkauften sie und verteilten es unter alle, wie es einer nötig hatte. 46 Täglich aber verharrten sie einmütig in dem Tempel, brachen von Haus zu Haus das Brot, genossen ihre Speise in Jubel und Einfalt des Herzens, 47 lobten Gott und standen beim ganzen Volk in Gunst. Der Herr aber fügte hinzu solche, die gerettet wurden, jeden Tag zu der Gemeinschaft.³

¹ Das erste Summarium in der Apostelgeschichte findet sich in 1,12–14, vgl. dazu oben S. 21 mit Anm. 1.

² Wenigstens in einer Anmerkung sei darauf hingewiesen, daß die Abgrenzung dieses Summariums nicht unumstritten ist. So zieht etwa *C. K. Barrett* I 159 den v. 41 noch dazu: „The new paragraph should probably be taken to begin at v. 41 rather than (as in e. g. NA²⁶) at v. 42. This is shown by Luke’s use in v. 41 of *μὲν οὖν* . . . , his usual method of resuming a narrative as he turns from a source he has been following either to a new one or to a piece of his own composition.“

Umgekehrt plädiert *Gottfried Schille*, S. 121 dafür, das Summarium erst mit v. 43 beginnen zu lassen; eine Begründung für diese Abgrenzung habe ich bei Schille allerdings nicht finden können.

³ Die Übersetzung des griechischen *ἐπὶ τὸ αὐτό* ist umstritten, vgl. die Diskussion bei *C. K. Barrett* I 172f. Nach Barrett gilt:

$$\text{ἐπὶ τὸ αὐτό} = \text{ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ},$$

weshalb Barrett hier übersetzt: „And daily the Lord added the saved to the community“ (I 158). Zu dieser Gleichsetzung kann man 1Kor 11,18 mit 1Kor 11,23 vergleichen, wo Paulus zunächst *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* verwendet, danach dann *ἐπὶ τὸ αὐτό*. Interessant ist auch 1Kor 14,23, wo beide Formulierungen nebeneinanderstehen.

Erstaunlicherweise verwendet Lukas in diesen Kapiteln das Wort *ἐκκλησία* noch nicht für die Jerusalemer Urgemeinde (es begegnet erstmals in 5,11; dann erst wieder in 8,1!). Stattdessen findet sich am Anfang der Apostelgeschichte das merkwürdige *ἐπὶ τὸ αὐτό* (in 1,15; 2,1; 2,44; 2,47 [nicht einschlägig ist der Beleg 4,26, ein Zitat aus Ps 2,2, das sich jedoch nicht auf die Urgemeinde bezieht]) – um danach völlig zu verschwinden. Daraus ergibt sich: Dieses *ἐπὶ τὸ αὐτό* verwendet Lukas nur für die Urgemeinde in Jerusalem in deren anfänglicher Phase.

Bevor wir uns der Einzelauslegung dieses Textes zuwenden, möchte ich Sie zunächst mit der Auslegungsgeschichte vertraut machen. Diese referiere ich Ihnen in Anlehnung an einen Aufsatz von Helmut Merkel.⁴ Wie man schon an dem Titel des Aufsatzes erkennen kann, gehören die beiden Summarien in Kapitel 2 (42–47) und in Kapitel 4 (32–37) in dieser Hinsicht auf das engste zusammen. Was die Forschungsgeschichte angeht, werden sie hier daher gemeinsam behandelt.

Exkurs: Urchristlicher Liebeskommunismus?

„**W**ann immer man in der Vergangenheit nach dem Sozialbezug des Christentums gefragt hat, . . . konnte man an jenen beiden Texten der Apostelgeschichte nicht vorübergehen, die vom Gemeinschaftsleben der Jerusalemer Urgemeinde sprechen, Apg 2,43–47 und 4,32–37. Sahen die einen hier ein vorbildliches Reformprogramm, so andere eine idealisierende Verklärung der Urkirche und wieder andere bloß ein gescheitertes Experiment.“⁵ Diese drei Grundtypen möchte ich im folgenden etwas näher charakterisieren.

(1) Die Summarien als nachahmenswertes Experiment der Urchristenheit

„Immer wieder hat man in diesen Texten ein nachahmenswertes Experiment der Urchristenheit gesehen. So haben die Wiedertäufer der Reformationszeit gegen die halbherzige Reformation Luthers »die Wiederherstellung des apostolischen Idealzustandes« erstrebt; ihre Bewegung gipfelte in der Aufrichtung einer kommunistischen Gottesherrschaft in Münster (1533–1535), zu deren Begründung Apg 4 wiederholt zitiert wurde.“⁶ Auch marxistische Gelehrte waren seit jeher an dieser Thematik interessiert. „Wilhelm Weitling – man hat ihn den »ersten deutschen Theoretiker und Agitator des Kommunismus« genannt – rühmte schon 1845 in einer Schrift mit dem Titel »Das Evangelium eines armen Sünders« die Urgemeinde als Vorbild für die Abschaffung des Privateigentums und die Verwirklichung absoluter sozialer Gleichheit. Friedrich Engels hat 50 Jahre später das Urchristentum als eine Umsturzpartei bezeichnet, deren Geschichte »merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung« habe; im Urchristentum sei der Sozialismus, soweit er damals möglich war, zur Herrschaft gekommen.“⁷

⁴ Helmut Merkel: Urchristlicher Liebeskommunismus? Zur historischen und theologischen Bedeutung von Apg 2,42–47 und 4,32–37, in: Das Wort und das Schweigen (Freundesgabe für Klaus Künkel), Osnabrück 1992, S. 130–142. Beachte Anm. 1 (S. 141): „Die hier vertretene These findet sich in Kurzfassung bereits in meinem Artikel Eigentum III, TRE 9, 1982, S. 410ff. In diesem gleichzeitig entstandenen Vortrag wird sie etwas eingehender begründet; die nachträglich hinzugefügten Anmerkungen sollen die wichtigsten Belege und einige Hinweise auf neuere Literatur geben.“

⁵ Helmut Merkel, a. a. O., S. 130.

⁶ Helmut Merkel, ebd. In Anm. 3 (S. 141) verweist Merkel summarisch auf H. v. Schubert: Der Kommunismus der Wiedertäufer, 1919.

⁷ Helmut Merkel, a. a. O., S. 130f. Zu Weitling verweist Merkel in Anm. 4 (S. 141) auf W. Seidel-Höppner: Wilhelm Weitling. Der erste deutsche Theoretiker und Agitator des Kommunismus, Berlin (Ost) 1961. In bezug auf Engels bezieht er sich ebd. auf: R. Winling: Le christianisme

„Im Jahre 1908 hat Karl Kautsky den Ursprung des Christentums mit Hilfe der materialistischen Geschichtsauffassung zu erhellen gesucht. Kautsky betont den proletarischen Charakter der Gemeinde und ihr Streben nach einer kommunistischen Organisation. Allerdings sieht Kautsky selbst einen wesentlichen Mangel darin, daß die Apg lediglich eine Konsumgenossenschaft, nicht eine Produktionsgenossenschaft schildert. Ein solcher Kommunismus mußte natürlich an seinem inneren Widerspruch zugrundegehen, er war nicht kommunistisch genug.“⁸

„In unseren Tagen hat der marxistische Philosoph Ernst Bloch die Urgemeinde in das Licht seines Prinzips Hoffnung gestellt. Er schreibt: Die Gemeinde, liebeskommunistisch aufgebaut, will keine Reichen, doch auch keine Armen im erzwungen entbehrenden Sinn. »Keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam, und die Güter sind aus Spenden gesammelt, ausreichend für die kurze Frist, die Jesus der alten Erde noch übrigließ. Der Satz von den Lilien auf dem Felde, den Vögeln unter dem Himmel ist keineswegs wirtschaftlich naiv, er ist vielmehr schwärmerisch überlegt. Denn wenn die Füße derer, die die Welt und ihre Sorgen begraben, vor der Tür stehen, wird wirtschaftliche Vorsorge für übermorgen dasein.« So haben immer wieder Außenseiter unsere Texte der verbürgerlichten Kirche gleichsam als Spiegel vorgehalten, wie sie eigentlich aussehen müßte, wenn sie nur ihre Anfänge ernst genug nähme.“⁹

Mt 6,28.26

Apg 5,9

Dieser erste Typ der Auslegung unsrer Summarien nimmt diese also als historischen Bericht: Man unterstellt, daß hier die Urgemeinde zutreffend geschildert wird, und man hält diese Schilderung der heutigen Kirche als nachahmenswertes Beispiel vor.

Die zweite Sorte von Auslegung stimmt in einem Punkt damit überein, insofern auch hier die Historizität dieses lukanischen Bildes nicht in Frage gestellt wird:

(2) Die Jerusalemer Urgemeinde als gescheitertes Experiment

„Ernst Troeltsch hat in seiner monumentalen Darstellung der »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1919) gegen Kautsky und andere den später allgemein übernommenen Begriff »Liebeskommunismus« geprägt, da die Urgemeinde nicht aus einem Klassenkampf hervorgegangen sei, sondern sich auf das Liebesgebot Jesu gründete. »Das ist ein Kommunismus, der die Gemeinsamkeit der Güter als Beweis der Liebe und des religiösen Opfersinnes betrachtet, der lediglich ein Kommunismus der Konsumtion ist und den fortdauernden privaten Erwerb als Voraussetzung der Möglichkeit von Schenkung und Opfer zur Bedingung hat. Ihm fehlt vor allem jede Gleichheitsidee.« Ein solcher Kommunismus ist »allenfalls in einer kleinen und gleichartigen Gemeinde möglich«, für eine weltumspannende Kirche ist er »viel zu lose gefügt und begründet.«¹⁰

primitif comme »paradigme«. Evolution d'une problématique (d'Engels à Garaudy), RSR 55 (1981), S. 96ff.

⁸ Helmut Merkel, a. a. O., S. 131 mit Hinweis auf Karl Kautsky: Der Ursprung des Christentums, 1908 (Nachdr. 1968) auf S. 141, Anm. 6.

⁹ Helmut Merkel, ebd. Das Zitat stammt nach Anm. 7 (S. 141) aus Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, III, S. 1488.

¹⁰ Helmut Merkel, a. a. O., S. 131f. Die Zitate bei Troeltsch werden in Anm. 8 (S. 141) wie folgt verifiziert: Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, S. 49 und S. 50.

Zu dieser Auslegungsrichtung zählt Merkel nun in unserer Zeit auch Martin Hengel, der die „Notwendigkeit des Scheiterns [noch stärker] heraus[streicht]. Die Besitzschranken waren angesichts der Erwartung des baldigen Weltendes gefallen, der Liebeskommunismus war »weder organisiert noch einem äußeren Zwang unterworfen«, und man besaß »keinerlei Interesse an einer gemeinsam organisierten wirtschaftlichen Produktion«. So kam es schon nach Apg 6 zu Schwierigkeiten in der Verteilung, und eine allgemeine Hungersnot in den 40er Jahren verstärkte die wirtschaftlichen Schwierigkeiten noch. Schließlich mußten die Jerusalemer sich durch Spenden aus den Missionsgemeinden aufhelfen lassen. So zeigt sich, »daß die in Jerusalem geübte Form des 'Liebeskommunismus' auf die Dauer einfach nicht praktikabel war.« M. a. W.: Lukas berichtet über ein gescheitertes Experiment, das man besser nicht nachahmt.“¹¹

Beiden vorgestellten Modellen (1) und (2) ist gemeinsam, daß ihre Vertreter in Apg 2,42–47 und in der parallelen Stelle 4,32–37 einen Bericht über wirkliche Zustände in Jerusalem sehen. Diese Zuversicht wird jedoch nicht von allen Neutestamentlern geteilt:

(3) Die Summarien als idealisierende Verklärung der Urkirche

„Schon im Jahr 1923 hatte M. Dibelius mit einem relativ kurzen Aufsatz die moderne kritische Erforschung der Apg eröffnet.“¹² Dibelius sieht in den Summarien der Apostelgeschichte Schöpfungen des Schriftstellers Lukas: „Sein pragmatisches Bestreben gibt sich . . . in den verschiedenen Sammelberichten kund, die, zwischen die einzelnen Szenen und Erzählungen gestellt, Überleitungen und Verbreiterungen schaffen und so das in jenen Geschichten berichtete Einzelne als Spezialfall des hier geschilderten Zuständlichen erscheinen lassen.“¹³ Die Auffassung von Dibelius, derzufolge die Summarien der Apostelgeschichte nicht alte Überlieferung sind, sondern Schöpfung des Lukas, „haben sich die bedeutendsten Kommentatoren der Apg zu eigen gemacht, die in unserer Zeit schrieben, nämlich Ernst Haenchen, Hans Conzelmann und G. Schneider.“¹⁴

Gute Gründe lassen sich für diese Dibelius-Conzelmann-Haenchensche Position anführen: „Die Sammelberichte der Apg können nicht als historische Berichte verstanden werden. Dagegen spricht schon ihre innere Widersprüchlichkeit. . . . Nach 2,45 verkauften die Besitzenden ihre Güter und verteilten den Erlös an Bedürftige. Nach 4,32 dagegen nannte nicht einer etwas von seinem Besitz sein eigen, er behielt es aber, und die Veräußerung erfolgte von Fall zu Fall zugunsten der Bedürftigen. Dieser Widerspruch mag geringfügig sein, solange man die Texte in erbaulicher Absicht liest; er ist einschneidend,

¹¹ Helmut Merkel, a. a. O., S. 132. Merkel bezieht sich auf *Martin Hengel: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, 1973; Zitate S. 41; 40; 42; 43 (vgl. Anm. 9 auf S. 141).

¹² Helmut Merkel, a. a. O., S. 132. Gemeint ist: *Martin Dibelius: Stilritisches zur Apostelgeschichte* (1923), in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 60, Göttingen ⁴1961, S. 9–28.

¹³ *Martin Dibelius*, a. a. O., S. 15; Dibelius rechnet folgende Stellen zu den Summarien: 1,13–14; 2,43–47; 4,32–35; 5,12–16 (so S. 16). Die Summarien sind für ihn ein Charakteristikum der Kapitel 1–5 (vgl. S. 15).

¹⁴ Helmut Merkel, a. a. O., S. 132. Die Reihe wirft Fragen auf. Merkel weist auf andre Kommentare – z. B. Roloff – hin, die „vorlukanische Tradition bzw. Traditionsplitter“ postulieren (ebd.).

wenn man die besitzrechtliche Seite ins Auge faßt. Ferner ergibt sich ein Widerspruch zwischen der Behauptung, die Christen hätten alles gemeinsam gehabt und den Worten des Petrus in 5,4: Dort sagt er zu Ananias, der den Erlös seines Grundstückes nur teilweise abgeliefert: »Hätte es nicht dein Eigentum bleiben können, und konntest du nicht auch nach dem Verkauf frei über den Erlös verfügen?« Hier wird eindeutig die Möglichkeit von Privatbesitz vorausgesetzt. Zu allem Überfluß hören wir in Kap. 12,12, daß die Gemeinde im Hause der Mutter des Johannes Markus versammelt war, obwohl schon in Kap. 11 von der Hungersnot und der Spendensammlung für Jerusalem die Rede gewesen war. Schon 1845 hatte F. C. Baur in seinem Paulusbuch geltend gemacht, daß die Handlungsweise des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkt, in 4,36 nicht als etwas besonders Rühmliches hervorgehoben werden konnte, wenn eben dieses Verfahren als die Regel galt, und es sei undenkbar, wie in einer Gemeinde, die mehr als 3 000 Seelen zählte, alle ihre Häuser verkauft haben sollten, so daß es nur noch obdachlose Christen gegeben hätte. Kurz: Wie auch immer man die ursprüngliche Begeisterung der Christenheit einschätzen mag, die »Sammelberichte« geben kein stimmiges Bild von den Ereignissen.¹⁵

„Diese Überlegungen werden bestärkt durch die formgeschichtliche Betrachtungsweise. ... Lukas hat ... in der Apg eine große Zahl ... [von] Einzelgeschichten zusammengefügt. Er bildete gewissermaßen ein großes Mosaikbild aus solchen Einzelsteinen »und mußte darauf bedacht sein, etwa noch verbliebene Lücken zwischen den Mosaiksteinen auszufüllen. Diesem Zweck dienen in der Apg jene Sammelberichte. ... So wurden die überlieferten Einzelgeschichten durch den Verfasser ... zu Zustandsschilderungen verbreitert.«¹⁶

„Nun könnte man ja immer noch annehmen, die ... erkannte Verbreiterung der Einzelgeschichten zu Sammelberichten sei schon vor Lukas erfolgt; Lukas hätte dann die Sammelberichte nur übernommen. Dagegen spricht der philologische Befund.«¹⁷

¹⁵ Helmut Merkel, a. a. O., S. 134.

¹⁶ Helmut Merkel, a. a. O., S. 134f. Das von Merkel zitierte Stück stammt von Martin Dibelius: Der erste christliche Historiker (1948), in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 60, Göttingen ⁴1961, S. 108–119, Zitat S. 112. Die Merkelsche Zitation ist *nicht* über jeden Zweifel erhaben: So liest er „verbreitet“, statt des Dibeliuschen „verbreitert“; „wurden“ statt des Dibeliuschen „werden“ und „Apg“ statt „Apostelgeschichte“ bei Dibelius.

Was das Bild bei Dibelius angeht, so kann dieses nur für geglückt halten, wer von Mosaiken nichts versteht!

¹⁷ Helmut Merkel, a. a. O., S. 135. Die Argumente im einzelnen wiederhole ich hier aus Platz- bzw. Zeitgründen jedoch nicht!

Bemerkenswert ist jedoch die Aneinanderreihung zweier Gewährsleute in Anm. 22 (S. 142), wo es heißt: »Mein Erlanger Lehrer, Otto Seel, pflegte gegenüber allzu großer Vokabelstatistikgläubigkeit ironisch zu fragen: »Wie oft muß ein Autor eine Vokabel gebraucht haben, bis er sie einmal gebraucht haben darf?« – D.-A. Koch schreibt zu Recht: »Hapaxlegomena als solche sind ... für die Annahme von Traditionen oder Quellen nicht ausreichend. Beweiskräftig ist erst der Nachweis, daß die Wortwahl dem sonstigen Sprachgebrauch des Autors widerspricht und mit sachlich divergierenden Inhalten verbunden ist« (Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums [BZNW 42] 1975, S. 161, Anm. 7).“

Daher schließe ich mich diesem dritten Auslegungsmodell an, das u. a. von Dibelius, Conzelmann, Haenchen und Merkel vertreten wird. „Wenn Lukas die Sammelberichte selbständig formuliert hat, erhebt sich die Frage: Was wollte er damit sagen? Welche Absicht hat ihn geleitet? Diese Frage wird unterschiedlich beantwortet.“¹⁸

Ich stelle Ihnen zunächst die Lösung von Eckhard Plümacher vor. Er hält den urchristlichen Kommunismus für „ein lukanisches Idealbild“.¹⁹ Interessant ist nun seine Herleitung dieses Idealbildes: „Bei der literarischen Ausgestaltung dieses Idealbildes bedient sich Lk nun auf pointierte Weise einiger Wendungen, die offensichtlich dem Repertoire der Urzeitdarstellungen und Staatsutopien der griechischen Philosophie entstammen, welche sich häufig mit diesem Gegenstand befaßt und woher dieser auch in alle möglichen Bereiche der hellenistischen Literatur Eingang gefunden hatte.“²⁰

Plümacher bringt dann eine ganze Reihe von Belegen, die ich an dieser Stelle aus Zeitgründen übergehe. Wer sich dafür interessiert, kann sie bei Plümacher auf S. 27 im einzelnen nachlesen. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß Lukas hier . . . Reminiszenzen an Dinge wecken wollte, die sachlich und terminologisch das Gepräge gebildeten griechischen Geistes tragen . . .“²¹ Die Absicht des Lukas war nach Plümacher die, „zu zeigen, daß etwas, was bei den Griechen als ein Charakteristikum des goldenen Zeitalters oder philosophischer Utopie galt, die Urzeit auch der christlichen Kirche gekennzeichnet hatte und daß es damals christlicherseits tatsächlich gelungen war, »eine Art von Idealopolis« zu schaffen.“²²

Diese Plümachersche Herleitung wird in dem zitierten Aufsatz von Helmut Merkel mit Recht kritisiert. Ich zitiere Merkel:

„1. spricht Lukas nicht von einer sagenhaften Zeit, von anno dazumal, sondern von Ereignissen, die zwei Generationen zurückliegen. Der Gedanke, daß in Jerusalem das goldene Zeitalter der Kirche war, würde auch implizieren, daß darauf das silberne, bronzene und eiserne Zeitalter folgen, daß es also mit der Kirche immer mehr bergab ginge. Da die Kirche aber unter der Leitung des Geistes steht, ist ein derartiges Verfallsschema bei Lukas nicht vorstellbar. Die hellenistischen Analogien haben also ihre Grenze.

2. übergeht die Deutung Plümachers die Tatsache, daß die Formulierung von Apg 4,34 sich klar an Deuteronomium 15,4 anlehnt. Im griechischen Text heißt es da: »Unter dir wird es keinen geben, der Not leidet.« Diesen Satz hat Lukas einfach ins Präteritum gesetzt: »Es gab keinen unter ihnen, der Not litt.« Plümacher weist auf diese Anspielung zwar in einer Fußnote hin, zieht aber keine Konsequenzen daraus.“²³

So kommt Merkel schließlich zu dem Ergebnis: „So meine ich, daß Lukas zwar aus der hellenistischen Welt die sprachlichen Mittel zur Beschreibung der Gütergemeinschaft entlehnt hat, daß er aber im Sinne seiner Gesamtkonzeption die Erfüllung der alttesta-

¹⁸ Helmut Merkel, a. a. O., S. 133.

¹⁹ Eckhard Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, StUNT 9, Göttingen 1972, S. 16.

²⁰ Eckhard Plümacher, ebd.

²¹ Eckhard Plümacher, a. a. O., S. 18.

²² Eckhard Plümacher, ebd.

²³ Helmut Merkel, a. a. O., S. 137.

mentlichen Verheißung herausstellen wollte.²⁴ Damit ergibt sich als Antwort auf die von uns gestellte Frage: „Die Aussagen über die Gütergemeinschaft sind also ein Stück Heilsgeschichte. Für die Frage nach dem Sozialbezug des Christentums ergeben sie nichts. Sie wollen weder ein positives Modell empfehlen, noch vor einem gescheiterten Experiment warnen.“²⁵

* * *

Nachdem wir uns bisher ausgiebig mit den grundsätzlichen Auslegungsproblemen unsrer beiden Summarien befaßt haben, kommen wir nun zur Interpretation im einzelnen: In 42 betont Lukas das Festhalten an der Lehre der Apostel. Das ἦσαν προσκατεροῦντες – eine *coniugatio periphrastica*²⁶ – malt die Dauer; ebenso die im folgenden begegnenden Imperfeka: Es soll ein länger andauernder Zustand geschildert werden.

v. 42

Nach dem bisher Gesagten ist sogleich deutlich, daß Zahn mit seiner Auslegung unsres Verses völlig daneben liegt: „Wenn es v. 42 heißt, daß die am Pfingsttag vermehrten, also ohne Frage noch erheblich zahlreicheren Gemeindeglieder (cf 4,4) sich beharrlich zur Lehre der Ap.[ostel] hielten, so fragt sich sofort, wo sich Gelegenheit zu so großen Versammlungen bot.“²⁷ Dies ist nicht die Perspektive des Lukas, wie wir schon verschiedentlich feststellen konnten.²⁸ War die Frage nach dem Ort des Geschehens schon zu Beginn unsres Kapitels kaum zu beantworten, sollte man sie im Zusammenhang mit diesem Summarium gar nicht mehr aufwerfen: Es geht Lukas nicht um den Versammlungsort, sondern um die Lehre, die, von Jesus ausgehend und von den Aposteln garantiert, in der Kirche hochgehalten wird. Diese Kontinuität ist dem Lukas wichtig, da er auf diese Weise die Legitimität der Kirche sichern will. Diese wird insbesondere dadurch nachgewiesen, daß die Kirche an der ursprünglichen Lehre festhält.

„In this verse Luke gives an idealized picture of the earliest church – idealized but not for that reason necessarily misleading. That it is not misleading appears at once if negatives are inserted: they ignored the teaching of the apostles, neglected

²⁴ Helmut Merkel, a. a. O., S. 138.

²⁵ Helmut Merkel, a. a. O., S. 139.

²⁶ Zur *coniugatio periphrastica* vgl. BDR § 353.

²⁷ Theodor Zahn, S. 133. Aus v. 46 schließt Zahn ebd., daß es sich um den Tempel handeln müsse.

²⁸ Erwähnt sei hier wenigstens anmerkungsweise, daß *κοινωνία* in der Apostelgeschichte sonst nirgendwo vorkommt. „The dative τῇ κοινωνίᾳ looks back to the participle *προσκατεροῦντες*, and the meaning is that they continued in faithful adherence to the newly formed community of those who had accepted the Messiahship of Jesus and the belief that God’s salvation of his people was being put into effect through him“ (C. K. Barrett I 164).

the fellowship, never met to take a meal together, and did not say prayers. This would be nonsense.²⁹

- v. 43 In 43 geht es um Zeichen und Wunder. Von *τέρατα καὶ σημεῖα* war schon in der Pfingstpredigt des Petrus die Rede gewesen, wo – Sie erinnern sich – die *τέρατα* im Zitat aus Joel 3 zu *τέρατα* und *σημεῖα* erweitert worden sind (Apg 2,19). Solche *τέρατα καὶ σημεῖα* hat Lukas in großer Zahl im Evangelium berichtet; διὰ τῶν ἀποστόλων wird hier neu postuliert. Denn Wunder von der Hand der Apostel sind uns bisher noch nicht begegnet. Doch gleich im Anschluß an dieses Summarium 2,42–47 folgt in Kapitel 3 ein großartiges Wunder, das der Apostel Petrus im Tempel an einem von Geburt Lahmen tut (vgl. 3,2 καὶ τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων). Petrus und Johannes begegnen diesem Kranken, und statt ihm ein Almosen zu geben – ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι, Gold und Silber habe ich nicht, sagt Petrus in 3,6, aber was ich habe, das gebe ich dir: Und sogleich wird dieser Lahme geheilt. καὶ εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα τὸν θεόν, heißt es in 3,9. Hier haben wir also eines der spektakulären *τέρατα καὶ σημεῖα*, von denen unser Text summarisch berichtet.
- v. 44–45 „Alle Gläubigen aber waren beieinander und hatten alle Güter gemeinsam, und ihr Eigentum und ihre Habe verkauften sie und verteilten es unter alle, wie es einer nötig hatte.“ (44f.). Auch in diesem Fall wird es so gewesen sein, daß Lukas ihm durch die Tradition überkommene Einzelfälle verallgemeinert. Wir werden in Kapitel 5 einen solchen Einzelfall – wengleich einen problematischen – anhand der Geschichte von Hananias und Sapphira kennenlernen (5,1–11); ein weiterer Einzelfall, Joseph Barnabas, ist in das Summarium von Kapitel 4 integriert (4,36), auf welches wir sogleich noch zu sprechen kommen werden.

²⁹ C. K. Barrett I 166.

§ 10 Die Heilung des Gelähmten (3,1–10)

Wir haben bei der Besprechung des Summariums 2,42–47 gesehen, wie wichtig dem Lukas die *τέρατα καὶ σημεῖα τῶν ἀποστόλων*, die Zeichen und Wunder der Apostel, sind. Die Apostel treten auch in dieser Hinsicht in die Fußstapfen Jesu – das gilt nicht nur für die Zwölf, sondern auch für Paulus, von dem Lukas im zweiten Teil dieses Buches manches Wunder zu berichten weiß. Für die Wunder der Zwölf wollen wir exemplarisch das Wunder besprechen, das sich an dieses Summarium anschließt, die Heilung des Gelähmten in 3,1–10.

1 Petrus und Johannes waren auf dem Weg hinauf¹ zu dem Tempel in² der Stunde des Gebets, der neunten Stunde. 2 Und ein Mann wurde herbeigetragen, lahm vom Mutterleib an, den man jeden Tag vor die Tür des Tempels setzte, die die »Schöne« genannt wird, damit er von denen, die in den Tempel hineingingen, Almosen erbitte. 3 Als der Petrus und Johannes sah, die in den Tempel hineingehen wollten, bat er sie um ein Almosen. 4 Petrus faßte ihn ins Auge³ zusammen mit Johannes und sagte: „Sieh auf uns!“ 5 Der aber gab acht auf sie,⁴ weil er hoffte, etwas von ihnen zu bekommen. 6 Da sagte Petrus: „Silber und Gold habe ich nicht, aber was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi des Nazoräers! Steh auf und geh umher!“ 7 Und er ergriff ihn bei der rechten Hand und richtete ihn auf. Plötzlich waren seine Füße⁵ und seine Knöchel kräftig, 8 und er sprang auf und stand da und ging umher und ging mit ihnen in den Tempel hinein, gehend und springend und Gott lobend. 9 Und das ganze Volk sah ihn gehen und Gott loben. 10 Und

¹ Auffallend ist hier in v. 1 das Imperfekt *ἀνέβαινον*, das daher einer Erklärung bedarf. Dazu ist BDR § 327,1 zu vergleichen, wo es heißt: „Durch das Imp[er]f.[ekt] wird die vergangene Handlung in ihrem Verlauf vorgestellt, sowohl mit näheren Bestimmungen, als auch im Gegensatz zu einem nachfolgenden Verbum der Vollendung.“ C. K. Barrett I 174 übersetzt entsprechend: „Peter and John were going up to the Temple at the hour of prayer, the ninth hour.“ Man sollte daher im Deutschen auch übersetzen: „Petrus und Johannes waren auf dem Weg hinauf zum Tempel . . .“

² Zum temporalen *ἐπί* mit Akkusativ vgl. BDR § 233,3, wo unsere Stelle als Beispiel fungiert.

³ Das *ἀτενίζω* ist ein lukanisches Vorzugswort, das uns schon in 1,10 bei der Himmelfahrt begegnet ist (insgesamt 12 Vorkommen im lukanischen Doppelwerk; es fehlt bei den andern Evangelisten völlig).

⁴ Bemerkenswert ist der Dativ *αὐτοῖς* bei dem *ὁ δὲ ἐπέιχεν αὐτοῖς*. Bauer/Aland operieren im Wörterbuch (Sp. 578, *sub voce* *ἐπέχω* 2. intr.) mit der Bedeutung „sein Augenmerk richten auf“ und schlagen für unsere Stelle die Übersetzung mit „er gab auf sie acht“ vor.

⁵ Das *βάσεις* für »Füße« ist mindestens im Neuen Testament singular. (Das Wort *βάσις* begegnet im Neuen Testament nur an dieser Stelle.)

sie erkannten, daß er⁶ der Mann war, der an dem Schönen Tor des Tempels zu sitzen pflegte, der Almosen wegen. Sie wurden erfüllt von großem Staunen und gerieten außer sich über das, was ihm widerfahren war.

- v. 1 Der Übergang zu v. 1 ist textkritisch umstritten. Die von Nestle/Aland gedruckte Lesart bietet nur ein δέ, um unsere Wundergeschichte an das Summarium anzuschließen. Richtig beobachtet Barrett: „The story begins abruptly . . . ; there is no evident connection with either the Pentecost event or the description of the primitive community in 2.42–7, except that it presents a specific illustration of the τέρατα καὶ σημεῖα of 2.43 Luke presumably intends the reader to take it as an example of healings that happened frequently . . . “⁷

Die Varianten des Übergangs von 2,47 zu 3,1

LA 1

ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν
τῇ ἐκκλησίᾳ. ἐπὶ τὸ αὐτὸ δὲ Πέτρος κτλ.

Bezeugung: E; Ψ; 33; ℣; sy

LA 2

ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν
τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ. Πέτρος δὲ κτλ.

Bezeugung: 945; 1505 „mit geringen Abweichungen“; 1739 sowie die berühmten *pauci*

LA 3

ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν
ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις Πέτρος κτλ.

Bezeugung: D⁸; p „mit geringen Abweichungen“; mae

LA 4

ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν
ἐπὶ τὸ αὐτό. Πέτρος δὲ κτλ.

Bezeugung: ℣⁷⁴ – *ut videtur*; ℣⁹¹ – *ut videtur*; ℞; A; B; C; 095; 81; 1175; die berühmten *pauci*; lat; sa; bo

Das Kriterium, wonach die kürzere Fassung die bessere sei, ist hier nicht angemessen. Zwei Fragen sind zu diskutieren: a) Wie steht es mit den Ergänzungen zu ἐπὶ τὸ αὐτό? Und b) Ist das ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις der westlichen Überlieferung ursprünglich?

⁶ Das griechische αὐτός ist an dieser Stelle nicht in klassischer Weise verwendet; vgl. BDR § 277,3 mit Anm. 5.

⁷ C. K. Barrett I 174–175.

⁸ D ergänzt dann in 3,1 nach dem εἰς τὸ ἱερόν noch die Zeitangabe τὸ δευτερον, „am Nachmittag“.

a) Was zunächst das ἐπὶ τὸ αὐτό angeht, so ist die Version der LA 1, die es an den Anfang von 3,1 zieht, offenkundig sinnlos. Das (ἐν) τῇ ἐκκκλησίᾳ der LAA 1, 2 und 3 ist ohne Zweifel eine Erläuterung zu dem schwer verständlichen ἐπὶ τὸ αὐτό; schon die Tatsache, daß es an zwei verschiedenen Stellen in den Text geraten ist, weist darauf hin, daß es sich um eine spätere Ergänzung handelt.

Näherhin ist das ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκκλησίᾳ der westlichen Überlieferung als Glättungsversuch zu werten, als Verbesserung eines Textes wie LA 1 oder LA 2, wo ἐπὶ τὸ αὐτό und τῇ ἐκκκλησίᾳ *unverbunden* nebeneinanderstehen.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß ursprünglich am Ende von 2,47 nur von ἐπὶ τὸ αὐτό die Rede war; das (ἐν) τῇ ἐκκκλησίᾳ ist eine erläuternde Ergänzung.

Ergebnis

b) In bezug auf das ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις ist an 2,1 zu erinnern, eine vergleichbare Passage. Hier wie dort handelt es sich offenbar um eine sekundäre Zutat der westlichen Überlieferung.

* * *

Die textkritische Diskussion ergibt also, daß der Übergang von 2,47 zu 3,1 von Lukas so abrupt beabsichtigt ist, da die »bessere« Wendung der westlichen Überlieferung als sekundäre Zutat zu bewerten ist. Wir haben hier neben Petrus auch Johannes genannt. Doch ist dieser hier wie anderwärts „bloß Statist und z. B. in 3,4. 4,13 mit den Haaren herbeigezogen. In Wahrheit handelt Petrus allein mit dem Lahmen, heilt ihn und erregt dadurch das Staunen des Volks.“⁹

Die näheren Angaben, die unser Vers hinsichtlich des Ortes und der Tageszeit macht, sind für Wundergeschichten ungewöhnlich. „Auch bezüglich der Zeitangabe gibt die Geschichte die für Wundergeschichten typische Zurückhaltung preis. Gedacht ist an das Abendtamid, das tägliche Abendopfer, das allgemein als Gebetsmöglichkeit empfohlen und genutzt wurde.“¹⁰

Sodann wird in v. 2 der Kranke vorgestellt als τις ἀνὴρ χωλός. Eine enge Parallele bietet ein Wunder auf der ersten Missionsreise,¹¹ wo ebenfalls von einem Mann die Rede ist, χωλός ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ (14,8). Wie soll man χωλός im Deutschen wiedergeben? Interessant sind die Bemerkungen von Pieter W. van der Horst: „χωλός has to be distinguished from παραλυτικός and παραλελυμένος more clearly than is sometimes done in translations, commentaries or even dictio-

v. 2

⁹ Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 7.

¹⁰ Gottfried Schille, S. 123. Einzelheiten bei Billerbeck II 696–702. Eine Parallele bei Josephus: Ant XIV 65, vgl. Pieter W. van der Horst: Hellenistic Parallels to Acts (Chapters 3 and 4), JSNT 35 (1989), S. 37–46; hier S. 37.

¹¹ Dort sind Paulus und Barnabas diejenigen, die das Wunder vollbringen, hier sind es Petrus und Johannes. Die Formulierung τέρατα καὶ σημεῖα τῶν ἀποστόλων aus dem zweiten Summarium ist also nicht strikt auf die Zwölf Apostel zu beschränken, sondern schließt auch Missionare wie Paulus und Barnabas mit ein.

naries (e. g. Bauer has »gelähmt« for both).¹² In jedem Fall hat dieser Mann wegen dieser seiner Behinderung keine Möglichkeit, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Er wird von anderen getragen (ἐβαστάζετο) und am Tor des Tempels niedergelegt, damit er betteln kann.¹³

- v. 3 Der Kranke erblickt v. 3 den Petrus und den Johannes und hofft, von ihnen ein Almosen zu erhalten. „ἠρώτα, the purpose of the man’s position at the gate. The imperfect presumably implies reiterated requests. In classical use ἐρωτᾶν means *to ask a question* rather than *to make a request*, but in later Greek (papyri as well as LXX and NT) it came to be equivalent to αἰτεῖν . . .“¹⁴
- v. 4 In v. 4 ist die Syntax etwas holprig: Wir haben Petrus und Johannes als Subjekte, aber das Prädikat steht im Singular (εἶπεν). Noch problematischer allerdings ist die Aufforderung: „Sieh auf uns!“ „Zu Recht kritisiert man seit *J. Wellhausen*, daß die Worte »mit Johannes« nachklappen. Die magische Sichtverbindung von beiden Seiten kann nur mit einem, nicht mit zwei Aposteln aufgenommen werden.“¹⁵
- v. 6 In v. 6 haben wir den entscheidenden Unterschied zu den Wundern, die Jesus in den Evangelien vollbringt. Während Jesus dort aus eigener Vollmacht handelt, wird hier sein Name angerufen: „Im Namen Jesu Christi des Nazoräers! Steh auf und geh umher!“ Man vergleiche etwa Jesu Wort bei der Heilung des Gelähmten Mk 2,11: „Ich sage dir: Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause!“¹⁶ Die Vollmacht der Apostel ist also nicht eine eigene Vollmacht, sondern eine abgeleitete. Sie beruht auf der Vollmacht Jesu. Sein Name wird hier von Petrus angerufen. In seinem Namen geschieht das Wunder, ja man kann vielleicht sogar sagen: Sein Name *bewirkt* das Wunder.

Dieser Sachverhalt wird dann in 4,10 im einzelnen erläutert, wo Petrus vor dem Hohen Rat ausführt: „Es sei euch allen und dem ganzen Volk Israel bekanntgemacht, daß in dem Namen Jesu Christ des Nazoräers, den ihr gekreuzigt habt, den

¹² Pieter W. van der Horst, a. a. O., S. 37. Im folgenden bietet van der Horst zahlreiche interessante Belege, die das Studium lohnen!

¹³ Vergleichbares Material scheint es nicht zu geben: „Although we have no unambiguous other evidence for begging at temple gates, there are two passages that seem to indicate some connection between begging and synagogues“ (Pieter W. van der Horst, a. a. O., S. 38).

¹⁴ C. K. Barrett I 181.

¹⁵ Gottfried Schille, S. 124.

¹⁶ Im Original: σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. In der lukanischen Fassung dieses Heilungswunders (Luk 5,17–26) heißt es entsprechend in v. 24b: σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιον σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου. Die stilistischen Verbesserungen, die Lukas an seiner Vorlage vorgenommen hat, betreffen nicht den hier zu diskutierenden Sachverhalt.

Gott aus den Toten auferweckt hat, in diesem (Namen) steht dieser [der Gelähmte aus unserem Abschnitt 3,1–10] gesund vor euch.“¹⁷

Auch im paulinischen Teil der Apostelgeschichte wird in einer entsprechenden Situation der Name Jesu angerufen, vgl. etwa das Wunder des Paulus in Philippi, wo dieser sagt: „Ich befehle dir im Namen Jesu Christi, aus ihr auszufahren!“¹⁸ – aber dort fehlt der altertümlich klingende Titel Ναζωραῖος, den Lukas hier und in 2,22; 4,10; 6,14 verwendet.¹⁹ „It does not appear that Luke distinguishes between ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ, Ναζαρηνός, and Ναζωραῖος. All mean Jesus »of (that is, who comes from) Nazareth.«“²⁰ Zum Verständnis des Gebrauchs des Namens Jesu ist die Episode aus Ephesos (19,13–17) unbedingt heranzuziehen.

Schon bei der Übersetzung fiel auf, daß die Formulierungen in **v. 7** im Neuen Testament ohne Beispiel sind. Schon das Wort βόσις für den »Fuß« begegnet sonst an keiner Stelle. Dieser Sachverhalt spricht dafür, daß Lukas hier einer Tradition bzw. einer schriftlichen Quelle folgt und nicht selbst formuliert. v. 7

Der **v. 8** stellt sicherlich nicht den elegantesten Satz im lukanischen Werk dar. „How Luke came to write such a clumsy sentence is another question to which no answer seems satisfactory; it is perhaps best to leave the sentence as one of a number of indications that Acts did not receive a final stylistic revision.“²¹ v. 8

Die abschließenden **v. 9–10** bringen den Chorschluß, das gattungsgemäße Ende einer Wundergeschichte. Doch ist dieser Chorschluß in diesem Fall besonders ausführlich. Zunächst wird in v. 9 ausdrücklich bemerkt, daß die Menschen in dem Tempel den Geheilten sehen als einen, der herumgeht und Gott lobt. Sodann wird in v. 10 hinzugefügt, daß sie ihn als denjenigen erkennen, der früher am Schönen Tor sitzend Almosen erbettelte. Dann erst folgt das „Sie wurden erfüllt von großem Staunen und gerieten außer sich über das, was ihm widerfahren war.“ v. 9–10

* * *

¹⁷ Im Original: γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.

¹⁸ Apg 16,18; im Original: παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ’ αὐτῆς. C. K. Barrett verweist auf die Aussage des Justin in Dial 85, wo es heißt: κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ . . . πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται und betont, daß im Blick auf Lukas jedes magische Verständnis fernzuhalten sei.

¹⁹ Danach folgt eine große Lücke; erst am Schluß des Buches begegnet Ναζωραῖος dann wieder in 22,8; 24,5 und 26,9. Der Titel ist also gleichsam auf Palästina beschränkt, denn in Kapitel 22 sind wir noch einmal in Jerusalem, in 24 und 26 in Caesarea am Meer.

²⁰ C. K. Barrett I 183.

²¹ C. K. Barrett I 184.

Die erste Heilungsgeschichte unseres Buches hat Lukas aus seiner Tradition geschöpft, vielleicht sogar aus einer schriftlichen Quelle.²² Dafür sprechen die präzisen Angaben schon in der Exposition, die in der Regel in einer solchen Geschichte nicht vorkommen. Dafür sprechen auch sprachliche Besonderheiten, die lukanische Formulierung nicht als naheliegend erscheinen lassen.

Diese Heilung steht in der Tradition der Wunder Jesu; in seinem Namen tun jetzt seine Apostel Wunder. Der Kreis der Wundertäter wird dann im weiteren Verlauf des Buches auch auf Paulus ausgedehnt werden. Die Wunder sind für Lukas von erheblicher theologischer Bedeutung, wie schon das Summarium 2,43 klar macht.

Die weitere Entwicklung der Urgemeinde (3,10–4,31)

(1) Übersicht über Kapitel 3 und 4²³

Wir verschaffen uns zunächst einen Überblick über den Inhalt der Kapitel 3 und 4, d. h. über den Stoff, den Lukas zwischen den beiden Summarien in 2,42–47 und 4,32–37 behandelt. In Kapitel 2 fanden wir die Jünger in Jerusalem an Pfingsten, dem Geburtstag der Kirche, versammelt. Diese Redeweise vom »Geburtstag« der Kirche bringt die Absicht des Lukas auf den Punkt: Die Kirche hat nicht nur ein klar definiertes Gremium, welches sie legitimiert – die 12 Apostel; sie hat nicht nur einen einzigen Ursprungsort – Jerusalem; sie hat auch ein eindeutig bestimmtes Datum, von dem sie ihre Existenz herleitet. Am Pfingstfest des Jahres X wurde sie unter Beteiligung der 12 Apostel in Jerusalem gleichsam aus der Taufe gehoben. Der Buchtitel »Ursprung und Anfänge des Christentums«²⁴, den Eduard Meyer gewählt hat, mag zwar der Sicht des modernen Historikers entsprechen, gibt die Dinge aus der Perspektive des Lukas aber nicht zutreffend wieder. Ihm zufolge hat die Kirche einen und nur einen *Ursprung*: Jesus. Aber nach Lukas hat die

²² Vgl. Barretts Urteil: „It is more probable that Luke drew his material from a written source (editing it here and there) than that he composed it himself on the basis of oral tradition“ (C. K. Barrett I 175).

²³ Das Folgende ist aus der Vorlesung über die Geschichte des frühen Christentums (Greifswald im Wintersemester 1999/2000) herübergenommen (dort S. 5–7); das war die erste Auflage dieser Vorlesung. Die zweite Auflage wurde in Erlangen im Sommersemester 2003 gehalten; die dritte Auflage ebenda im Sommersemester 2007. Diese Fassung ist im Netz zugänglich auf der Seite neutestamentliches-repetitorium.de, wenn man »Vorlesungsskripte« anklickt. In dieser neuen Fassung findet sich diese Passage auf den Seiten 7–8.

²⁴ *Eduard Meyer*: Ursprung und Anfänge des Christentums. In drei Bänden, Stuttgart und Berlin 1921–1923.

Kirche auch einen und nur einen *Anfang*: Das Pfingstfest in Jerusalem. Beides, den Ursprung und den Anfang, garantiert der allein legitimierte Kreis der zwölf Apostel und trägt auf diese Weise zu der erstrebten ἀσφάλεια (*asphaleia*) bei, von der Lukas im Proömium spricht (Luk 1,4).

**Die Apostel als Garanten
der Kontinuität**

Das Ergebnis dieser theologisch-historischen Konstruktion ist die Urgemeinde, wie sie Lukas uns in dem ersten einschlägigen Summarium in 2,42–47 schildert. Die Bestimmung der Form – es handelt sich, wie gesagt, um ein Summarium – ist für die Auslegung von grundlegender Bedeutung. Denn in den Summarien ist der Schriftsteller Lukas selbst am Werk.²⁵ Die Verse sind daher ganz besonders gut dazu geeignet, die Absicht des Lukas zu erkennen; ich rufe Ihnen die hauptsächlichen Punkte noch einmal in Erinnerung: In v. 42 wird die Kontinuität zur Lehre der Apostel betont. Die Apostel legitimieren die Urgemeinde, die nach ihren Vorgaben ihr Leben einrichtet. Sie beglaubigen sich durch viele τέρατα καὶ σημεῖα, wie es in v. 43 heißt, und stehen so in Kontinuität zum irdischen Jesus.

Ein Beispiel eines solchen Wunders liefert Lukas sogleich im Anschluß an dieses Summarium in der besprochenen Geschichte von der Heilung des Lahmen in 3,1–10. Die v. 44f. stellen die Einheit der Gemeinde heraus und fügen als neues Element noch die Gemeinschaft hinzu. Lukas malt also das Bild einer einträchtigen Gemeinschaft, der es – der Leser fühlt sich an das goldene Zeitalter erinnert – an nichts fehlt. Unter der Führung der Apostel breitet sich diese Gemeinde unbehelligt in Jerusalem aus. Dieser Horizont wird auch in den folgenden Kapiteln beibehalten.

Zusammen mit dem nächsten Summarium in 4,32–37 bildet dieser Text den Rahmen für den ersten Konflikt der Urgemeinde mit den staatlichen Behörden.²⁶ Die junge christliche Gemeinde kommt hier erstmals in Konflikt mit dem Staat. Diese Entwicklung kommt durch die besprochene Wunderheilung in Gang (3,1–10). Petrus heilt einen Gelähmten und zieht so die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich. Die große Rede des Petrus (3,11–26) verstärkt den Eindruck des Wunders noch. So sehen sich die Behörden zum Eingreifen gezwungen (4,1–4). Priester, Tempelhauptmann und Sadduzäer rücken gegen die Apostel an (ἐπέστησαν αὐτοῖς) und setzen sie erst einmal gefangen. Die Idylle erhält erstmals einen

²⁵ Vgl. im einzelnen das in den vergangenen Sitzungen zu den Summarien Ausgeführte: Zu dem Summarium in Kapitel 1 oben S. 21–26 und zu dem Summarium in Kapitel 2 oben S. 71–78.

²⁶ „Unser Abschnitt wird von Lukas sorgfältig gerahmt. Er hat eine ideale Einleitung . . . erhalten: 2,43–47, die den »Zustand« vor dem Durchbruch schildert, und einen ebenso idealen Epilog (4,23ff., an einem Beispielfall exemplifiziert: 5,1–11), der den »Zustand« danach vorführt. Der so sorgsam vorbereitete Schritt ist der Schritt aus dem Winkeldasein in die volle Öffentlichkeit, anders ausgedrückt: aus dem unangefochtenen Wachstum einer nichtöffentlichen Gruppe, eines Konventikels, in den Kampf um die behördliche Anerkennung.“ (Gottfried Schille, S. 119).

Riß: Unbehelligt bleiben die Apostel noch nicht einmal in Jerusalem. „Der traditionelle Hinweis auf einen behördlichen Eingriff erlaubt es dem Schriftsteller, eine erste, weit ausladende Apologia zugunsten der christlichen Sache zu gestalten, wobei der Name Jesu Christi in den Rang eines ersten Gebotes aufrückt.“²⁷ Unbehelligt ziehen die beiden Apostel schließlich ihres Weges.

Das darauf folgende Gemeindegebet streicht das Toben der Behörden heraus und macht den Leserinnen und Lesern die Kontinuität zum Prozeß Jesu deutlich: Wie die staatlichen Behörden damals – es ist erst einige Wochen her!²⁸ – gegen Jesus vorgingen, so jetzt auch gegen seine Apostel. Aber die Verbreitung des Wortes ist dadurch nicht aufzuhalten. Beachten Sie in diesem Zusammenhang das Stichwort *παρορησία* (*parrēsía*), das in unserem Kapitel nicht weniger als dreimal begegnet (4,13.29.31).²⁹ Man könnte das vierte Kapitel geradezu das *παρορησία*-Kapitel nennen. Schwierigkeiten hin, Behörden her, der Leser versteht: mit Hilfe der *παρορησία* (*parrēsía*) werden die Apostel auch weiterhin für die Verbreitung des Wortes sorgen, und dabei kann sie nichts aufhalten.

Damit stehen wir bei der andern Klammer, dem Summarium in 4,32–37. Beide Summarien gleichen einander sehr. Das unterstreicht: Durch die behördlichen Maßnahmen hat sich nichts geändert – die Gemeinde existiert nicht nur fort, sie blüht und gedeiht. Lukas benutzt die Gelegenheit, Barnabas als vorbildlichen Christen seinen Lesern vorzustellen. „Die Art der Vorstellung empfiehlt ihn.“³⁰ Damit errichtet Lukas eine erste Brücke von Jerusalem nach Antiochien. Noch ist Antiochien ja für den Leser gar nicht im Blick (doch vgl. Apg 1,8!) und Jerusalem beherrscht das Feld unangefochten. Aber eine erste Brücke ist gebaut, indem ein führendes Gemeindeglied Antiochiens (vgl. Apg 13,1) gleichsam in der Urgemeinde verankert wird.

²⁷ *Gottfried Schille*, S. 133.

²⁸ Mindestens aus der Perspektive derjenigen Leserinnen und Leser, die das lukanische Werk im Zusammenhang auf sich wirken lassen, ist dies klar.

²⁹ Eine für Lukas (bei dem das Wort im Evangelium überhaupt nicht, in der Apostelgeschichte sonst nur 2,29 und 28,31, zwei herausragenden Stellen, vorkommt) signifikante Häufung! Paulus hat *παρορησία* (*parrēsía*) nur in Philemon 8, Phil 1,20 und 2Kor 3,12; 7,4.

³⁰ *Gottfried Schille*, S. 146.

§ 16 Die Gütergemeinschaft (4,32–37)

Wir wollen uns dieses dritte Summarium nach Kapitel 1,12–14 und Kapitel 2,42–47 etwas genauer ansehen. Es stellt so etwas wie den Höhepunkt der Summarien dar. Ab Kapitel 5 nämlich kommen die Probleme in den Blick, die es – Lukas kann es nicht leugnen – sogar in der Urgemeinde gab! Danach folgt in 5,12–16 das letzte Summarium, das die Attraktivität und das Wachstum der Urgemeinde zum Thema hat.¹

32 Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele, und keiner sagte, etwas von den vorhandenen Gütern sei sein persönliches Eigentum, sondern alles gehörte ihnen gemeinsam. 33 Und die Apostel legten ihr Zeugnis mit großer Kraft ab hinsichtlich der Auferstehung des Herrn Jesus, und große Gunst lag auf ihnen allen. 34 Denn es war kein Bedürftiger unter ihnen.² Wie viele nämlich Eigentümer von Grundstücken oder von Häusern waren, verkauften [sie] und brachten den Erlös für das Verkaufte 35 und legten ihn zu Füßen der Apostel. Es wurde [davon] aber einem jeden zugeteilt, was er brauchte. 36 Joseph aber, der von den Aposteln Barnabas genannt worden war, was übersetzt Sohn des Trostes heißt, ein Levit aus Zypern, 37 der einen Acker besaß, verkaufte ihn, brachte das Geld und legte es zu Füßen der Apostel.

Wir haben schon bei der Besprechung des Summariums in Kapitel 2 gesehen, daß zwischen diesen beiden Summarien 2,42–47 und 4,32–37 eine Inkonzinnität vorliegt, was die Praxis des »Liebeskommunismus« angeht: War dort vorausgesetzt, daß ein jeder alles verkauft, so haben wir in unserm Vers 32 die wesentlich schwächere Variante, wonach keiner etwas als sein persönliches Eigentum betrachtet. Was die Auslegung der beiden Summarien überhaupt angeht, verweise ich ein für allemal auf das dort Gesagte.

Lukas beginnt in **32** mit der Einmütigkeit der Gläubigen, die die Basis für die Gütergemeinschaft ist. Gottfried Schille weist in seinem Kommentar auf eine schöne epigraphische Parallele zu unsrem *πλῆθος* hin: „*πλῆθος* ist ein Terminus technicus der Gemeinde als gottesdienstlicher Versammlung: CIJ 2 Nr. 804 (Synagoge von Apamée [gemeint ist Apamea] in Syrien): εἰρήνη καὶ ἔλεος ἐπὶ πᾶν τὸ ἡγιασμένον ὁμῶν πλῆθος ...“³

¹ Zu den Summarien vgl. oben S. 21 mit Anm. 1.

² Vgl. dazu Deut 15,4.

³ *Gottfried Schille*, S. 144.

πλῆθος als ein terminus technicus?

Diese Inschrift ist heute zu zitieren nach: *David Noy und Hanswulf Bloedhorn*: *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band III: Syria and Cyprus, TSAJ 102, Tübingen 2004, Syr 54, S. 89–94. Sie lautet:

Ἰλάσιος Εἰσακίου ἀρχισυναγωγὸς Ἀντιοχέ-
ων ὑπὲρ σωτηρίας Φωτίου συμβίου καὶ τέκνων
καὶ ὑπὲρ σωτηρίας Εὐσταθίας πενθερᾶς
καὶ ὑπὲρ μνίας Εἰσακίου καὶ Ἐδεσίου καὶ Ἡσυχί-
5 ου προγόνων ἐποίησεν τὴν ψήφωσιν
τῆς ἰσόδου. εἰρήνη καὶ ἔλεος ἐπὶ πᾶν
τὸ ἡγιασμένον ὑμῶν πλῆθος.

Übersetzung (die Zeilen sind nach Möglichkeit beibehalten):

„Ilasius, der Sohn des Isaak, der Synagogenvorsteher der Antioche-
ner, hat für das Heil der Photion, seiner Frau, und seiner Kinder
und für das Heil der Eustathia, seiner Schwiegermutter,
und zur Erinnerung an Isaak und Edesius und Hesychnus,
5 seine Vorfahren, das Mosaik gemacht
am Eingang. Friede und Gnade über eure ganze
gesegnete Gemeinschaft.“

Wie bei literarischen Texten ist auch bei Inschriften zuerst nach der Gattung zu fragen: In unserm Fall handelt es sich um eine Weih- bzw. Stiftungsinschrift: Der in Z. 1 des Textes genannte Ilasius, der Sohn des Isaak, hat für die Synagoge in Apamea ein Mosaik im Eingangsbereich gestiftet (Z. 5–6).⁴

Ich kann mich in unserm Zusammenhang nicht bei der Interpretation des interessanten ὑπὲρ σωτηρίας (in Z. 2 und in Z. 3) aufhalten und verweise in dieser Hinsicht auf den Kommentar von Noy und Bloedhorn.⁵ Hier geht es ausschließlich um die Formulierung in Z. 6–7: εἰρήνη καὶ ἔλεος ἐπὶ πᾶν τὸ ἡγιασμένον ὑμῶν πλῆθος, näherin um die Frage: Was ist mit dem πᾶν τὸ ἡγιασμένον ὑμῶν πλῆθος gemeint?

Die Formulierung ist in mehrfacher Hinsicht ungewöhnlich. Ich nenne die drei wichtigsten Punkte:

1. Die »Friedensformel« – die bei Juden und Christen weit verbreitet ist – weist hier in der Formulierung Abweichungen vom Üblichen auf.⁶
2. Ungewöhnlich ist auch das ὑμῶν, das eine gewisse Distanzierung andeutet. Offenbar war der Stifter Ilasius nicht Mitglied der jüdischen Gemeinschaft von Apamea.

⁴ Im vorliegenden Fall handelt es sich um mehrere Inschriften des Ilasius, vgl. dazu den Kommentar von *David Noy und Hanswulf Bloedhorn*, S. 90. Hier auch eine detaillierte Analyse der Familienverhältnisse auf S. 91f. mit drei verschiedenen möglichen Stammbäumen auf S. 92.

⁵ *David Noy und Hanswulf Bloedhorn*, S. 93.

⁶ Für die Einzelheiten und das einschlägige Material verweise ich auf *David Noy und Hanswulf Bloedhorn*, S. 93.

3. Ungewöhnlich ist schließlich der Begriff *πλήθος* als Bezeichnung für eine jüdische Gemeinschaft.⁷

Wir kommen daher zu dem folgenden Ergebnis: So schön die von Schille angeführte Inschrift ist: Sie belegt lediglich die Möglichkeit des Gebrauchs von *πλήθος* für eine jüdische (bzw. christliche) Gemeinde. Um zu erweisen, daß es sich um einen *terminus technicus* handelt, bedürfte man aber deutlich mehr als *eines* Belegs . . .

Ergebnis

* * *

Scharfsinnig analysiert Wellhausen: „Die Einmütigkeit der Gläubigen (zum Ausdruck vgl. Gen. 11,1) äußert sich in der Gütergemeinschaft. Diese wird aber auch hier hernach eingeschränkt durch den zweiten Satz von 35, und in anderer Weise durch die Notiz 36.37, wonach Barnabas etwas Besonderes tat, was keineswegs die Regel war.“⁸

Häufig ist man bei der Analyse unsres Summariums zu dem Schluß gekommen, daß **33** störend wirkt. Umgekehrt, so hat man argumentiert, schließe v. 34 gut an v. 32 an.⁹ Dagegen argumentiert Haenchen folgendermaßen: „V. 32 und 34 sprechen . . . nicht vom gleichen Verhalten zum Besitz: in V. 32 bleibt er erhalten, in 34f. wird er verkauft. V. 32 schildert die Erfüllung des griechischen Gemeinschaftsideals, V. 34f. die der atl. Verheißung. Beides hat Lukas durch die Aussage über die Apostel voneinander abgehoben.“¹⁰ Ich lasse die Frage hier bis zur nächsten Auflage offen.

v. 33

Den Verkauf von Häusern und Grundstücken schildern **34–35** als eine Selbstverständlichkeit. Er ist die Voraussetzung für den eingangs benannten Zustand:

⁷ Vgl. *David Noy und Hanswulf Bloedhorn*, S. 94 und die dort angegebene weiterführende Literatur.

⁸ *Julius Wellhausen*: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 9.

Grammatikalisch ist der Satz schwierig; problematisch ist der doppelte Genitiv am Anfang des Satzes: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων – Subjekt ist mithin *καρδία καὶ ψυχή!* Beachte die Schillesche Übersetzung: „Herz und Seele der Versammlung der Glaubenden war eins“ (*Gottfried Schille*, S. 144). Handelt es sich also um einen ganz »einfachen« Genitiv der Zugehörigkeit (*genitivus pertinentiae*)?

Nicht nachzuvollziehen vermag ich jedoch die Übersetzung von Lake/Cadbury: „And of the congregation of those who had believed there was one heart and soul“ (*Kirsopp Lake/Henry J. Cadbury*: *The Acts of the Apostles. English Translation and Commentary, The Beginnings of Christianity, Part I, Vol. IV, London 1933 [Nachdr. Michigan 1979], S. 47f.*).

⁹ Vgl. die bei *Ernst Haenchen* S. 228 zitierten Autoren.

Bemerkenswert ist der Artikel τό in dem Ausdruck τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Das Zeugnis wird dadurch als das den Lesern bereits bekannte Zeugnis gekennzeichnet (vgl. dazu die Pfingstpredigt in Kapitel 2, besonders den Abschnitt 2,22–36; die Rede des Petrus in Kapitel 3, besonders 3,14–15 und die Rede des Petrus vor den Behörden in Kapitel 4, besonders 4,8–10).

¹⁰ *Ernst Haenchen*, S. 229.

- v. 34 „Denn es war kein Bedürftiger unter ihnen.“ Hier ist wohl an die Verheißung aus Deut 15,4a zu denken, wie wir schon gesehen haben.¹¹ In Deut 15,4 heißt es nach der Übersetzung der LXX: „Unter dir wird es keinen geben, der Not leidet.“ Zu Beginn von 34 ist dieser Satz lediglich aus dem Futur ins Präteritum gesetzt: „Es gab keinen unter ihnen, der Not litt.“ Der Zustand der Urgemeinde erscheint also als die Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung.
- v. 35 Im zweiten Teil von v. 34 und in v. 35 wird dann das Verfahren des Verkaufs und der Deponierung des Erlöses eingehender geschildert: Das Geld wird zu den Füßen der Apostel niedergelegt.¹²
- „Zu den Füßen“ bezeichnet nicht nach einem Hebraismus die ganze Person . . . , sondern nur insofern sie sitzt, wie anderwärts 5, 9. Röm. 10, 15. die Füße der Gehenden bezeichnet. Weil nun die App. wahrsch.[einlich] auf einem Amts-Stuhle sassen, so ist h.[ier] mit der Vorstellung des in Verwahrung Gebens auch die der Ehrfurcht . . . verbunden (anders 7, 58., wo der in Verwahrung Nehmende wahrsch.[einlich] zuschauend an einem erhabenen Orte sass). Vgl. *Cic. pro Flacco c. 28.*: »ante pedes Praetoris in foro (vor dem Richterstuhle) expensum est auri pondus centum«¹³ Die Formulierung »zu Füßen der Apostel« begegnet dreimal hintereinander (v. 35; v. 37 und 5,2), woraus Schille schließt, daß es „bereits formelhaft gebraucht wird: Auch die christliche Opferaktion steht unter dem Zeichen einer langsamen Institutionalisierung.“¹⁴
- v. 36–37 Das Beispiel des Barnabas, das Lukas 36–37 bringt, ist abgesehen von Ananias und Sapphira in Kapitel 5 der einzige konkrete Fall für die Gütergemeinschaft.¹⁵ Barnabas „figuriert hier übrigens nicht bloß als Beispiel, sondern auch zu dem Zweck, um als späterhin¹⁶ bedeutsame Person vorgestellt zu werden; daher die Angabe über seinen Namen und seine Herkunft.“¹⁷ Wir werden uns bei 13,1–3,

¹¹ Vgl. dazu oben S. 76. Die Stelle wird bei Nestle/Aland am Rand angegeben.

¹² Die merkwürdige Formulierung begegnet in der Geschichte von Ananias und Sapphira erneut, vgl. 5,2.

¹³ *de Wette*, S. 68.

¹⁴ *Gottfried Schille*, S. 145.

¹⁵ *Zahn* sieht insofern etwas Richtiges, als er 4,36–5,11 unter der Überschrift „Ein erfreuliches und ein abschreckendes Beispiel“ zusammenfaßt (*Theodor Zahn*, S. 179).

¹⁶ Dieser Auffassung unserer Stelle widerspricht *Jenny Read-Heimerdinger*: Barnabas in Acts: A Study of his Role in the Text of Codex Bezae, JSNT 72 (1998), S. 23–66, die zu erweisen sucht, daß Barnabas keineswegs erst hier in 4,36 in die Erzählung eingeführt werde, sondern bereits in 1,23, wo ihr zufolge statt des Βαρσαββᾶν mit dem Codex D (05) u. a. vielmehr Βαρναβᾶν zu lesen sei, eine wenig plausible Hypothese, auf die *Markus Öhler*: Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT 156, Tübingen 2003, leider überhaupt nicht eingeht.

¹⁷ *Julius Wellhausen*, a. a. O., S. 9. Wellhausen fügt dem hinzu: „Der Name bedeutet nicht »Sohn des Trostes« und ist vielleicht gar kein Beiname.“

dem Beginn der ersten Missionsreise, dann genauer mit Barnabas befassen. Dort wird es insbesondere um seine spätere Rolle als christlicher Missionar und Partner des Paulus gehen.

Hier sei nur die Schwierigkeit diskutiert, die in den biographischen Angaben des v. 36 liegen, genauerhin darin, daß Barnabas als Levit und als Kypriot gekennzeichnet wird. Ein Levit ist am Tempel in Jerusalem tätig und kann dazu schwerlich jeweils aus Zypern anreisen. Barrett verweist in seinem Kommentar z. St. auf das Buch von Joachim Jeremias: *Jerusalem zur Zeit Jesu*.¹⁸ Hier werden die Leviten auf S. 234–241 behandelt. Sie werden folgendermaßen charakterisiert: „Die Leviten standen also unter den Priestern im Rang als Clerus minor und hatten als solcher keine Verwendung beim Opferdienste selbst, sondern lediglich die Ausübung der *Tempelmusik* und die *Verrichtung der niederen Tempeldienste* zu versehen.“¹⁹ Speziell zu unserm Barnabas lesen wir bei Jeremias: „Über die Bildung der Leviten haben wir einige Nachrichten. Der Levit Josef Barnabas, als Prophet, Lehrer und Missionar ein führendes Glied der ersten Christenheit, war ein geistig bedeutender, schriftgebildeter Mann; da er aus Cypern stammte, hat sein Vater offenbar zu denjenigen Leviten gehört, die nicht in Jerusalem Dienst taten, wozu ja niemand gezwungen war.“²⁰ Das klingt plausibel; doch in den Seiten zuvor war von dieser hier *ad hoc* kreierte Sorte von Leviten mit keinem Wort die Rede . . . Man hätte schon gern noch eine Parallele dazu.

„Ein ganz neues und überraschendes Datum ist die Entstehung einer Gemeindegasse. Die Geber verteilen ihre Gaben nicht selber an die Bedürftigen, sondern legen sie zu den Füßen der Apostel nieder, so daß diese die Verfügung über die Gemeindegasse haben und dadurch finanzielle Macht gewinnen. Die Sache ist vielleicht verfrüht; freilich wenn die ausgewanderten Galiläer, welche anfangs einen großen Teil der Gemeinde bildeten, Hab und Gut im Stich gelassen hatten, so konnte eine zentrale Administration für ihre Versorgung, auf Kosten der Brüder von Jerusalem, Bedürfnis werden.“²¹

Zahn dagegen verteidigt die Übersetzung υἱὸς παρακλήσεως wortreich (S. 181–188) und bringt in diesem Zusammenhang auch folgendes Argument: „Ist der Vf, mag er Lucas heißen oder für uns eine namenlose Person bleiben, schon um das Jahr 40 ein Mitglied der Gemeinde von Antiochien gewesen und bis zum Antritt der zweiten großen Missionsreise des P[au]l[us] dort seßhaft geblieben, so hat er bis zu diesem Zeitpunkt mindestens 5 Jahre lang täglich Gelegenheit gehabt, Barn.[abas] als Lehrer der dortigen Gemeinde und Missionsprediger zu sehen und zu hören.“ (*Theodor Zahn*, S. 184).

¹⁸ C. K. Barrett, I 259f. *Joachim Jeremias: Jerusalem zur Zeit Jesu*. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen³ 1962, Nachdr. 1969.

¹⁹ *Joachim Jeremias*, a. a. O., S. 235; das kursiv Gesetzte im Original gesperrt gedruckt.

²⁰ *Joachim Jeremias*, a. a. O., S. 240–241.

²¹ *Julius Wellhausen*, a. a. O., S. 9.

§ 17 Ananias und Sapphira (5,1–11)

Das fünfte Kapitel unsrer Apostelgeschichte, das sich unmittelbar an das oben diskutierte Summarium (4,32–37) anschließt, beginnt mit der Geschichte von Ananias und Sapphira (5,1–11), der sogleich wieder ein Summarium folgt (5,12–16).¹ Im Unterschied zu den uns schon bekannten Summarien hat dieses vierte und letzte² die *σημεῖα καὶ τέρατα* (5,12; vgl. schon 2,43) zum Thema. Es folgt die Festnahme und wunderbare Freilassung der Apostel mit anschließender öffentlicher Predigt im Tempel (5,17–26). Erneut werden sie dort abgeführt und vor dem Synhedrion vernommen (5,27–32). Hier fällt das berühmte Wort des Petrus: *πειθοραχεῖν δεῖ θεῶ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*, das eine Parallele in der Apologie des Sokrates bei Platon hat (5,29b//Platon: Apol 29 d). Die Verhandlung vor dem Synhedrion gipfelt in dem Auftritt des Gamaliel, der die Freilassung der Apostel zur Folge hat (5,33–42). Insgesamt ergibt sich also der folgende Aufbau:

Platon: Apol 29 d

1.	§ 17	Ananias und Sapphira	5,1–11
2.	§ 18	Summarium [Nr. 4]	5,12–16
3.	§ 19	Festnahme der Apostel I	5,17–26
4.	§ 20	Festnahme der Apostel II	5,27–32
5.	§ 21	Der Rat des Gamaliel	5,33–42

Wir werden zunächst Ananias und Sapphira behandeln, um uns dann kurz dem letzten Summarium zuzuwenden. Danach machen wir wieder einen Sprung und kommen gleich zum Ende des fünften Kapitels, dem Rat des Gamaliel. Alles, was dazwischen steht, lassen wir in dieser Vorlesung einfach weg.

¹ Nach *de Wette* (S. 68) hat man 5,1–16 abzugrenzen: „Dieses Stück, welches einen wichtigen Vorgang in der Gemeinde selbst . . . erzählt, schliesst sich zwar an den Schluss des vor.[igen] an, hat aber für sich eine selbständige Bedeutung.“ Demgegenüber sagt *Overbeck* ebd.: „Welche? Vielmehr soll 5,1–11. ein Beispiel zur Gütergemeinschaft 4,34ff. (vgl. zu 4,30ff.) geben und zur Schilderung der Wundermacht der App. namentl. des Petr. überleiten.“

Umgekehrt grenzt *Julius Wellhausen*: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 9 den Abschnitt 4,32–5,11 unter der Überschrift „Die Apostel als Verwalter des Kirchengeldes“ ab.

² Zur Auflistung der Summarien vgl. die Dibeliusche Liste (*Martin Dibelius*: Stilritisches zur Apostelgeschichte (1923), in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 60, Göttingen ⁴1961, S. 9–28; hier S. 16), derzufolge wir hier das vierte und letzte Summarium vor uns haben.

1 Aber ein Mann mit Namen Ananias verkaufte zusammen mit seiner Frau ein Grundstück, 2 und er behielt etwas von dem Erlös zurück – auch mit Wissen seiner Frau – und brachte und legte einen Teil zu Füßen der Apostel. 3 Petrus aber sagte: „Ananias! Warum konnte der Satan dein Herz erfüllen, daß du den heiligen Geist belügst und etwas von dem Erlös des Grundstücks zurückbehältst? 4 Nicht bleibend blieb es dir [d. h. wäre es nicht unverkauft bleibend in deinem Eigentum verblieben?],³ und stand es nicht auch verkauft in deiner Verfügungsgewalt? Warum hast du dir diese Sache vorgenommen? Du hast nicht Menschen belogen, sondern Gott.“ 5 Als aber Ananias diese Worte hörte, fiel er um und starb. Und große Furcht fiel auf alle, die es hörten. 6 Die jungen Männer aber standen auf, hüllten ihn ein, brachten ihn hinaus und begruben ihn.

7 Ungefähr drei Stunden später aber kam auch seine Frau – die nichts von dem Geschehenen wußte – herein. 8 Petrus antwortete⁴ ihr: „Sage mir, habt ihr für soundsoviel das Grundstück abgegeben?“ Sie antwortete: „Ja, für soundsoviel.“ 9 Petrus aber sagte zu ihr: „Wieso seid ihr übereingekommen, den Geist des Herrn zu versuchen? Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begraben haben, stehen vor der Tür, und sie werden auch dich hinaustragen.“ 10 Sofort aber fiel sie vor seine Füße und starb. Da kamen die jungen Männer herein und fanden sie tot; und sie brachten sie fort und begruben sie bei ihrem Mann. 11 Und große Furcht ergriff die gesamte Gemeinde⁵ und alle, die dieses hörten.

Die in 1 konkretisierte Praxis ist der Leserin/dem Leser der Apostelgeschichte v. 1 te von den beiden besprochenen Summarien her hinlänglich bekannt und kann an dieser Stelle daher nicht mehr überraschen. Falsch ist es aber, wenn man (wie Roloff) diesen literarischen Zusammenhang auf die historische Ebene hin-übernimmt: „Das Ehepaar Hananias und Sapphira will den großen Eindruck, den Barnabas durch seine Tat gemacht hat, wiederholen und verkauft darum eben-

³ Parallel zur letzten Auflage dieser Vorlesung im Wintersemester 2004/2005 bot Herr Weber eine Lektüre der Apostelgeschichte an, an der ich teilnahm. In der Sitzung vom 15. November 2004 schlug Herr Weber für die oben im Text gewählte Übersetzung vor: „(Das Grundstück) war doch dein eigen, so lange es da war.“

⁴ Das ἀπεκρίθη ist an dieser Stelle schwierig. Ein Blick in den Apparat z. St. lehrt, daß dies schon von den Schreibern so empfunden wurde. Das Auftreten der Frau selbst ist gleichsam die Frage, auf die Petrus in v. 8 »antwortet«.

⁵ Zu 5,11 ist zu notieren, daß hier erstmals in der Apostelgeschichte das Wort ἐκκλησία begegnet. Bisher war an den entsprechenden Stellen dafür stets das merkwürdige ἐπὶ τὸ αὐτό gestanden, vgl. 1,15; 2,1; 2,44; 2,47. Zur Interpretation des ἐπὶ τὸ αὐτό vgl. oben S. 71, Anm. 3.

falls ein Grundstück, behält aber insgeheim etwas von dem Erlös zurück.“⁶ Dieser Kommentar ist in mehrerlei Hinsicht irrig: Erstens geht er der redaktionellen Verknüpfung des Lukas auf den Leim (selbst wenn sowohl die Schenkung des Barnabas als auch die des Ananias und der Sapphira historisch wären, ginge doch die Reihenfolge auf Lukas zurück!), zweitens ist jedenfalls im letzteren Fall die Historizität doch mindestens fraglich und drittens steht diese unterstellte Motivation weder im Text noch zwischen den Zeilen.

- v. 2 Ananias folgt **2** dem uns schon bekannten Ritual und legt das Geld zu Füßen der Apostel nieder. Auch hier kann man den Roloffschen Kommentar allenfalls mit dem Wetterbericht vergleichen: „Das übrige Geld“ – so das Bulletin Roloffs – „bringt Hananias unter der falschen Vorspiegelung, es sei das ganze, in die Gemeindeversammlung, um es vor den Augen aller den Aposteln – sie sind als im Mittelpunkt sitzend gedacht – abzuliefern.“⁷ Wie der Wetterbericht, so spricht auch Roloff im Indikativ. Wie der Wetterbericht ist auch Roloff seiner Sache sicher. Wie beim Wetterbericht ist auch bei Roloff die Trefferquote weit von 100 % entfernt. Im einzelnen: Von einer „falschen Vorspiegelung“ seitens des Ananias sagt unser Text nichts. Auch von einer „Gemeindeversammlung“ ist überhaupt keine Rede – das Forum ist vielmehr offen. Auch „alle“ Apostel sind der Roloffschen Imagination zu verdanken, im Text ist nur von Aposteln die Rede. Schließlich kann man nicht ahnen, daß sie „als im Mittelpunkt sitzend gedacht“ sind – alles reine Phantasie. Kurzum: wenn schon konservative Phantasie, dann sollte man lieber gleich zum Original, zu Theodor Zahn greifen, der ist wenigstens originell.⁸
- v. 3 Petrus durchschaut in **3** die Lüge des Ananias. Conzelmann stellt fest: „Im Ausdruck ist vermischt: »Warum hast du das getan?« und: »Der Satan hat dein Herz erfüllt.« (Hae.). Daß der Satan in einem Menschen wirkt, ist das Gegenteil einer Entschuldigung für diesen . . .“⁹
- v. 4 Die Erläuterung in **4** könnte auf das lukanische Publikum zielen und weniger auf Ananias. Conzelmann möchte diesen Vers als „lukanische Erläuterung“ auffassen.¹⁰ Dem schließt sich Roloff an: „scheidet man V. 4 als interpretierenden

⁶ *Jürgen Roloff*, S. 93. (Schon sprachlich ist der Satz nicht vom feinsten: Wie können denn Ananias und Sapphira einen „Eindruck“ „wiederholen“, „den Barnabas durch seine Tat gemacht hat“? Doch das nur am Rande.)

⁷ *Jürgen Roloff*, S. 93f.

⁸ – und übrigens in diesem Fall ganz anderer Auffassung: „Der . . . nun 5,2 zum dritten Mal seit 4,35 gebrauchte Ausdruck *παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων τιθέναι* ist selbstverständlich nicht buchstäblich zu verstehen; von gleichzeitiger Anwesenheit eines anderen Ap.[ostel]s außer P[e]t[rus] oder gar aller 12 Ap.[ostel] könnte nicht völlig geschwiegen sein“! (S. 189).

⁹ *Hans Conzelmann*, S. 45.

¹⁰ *Hans Conzelmann*, S. 45.

Zusatz des Lukas aus, so wird die strukturelle Geschlossenheit der ursprünglichen Erzählung vollends sichtbar.¹¹ Bei beiden ist wohl der Wunsch der Vater des Gedankens: „V. 4 hat besonders die Kritik an dieser Erzählung hervorgerufen. Wendt 121 fragt: »Verdiente die erste grobe Sünde . . . eine sofortige Todesstrafe, bei der kein Raum zur Buße gegeben war?« und W. L. Knox meint: »We may hope that Ananias and Sapphira are legendary« (63).¹² Weil man mit dem Vers inhaltlich nicht fertig wird, erklärt man ihn für redaktionell. Aber man stellt dem Redaktor auf diese Weise (wie meist in solchen Fällen) ein Armutszeugnis aus: Hätte Lukas die Spannung zu den von ihm selbst gebildeten Summarien in Kapitel 2 und 4 etwa nicht bemerkt? Das scheint mehr als unwahrscheinlich. Es ist m. E. daher sehr viel wahrscheinlicher, daß v. 4 der Tradition angehört. Dann nämlich erklärt sich die Spannung zu den beiden genannten Summarien auf natürliche Weise.

Gerhört v. 4 nun aber zur Tradition, d. h. ist er integraler Bestandteil unserer Erzählung, so müssen wir umso genauer nach seinem Sinn fragen.

Mit der Frage der Interpretation des vierten Verses hat sich Brian J. Capper in einem eigenen Aufsatz befaßt.¹³ Die Frage, die zu beantworten ist, lautet: „Exactly what have they done wrong?“¹⁴ Das Problem entsteht ja daraus, daß der Leser der Apostelgeschichte in den beiden Summarien den Eindruck gewinnt, daß die Glieder der Urgemeinde ihre Habe verkaufen, um das Geld der Gemeinde zu stiften, während Petrus in unserm Vers den Eindruck erweckt, dies sei ganz und gar nicht selbstverständlich gewesen. So scheint es dem Petrus zufolge möglich, Mitglied der Gemeinde zu sein, *ohne* sein Eigentum der Allgemeinheit zur Verfügung zu stellen. „The question [des Petrus in v. 4] must . . . constitute an accusation; Peter wants to demonstrate Ananias' guilt.“¹⁵

Capper nimmt an, daß es in der Urgemeinde ein festes Ritual gab, das für solche Fälle vorgesehen war. Solche Fälle, d. h. Verkäufe wie in 2,45, 4,34f. und 4,36f., setzen voraus: Jemand verkauft seine Habe und bringt die volle Summe, um sie den Aposteln zu Füßen zu legen. „The ritual meant, at least, that when a believer sold any property, he was bound, if he laid the proceeds at the apostles' feet, to lay the

¹¹ Jürgen Roloff, S. 92. So auch Jacob Jervell, S. 199.

¹² Ernst Haenchen, S. 233.

¹³ Brian J. Capper: The Interpretation of Acts 5.4, JSNT 19 (1983), S. 117–131. Seither ist eine Reihe von weiteren Studien erschienen; ich nenne nur folgende: Daniel Marguerat: La mort d'Ananias et Sapphira dans la stratégie narrative de Luc (Ac 5.1–11), NTS 39 (1993), S. 209–226. Henriette Havelaar: Hellenistic Parallels to Acts 5.1–11 and the Problem of Conflicting Interpretations, JSNT 67 (1997), S. 63–82.

Schon vor 1983 war erschienen Felix Scheidweiler: Zu Act 5 4, ZNW 49 (1958), S. 136–137.

¹⁴ Brian J. Capper, a. a. O., S. 117.

¹⁵ Ebd.

whole sum.“¹⁶ Dieses Ritual hat man sich Capper zufolge als ein Eintrittsritual zu denken. Das Ideal des besitzlosen Gläubigen setze einen Verkauf voraus: „Ananias would, on such a reconstruction, be going through an entrance-procedure normal for a Christian. Christians practised community of goods, and he must go through the process of renouncing any right to private ownership.“¹⁷

Die Verfehlung des Ananias bestünde dann einerseits darin, daß er einen Teil des Erlöses auf die Seite gebracht hatte. Sodann mußte er versuchen, Petrus und den heiligen Geist insoweit hinters Licht zu führen. Das wäre nach Cappers Rekonstruktion die zweite Verfehlung des Ananias. Er stellt sich das so vor, daß die frühe Kirche eine Art Probezeit gekannt hätte: Der Neubekehrte erklärte sich bereit, den Erlös seiner Habe in die Gemeinde einzubringen und legt ihn deshalb symbolisch einstweilen den Aposteln zu Füßen. Dann hat er während der Probezeit Gelegenheit, die Gemeinde kennenzulernen; umgekehrt kann diese erproben, ob er zu ihr paßt. Am Ende der Probezeit geht der Erlös dann definitiv in das Eigentum der Gemeinde über.¹⁸

Die Bedeutung unsres Verses stellt sich also wie folgt dar: Erstens einmal hätte Ananias die Probezeit überhaupt nicht anzutreten brauchen, d. h. er hätte seine Habe unverkauft lassen können. Zu Recht kann Petrus daher in v. 4a sagen: οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν; Hatte er die Habe aber verkauft und zu Beginn der Probezeit den Aposteln den Erlös zu Füßen gelegt, so hätte er jederzeit wieder aussteigen können, indem er seine Probezeit von sich aus löste: οὐχὶ . . . προαθὲν ἐν τῇ σῆ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; „Till then [sc. der endgültigen Aufnahme in die Gemeinde] the money remained »legally« in Ananias' tenure, though not practically in his keeping. The shift in Peter's question from the possessive dative, σοὶ »yours«, to the more technical ἐν τῇ σῆ ἐξουσίᾳ, »in your power«, accords well with this.“¹⁹

¹⁶ Brian J. Capper, a. a. O., S. 121.

¹⁷ Brian J. Capper, a. a. O., S. 123.

¹⁸ Was dieses Verfahren angeht, so verweist *Henriette Havelaar* in ihrem zitierten Aufsatz auf die Schilderung der Gemeinschaft der Pythagoreer bei Iamblichos, vgl. a. a. O., S. 78–79. „Both texts [der des Lukas wie der des Iamblichos] present an (idealized) description of a community in which the principle of common property is held in high honour“ (*Henriette Havelaar*, a. a. O., S. 79). In Apg 5,1–1 wie in dem Text des Iamblichos geht es ihr zufolge um den Prozeß der Exkommunikation: „My conclusion is that we encounter here in the Ananias and Sapphira story a highly stylized form of excommunication. This is not to be construed as excommunication in the limited, technical sense, as known from strictly organized religious groups, but excommunication as a social phenomenon, which can be observed in any group with some sense of its identity and constraints“ (*Henriette Havelaar*, a. a. O., S. 81).

¹⁹ Brian J. Capper, a. a. O., S. 125 (das Griechische im Original in kursiver Umschrift, was ich hier nicht nachahme). Er macht im folgenden (S. 126f.) darauf aufmerksam, daß eine solcher Praxis der vorläufigen Geldhinterlegung bis zur endgültigen Aufnahme in eine Gemeinschaft auch anderwärts (bei den Pythagoreern und in Qumran) bezeugt ist.

Sieht man von dem irritierenden Phänomen ab, daß Capper immer gleich bei der historischen Ebene landet, so ist seiner ingeniosen Rekonstruktion eine gewisse Plausibilität nicht abzuspochen. Ich bin daher geneigt, mich dieser Interpretation vorerst – d. h. bis ich etwas besseres finde – anzuschließen, allerdings mit der Einschränkung, daß ich sie auf der literarischen, nicht auf der historischen Ebene für denkbar halte.

Von der Schuld am Tod des Ananias in **5** möchte Zahn den Petrus gern entlasten: „Nichts . . . wäre verkehrter als die Annahme, daß nicht auch P[e]t[rus] von der Wirkung seiner Worte überrascht worden sei. Er hatte kein Wort gesprochen, welches die Erwartung derselben, geschweige denn die Absicht verrät, den Missetäter zu töten“. „Ohne daß er es geahnt, gewollt oder gar erbeten hätte, ist ein erschütterndes Gottesurteil erfolgt.“²⁰

In v. 5b haben wir den Chorschluß vor uns: „Und große Furcht fiel auf alle, die es hörten“. Viele Ausleger ziehen daraus den Schluß, daß die Geschichte hier ursprünglich zu Ende war, so beispielsweise Ernst Haenchen: „Ursprünglich wird sie [sc. die Geschichte] . . . mit dieser Wendung, dem typischen Abschluß einer Wundergeschichte, geendet haben.“²¹ Dieser Frage gehe ich hier aber nicht im einzelnen nach.

In **6** wird zunächst etwas umständlich von der Entfernung der Leiche des Ananias berichtet. Ein Problem ist die Übersetzung des *συνέστειλαν*. Gegen die Übersetzung „schafften ihn weg“ spricht das sogleich folgende *ἔξενέγκαντες* („brachten ihn hinaus“). Dem wird entgegengehalten: „This would not make *ἔξενέγκαντες* superfluous, for that, as has been said, applies to the carrying out (of the city) to place of burial, while it is natural that the narrator should indicate by *συνέστειλαν* that the corpse of Ananias was out of sight when his wife entered the room.“²²

²⁰ Theodor Zahn, S. 190 und 191. Zurückhaltender dagegen Lake/Cadbury, S. 51: „Can Peter be said to have killed Ananias and Sapphira? The case of Ananias is not so clear as that of Sapphira, but in both cases the author probably means it to be understood that power went forth from Peter as an apostle inspired by the Holy Spirit and slew the offenders, just as the same power blinded Elymas and threatened damnation to Simon Magus. It is possible that the exercise of this power to punish, and even to kill, may be referred to in the obscure phrase in 1 Cor. V. 5, »to deliver such a one to Satan for the destruction of the flesh.« Such a power to destroy is the necessary analogue to the power to heal and make alive.“

²¹ Ernst Haenchen, S. 233, Anm. 6. Vgl. auch S. 237: „Die ursprüngliche Geschichte schloß wahrscheinlich mit dem Gericht über den Schuldigen und seiner Wirkung auf die Hörer [also mit v. 5]. Was mit dem Leichnam des Ananias wurde [v. 6], kümmerte sie nicht. Das, worauf es ankam, ist gesagt: Gott hat den Betrug furchtbar gerächt. Damit hat die Erzählung ihr inneres Ziel erreicht.“

Ähnlich auch Hans Conzelmann, S. 45: „Mit der Feststellung der Wirkung könnte die Geschichte abgeschlossen sein. Der zweite Teil ist volkstümlich-märchenhafte Verdopplung.“

²² Lake/Cadbury, S. 52. Sie übersetzen daher: „And the younger men arose, gathered him up, and took him out and buried him“ (S. 51f.).

Sodann wird hier die Frage nach den νεώτεροι diskutiert. οἱ νεώτεροι ist verschiedentlich nicht in dem von mir unterstellten »harmlosen Sinn« „die jungen Männer“ verstanden worden, sondern als *terminus technicus* für ein spezielles Amt der Urchristenheit.²³ Darauf will ich Sie an dieser Stelle wenigstens im Vorübergehen aufmerksam machen.

- v. 7 Unklar ist die Funktion der Zeitangabe „drei Stunden“ in 7. Theodor Zahn versucht folgende Erklärung: „Sapphira findet sich erst 3 Stunden später an dem Orte ein, wo die Ablieferung stattgefunden hat, wahrscheinlich um sich nach ihrem Manne umzusehen, dessen langes Ausbleiben sie beunruhigt haben mag.“²⁴

Haenchen dekretiert: „Loisys Frage, was sie hier wollte, ist verständnislos: Sapphira muß nichtsahnend hereinkommen, damit die folgende Szene möglich wird. Der antike Hörer war bereit, solche Nebenfragen zurückzustellen, welche die erbauliche Wirkung stören.“²⁵ In der Tat?

- v. 8 Der Dialog in 8 bezieht sich mit dem *genitivus pretii* τσοσούτου „soundsoviel“ auf den Teil des Erlöses, von dem in v. 2 die Rede war (μέρος τι). Es ist müßig darüber zu spekulieren, wie groß dieser Teil war – aber die Kommentatoren können es zum Teil nicht lassen. „Schneider (371) is perhaps not unfair in the judgment that Peter may be said to kill Sapphira in the sense that he provokes her lie. At least he does not help her to confess and repent.“²⁶ In 9 folgt so etwas wie ein Todesurteil.

²³ Vgl. *Lake/Cadbury*, S. 51: „... it is possible, though scarcely probable, that νεώτεροι is used, in distinction to πρεσβύτεροι, of subordinate officials similar to the Chazzan of the synagogue.“

Wesentlich weiter geht *Gottfried Schille*, der die „Junge Gemeinde“ des 20. Jahrhunderts als Analogie heranzieht (S. 149) und eine Gliederung der Gemeindeordnung erschließen will (S. 151).

Hans Conzelmann spricht sich gegen diese Auffassung aus: „Die Stellung der νεώτεροι ist nicht »amtlich« zu definieren. CIJ II Nr. 755 (Hypaepa, südlich von Sardes):

ΙΟΥΔΑΙΩΝ ΝΕΩΤΕΡΩΝ.

Der Stil ist nicht realistisch: auf die tatsächliche Begräbnissituation wird keine Rücksicht genommen“ (S. 45). Was Conzelmann mit dem eprigraphischen Beleg will, wird so leider auch aus dem Zusammenhang nicht deutlich. Die von Conzelmann zitierte Inschrift findet sich heute in der Ausgabe von *Walter Ameling*: *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004 als Nr. 47 (S. 199–201).

²⁴ *Theodor Zahn*, S. 188. Abwegig *de Wette*, S. 70f.: „Die Begräbnisplätze waren sehr entfernt (*Lghf.*) und daher verging soviel Zeit über dem Begraben; denn erst Vs. 9. kommen die Jünglinge zurück.“ Ähnlich *Zahn*, S. 191: „Der zu Boden gestürzte Leichnam wird sofort (v. 6) von den jüngeren Leuten aus der um P[e]t[rus] her sitzenden Versammlung ohne weitere Umstände gepackt, aus dem Hause getragen und bestattet, was alles im Verlauf von 3 Stunden (v. 7–9) erledigt war.“ Dagegen meint *Conzelmann* (S. 46): „Die Gemeinde scheint permanent zu tagen.“

²⁵ *Ernst Haenchen*, S. 234; er bezieht sich auf *Alfred Loisy*, S. 269.

²⁶ *C. K. Barrett*, S. 269.

Die jungen Männer erledigen in **10** den Rest. Hier steht statt des νεώτεροι **v. 10** aus v. 6 nun νεανίσκοι, ohne daß damit ein sachlicher Unterschied verbunden wäre: Falls man noch eines Arguments bedürfte, daß νεώτεροι in v. 6 nicht im technischen Sinne einer Amtsbezeichnung gemeint war, so könnte man es hier finden.²⁷

„Und große Furcht ergriff die gesamte Gemeinde und alle, die dieses hörten“ **11.** **v. 11** Mit diesem zweiten Chorschluß (vgl. v. 5b) endet die Geschichte von Ananias und Sapphira. Ich möchte Sie hier auf das Wort ἐκκλησία (*ekklesiā*) aufmerksam machen, welches uns bisher in der Apostelgeschichte überhaupt noch nicht begegnet ist und erst ab Kapitel 8 dann häufiger auftaucht.²⁸ Daß die Geschichte 5,1–11 auf Tradition beruht, liegt klar zu Tage; ob das auch für das Wort ἐκκλησία (*ekklesiā*) gilt, ist nicht leicht zu entscheiden.²⁹

* * *

Abschließend möchte ich Sie auf die Beurteilung hinweisen, die Overbeck in seiner Bearbeitung des de Wetteschen Kommentars unsrer Geschichte hat angeeignet lassen: „Die Vertheidigung dieser aus natürlichen und moralischen Gründen unmöglichen Erzählung, die sich aber durch die darin liegende Verherrlichung der Wundermacht des der Gemeinde verliehenen Geistes u. insbesond. des Apostelfürsten Petr. ganz in den Sagenkreis dieser Partie der AG. einfügt (*Baur* S. 23ff. [I. 28ff.]) und deren etwaigen thatsächl. Kern man nur dahingestellt lassen kann (*Baur* S. 23. [I. 28.] *Zell.* S. 124.), gehört zu den traurigsten Aufgaben der Apologetik. Man sieht auf dieser Seite darin entweder einen Act der Rache des heilig. Geistes (ein. Anon.[ymos] in *Cram. Cat.* S. 86.) oder einen Act göttlicher Kirchenpolitik, eine Art von himmlischer Präventivmaassregel (*Hieron. Chrysost. Isid. Pelus. Thiersch* S. 77. *Mey. Bisp.* u. A.), deren Rechtfertigung in der That des Anan. u. der Sapph. man entweder in deren sacrilegium (*Chrysost.:* Tempelraub) oder heuchleri-

²⁷ Vgl. dazu auch den Amelingschen Kommentar zu der in Anm. 23 zitierten Inschrift: „Es gibt auch Beispiele dafür, daß die Ausdrücke νεώτεροι, νέοι und νεανίσκοι austauschbar gebraucht werden“ (S. 201).

²⁸ Die Belege: 5,11; 7,38; 8,1.3; 9,31; 11,22.26; 12,1.5; 13,1; 14,23.27; 15,3.4.22.41; 16,5; 18,22; 19,32.39.41; 20,17.28. Im Evangelium kommt ἐκκλησία überhaupt nicht vor (auch bei Markus nicht; aber Mt 16,18; 18,17).

²⁹ *J. K. Barrett* weist zwar I 270–271 auf das erstmalige Auftreten von ἐκκλησία in 5,11 hin, geht aber nicht der Frage nach, ob es der Tradition entstammt, die 5,1–11 zugrundeliegt.

Absurd die Auslegung bei *Jacob Jervell*, S. 198: „Zum ersten Mal taucht der Begriff ἐκκλησία auf, was nicht unbedingt die christliche Gemeinde als solche heisst. Denn ἐκκλησία ist für Lukas kein Terminus technicus, er kann ἐκκλησία für jede beliebige Volksmenge oder Volksversammlung benutzen. Wahrscheinlich bedeutet es hier ganz einfach die Versammelten. Wenn aber »die davon hörten« hinzugefügt wird, soll damit offenbar die ganze Bevölkerung Jerusalems gemeint sein.“

schem Charakter (so gewöhnl.) oder durch Unterscheidung der »That« vom »Stand des Thäters« (*Olsb.* u.A.) zu gewinnen sucht. *Baumg.* findet hier eine Parall.[ele] zum Sündenfall der ersten Menschen (S. 103.), »das Böse auf dem Culminationspunkt seiner Entwicklung« (S. 104.), ein »schauerliches Geheimnis« (S. 102.) u. dgl. mehr, Redensarten, die zur Sache ausser allem Verhältnis stehen. Keinem menschlichen Scharfsinn kann es gelingen die Einzigkeit der That hier zu einer der Einzigkeit ihrer Bestrafung entsprechenden Strenge emporzuschrauben.“³⁰

³⁰ *Overbeck* bei *de Wette*, S. 71. Überaus schwach ist *Haenchen* (S. 234–237); seine Interpretation gipfelt in den folgenden Bemerkungen: „Mit der Ananiasgeschichte steht es anders: sie setzt voraus, daß ein geisterfüllter Christ einen Sünder durchschauen kann (vgl. 1Kor 14,24f.) und daß ein so überführter Betrüger unter der Enthüllung seiner Schuld einfach zusammenbricht. ... Die ursprüngliche Geschichte schloß wahrscheinlich mit dem Gericht über den Schuldigen und seiner Wirkung auf die Hörer. Was mit dem Leichnam des Ananias wurde, kümmerte sie nicht. Das, worauf es ankam, ist gesagt: Gott hat den Betrug furchtbar gerächt. Damit hat die Erzählung ihr inneres Ziel erreicht“ (S. 236f.).

§ 18 Summarium [Nr. 4] (5,12–16)

Bevor wir dann gleich zu dem Rat des Gamaliel am Ende des fünften Kapitels¹ springen, wollen wir hier noch einen Blick auf das vierte und letzte Summarium werfen, das die Zeichen und Wunder in der Urgemeinde thematisiert. Es macht auf seine Weise die große Bedeutung deutlich, den Lukas den Wundern zumißt.

12 Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder in dem Volk. Und sie waren alle einmütig in der Halle des Salomo; 13 von den übrigen² wagte keiner, sich zu ihnen zu halten, aber das Volk hielt sie hoch; 14 recht betrachtet aber³ wurde eine Menge von Männern und Frauen als an den Herrn Glaubende⁴ hinzugefügt, 15 so daß sie die Kranken sogar auf die Plätze hinausbrachten und sie auf Liegen und Betten legten, damit, wenn Petrus käme, wenigstens sein Schatten auf einen von ihnen fiel. 16 Es kam aber auch die Menge aus den um Jerusalem liegenden Städten, um Kranke und von unreinen Geistern Gequälte zu bringen, die alle geheilt wurden.

¹ Zur Gliederung dieses Kapitels vgl. die Übersicht oben auf S. 92.

² Zwischen dem τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς am Anfang von v. 13 und der großen Zahl der neuen Anhänger in v. 14 besteht eine gewisse Spannung. Daher schlägt *Martin Dibelius* hier eine Konjekture vor (Der Text der Apostelgeschichte, in: *ders.*: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 60, Göttingen ⁴1961, S. 76–83, Zitat S. 82): Er möchte statt des τῶν δὲ λοιπῶν vielmehr τῶν ἄρχόντων lesen und „Von den Führenden wagte niemand, sich ihnen anzuschließen, aber das Volk hielt sie hoch, und es wurden immer mehr Gläubige dem Herrn gewonnen“ übersetzen.

Es ist bezeichnend, daß diese immerhin schon im Jahr 1941 vorgeschlagene Konjekture weder im Apparat des Nestle/Aland einer Erwähnung wert befunden noch in den Kommentaren (mit Ausnahme etwa des Haenchenschen) diskutiert wird. *Bruce M. Metzger* lehnt p. 329 die Dibelius'sche Konjekture ab mit der Begründung: „Against this proposal, however, is the disappearance of the connecting particle.“

³ Diese Übersetzung verdanke ich meinem gräzistischen Kollegen Stephan Schröder (aus unserer gemeinsam veranstalteten Lektüre der Apostelgeschichte, Sitzung vom 14. Dezember 2005). Sie versucht, dem schwierigen μᾶλλον δέ einen angemessenen Bezug zu verschaffen. Denn es gibt eine gewisse Spannung zwischen der Aussage in v. 13, wonach niemand es wagte, sich zu den in der Halle des Salomo tagenden Christinnen und Christen zu gesellen, und der Fortsetzung in v. 14, derzufolge eine Menge von Männern und Frauen als an den Herrn Glaubende hinzugefügt wurden. Die zunächst diskutierte Möglichkeit, das Imperfekt προσετίθεντο als *de conatu* zu verstehen, wurde alsbald wieder verworfen. Von gräzistischer Seite wurde eine Modifikation der Zeichensetzung vorgeschlagen: Statt des Punktes vor dem μᾶλλον sollte man lieber ein Komma setzen und das μᾶλλον dann im Sinn von „recht betrachtet“ verstehen.

⁴ Zur Bedeutung von πιστεύειν τινί vgl. BDR § 187, Anm. 2: „oft auch im Sinn von »glauben an«; normalerweise im Neuen Testament dafür dann aber πιστεύειν εἰς τὸν κύριον.“

Zum Fehlen des Artikels beim substantivierten Partizip vgl. BDR § 413, 1 mit Anm. 2.

- v. 12 **D**as in **12** neu eingeführte Thema *σημεῖα καὶ τέρατα* (*sēmeia kai terata*) wird erst in den beiden abschließenden Versen 15 und 16 aufgegriffen; zunächst geht es in **12b** um die einmütig versammelte Christenschar, die nunmehr in der Halle des Salomo zusammenkommt. Die *στοὰ Σολομῶντος* (*stoa Solomōntos*) war schon in 3,11 begegnet, wo die Schwierigkeiten nach der Heilung des Gelähmten ihren Ausgangspunkt nehmen.⁵ Historisch ist nicht zu entscheiden, wo genau diese Stoa zu suchen ist, d. h. man kann insbesondere nicht wissen, ob sie innerhalb oder außerhalb des Tempels liegt.⁶
- v. 13 Rätselhaft ist **13** die Formulierung *τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς* (*tōn de loipōn oudeis*), „von den übrigen keiner“ – wer sind diese übrigen, die zu den in der Stoa des Salomo versammelten Christen in Gegensatz gebracht werden? Noch schwieriger ist die Frage, wie sich daran der v. 14 anschließen soll, der von einer großen Menge neubekehrter Menschen redet, die zu der Gemeinde dazustoßen. Das Problem des *τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς* (*tōn de loipōn oudeis*) ist so schwierig, daß Martin Dibelius zu einer Konjektur gegriffen hat, die freilich niemanden überzeugte.⁷ Folgte man Dibelius, so wäre hier nicht von den übrigen, sondern von den führenden Männern die Rede (sein Vorschlag lautet, *τῶν ἀρχόντων οὐδεὶς* (*tōn archontōn oudeis*) zu

⁵ Im Neuen Testament begegnet diese Stoa neben Apg 3,11 und 5,12 sonst nur noch in Joh 10,23.

Wie in 5,12 so weicht auch in 3,11 der westliche Text von Nestle/Aland ab. Nestle/Aland lesen 3,11 folgendermaßen:

κρατοῦντος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην
 συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς
 ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι.

Die westliche Überlieferung – vertreten in diesem Fall durch D, h und mae – liest:

ἐκπορευομένου δὲ τοῦ Πέτρου καὶ Ἰωάννου
 συνεξεπορεύετο κρατῶν αὐτούς·
 οἱ δὲ θαμβηθέντες ἔστησαν
 ἐν τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι.

Der Einschub von *ἐν τῷ ἱερῷ*, den D in 5,12 vor dem *ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος* bietet, setzt eindeutig voraus, daß die Halle des Salomo *im* Tempel und nicht außerhalb desselben zu suchen ist. Liegt dann D-intern hier ein Widerspruch vor? In unserer Apostelgeschichte-Sitzung am 14. Dezember 2005 wurde hervorgehoben, daß man einen solchen nicht konstatieren müsse. Petrus und Johannes „waren am Rausgehen“, als sich das folgende in der Stoa abspielte. Es ist also nicht anzunehmen, daß hier eine Lage dieser Stoa außerhalb des Tempels und im Gegensatz zu 5,12 in D vorausgesetzt ist.

Der Zusatz *ἐν τῷ ἱερῷ* in 5,12 freilich hat nichts für sich. D fügt ihn ein, um die Szenerie zu verdeutlichen.

⁶ Vgl. dazu das von J. K. Barrett I 191–192 zu Apg 3,11 zusammengestellte Material und seine Diskussion desselben. Zu den topographischen Problemen des Codex D vgl. die vorherige Anmerkung.

⁷ Vgl. zu dieser Konjektur oben S. 101, Anm. 2.

lesen und „Von den Führenden wagte niemand, sich ihnen anzuschließen, aber das Volk hielt sie hoch, und es wurden immer mehr Gläubige dem Herrn gewonnen“ zu übersetzen) – daß sich von denen keiner anschließt, wäre ohne Problem, und der Übergang zu v. 14 wäre sehr erleichtert.

Da man sich der Dibeliusschen Konjektur jedoch aus syntaktischen Gründen nicht anschließen kann (ohne das dabei wegfallende δέ hängt der ganze Satz in der Luft)⁸, muß man von **14** aus nach einer Lösung suchen. Ich habe in der Übersetzung mit dem »recht betrachtet aber« versucht, eine solche zu finden. Zum Verständnis des *μαλλον δε* (*māllon de*) im Sinne eines korrigierenden *μαλλον* (*māllon*) ist die Grammatik von Blass/Debrunner/Rehkopf zu vergleichen.⁹ Zumeist wird das *μαλλον* (*māllon*) allerdings eher *steigernd* und näherhin sogar *quantitativ* aufgefaßt;¹⁰ so übersetzt etwa Barrett: „Believers were added to the Lord in increasing numbers ...“¹¹. Ein solches Verständnis liegt nun wegen des dargestellten Problems des Übergangs von v. 13 zu v. 14 gewiß nicht nahe. Versteht man das *μαλλον δε* (*māllon de*) jedoch im korrigierenden Sinn, schließt v. 14 wesentlich leichter an v. 13 an: Das Volk hält große Stücke auf die Christen, wenngleich keiner der merkwürdigen Übrigen sich ihnen anschließen will. Aber – recht betrachtet – war es doch wieder eine große Zahl, Männer wie Frauen, die damals sich der Gemeinde in Jerusalem anschlossen. So etwa könnte man die beiden Verse paraphrasieren, wenn man das *μαλλον* (*māllon*) im korrigierenden Sinn auffaßt.

v. 14

⁸ Dieser Einwand trifft nicht die Hilgenfeldsche Konjektur (vgl. *Bruce Metzger*, a. a. O., S. 287), der τῶν δὲ Λευιτῶν statt des überlieferten τῶν δὲ λοιπῶν lesen will. Dieser Vorschlag hat den Vorteil, daß hier die verknüpfende Partikel δέ im Text verbleibt. Hier trifft nun aber der analoge Einwand zu, den man auch gegen den Vorschlag von Dibelius erheben kann: Niemand kann überhaupt erwarten, daß sich Leviten (in einer als Gruppe aufzufassenden Größenordnung) zu den Christen gesellen. Zudem sind die Leviten als Gruppe keine bei Lukas prominente Größe, man könnte höchstens auf den Einzelfall Barnabas verweisen (Apg 4,36), der ja aber offensichtlich gerade zu denjenigen Leviten gehört, die nicht am Tempel Dienst tun: Zumindest ist dieser Umstand keine Empfehlung für die Hilgenfeldsche Konjektur!

Letztendlich wird man also wohl den Nestle/Aland²⁷-Text zu akzeptieren haben, lediglich der Punkt am Ende von v. 13 wäre durch ein Komma zu ersetzen.

⁹ S. dort zur Epidiorthose: BDR § 495, 4 b m. Anm. 12 (S. 426f.). Diese Ausführungen sind dem Protokoll der Apostelgeschichte-Sitzung vom 21. Dezember 2005 entnommen, das Jens Börstinghaus verdankt wird.

¹⁰ S. dazu: *Walter Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, u. bes. Mitwirk. v. *Viktor Reichmann* hrsg. v. *Kurt Aland* u. *Barbara Aland*, Berlin/New York ⁶1988, s. v. *μαλλον* 1 (Sp. 992).

¹¹ *C. K. Barrett* I 272. *Hans Conzelmann*, S. 40f., übersetzt zwar nicht quantitativ, aber dennoch steigernd: „Erst recht wurden solche hinzugetan, die an den Herrn glaubten/Glaubende zum Herrn hinzugetan ...“, und stellt dazu fest: „Der scheinbare Widerspruch zwischen **13** und **14** ist eine bloße Ungeschicklichkeit des Erzählers.“ Mit einer solchen Auskunft sollte sich ein Kommentator jedoch nur im äußersten Notfall abfinden ...

Damit verbleibt in diesem Vers 14 nur noch ein Problem zu klären, das des Bezugs des τῷ κυρίῳ (*tō kyriō*). Ich habe in meiner Übersetzung diesen Dativ zu dem Partizip πιστεύοντες (*pisteuontes*) gezogen und das dann im Deutschen mit „als an den Herrn Glaubende“ wiedergegeben.¹² Häufig wird jedoch der Dativ zu dem Hauptverb προσετίθεντο (*prosetithento*) gezogen und übersetzt: „Sie wurden dem Herrn hinzugefügt.“¹³ Eine schlagend begründbare Entscheidung zugunsten einer der beiden Übersetzungen ist nicht möglich.¹⁴

- v. 15 Erst 15 kommt auf das zu Beginn in v. 12 angekündigte Thema *σημεῖα καὶ τέρατα* (*sēmeia kai terata*), von dem bisher ja noch gar nicht die Rede war. Wir haben ein konkretes Wunder des Petrus und des Johannes in 3,1–10 kennengelernt, und das Thema als solches war uns schon zuvor im zweiten Summarium in 2,43 begegnet. Hier freilich wird die Wundertätigkeit des Petrus unglaublich gesteigert. Dies gilt zunächst für die Zahl der vollbrachten Wunder – ganze Straßenzüge werden benötigt, die Kranken aufzunehmen, und aus den umliegenden Städten werden noch weitere gebracht. Dies gilt aber auch für die Art des Vollzugs, insofern hier der Eindruck erweckt wird, als genüge des Petrus Schatten, um Kranke zu heilen. Petrus ist in dieser Beziehung im Rahmen der Apostelgeschichte nur noch mit Paulus zu vergleichen, von dem es in Kapitel 19 in einer summarischen Bemerkung in v. 11–12 heißt: *δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ’ αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι* „Gott aber pflegte durch die Hände des Paulus nicht gewöhnliche Wunder zu vollbringen, so daß man zu den Kranken sogar von den Taschentüchern und Wäschestücken, die seine Haut berührt hatten, brachte – und die Krankheiten wichen von ihnen, die bösen Geister fuhren aus.“ Vergleicht man die beiden Stellen, so muß man sagen, was dem Schatten des Petrus recht ist, ist den Taschentüchern des Paulus billig. Barrett weist mit Recht darauf hin, daß dies moderne Kategorien sind, die dem Lukas und seiner Zeit nicht gerecht werden: „It must be recognized that Luke believed (see explicitly v. 12) that supernatural powers accompanied the great apostles whose story he tells;

¹² Zu dieser Konstruktion des πιστεύω mit Dativ vgl. den Hinweis oben S. 101, Anm. 4.

¹³ Vgl. dazu die auf der vorigen Seite zitierten Übersetzungen in den Kommentaren von *Hans Conzelmann* und *C. K. Barrett*. Schon zuvor hatte Martin Dibelius für diese Variante plädiert, vgl. S. 103 (ganz oben auf der Seite).

¹⁴ Die parallele Formulierung, die Lukas in Apg 11,24 wählt, spricht *gegen* meine Übersetzung: *καὶ προσετέθη ὄχλος ἰκανὸς τῷ κυρίῳ*.

Für meine Übersetzung sprechen die Belege in der Apostelgeschichte, die zeigen, daß Lukas durchaus einen Dativ bei πιστεύω haben kann: 8,12; 18,8; 24,14; 26,27 und 27,25; dieses Material müßte eingehender untersucht werden, was ich hier nicht leisten kann.

it must also be recognized that he states explicitly that this power was separable from the apostles who did not possess it in their own right and, when questioned, ascribed it exclusively to one other than themselves. . . . Schnider (226), quoted by Schneider (382), is right with, »Nach antiker Vorstellung spielt es keine Rolle, ob das Wunder durch den *Schatten*, die Hände oder durch ein Wort der Wundertäter geschieht. Der eigentlich Handelnde beim Wunder ist Gott.«¹⁵

Hier in **16** greift Lukas das erste Mal seit der Ortsangabe »Ölberg« in 1,12 über die Stadtmauer Jerusalems aus und nimmt die um Jerusalem herum liegenden Städte in den Blick, aus denen Kranke zu Petrus gebracht werden, damit er alle heilen kann. v. 16

¹⁵ C. K. Barrett I 277. Barrett bezieht sich in seinem Zitat auf *Gerhard Schneider*: Die Apostelgeschichte. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1–8,40. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31, HThK V 1.2, Freiburg/Basel/Wien 1980/1982, hier I 382; welche Arbeit von Schnider Schneider zitiert, habe ich noch nicht herausfinden können . . . – insofern ist das Barrett-Zitat ein vortreffliches Beispiel dafür, *wie man es nicht machen sollte!*

§ 21 Der Rat des Gamaliel (5,33–42)

Hier haben wir nun bereits den zweiten Konflikt der Apostel mit den jüdischen Behörden – auch die Urgemeinde in Jerusalem bleibt nicht unbehelligt (vgl. die Kapitel 3 und 4, die Wellhausen unter der Überschrift „Die Apostel vor dem Synedrium. 3,1–4,31“ verhandelt)¹: „Das durch die Wundertaten der Apostel erregte Aufsehen veranlaßt ein zweites Einschreiten der jüdischen Obrigkeit. Es gleicht dem ersten nicht bloß in den großen Zügen, sondern auch in den kleineren. In Wahrheit handelt es sich um verschiedene Versionen des gleichen Stoffes, wie man längst erkannt hat“ – urteilt Wellhausen.² Mag letzteres auch dahingestellt bleiben, so lassen sich die Ähnlichkeiten doch auf keinen Fall übersehen. Ein entscheidender Unterschied liegt in dem Auftreten des Gamaliel: „Das Synedrium will sie verurteilen, jedoch Gamaliel tritt für sie ein. Sie kommen nicht ganz so glimpflich davon wie das erste mal; indessen von der Geißelung wird kein Aufheben gemacht.“³ Den Schluß bildet ein kleines Summarium, das beispielsweise Barrett in seinem Kommentar als eigenen Abschnitt bringt.⁴

33 Die aber, als sie es hörten, wurden wütend und wollten sie umbringen.

34 Da stand aber einer in dem Synhedrion auf, ein Pharisäer mit Namen Gamaliel, ein Schriftkundiger, in Ehren gehalten vom ganzen Volk. Er ordnete an, daß man die Leute kurz hinausbringen sollte. 35 Er sprach zu ihnen: „Ihr Männer, Israeliten, seht euch in bezug auf diese Menschen vor, was ihr tun wollt. 36 Vor diesen Tagen nämlich stand Theudas auf, der sagte, er sei jemand, dem sich 400 Menschen anschlossen. Er wurde erschlagen, und alle, die ihm folgten, wurden aufgelöst und wurden zunichte. 37 Nach ihm stand Judas der Galiläer auf in den Tagen der Volkszählung, und er brachte ein Volk hinter sich. Auch er wurde vernichtet, und alle, die ihm folgten, wurden zerstreut. 38 Und hinsichtlich des vorliegenden Problems sage ich euch: Laßt ab von diesen Menschen und laßt sie [in Frieden]. Denn wenn von Menschen dieser Plan oder dieses Werk ist, wird es nichts. 39 Wenn es aber von Gott ist, könnt ihr sie nicht zunichte machen, wenn ihr nicht als Kämpfer gegen Gott erfunden werden wollt.“ Sie aber folgten ihm. 40 Und sie riefen die Apostel

¹ Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 7.

² Julius Wellhausen, a. a. O., S. 10.

³ Julius Wellhausen, ebd. Er hält die *specifica* für lukanische Radaktion: „Die merkwürdige historische Gelehrsamkeit in 5,36.37 ist auf seine Rechnung zu setzen. Sie widerspricht den Angaben des Josephus Ant. 20,97ss und Bellum 2,117, vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel p. 589.“ (ebd.).

⁴ C. K. Barrett I 299–301: „Rejoicing and witnessing community: »Final« Summary“.

herbei und verprügelten sie und trugen ihnen auf, nicht im Namen Jesu zu sprechen, und entließen sie.

41 Die aber gingen freudig weg vom Angesicht des Synhedrion, daß sie gewürdigt worden waren, wegen des Namens verunglimpft zu werden. 42 Jeden Tag aber im Tempel und im Haus hörten sie nicht auf, zu lehren und zu verkündigen den Christus Jesus.

Unser Abschnitt bildet den Höhepunkt der Verhandlung vor dem Synhedrion: Nach der wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis lehren die Apostel erneut in aller Öffentlichkeit (5,17–26); sie werden vor das Synhedrion geführt, wo Petrus auf die Vorhaltungen des Hohenpriesters mit dem berühmten Satz antwortet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“⁵ Nach der kurzen Rede des Petrus (v. 29–32) folgt nun in **33** die Reaktion der Mitglieder des Synhedrion. Die hohen Herrn schäumen vor Wut. Das Verbum *διεπρίοντο* bedeutet eigentlich „sie wurden zersägt“. „Darum wollten sie die Apostel töten; beinahe hätten die Apostel das Schicksal des Stephanus erlitten. Lukas stellt sich das Synhedrion als eine von ihrer Leidenschaft hemmungslos fortgerissene Versammlung vor . . .“⁶

v. 33

Die entscheidende Phase der Verhandlung wird durch den Namen Gamaliel **34** markiert. Gamaliel kommt in der Apostelgeschichte ein zweites Mal in 22,3 vor, wo Paulus von sich sagt: „Ich bin ein Jude, geboren in Tarsos in Kilikien, aufgezogen in dieser Stadt, erzogen zu Füßen des Gamaliel mit großer Präzision des väterlichen Gesetzes, ein Zelot Gottes, wie viele von euch es heute [auch] sind.“ Dies wird gelegentlich als eine historisch brauchbare Angabe aufgefaßt: „P. STUHLMACHER verwies darauf, daß man über die Ausbildung des Paulus durch Apg 22 genau informiert sei: Paulus war Schüler von Rabban Gamaliel I. (Apg 22,3.4) und wurde selbst zum jüdischen Gelehrten, zum Rabbi, ausgebildet.“⁷ Die Tübinger Koryphäen sind sich in diesem Punkt einig. So urteilt auch Martin Hengel: „Auch daß Paulus Gamaliel I., den damals führenden pharisäischen Lehrer hörte, ist mehr als wahrscheinlich. Welcher begabte Student will nicht die berühmteste Autorität am Ort hören? Wer zwischen 1920 und 1950 in Marburg Theologie studierte, besuchte doch wohl vor allem die Kollegs von Rudolf Bultmann, selbst wenn er eher »konservativ« eingestellt war. Ich verstehe nicht, weshalb gerade dieser Punkt im Namen »historischer Kritik« so verbissen bestritten wurde, denn er

v. 34

⁵ Wir haben oben schon gesehen, daß wir es hier mit einer Reminiszenz an die platonische Apologie des Sokrates zu tun haben (Platon: *Apol* 29d; vgl. oben S. 92) – sie ist bei Nestle/Aland am Rand leider nicht verzeichnet.

⁶ *Ernst Haenchen*, S. 245.

⁷ So wird ein Votum *Stuhlmachers* referiert in: Paulus und das antike Judentum, hg. v. Martin Hengel und Ulrich Heckel, WUNT 58, Tübingen 1991, S. 122.

wird doch schon durch den common sense nahegelegt.“⁸ Diese Frage brauchen wir hier aber zum Glück nicht entscheiden, und so kehren wir flugs zu unserm fünften Kapitel zurück.

- v. 35 Gamaliel eröffnet **35** sein Votum mit einer Mahnung zur Vorsicht: προσέχετε ἑαυτοῖς. Im folgenden weist er dann auf zwei historische Beispiele aus der jüngeren Geschichte hin, auf Theudas und auf Judas. Jeder, der die Rede des Gamaliel für historisch hält, handelt sich an dieser Stelle unüberwindliche Probleme ein, weil unser Theudas erst nach dieser Zeit aufgetreten ist: „The only Theudas who is known to have raised any insurrection is mentioned by Josephus, *Antiq.* XX.5.1f.“⁹ In dem Text aus den *Antiquitates* des Josephus wird ein *procurator* namens Fadus erwähnt. Dieser war nach dem Tod des Agrippa I. (44 n. Chr.) im Amt: D. h. der historische Gamaliel hat in dieser Situation – wir befinden uns am Anfang der dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts, allenfalls in deren Mitte – auf dieses noch in der Zukunft liegende Geschehen nicht Bezug nehmen können. Wer die Reden der Apostelgeschichte für Kompositionen des Lukas hält, hat damit zum Glück keinerlei Schwierigkeiten. Trotzdem will ich Ihnen an dieser Stelle der Vollständigkeit halber die Stelle Josephus: *Ant* XX 97f. zitieren: „During the period when Fadus was procurator of Judaea, a certain impostor named Theudas [γόης τις ἀ-νῆρ Θεουδᾶς] persuaded the majority of the masses to take up their possessions and to follow him to the Jordan River. He stated that he was a prophet and that at his command the river would be parted and would provide them an easy passage. With this talk he deceived many. Fadus, however, did not permit them to reap the fruit of their folly, but sent against them a squadron of cavalry. These fell upon them unexpectedly, slew many of them and took many prisoners. Theudas himself was captured, whereupon they cut off his head and brought it to Jerusalem.“¹⁰

Allzu umsichtig (man merkt die Absicht ...) argumentiert Hemer: „The reference to Theudas is a famous crux, and is generally considered to be one of the major difficulties for the historicity of Acts. ... It is possible that Josephus rather than Luke is wrong [was die Datierung angeht]. It is not altogether impossible that there was an earlier Theudas. Yet even if Luke has committed an anachronism by placing these words on Gamaliel's lips and has reversed the order of the two

⁸ *Martin Hengel*: Der vorchristliche Paulus, in dem in der vorigen Anm. zitierten Sammelband, S. 177–291; hier S. 223.

⁹ *Lake/Cadbury*, S. 60. Vgl. dazu auch *Alfred Wikenhauser*: Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, NTA 8, 3–5, Münster 1921, S. 320f., wo die einschlägigen Texte zusammengestellt sind.

¹⁰ Josephus: *Antiquitates* XX 97–98 in der Übersetzung von *Louis H. Feldman* (Josephus with an English Translation by Louis H. Feldman, Vol. X: Jewish Antiquities, Book XX, LCL 456, Cambridge/London 1981, S. 53.55).

uprisings, one such slip on his part would not entitle us to argue for his general unreliability. The fact that Luke's background information can so often be corroborated may suggest that it is wiser to leave this particular matter open rather than to condemn Luke for a blunder."¹¹ Meines Erachtens haben wir hier einen Fehler des Redaktors Lukas vor uns, nicht einen Fehler des Josephus. Josephus war als ein in Palästina lebender aristokratischer Jude sehr viel näher an den geschilderten Ereignissen aus den vierziger Jahren als Lukas, der, woher immer er stammen mag, jedenfalls nicht aus Palästina ist.

In **37** bezieht sich Gamaliel auf das zweite historische Beispiel. Hier gerät nun die Chronologie vollends aus den Fugen – denn Judas der Galiläer, der zur Zeit der berühmten Volkszählung (wir kennen sie aus der Weihnachtsgeschichte in Luk 2,1–3) aktiv wurde, ist natürlich nicht nach Theudas einzuordnen, sondern mehr als eine Generation *vor* diesem: „The mention of Judas of Galilee as later than Theudas is also difficult, for Judas rebelled in A.D. 6.“¹² Die Reihenfolge der beiden ist also hier vertauscht. v. 37

Aus diesen beiden historischen Beispielen zieht Gamaliel in **38** die Lehre für den vorliegenden Fall. Es ist in jedem Fall besser, diese Menschen in Frieden zu lassen. Manche Kommentatoren argumentieren noch heute wie einst de Wette: „Gamaliels Rath lässt sich mit dem pharisäischen Glauben an ein Schicksal in Verbindung bringen Er ist richtig in Beziehung auf religiöse und wissenschaftliche Bewegungen, denen man nur mit geistigen Mitteln entgegenwirken, nicht in Beziehung auf sittlich und politisch verderbliche Unternehmungen, denen man selbst mit Gewalt entgegenwirken soll. Fortgang und Bestand einer Sache ist ein Grund für die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, nicht aber ein Beweis der innern Göttlichkeit. Aehnlich *Pirke Abot* 4, 11.: *Omnis congregatio quae fit in nomine Dei, stabilis erit; quae vero non fit in honorem Dei, cadet Herod. IX, 16.: ὁ, τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τ. θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ*“¹³ v. 38

¹¹ *Colin J. Hemer: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, WUNT 49, Tübingen 1989, S. 162f.* In diese Richtung argumentiert übrigens schon *Theodor Zahn*, der unsren beiden Versen 36–37 eine ausführliche Darstellung widmet (S. 207–217). Seines Erachtens ist die lukianische Chronologie korrekt, Josephus im Irrtum (S. 216). Dies hält auch *Alfred Wikenhauser, a. a. O., S. 320f.* für möglich.

¹² *Lake/Cadbury, S. 60.* Die Belegstellen bei Josephus sind Bell II 433 sowie Ant XVIII 23.

¹³ *de Wette, S. 80.* Anders – im unmittelbaren Anschluß daran – *Franz Overbeck:* „Nach dem zur Constuct.[ion] des μήποτε Bemerkten sind diese Citate hier keine eigentl.[ichen] Parallelen. – Der Rath des Gamal.[iel] kann nur der Sage angehören. Denn a) ist er innerlich unmöglich. Dass er sich auf keinen einigermaassen haltbaren und im Munde eines so gestellten Mannes irgendwie wahrscheinlichen Grundsatz zurückführen lässt, kann man schon an den Bemühungen der Ausleger sehen diesem Rath allen grundsätzlichen Charakter zu nehmen. Aber schon das ist unbegreiflich, wie Gamal.[iel] von den vorliegenden Beispielen Gebrauch machen konnte um die Ueberflüssigkeit

Wer nach Hintergründen für diese Aussage sucht, ist mit dem Diktum aus Pirqê Aboth gewiß nicht schlecht bedient: „R.[abbi] Johanan der Sandalenmacher pflegte zu sagen: Jede Versammlung, welche um Gottes willen stattfindet, wird schließlich Bestand haben; aber eine, welche nicht um Gottes willen stattfindet, wird schließlich keinen Bestand haben.“¹⁴

Doch darf man nicht übersehen, daß wir es bei unserm Ausspruch aus der Apostelgeschichte mitnichten mit einem pharisäischen oder rabbinischen *dictum* zu tun haben, sondern natürlich mit einem christlichen: „Was Gamaliel vorschlägt, ist das apologetische Programm des Lk“, stellt Conzelmann treffend fest.¹⁵

„Nach Lukas stehen . . . die Pharisäer – und er läßt Gamaliel einen solchen sein, ohne daß irgendein Zeugnis dies bestätigte – auf seiten der Christen. Obendrein beweist Gamaliel dem Leser: der angesehenste Gesetzeslehrer seiner Zeit, dessen Namen jedermann einmal gehört hatte, der mit Juden oder Judenchristen umging, hat vor einer Christenverfolgung gewarnt, damit man nicht gegen Gott streite – vielleicht erweist die Geschichte selbst, daß die Christen im Recht sind? In der Zeit des Lukas¹⁶ haben sie ja schon eine schwere Verfolgung glücklich hinter sich und sind zahlreicher als zuvor: hat die Geschichte also hier nicht bereits den Wahr-

der Gewalt zu belegen, und ganz beson.[ders] schliessen sich im Munde des Gam.[aliel] gegenseitig aus die Unbedenklichkeit, mit der er den menschl.[ichen] Ursprung der Unternehmungen des Theud.[as] u.[nd] des Jud.[as] voraussetzt (ohne an die Möglichkeit der θεομαχία zu denken), und die Bereitwilligkeit, mit welcher er die Voraussetzung göttl.[ichen] Ursprungs für die christl.[iche] Sache gelten läßt. Es ist daher ein ganz richtiges Gefühl der hier vorhandenen Schwierigkeiten, wenn die KVV. den Gamal.[iel] zum heimlichen Christen machen, und auf seine Prädisposition für die Sache der App. gerathen auch neuere Apologeten (vgl. *Mey.*). Einfacher erklärt sich die Sache aus dem christl.[ichen] Bewusstsein des Schriftstellers, dessen Hand ja unzweifelhaft in der Rede thätig ist. Nämlich b) der zu Vs. 36. nachgewiesene Parachronismus der Rede hat zur natürlichen und nur durch bestimmte Gründe . . . zu beschränkenden Consequenz ihre durchgängige Unglaubwürdigkeit. c) Mit der Glaubwürdigkeit dieser Parteen der AG. fällt natürlich auch der Rath des Gam.[aliel] (s. *Baur* S. 35 [I, 41f.]). . .“ (S. 80f.).

¹⁴ Pirqê Aboth. Die Sprüche der Väter, [hg.] von Prof. D. Dr. *Hermann L. Strack*, Ausgewählte Mišnatraktate nach Handschriften und alten Drucken veröffentlicht, übersetzt und mit Berücksichtigung des Neuen Testaments erläutert. Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nr. 6, Leipzig, ⁴1915, S. 25.

¹⁵ *Hans Conzelmann*, S. 49.

¹⁶ Haenchen setzt die Zeit des Lukas als bekannt voraus; soweit ich sehe, geht er nirgendwo in seinem Kommentar darauf näher ein. In der Regel setzt man die Apostelgeschichte um das Jahr 90 n. Chr. Wir kommen darauf am Ende dieser Vorlesung im Zusammenhang mit den Einleitungsfragen noch genauer zu sprechen.

Vermutlich meint Haenchen mit der gleich im Anschluß genannten »schwere[n] Verfolgung« die sogenannte neronische Verfolgung im Zusammenhang mit dem Brand Roms im Jahr 64 n. Chr.

Übrigens wird auch die Frage, wo Lukas sein Werk verfaßt hat, in dem Haenchenschen Kommentar anscheinend nirgendwo thematisiert.

heitsbeweis dafür erbracht: wir Christen sind ἐκ θεοῦ? Daß die Lehre Gamaliels »man lasse die Christen gewähren« die eigene Forderung des Lukas ist, die er im ἀκωλύτως [*akōlytōs*], dem letzten Wort der Ap[ostel]g[eschichte], noch einmal aussprechen wird, ist längst bemerkt worden.¹⁷

Conzelmann und Haenchen stimmen also insofern überein, als sie beide der Auffassung sind, daß wir es hier mit einem Ausfluß lukanischer Theologie zu tun haben: Lukas der Apologet ist es, der so formuliert. Es handelt sich mithin nicht um eine allgemein anwendbare Sentenz – diesen Eindruck könnte man zunächst ja durchaus gewinnen –, sondern um einen speziell auf das Christentum anzuwendenden Satz des Lukas, der ihn uns als Apologeten vor Augen stellt. Dies wäre ein überaus lohnendes Thema für eine Dissertation!

Sofort nach dem Schluß der Rede wird **39** ihr Erfolg konstatiert: Man folgt dem Rat des Gamaliel, freilich mit für die Betroffenen schmerzhaften Umständen, wie sogleich in **40** hinzugefügt wird: Man holt die Apostel herein, um sie erst einmal zu verprügeln. Vom Verprügeln allerdings hatte Gamaliel nichts gesagt. Zu den Prügeln sind noch die Stellen Apg 22,19 und 2Kor 11,24 heranzuziehen. Besonders schön ist das Verdikt von Alfred Wikenhauser, das ich hier daher ausdrücklich zitiere: „Über die *richterlichen Kompetenzen* des Synedriums, die für die Apg besonders in Betracht kommen, sind wir fast nur aus dem NT unterrichtet. Sein Vorgehen gegen Petrus und Johannes 4, 1 ff. und die Zwölfe 5, 17 ff. wegen unbefugten Lehrens . . . und Volksaufwieglung (5, 28 b) durch Einkerkierung (4, 3; 5, 18) und Prügelstrafe (δείροντες 5, 40; . . .) ist in Hinsicht auf die Kompetenz nicht zu beanstanden.“¹⁸

Der letzte Abschnitt unserer Geschichte, v. 41–42, hat den Charakter eines Summariums. Treffend spricht Barrett von einem „short summary“, das Lukas hier angefügt hat.¹⁹ Die Hand des Lukas wird schon gleich zu Beginn von **41** deutlich in dem οἱ μὲν οὖν (*hoi men oun*; zu dem charakteristischen μὲν *solitarium* vgl. Apg 1,1; 3,21 u. ö., speziell zu μὲν οὖν 1,6; 2,41).²⁰ Das μὲν οὖν zeigt „that Luke is now looking at the event from a different point of view; he is not only describing the last phase (the departure of the apostles from the court) but summing up the position now reached.“²¹

¹⁷ Ernst Haenchen, S. 251.

¹⁸ Alfred Wikenhauser, a. a. O., S. 307.

¹⁹ C. K. Barrett I 299: „There can be little doubt that Luke composed this short summary, which is in his style, is based on the stories he has already told, and serves a literary purpose.“

²⁰ In der Grammatik sind BDR § 447, 2 mit Anm. 15 sowie § 451, 1 mit Anm. 3 heranzuziehen.

²¹ C. K. Barrett I 300.

Bemerkenswert ist die Formulierung ἐπορεύοντο χαίροντες (*eporeuonto chairontes*), das Hauptverbum im Imperfekt und das Partizip des Präsens, was beides den Verlauf ausdrückt. BDR bemerken zur Stelle: „den Abschluß zu bezeichnen war hier nicht nötig“²², was Barrett zu der Ergänzung veranlaßt: „Here, they say, it was not necessary to mark the end; it might be better to say that for Luke there was no end to mark; rejoicing continued. It is characteristic of Luke’s two books . . . , and fundamental to his understanding of the Gospel: »Ohne Freude, kein Evangelium« (Bauernfeind 97).“²³

- v. 42 Die Christinnen und Christen in Jerusalem versammeln sich **42** sowohl im Tempel als auch κατ’ οἶκον (*kat’ oikon*) – es ändert sich also nichts. Von den Versammlungsräumen der Gemeinde in Jerusalem war schon verschiedentlich die Rede, sowohl solchen im Tempel (2,46; die Halle des Salomo in 5,12) als auch solchen in privaten Räumen (das ὑπερῶον [*hyperōon*] in 1,13; das Haus ohne nähere Kennzeichnung bei der „Pfingstversammlung“ in 2,2; 2,46). Hier kommt es darauf an, daß die Gemeinde auch angesichts der behördlichen Maßnahmen nicht davon abläßt, im Tempel zusammenzukommen. „οὐκ ἐπαύοντο is stronger than the imperfects of διδάσκειν and εὐαγγελίζεσθαι would have been.“²⁴

* * *

Das Ende des ersten Abschnitts der Apostelgeschichte weist auf das Ende des Buches voraus (vgl. 5,41–42 mit 28,30–31). Hier schließt sich der erste Kreis: Die Erzählung von der Urgemeinde in Jerusalem ist zuende, ab 6,1 greift das Geschehen immer schneller immer weiter aus und läßt Jerusalem immer mehr zurück. Lukas prägt dem Leser ein: Die Verkündigung des Evangeliums ist schon in Jerusalem durch behördliche Maßnahmen nicht aufzuhalten . . .

²² BDR § 327, Anm. 1.

²³ C. K. Barrett I 300.

²⁴ C. K. Barrett I 301. Barrett plädiert im übrigen an dieser Stelle für die Übersetzung „they proclaimed the good news that the Christ was Jesus“.