

# VU Research Portal

## Zum Stellenwert vom Reden Gottes im NT am Beispiel der Apostelgeschichte

Wuhrer, H.M.

2013

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Wuhrer, H. M. (2013). *Zum Stellenwert vom Reden Gottes im NT am Beispiel der Apostelgeschichte*. [, Vrije Universiteit Amsterdam]. VU University.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

VRIJE UNIVERSITEIT

# **Zum Stellenwert vom „Reden Gottes“ im NT am Beispiel der Apostelgeschichte**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan  
de Vrije Universiteit Amsterdam,  
op gezag van de rector magnificus  
prof.dr. F.A. van der Duyn Schouten,  
in het openbaar te verdedigen  
ten overstaan van de promotiecommissie  
van de Faculteit der Godgeleerdheid  
op maandag 9 december 2013 om 13.45 uur  
in de aula van de universiteit,  
De Boelelaan 1105

door

Helene Maria Wuhler

geboren te Kopenhagen, Denemarken

promotoren:

prof.dr. C. van der Kooi

prof.dr. M.C. de Boer

## Dank

Ein langwieriges Projekt ist zu seinem Ende gekommen, dafür bin ich sehr dankbar. Zuallererst danke ich Gott, meinem himmlischen Vater! Alleine über den Büchern und hinter dem Computer war Er mein erster Gesprächspartner, hat mir Ideen, Kraft, Motivation, Durchhaltevermögen, Freude und Konzentration und unendlich viel mehr geschenkt.

Auch meinen Doktorvätern Prof. Dr. M. C. de Boer und Prof. Dr. C. van der Kooi möchte ich sehr herzlich danken für all Ihre Hilfe, für Diskussionen, Skypegespräche und Telfonate, für Anregungen, Kritik und Ermutigung. Danke für all die Zeit, die Sie in mich investiert haben!

Bereichert wurde ich auch durch den Austausch im Rahmen des *Amsterdam New Testament Colloquium* und während der jährlich wiederkehrenden *onderzoeksdagen van de sectie Dogmatiek en Oecumenica van de VU*, wo ich in den verschiedenen Phasen meiner Arbeit immer wieder neue Gedanken zur Diskussion stellen konnte. Ich profitierte gleichermassen von den Reaktionen auf meine Präsentationen wie von den Beiträgen anderer Teilnehmer.

Durch sein sehr gründliches Korrekturlesen und Mit-Diskutieren hat mein Vater ganz konkret zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Viel grösser aber ist die immer hungrige Neugierde, die ich von meinen Eltern mitbekommen habe. Herzlichen Dank für Alles.

Vielen Dank auch meiner Korrektorin Stefanie Dietrich, die andere Termine verschob, um mir noch kurzfristig zu helfen. Herzlichen Dank auch an die Glieder der *leescommissie* – Danke für das sorgfältige Lesen und die hilfreichen Kommentare. Die Fehler, die jetzt noch übrig sind, gehen allein auf mein Konto.

Mein ältester Sohn Jakob hat mich für meine Arbeit motiviert, indem er mit grossen Ohren lauschte, wenn Papa und Mama wieder einmal einen Aspekt der Arbeit miteinander besprachen. Sein Interesse gab mir das Gefühl, nicht für den Papierkorb zu schreiben. Meine Tochter Anna gab mir vor ein paar Jahren mal den guten Tip, ich solle doch einfach Gott fragen, es sei ja Sein Wort, das ich nicht verstehe. Danke dafür! Tobias` vorsichtige Besuche im Arbeitszimmer („Ich störe nicht, komme Dir nur kurz einen Kuss geben...“) haben mir meine Arbeitszeit versüsst; Mattis` Protest („Du darfst nicht immer so viel arbeiten sondern musst bei mir sein!“) hat mir geholfen, die mit (nicht nur) seinem Verzicht teuer bezahlte Arbeitszeit effektiv zu nutzen. Ohne die ganz besondere Sorge unserer ‚Baby‘-sitterin Yolanda (und davor Wendy und Annemart) wäre die Arbeit noch lange nicht fertig. Heel hartelijk dank voor je lieve zorg – ik weet dat mijn kinderen bij jou in zeer goede handen zijn – alleen daarom kon ik zo veel tijd aan mijn proefschrift besteden.

Mein lieber Mann Manfred hat mir immer den notwendigen Freiraum für mein zeitraubendes und aufwändiges Hobby gegeben und mich auch ganz praktisch dabei unterstützt. Danke!

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG.....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>EIN FORSCHUNGSÜBERBLICK ZUM STELLENWERT VOM REDEN GOTTES IM NT. ....</b>	<b>9</b>
2.1	DAS REDEN GOTTES GENOSS INSGESAMT HÖCHSTE AUTORITÄT.....	10
2.1.1	<i>Das Reden Gottes wurde als Reden Jesu vorgetragen (Bultmann).....</i>	<i>11</i>
2.1.2	<i>Das Reden Gottes konnte institutionelle Autorität überbieten (Aune).....</i>	<i>13</i>
2.1.3	<i>Das Reden Gottes machte seine Vermittler zu Marionetten (Haenchen):.....</i>	<i>14</i>
2.1.4	<i>Das Reden Gottes diente der Abfassung heiliger Schriften (Farnell).....</i>	<i>15</i>
2.2	DAS REDEN GOTTES GENOSS TEILS HÖCHSTE UND TEILS BEGRENZTE AUTORITÄT.....	16
2.2.1	<i>Das Reden Gottes wurde mit unterschiedlicher Autorität vorgetragen (Grudem).....</i>	<i>16</i>
2.2.2	<i>Das Reden Gottes erschien in verschiedenen Formen mit unterschiedlicher Autoritätszuweisung (Müller).....</i>	<i>17</i>
2.2.3	<i>Das Reden Gottes hatte unterschiedliche Gültigkeitsrahmen (Robeck).....</i>	<i>18</i>
2.2.4	<i>Das Reden Gottes wurde unterschiedliche Autorität zugeschrieben (Miller).....</i>	<i>19</i>
2.3	DAS REDEN GOTTES GENOSS INSGESAMT BEGRENZTE AUTORITÄT.....	19
2.3.1	<i>Das Reden Gottes musste von der Gemeinde geprüft werden (Dunn).....</i>	<i>19</i>
2.3.2	<i>Das Reden Gottes war der Lehre der Apostel untergeordnet (Merklein).....</i>	<i>21</i>
2.3.3	<i>Das Reden Gottes wurde teilweise durch die Schriften beglaubigt (Koet).....</i>	<i>22</i>
	ZUSAMMENFASSUNG.....	23
<b>3</b>	<b>EINLEITUNG ZUR APOSTELGESCHICHTE.....</b>	<b>24</b>
3.1	ZU AUTOR, IMPLIZI(ER)TEM AUTOR UND ERZÄHLER DER APOSTELGESCHICHTE. ....	31
3.2	ZUM HISTORISCHEN, INTENDIERTEN UND IMPLIZI(ER)TEN LESER DER APOSTELGESCHICHTE. ....	36
3.3	WIEDERHOLUNGEN ALS STILMITTEL IN DER APOSTELGESCHICHTE BETONEN DEN STELLENWERT VOM REDEN GOTTES. ....	43
<b>4</b>	<b>EXEGESEN: DAS REDEN GOTTES IN DER APOSTELGESCHICHTE.....</b>	<b>45</b>
4.1	APG 2,17-18: LUKAS FÜHRT DAS THEMA ‚REDEN GOTTES‘ IN DIE APG EIN .....	45
4.2	APG 5,17-21A: EIN ENGEL GIBT DEN AUFTRAG ZUR VERKÜNDIGUNG IM TEMPEL .....	47
4.3	APG 8,26-40: DIE BEGEGNUNG MIT DEM EUNUCHEN IST DURCH DAS REDEN GOTTES ARRANGIERT ...	49
4.3.1	<i>Ist der Kämmerer Heide, Proselyt oder Jude?.....</i>	<i>50</i>
4.3.2	<i>Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte.....</i>	<i>54</i>
4.4	APG 9,1-9; 9,27; 22,6-11; 26, 12-16: DIE ERSCHEINUNG DES HERRN VOR DAMASKUS .....	57
4.4.1	<i>Die Erfahrungen des Paulus auf dem Weg nach Damaskus .....</i>	<i>61</i>
4.4.2	<i>Die Erfahrungen der Mitreisenden des Paulus .....</i>	<i>74</i>
4.5	APG 9,10-19; 22,12-16; 26,16-19: INTERPRETATION DES DAMASKUSEREIGNISSES IM HINBLICK AUF DAS REDEN GOTTES .....	77
4.5.1	<i>Apg 9,10-19: Der allwissende Erzähler berichtet .....</i>	<i>77</i>
4.5.2	<i>Apg 22,12-16: Paulus spricht vor jüdischem Publikum .....</i>	<i>84</i>

4.5.3	<i>Apg 26,16-19: Paulus spricht vor römischen Autoritäten</i> .....	91
4.6	APG 10,1 – 11,18: DAS REDEN GOTTES FÜHRT ZUR BEKEHRUNG VON CORNELIUS UND PETRUS .....	97
4.6.1	<i>Vision des Cornelius (Apg 10,1-8; 22-23; 30-33; 11,13-14)</i> .....	99
4.6.2	<i>Vision des Petrus (10,9-17a; 28-29; 11,4-10)</i> .....	104
4.6.3	<i>Auftrag des Geistes für Petrus (10,17-23; 28-29; 11,12)</i> .....	107
4.6.4	<i>Rückschlüsse aus dem Reden Gottes (10,28-29; 34-35; 11,18)</i> .....	109
4.6.5	<i>Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte</i> .....	113
4.7	APG 11,27-30: AGABUS ÄUßERT EINE PROPHETISCHE VORHERSAGE .....	121
4.7.1	<i>Was tun Propheten?</i> .....	123
4.7.2	<i>Hungersnot und Erfüllung</i> .....	125
4.7.3	<i>Zusammenhang zwischen Prophetie und Sammlung</i> .....	127
4.8	APG 12,6-11 + 21-23: PETRUS IRRT SICH UND VERWECHSELT DIE REALITÄT MIT EINER VISION .....	127
4.8.1	<i>Funktion der Erzählung in der Apostelgeschichte</i> .....	129
4.8.2	<i>Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte</i> .....	130
4.9	APG 13,1-4 + 14,26-27: DER HEILIGE GEIST ORDNET DIE ERSTE MISSIONSREISE AN .....	135
4.10	APG 15,6-12: RÜCKSCHLÜSSE AUFGRUND DES REDENS GOTTES WERDEN ALS GÜLTIGES ARGUMENT AKZEPTIERT.....	140
4.10.1	<i>Was ist das Thema des ‚Apostelkonzils‘?</i> .....	142
4.10.2	<i>Zum Aufbau der Stellungnahme des Petrus</i> .....	142
4.10.3	<i>Nennt Petrus neue Erkenntnisse aus früherem Reden Gottes?</i> .....	147
4.11	APG 15,28: DIE AUTORITÄT DES HEILIGEN GEISTES UND DIE DER APOSTEL .....	148
4.12	APG 15,32: PROPHETIE HAT EINEN FESTEN PLATZ IN DER GEMEINDE .....	151
4.13	APG 16,6-10: DIE VISION DES PAULUS WIRD GEMEINSCHAFTLICH GEDEUTET .....	154
4.14	APG 18,9-11: GOTT ERMUTIGT PAULUS ZUM BLEIBEN .....	170
4.15	APG 19,1-2 (D): PAULUS WILL NACH JERUSALEM REISEN, JEDOCH DER GEIST SCHICKT IHN ERST NOCH DURCH ASIEN .....	174
4.16	APG 19,6: PROPHETISCHES REDEN IST IN DER APOSTELGESCHICHTE ALS SOLCHES ERKENNBAR... 174	
4.17	APG 19,21: MEHRDEUTIGKEIT WIRFT BEIM LESER DAS ERSTE MAL DIE FRAGE AUF, WESSEN PLAN DIE JERUSALEMREISE IST.....	175
4.18	APG 20,22-23: TROTZ DER VORHERSAGEN VON LEIDEN DURCH DEN HEILIGEN GEIST FÜHLT SICH PAULUS GEDRÄNGT, NACH JERUSALEM ZU REISEN.....	178
4.19	APG 21,4: JÜNGER IN TYRUS PROPHEZEIEN PAULUS, ER DÜRFE NICHT NACH JERUSALEM REISEN .181	
4.20	APG 21,8-9: PROPHETIE HAT EINEN FESTEN PLATZ IN DER WELT DER APOSTELGESCHICHTE .....	183
4.21	APG 21,10-14: VERBIETET GOTT DIE JERUSALEMREISE ODER KÜNDIGT ER ALS VORBEREITUNG VERFOLGUNG IN JERUSALEM AN? .....	185
4.22	APG 22,17-21: JESUS GEBIETET PAULUS, JERUSALEM ZU VERLASSEN .....	189
4.23	APG 23,11: JESUS VERSPRICHT PAULUS, ER WERDE AUCH NOCH IN ROM VERKÜNDIGEN KÖNNEN.193	
4.24	APG 27,21-26: DURCH DAS REDEN GOTTES WIRD DIE RETTUNG AUS DER SEENOT VORHERGESAGT	

5.1	DIE VERMITTLER DES REDENS GOTTES (SENDER).....	199
5.1.1	<i>Identifikation der göttlichen Sprecher.....</i>	<i>199</i>
5.1.2	<i>Menschen als Sprecher: Wiedergabe vom Reden Gottes .....</i>	<i>204</i>
5.2	DIE ADRESSATEN DES REDENS GOTTES (EMPFÄNGER) .....	205
5.2.1	<i>Menschliche Empfänger initiieren das Reden Gottes nicht.....</i>	<i>206</i>
5.2.2	<i>Empfänger müssen nicht in einem veränderten Bewusstseinszustand verkehren.....</i>	<i>207</i>
5.2.3	<i>Empfänger müssen das Reden Gottes interpretieren.....</i>	<i>210</i>
5.3	FORM UND INHALT VOM REDEN GOTTES (BOTSCHAFT) .....	215
5.3.1	<i>Das Reden Gottes kann ‚real‘ sein oder ‚visionär‘ .....</i>	<i>215</i>
5.3.2	<i>Das Reden Gottes geschieht nicht unbedingt ‚plötzlich‘ .....</i>	<i>218</i>
5.3.3	<i>Das Reden Gottes wird in der Apostelgeschichte direkt und unmittelbar kommuniziert .....</i>	<i>221</i>
5.3.4	<i>Inhalt und Gegenstand vom Reden Gottes .....</i>	<i>224</i>
5.4	DIE REZEPTION DES REDENS GOTTES .....	230
5.4.1	<i>Verschiedene Formen von Gehorsam.....</i>	<i>230</i>
5.4.2	<i>‚Ungehorsam‘, wenn Gott sich widerspricht.....</i>	<i>232</i>
5.5	ZUM STELLENWERT VOM REDEN GOTTES IN DER APOSTELGESCHICHTE.....	237
5.5.1	<i>Laut Lukas beginnt die beschneidungsfreie Heidenmission aufgrund des Redens Gottes .....</i>	<i>237</i>
5.5.2	<i>Mission und Verkündigung des Paulus wird auf das Reden Gottes zurückgeführt .....</i>	<i>241</i>
<b>6</b>	<b>ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>243</b>
<b>7</b>	<b>SAMENVATTING .....</b>	<b>246</b>
<b>8</b>	<b>LITERATURVERZEICHNIS.....</b>	<b>249</b>

## 1 Einleitung

Vor Jahren widmete ich mich eine Zeit lang intensiv der Frage, welche Texte im Gottesdienst der Frühen Kirche als ‚Heilige Schrift‘ gelesen wurden und damit Ansehen als ‚Wort Gottes‘ genossen. Auf dieser Suche stieß ich auf ‚Worte Gottes‘ einer ganz anderen Art: Auffällig häufig ist im Neuen Testament und in anderen frühkirchlichen Schriften beschrieben, wie Gott durch Prophetien, Engelserscheinungen oder Visionen zu Menschen sprach. Es scheint, als gingen die frühkirchlichen Autoren und die durch sie beschriebenen Personen davon aus, dass Gott tatsächlich mit Menschen kommuniziere. Diese Beobachtung rief bei mir viele Fragen auf: Welche Folgen hatte es für die Wertschätzung von Aussagen, wenn sie Gott als Urheber zugeschrieben wurden? Und wie beeinflusste diese Gewichtung die Reaktionen der menschlichen Empfänger auf das Reden Gottes? Welcher Stellenwert, was für ein Einfluss und welche Bedeutung wurde einem solchem ‚Reden Gottes‘ beigemessen? Welche Form und welches Ausmaß von Autorität genoss es im Vergleich zu den allgemein als ‚Wort Gottes‘ anerkannten Größen (wie den alttestamentlichen Schriften, der Lehre der Apostel und möglicherweise mündlich tradierten Aussagen Jesu)?

Um diesen Fragen im Rahmen einer Doktorarbeit nachzugehen, sammelte ich zunächst neutestamentliche Aussagen zu Phänomenen, die der Darstellung der Autoren zufolge eine gegenwärtige, propositionale Kommunikation von Gott zu Mensch verkörpern: Prophetien,<sup>1</sup> Engelserscheinungen, Visionen, ‚Worte des Herrn‘, Reden des Heiligen Geistes, Träume, Wahrnehmungen in verklärtem und extatischem Zustand, Erscheinungen des Herrn sowie göttliche und himmlische Stimmen in Form von Auditionen. Diese Phänomene unterscheiden sich voneinander in Gestalt und Form, ihnen ist jedoch gemeinsam, dass sie jeweils ‚neue‘ verbale Botschaften Gottes bzw. eines göttlich autorisierten Sprechers an Menschen darstellen. Es fiel auf, dass im Neuen Testament kein Oberbegriff erkenntlich ist, mit dem eine derartige Gruppe an Phänomenen zusammenfassend bezeichnet würde.<sup>2</sup> Es ist jedoch für die hier behandelten Fragen aus praktischen Gründen sinnvoll und notwendig, die

---

<sup>1</sup> Im Jahre 1975 beklagte Dautzenberg (*Urchristliche Prophetie*, S. 18) noch den Mangel einer anerkannten Definition der urchristlichen Prophetie in der neutestamentlichen Forschung. Seither hat die Definition von Turner weithin Anerkennung gefunden (Turner, *The Holy Spirit*, S. 184; siehe auch Aune, *Prophecy*, S. 339 und Forbes, *Prophecy*, S. 219) Diese Definition ordnet die neutestamentliche Prophetie eindeutig dem Reden Gottes zu: „Essentially, prophecy was a type of oracular speech: that is, it was an intelligible verbal message believed to originate with God, and to be communicated through an inspired human intermediary“ (Turner, *The Holy Spirit*, S. 184). Ich folge mit meiner Definition dem Konzept, wie es unter anderem von Aune, Forbes, Turner, Bacht, Dautzenberg befürwortet wird. Eine alternative Deutung von Prophetie als Auslegung und Anwendung alttestamentlicher Texte und der Lehre Jesu vertreten Ellis (*Prophecy and Hermeneutic*), Boring (*The Continuing Voice of Jesus*, 1991 und *Sayings of the Risen Jesus*, 1982) und Cothenet (“Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l’Écriture”).

<sup>2</sup> Dies führt in der theologischen Literatur zu einer großen Vielfalt an unterschiedlichen Terminologien, wie weiter unten ausführlich kommentiert werden wird. Frenschkowski (*Offenbarung und Epiphanie 1*, S. 266) konstatiert das ‚Fehlen‘ eines Überbegriffes auch außerhalb des NT: „es gibt kein antikes paganes oder jüdisches Wort, weder im Griechischen, noch im Lateinischen, noch in den semitischen Sprachen, das präzise dem modernen Begriff ‚Offenbarung‘ – sei es in spezifisch theologischer, sei es in religionsphänomenologischer Füllung – entspricht. Dieser Sachverhalt, obwohl schon oft beobachtet und in den meisten lexikalischen Darstellungen zur Sache erwähnt, bedarf über die Konstatierung hinaus einer Erklärung. Auch das NT kennt keine Vokabel, die als Oberbegriff über *alle* in Betracht kommenden Erscheinungen Verwendung gefunden hätte.“ Bei Frenschkowski (*Offenbarung und Epiphanie 1*, S. 267-282) findet sich auch eine Diskussion von „den Vokabeln [...], die gemeinhin als Kandidaten für einen allgemeinen Begriff der Offenbarung genannt zu werden pflegen.“



zu untersuchende Gruppe von Phänomenen mit einem gemeinsamen Sammelbegriff bezeichnen zu können. So wurde für die vorliegende Arbeit der Begriff ‚Reden Gottes‘ als heuristisches Hilfsmittel zur Bezeichnung der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Kommunikation von Gott zum Menschen gewählt. Der Begriff entspricht den englischen Bezeichnungen ‚Divine Communication‘ oder ‚the communication of the divine with the human‘, wie ihn beispielsweise Koet und Nasrallah verwenden.<sup>3</sup>

Als Reden Gottes bezeichne ich jede gegenwärtige propositionale Kommunikation, in welcher der Empfänger den vermittelten Inhalt entweder Gott, dem auferstandenen und erhöhten Herrn oder dem Heiligen Geist als Urheber zuspricht.<sup>4</sup>

Parallel zu den oben beschriebenen Schritten begann ich, theologische Literatur zum Umfeld der Thematik vom ‚Reden Gottes‘ zu sichten. Ein Blick auf überwiegend exegetische Studien zu den genannten Phänomenen zeigte relativ bald, dass die Frage nach dem Stellenwert vom Reden Gottes noch weiterer Klärung bedarf: Der Umgang mit dem Reden Gottes, dessen Autorität und Einfluss, Bedeutung und Rolle in der Frühen Kirche sind bisher noch wenig untersucht worden.<sup>5</sup> Des Weiteren fiel auf, dass keine einheitliche Terminologie existiert und die verschiedenen Phänomene auch ganz unterschiedlich gruppiert werden: So bezeichnet ein und derselbe Begriff in der einen Studie eine andere Gruppe an Phänomenen als in der anderen Studie. Diese Beobachtungen verdeutlichten mit Nachdruck die Notwendigkeit einer deutlichen Begriffsbestimmung für die vorliegende Arbeit. Im Folgenden wird dargestellt, weswegen nicht einer der in der Literatur verwendeten Begriffe übernommen wurde.

C. Robeck nimmt ‚persönliche Offenbarung‘ oder ‚fortlaufende Offenbarung‘ als Oberbegriff. Er schließt in seine Definition dabei eine ähnliche Gruppe von Phänomenen ein, wie sie Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist.<sup>6</sup> Ähnlich spricht Frenschkowski im Plural

---

<sup>3</sup> Koet, „Divine Kommunikation in Luke-Acts“ und Nasrallah, *Prophecy and Authority in Early Christianity*, S. 1.

<sup>4</sup> Aus dieser Definition ausgeschlossen sind Fälle, in denen früher ergangenes Wort Gottes ausgelegt, erklärt, ausgeführt oder weitergegeben wird, ungeachtet eines eventuell bestehenden Anspruches auf göttliche Autorität einer solcher Rede. Der Begriff ‚gegenwärtige Kommunikation‘ setzt eine aktuelle, also zur erzählten Zeit stattfindende Interaktion zwischen einem göttlichen Sprecher und einem menschlichen Empfänger voraus. Die Grenzen sind hier fließend, da Reden Gottes nicht notwendigerweise zeitgleich kommuniziert und auch empfangen wurde. Ebenfalls fallen zeichenhafte Wunder Gottes nicht unter den Begriff des Redens Gottes. Zwar kann hier von einem Handeln Gottes, aber nur bedingt von einer Botschaft oder von Kommunikation gesprochen werden. Aus demselben Grund können emotionale oder andere innere Prozesse nicht unter dem Begriff Reden Gottes gefasst werden, wenn sie auch ursächlich Gott zugeschrieben werden, da hier kein propositionaler Inhalt vermittelt wird.

Nasrallah (*Prophecy and Authority in Early Christianity*, S. 1) beginnt ihre Untersuchungen mit einer gleichartigen Gruppierung von Phänomenen: „In antiquity, dreams, prophecies, visions, and oracles were understood to be part of the same basic phenomenon – the communication of the divine with the human“. Zur Gruppierung der Phänomene siehe die ausführlichen Darstellungen von Frenschkowski über „Antike Systematisierungsversuche von Offenbarungen in der Umwelt des frühen Christentums und im NT“ (Offenbarung und Epiphanie 1, Kapitel II.3).

<sup>5</sup> Siehe Kapitel 2: Ein Forschungsüberblick zum Stellenwert vom Reden Gottes im NT.

<sup>6</sup> Robeck, „Continuing Revelation in the Early Church“, S. 67: „One needs not look far within the earliest Christian community to recognize that claims to personal revelation, whether through dreams, visions, prophetic oracles or other similar phenomena, were [...] present.“

von ‚Offenbarungen‘.<sup>7</sup> Aus zwei Gründen wurde hier von der Übernahme dieser Terminologie abgesehen: Zunächst ist ‚Offenbarung‘ die Übersetzung eines der Begriffe, die im NT Reden Gottes kennzeichnen können, ohne dass dieser Begriff deutlich als Oberbegriff dafür erkennbar ist. Es sollen hier aber gerade auch Unterschiede in der Gewichtung der verschiedenen Phänomene berücksichtigt werden. Dies würde jedoch erschwert, wenn man einen Begriff als Sammelbegriff heranzöge, der im NT nur einen Teilbereich der Gruppe bezeichnet. Außerdem ist der Begriff ‚Offenbarung‘ heute in der Systematischen Theologie ein *Terminus technicus* mit einem anderen Bedeutungsfeld als in den neutestamentlichen Texten. Er bezeichnet derzeit ein engeres semantisches Feld und gibt nicht mehr die große lexikalische Vielfalt der neutestamentlichen Verwendungsweise wieder.<sup>8</sup> Aus diesem Grund würde die Übernahme dieses Begriffes unnötige Verwirrung stiften. Ähnlich verhielte es sich mit der Verwendung des nicht übersetzten Begriffes ‚Apokalypse‘, wie Rowland dies vorschlägt.<sup>9</sup> Der Begriff bezeichnet heute in der Theologie ein ganz anderes semantisches Feld als in den neutestamentlichen Texten und ist dort ebenfalls nicht als Oberbegriff verwendet. In der Praxis würde die Übernahme dieses Ausdruckes deswegen ebenfalls Verwirrung stiften. Zudem ist auch die Verwendungsweise Rowlands inhaltlich nicht ohne Widerspruch geblieben.<sup>10</sup>

Der von Miller gewählte Sammelbegriff ‚dream-visions‘ ist theologie- und dogmengeschichtlich deutlich weniger gefärbt. Jedoch sind hier wieder neutestamentliche Bezeichnungen als Oberbegriff gewählt, obwohl sie in den biblischen Texten selber nur einen Teil der von Miller zusammengefassten Phänomene bezeichnen.<sup>11</sup>

Einem anderen Versuch, eine übergeordnete Begrifflichkeit zu definieren, begegnet man in der Bezeichnung ‚inspirierte Rede‘.<sup>12</sup> Diese wird jedoch inhaltlich unterschiedlich gefüllt. Ähnlich wie der Begriff ‚Offenbarung‘ ist der Terminus ‚Inspiration‘ theologiegeschichtlich stark mit einer Bedeutung aufgeladen, die sich nicht immer mit der Verwendungsweise im NT deckt. Man müsste sich von heutigen Definitionen des Begriffes abgrenzen, um die Aussagen der Texte klar vermitteln zu können. Außerdem lenkt dieser Begriff den Blick mehr auf die (Weiter)Kommunikation göttlicher Botschaften von Mensch zu Mensch, als es in der vorliegenden Arbeit erwünscht ist. Denn hier soll gerade untersucht werden, welche Folgen der Anspruch göttlicher Urheberchaft für die Anerkennung und Wertigkeit der Aussagen hat.

Der Begriff ‚Prophetie‘ wird manchmal implizit als Oberbegriff für diverse Phänomene des Redens Gottes verwandt.<sup>13</sup> In den verschiedenen Arbeiten werden mit dem

---

<sup>7</sup> Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanien*.

<sup>8</sup> Kooi, *Als in een Spiegel*, S. 19, 29.

<sup>9</sup> Rowland (*The Open Heaven*, S. 14) definiert den Begriff Apokalypse anders, als er sonst in der theologischen Literatur verwendet wird: „To speak of apocalyptic ... is to concentrate on the theme of direct communication of the heavenly mysteries in all their diversity“.

<sup>10</sup> Siehe Boer, „Paul, Theologian of God’s Apocalypse“, S. 22ff.

<sup>11</sup> Miller, *Convinced*, S. 8-14.

<sup>12</sup> Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity*; Aune, *Prophecy*. Auch Bacht („Die prophetische Inspiration“ und „Wahres und falsches Prophetentum“, S. 237-262) verwendet den Begriff ‚göttliche Inspiration‘ als Sammelbegriff für Phänomene wie etwa die Prophetie.

<sup>13</sup> Siehe z. B. Hill (*New Testament Prophecy*, S. XI): „the phenomenon of prophecy cannot be adequately studied solely on the basis of the appearance of items from a single word-group.“; Dautzenberg (*Prophetie*, S. 302): „Die verschiedenen Erfahrungs- und Erkenntnisformen in der Apokalyptik und im Neuen Testament (Gemeinschaft mit den Engeln, Visionen, Träume, Auditionen, Entrückungen) lassen durchaus einen

Begriff ‚Prophetie‘ sehr unterschiedliche semantische Felder bezeichnet, wodurch eine unterschiedliche Auswahl an neutestamentlichen Texten berücksichtigt wurde. In der vorliegenden Arbeit wird davon abgesehen, den Begriff ‚Prophetie‘ als Überbegriff zu verwenden, da damit von vorneherein ausgeschlossen würde, dass die ntl. Autoren bewusst zwischen Prophetie und anderen Formen des Redens Gottes unterschieden haben könnten. Im Folgenden wird der Begriff ‚Reden Gottes‘ auch dann verwendet, wenn ich mich zusammenfassend auf Studien beziehe, in denen ein anderer Oberbegriff gehandhabt wird. Dies ist aus praktischen Gründen notwendig, da ansonsten in solchen Zusammenfassungen jeweils eine ganze Reihe an Begriffen aufgezählt werden müsste, weil so viele unterschiedliche Begriffe zum Beschreiben derselben oder sehr ähnlicher Gruppen von Phänomenen verwendet werden. Wo ich mich mit Aussagen einzelner Autoren auseinandersetze, werde ich mich – wo das sinnvoll erscheint – deren Terminologie bedienen.

Die vorliegende Arbeit legt dar, welcher Stellenwert dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte beigemessen wird: Welche Autorität, welchen Einfluss und welche Bedeutung nimmt das Reden Gottes ein? Wie das Studium der neutestamentlichen Texte sowie der bibelwissenschaftlichen Arbeiten zum Thema ergaben, bietet sich die Apostelgeschichte als Gegenstand für eine solche Untersuchung sehr an.<sup>14</sup> Zunächst fällt auf, dass dem Reden Gottes in der Apg eine zentrale Rolle eingeräumt wird: Dass man in der Frühen Kirche den Schritt hin zur Heidenmission unternahm, schreibt Lukas in der Apg der Initiative Gottes zu – vermittelt durch verschiedene Erscheinungsformen vom Reden Gottes. Gleichzeitig sind die Aussagen der Apostelgeschichte bisher aber nur selten (primärer) Gegenstand von Studien zum Reden Gottes gewesen, häufig wurden sie nur im Verhältnis zu Aussagen der paulinischen Briefe wahrgenommen.<sup>15</sup> Die Aussagen der neutestamentlichen Briefe haben in bibelwissenschaftlichen Studien zum Reden Gottes bisher mehr Beachtung gefunden als die Aussagen der Apg.<sup>16</sup> Diese Lücke soll mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden. Die Apostelgeschichte bietet sich aus einem weiteren Grund besonders als Gegenstand für diese Arbeit an: Sie dient heute in breiten charismatischen und pfingstkirchlichen Kreisen als normatives Vorbild in Fragen zum Umgang mit dem Reden Gottes.

„Welcher Stellenwert wird dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte eingeräumt?“, ist die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit. Diese Hauptfrage lässt sich wie folgt unterteilen: Welche Rolle spielt das Reden Gottes in der Argumentation des (implizierten)

---

entsprechenden Pluralismus prophetischer Verkündigungsformen vermuten.“; Forbes (*Prophecy and Inspired Speech*, S. 219) spezifiziert: Lukas stelle jede Form inspirierter Rede als Prophetie dar, wohingegen Paulus neben der Prophetie andere Formen inspirierten Redens kenne. Seine Ausführungen zur Terminologie des Lukas überzeugen jedoch nicht völlig. Sämtliche Belegstellen, die Forbes für diese Feststellung anführt, legen eher die Annahme nahe, dass Lukas das Konzept der Erfüllung mit dem Heiligen Geist als eine übergeordnete Größe behandelt. (Siehe Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, S. 219: „the speeches of Elisabeth to Mary in Luke 1.42 and Simeon with Jesus` parents in Luke 2.28 are not explicitly described as prophecy, despite the fact, that they are „filled with the Holy Spirit“ (Luke 1.41) or „moved by the Spirit“ (Luke 2.27).“)

<sup>14</sup> Für eine ausführliche Begründung dieser Wahl und Motivierung der Auswahl an Texten innerhalb der Apostelgeschichte siehe Kapitel 3.

<sup>15</sup> Siehe Forschungsüberblick in Kapitel 2. Es gibt wenig veröffentlichte Studien zum Reden Gottes in der Apostelgeschichte. Weil Aussagen der Apostelgeschichte beispielsweise auch in Studien zum Reden Gottes in paulinischen Briefen besprochen werden, erscheint es sinnvoll, im Forschungsüberblick nicht nur Studien zur Apostelgeschichte zu betrachten, sondern einen allgemeineren Überblick zu vermitteln. Siehe Kapitel 2.

<sup>16</sup> Siehe beispielsweise Dautzenberg (*Urchristliche Prophetie*), Forbes (*Prophecy and Inspired Speech*), Gillespie (*The First Theologians*), Grudem (*The Gift of Prophecy*).

Erzählers<sup>17</sup> gegenüber dem (intendierten) Leser?<sup>18</sup> Was lässt sich darüber feststellen? Welches Vorwissen und welche Haltung zum Reden Gottes werden beim Leser vorausgesetzt? Wie reagieren die Handlungsträger der Apg. in der Darstellung des Lukas auf das Reden Gottes – und wie werden diese Reaktionen gegebenenfalls beurteilt? Werden bestimmte Reaktionen als vorbildlich oder normativ dargestellt? Was lässt sich über die Bedeutung und das Gewicht vom Reden Gottes in der Theologie der Handlungsträger aussagen? Welchen argumentativen Wert erkennen die Handlungsträger in der Kommunikation miteinander dem Reden Gottes zu? Mit einem solchen Katalog an Fragen bewege ich mich innerhalb narratologischer Methodenansätze.<sup>19</sup> Demnach folgen nun einleitende Bemerkungen zu der in der vorliegenden Arbeit verwandten Methodik.

Zum Studium der Apostelgeschichte bieten sich narratologische Methodenansätze sehr an. Durch das Spiel mit verschiedenen Erzählern bei den Wiederholungen,<sup>20</sup> durch die Funktion der verschiedenen Erzählperspektiven und die ‚Rolle‘, die Lukas seinem Leser damit zuteilt, aber auch durch den häufig meisterhaften Aufbau der Geschichten wird stets der Eindruck verstärkt, dass man es mit einem sehr versierten Schreiber und Erzähler zu tun hat. „The narratologist can only bow to such narrative mastery“, wie Marguerat bezüglich der Emmausgeschichte im Lukasevangelium bemerkt.<sup>21</sup> So gesehen fordert es der Text der Apg selbst, mit einem literarischen Ansatz untersucht zu werden. Hierbei können manche Werkzeuge aus dem Fundus der Narratologen sinnvoll eingesetzt werden.<sup>22</sup> Es soll dabei

---

<sup>17</sup> Ab hier wird der Erzähler der Apostelgeschichte ‚Lukas‘ genannt. Diese Bezeichnung soll nicht als historische Aussage verstanden werden. Es lässt sich mit diesem Namen leichter ein flüssiger Text schreiben, als wenn jeweils vom ‚Erzähler der Apostelgeschichte‘ oder ‚Auctor ad Theophilum‘ gesprochen würde. Siehe auch Kapitel 3.

<sup>18</sup> Zu dieser Terminologie siehe Kapitel 3.2.

<sup>19</sup> Siehe Kurz (*Reading Luke-Acts*, S. 1): „Narrative criticism or focus on narrative concentrates on the story line, narrators, points of view, implied commentary, and process of reading that make Luke and Acts a narrative as distinguished from a treatise, letter, speech, or even a collection of unrelated stories.“

<sup>20</sup> Das Untersuchen vom erzählerischen Wert der Wiederholungen in der Apostelgeschichte erfordert eine methodische Vorgehensweise, die sich in erster Instanz auf die Komposition des fertigen, uns vorliegenden Textes richtet. Im Licht meiner Fragestellung gelesen fällt auf, dass die verschiedenen Wiederholungen unterschiedliche Aussagen betonen und deswegen nicht als Doppelungen abgewertet werden müssen. Man kann annehmen, dass sie als bewusstes Stilmittel eingesetzt wurden. Hierin stütze ich mich gerne auf Ergebnisse von Tannehill (*The Narrative Unity of Luke-Acts*), Gaventa (*The Acts of the Apostles*) und Kurz (*Reading Luke-Acts*).

<sup>21</sup> Marguerat und Bourquin, *Bible Stories*, S. 72.

<sup>22</sup> Es kann hier keine erschöpfende forschungsgeschichtliche Diskussion von narratologischen Interpretationsansätzen geführt werden. Die folgenden Werke geben einen guten Überblick über narratologische Methoden in der Theologie oder haben solche auf die Apostelgeschichte angewandt und konnten mir methodisch weiterhelfen. An den gegebenen Stellen wird in den Exegesen hierauf verwiesen. Brooke, George John, und Kaestli, Jean-Daniel, (Hg.), *Narrativity in biblical and related texts = La narrativité dans la bible et les textes apparentés*, Bibliotheca ephemeridum theologiarum loaniensium 149, Leuven 1996; Gowler, David B., *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, Emory Studies in Early Christianity 2, New York 1991; Klerk, Johannes C. de, „Situating Biblical Narrative Studies in Literary Theory and Literary Approaches“, in *Religion and theology* 4 (1997, 3), S. 190-207; Kurz, W. S., *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville 1993; Marguerat, Daniel und Yvan Bourquin (Hg.), *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*, London 1999; Tannehill, Eugene Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, Vol. 2: *The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990; Eisen, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte: Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg/Göttingen 2006; Finfern, Sönke, *Narratologie und biblische Exegese* (WUNT 2/285), Tübingen 2010. Seit dem Erscheinen des Handbuches von Finfern wurde es im Hinblick auf methodische Fragestellungen zum ersten ‚Ansprechpartner‘ im Rahmen dieser Arbeit. Verglichen mit anderen methodischen Ansätzen ist es jüngeren Datums und berücksichtigt dadurch auch

ausdrücklich darum gehen zu beschreiben, was der vom Autor intendierte Leser verstanden haben sollte oder konnte – nicht die Wirkung, die der Text bei heutigen Lesern hervorruft.<sup>23</sup> Die Fragestellung nach den Aussagen der Apg zum Reden Gottes bringt mit sich, dass der Gegenstand dieser Arbeit der Text in seiner vorliegenden Gestalt ist. Fragen nach der Herkunft und Entstehung des Textes rücken damit in den Hintergrund. Bezugsrahmen der Aussagen zum Reden Gottes ist jeweils die beschriebene Wirklichkeit, also die Realität innerhalb der Erzählung. Wie diese sich zur historischen Wirklichkeit verhält, kann nicht Gegenstand dieser Arbeit sein, weil eine solche Untersuchung den gesetzten Rahmen sprengen würde. Der Text soll dabei nicht fälschlicherweise als zeitlose Größe wahrgenommen werden, sondern vor allem mittels textinterner Aussagen zur (erzählten) Welt in Beziehung gesetzt werden – es wird also bewusst kein ahistorischer Ansatz gewählt. Ein solcher narratologischer Ausgangspunkt ersetzt nicht andere, eher historisch orientierte exegetische Methoden, sondern möchte auf gewonnenen Ergebnissen aufbauen und diese womöglich ergänzen. Ziel ist es, die Aussagen der Apostelgeschichte zur theologischen Fragestellung nach dem Stellenwert des Redens Gottes genauer in den Blick zu bekommen. Die Anwendung verschiedener methodischer Ansätze und Schritte sind dabei Mittel zum Zweck. Es wird weder versucht, eine neue Methode zu entwickeln, noch eine bestehende Methode in all ihren Aspekten lückenlos anzuwenden: Der Text selbst gibt jeweils vor, was sinnvollerweise untersucht werden sollte.

Es gibt viel Uneinigkeit bezüglich historischer Fragen: 1. Welche Literaturform nahm sich der Autor der Apostelgeschichte zum Vorbild (und welche Absicht verfolgte er demnach mit seiner Geschichte)? 2. Wie ist die Apostelgeschichte zu datieren? 3. Inwiefern beabsichtigte der Autor, historische Geschehnisse exakt wiederzugeben und wie gut ist d ihm gelungen? 4. Welche Leserschaft hatte der Autor vor Augen? Antworten, die von verschiedenen Exegesen auf diese Fragen gegeben werden, weichen stark voneinander ab. Man hat in der neutestamentlichen Forschung bisher keine übereinstimmenden und allgemein anerkannten Antworten zu diesen Fragen finden können. Was in spezifischeren Studien nicht gelungen ist, wird auch hier nicht gelingen. Ich bin davon überzeugt, dass der narratologische Ansatz trotz seiner Grenzen und selbst unter Ausschlussblendung der oben genannten historischen Fragen wichtige Ergebnisse liefern kann. Er hat den Vorteil, dass man durch den Fokus auf die Ebene der Erzählung nicht notwendigerweise historische Annahmen voraussetzen muss, die noch nicht als gesichert angesehen werden können. Desweiteren bietet der Text selbst ‚historische‘ Informationen zum weltanschaulichen Deutungsrahmen, die mit dem literarischen Ansatz zu ihrem Recht kommen.

Fragen nach dem Stellenwert vom Reden Gottes in der Apg sind nicht nur als literarische Aussagen über einen antiken Text von Belang, sie betreffen auch das Glaubensleben von Christen heute. In dieser Arbeit wird nur untersucht, was der Text vermutlich seinen ersten Lesern vermitteln sollte. Was er uns heute sagt, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Die hier erreichten Ergebnisse könnten dennoch direkt Einfluss auf die heutige Praxis charismatischer und pfingstkirchlicher Gruppen gewinnen, wo die Apostelgeschichte häufig als Informationsquelle zum praktisch gelebten Glauben ein hohes Ansehen genießt.

---

neuere Entwicklungen innerhalb der Literaturwissenschaften – in vorher ungekanntem Ausmaß und bisher nicht dagewesener Gründlichkeit. Methoden bieten nicht nur Konzepte und Kategorien, sondern auch Begriffe, mit denen die Sachverhalte kommuniziert werden. Anstatt, wie bisher häufig die Praxis, englischsprachige Begriffe aus anderen Methodenentwürfen einzudeutschen, habe ich mich dafür entschieden, die Terminologie Finnerns zu verwenden.

<sup>23</sup> Siehe Boer, „Narrative Criticism“, S.303.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Stellenwert vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte zu beschreiben. Es geht um eine Darstellung des Ausmaßes und der Form von Autorität, die dem Reden Gottes beigemessen wird. Der Wert des Redens Gottes in der Argumentation des (implizierten) Autors gegenüber seinem intendierten Leser soll genauso berücksichtigt werden wie der argumentative Wert des Redens Gottes in der Kommunikation zwischen den Handlungsträgern der Apostelgeschichte.

An dieser Stelle kommen weltanschauliche Fragen zum Tragen. Lukas beschreibt eine Welt, in der davon ausgegangen wird, dass Gott tatsächlich zu Menschen spricht. Er erzählt beispielsweise, wie Petrus irrtümlicherweise annimmt, dass die Befreiung durch den Engel eine visionäre Erfahrung sei (Apg 12,9). Umgekehrt irren sich die Betenden, als Petrus unerwartet vor der Tür steht und sie ihn für einen Engel halten (Apg 12,15). Deutlicher kann Lukas meines Erachtens nicht beschreiben, dass die Charaktere seiner Geschichte von der tatsächlichen Möglichkeit überzeugt sind, Gott kommunizieren auf verschiedenen Wegen mit Menschen.<sup>24</sup> Auch das Votum der Pharisäer vor dem jüdischen Gerichtshof weist in diese Richtung: „Wir können an diesem Mann nichts Unrechtes finden“, erklären sie. „Wer weiß, vielleicht hat tatsächlich ein Geist oder ein Engel zu ihm gesprochen!“ (Apg 23,9). Wenn der Erzähler und seine Protagonisten mit dieser Überzeugung lebten, dann ist es für das Verstehen der Texte eminent wichtig, ihnen das Recht auf diese Überzeugung zu lassen. Als Deutungsrahmen muss – soweit dies feststellbar ist – das Weltbild des Erzählers einem heutigen Weltbild vorgezogen werden. Sollen die Aussagen treffend erfasst werden, müssen die Texte des Lukas und die Aussagen der sekundären Erzähler aus deren weltanschaulicher Perspektive betrachtet werden. Es ist nötig, das berichtete Reden Gottes als tatsächliche Möglichkeit zu behandeln, weil Lukas es als glaubwürdige Tatsache für die Handlungsträger seiner Geschichte beschreibt. Damit ist natürlich noch keine Aussage darüber getroffen, ob das erzählte Reden Gottes als historischer Bericht intendiert ist - sicher auch nicht, ob es wirkliche historische Geschehnisse beschreibt. Es darf aber nicht allein aufgrund der Tatsache, dass es als Reden Gottes beschrieben ist, als „poetic history“ klassifiziert werden.<sup>25</sup> Welchen Stellenwert der Autor dem Reden Gottes beimisst, kann nur in Bezug auf seinen weltanschaulichen Horizont geklärt werden. Einen anderen Bezugsrahmen heranzuziehen, kann nur zur Folge haben, dass Beobachtungen verzerrt werden.

Zur Erarbeitung der genannten Ziele werden folgende Schritte vorgenommen: Kapitel 2 wirft einen Blick auf das Forschungsfeld. Der Forschungsüberblick beschränkt sich nicht auf Arbeiten zur Apg sondern ist breiter gehalten und gibt einen Überblick über Aussagen zum Stellenwert vom Reden Gottes im NT allgemein. Dies ist zum einen mit dem viel weiteren Blickwinkel zu begründen, mit dem ich ursprünglich an die Arbeit herangetreten bin. Jedoch auch inhaltliche Gründe rechtfertigen einen viel breiter gefassten Forschungsüberblick, selbst in einer Arbeit, die sich auf die Apg begrenzt. Es gibt nur wenige Studien zum Thema der autoritativen Wertigkeit vom Reden Gottes in der Apg. Explizite Aussagen hierzu finden sich vor allem in breiter angelegten Studien, beispielsweise zur Prophetie im NT. Wie der Forschungsüberblick zeigen wird, gibt es völlig unterschiedliche und einander widersprechende Meinungen bezüglich der Frage, welcher Stellenwert dem Reden Gottes in der frühen Kirche zuerkannt wurde. Diese finden sich auch bereits in Aussagen über die Apg. Es ist also sinnvoll, die Ergebnisse der vorliegenden Studie in diesem

---

<sup>24</sup> Siehe auch Johnson, *Acts*, S. 154: „Luke’s symbolic world is one in which the possibility of angels speaking to humans is widely accepted.“

<sup>25</sup> Siehe auch Bock, *Acts*, S. 4. Gegen Marguerat, *Historian*, S. 5-7.

Rahmen anzusiedeln.

In Kapitel 3 wird zunächst dargestellt, weswegen die Apostelgeschichte für die vorliegende Fragestellung interessant ist. Desweiteren erfolgt eine Begründung zu der Auswahl der Texte innerhalb der Apg und eine einleitende Übersicht zum dem (implizierten) Autor (3.1.) und dem (intendierten) Leser der Apg (3.2.). Eine Darstellung der Funktion von Wiederholungen in der Apostelgeschichte unterstreicht nochmals die zentrale Rolle vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte (3.4.).

Kapitel 4 stellt den Kern der Arbeit dar. Sämtliche Texte, in denen in der Apostelgeschichte vom Reden Gottes nach der hier verwendeten Definition berichtet wird, werden erläutert. Es folgt dabei für jeden dieser Abschnitte eine Darstellung, welche Informationen zum Stellenwert vom Reden Gottes aus der jeweiligen Geschichte gewonnen werden können. Auf exegetische Fragen und Diskussionen, die nicht unmittelbar mit meiner Fragestellung in Verbindung stehen, wird in den Fußnoten verwiesen. Die Exegesen präsentiere ich in der chronologischen Reihenfolge der Apostelgeschichte.

In Kapitel 5 werden die Ergebnisse nach Themen gegliedert evaluiert und dargestellt. Die Themen ergeben sich aus den Texten der Apostelgeschichte selbst, aber auch aus Diskussionen, die sich in der Literatur zu diesen Abschnitten der Bibel finden. Wo ein direkter Bezug zu den im Forschungsüberblick dargestellten Positionen erkennbar ist, werden die Ergebnisse zu diesen Positionen in Bezug gesetzt. So ergibt sich ein Überblick über den Stellenwert, der dem Reden Gottes in der Theologie des Lukas beigemessen wird.

## 2 Ein Forschungsüberblick zum Stellenwert vom Reden Gottes im NT.

Das Reden Gottes hat unter dem Begriff ‚neutestamentliche Prophetie‘ im vergangenen Jahrhundert in der ntl. Forschung viel Beachtung gefunden.<sup>26</sup> Den ersten Anstoß für dieses Interesse lieferte die Veröffentlichung der *Didache* 1884.<sup>27</sup> Durch diesen Text wurde die Fachwelt darauf gestoßen, dass Prophetie im Urchristentum einen hohen Stellenwert gehabt hatte. Daraufhin wurden die ersten Untersuchungen zum Thema veröffentlicht.<sup>28</sup> Das Interesse am Thema nahm jedoch schnell wieder ab. Durch formgeschichtliche Fragestellungen angeregt, erwachte es etwa ein halbes Jahrhundert später wieder.<sup>29</sup> In diesen Publikationen ging man durchweg von einem sehr hohen Stellenwert von Prophetie in der frühen Christenheit aus. Seit den 70-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat das Interesse an neutestamentlicher Prophetie stark zugenommen.<sup>30</sup> Dafür sind die Ergebnisse der formgeschichtlichen Forschung sicher ein Anstoß gewesen. Daneben scheinen aber auch das Erwachen und Erstarren der charismatischen Bewegung und der Pfingstkirchen und deren Erfahrungen mit ‚Prophetie‘ und ‚Zungenrede‘ zur wachsenden Beachtung neutestamentlicher Prophetie beigetragen zu haben: „It may even be the case that the current charismatic practice of ‚prophesying‘ has contributed to the recent renewal of interest in this charisma being shown by New Testament scholars worldwide.“<sup>31</sup> Es fällt auf, dass in diesen Werken fast ausnahmslos ein Kapitel der Frage nach Prophetie in der heutigen Kirche gewidmet ist, was in früheren Publikationen weniger der Fall war. Bei diesem Thema scheinen also praktisch-theologische, exegetische und systematisch-theologische Interessen

---

<sup>26</sup> Wie oben schon angesprochen, wurden in den Begriff „Prophetie“ häufig auch andere Phänomene mit eingeschlossen, die in der vorliegenden Arbeit als Reden Gottes (RG) bezeichnet werden.

<sup>27</sup> Panagopoulos, „Die urchristliche Prophetie“, S. 1 ; Farnell, „The Current Debate About New Testament Prophecy“, S. 297.

<sup>28</sup> Bonwetsch, N., „Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter“, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 5 (1884), S. 408-424; S. 460-477; Gunkel, H., *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888, <sup>3</sup>1900; Weinel, H., *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus*, Freiburg 1899; Selwyn, E. G., *The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse*, London 1900; Alizon, J., *Étude sur le Prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'à l'an 150*, Paris 1911; Fascher, E., *ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1927; Bacht, H., „Wahres und falsches Prophetentum“, *Biblica* 32 (1951), S. 237-262; Guy, H.A., *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance*, London 1947; Bacht, H., „Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit“, *Scholastik* 19 (1944), S. 1-18.

<sup>29</sup> Käsemann, E., „Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament“, *NTSt* I (1954/5), S. 248-260; Käsemann, E., „Die Apokalyptik ist die Mutter aller christlichen Theologie gewesen: Die Anfänge christlicher Theologie“, *ZTK* 57 (1960), S. 162-185 aufbauend auf Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, <sup>2</sup>1931.

<sup>30</sup> Wegen der großen Fülle an Beiträgen werden hier nur Monographien und Sammelbände genannt. Eine forschungsgeschichtliche Arbeit zum Thema würde sich sicher lohnen. Die Publikationsdaten geben nicht unmittelbar Aufschluss darüber, wann welche Arbeit erstellt wurde. Es lässt sich daraus nicht ableiten, welche anderen Beiträge berücksichtigt wurden. Darum werden die Beiträge in alphabetischer Reihenfolge angeführt: Aune, David, E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 1983 ; Boring, M. Eugene, *Sayings of the Risen Jesus*, 1982 ; Crone, T. M., *Early Christian Prophecy: A Study of Its Origin and Function*, 1973; Dautzenberg, Gerhard, *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im 1 Kor*, 1975; Ellis, E. Earle, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, 1978; Grudem, Wayne, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 1982; Hill, D., „On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets“, *NTS* 20 (1973-74), S. 262-74; Hill, David, *New Testament Prophecy*, 1979; Müller, B., *Prophetie und Predigt im NT*, 1975; Panagopoulos, Johannes (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, 1977; Reiling, J., *Hermas and Christian Prophecy*, 1973.

<sup>31</sup> Robeck, „Continuing Revelation“, S. 66.



und Fragestellungen eng miteinander verwoben zu sein.

Auch in jüngerer Zeit ist viel zu frühchristlicher Prophetie veröffentlicht worden.<sup>32</sup> Themen, die hier untersucht wurden, sind unter anderem das Verhältnis von Prophetie und Predigt respektive Auslegung der Schrift,<sup>33</sup> religionsgeschichtliche Parallelen zu neutestamentlichen Phänomenen<sup>34</sup> und die Bedeutung von Prophetie heute.<sup>35</sup>

Der Frage nach dem Stellenwert und der Autorität vom Reden Gottes in der frühen Christenheit wurde aber bisher insgesamt eher wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Sicher hat man sie stets mit berührt, selten aber explizit angesprochen oder untersucht. Wenngleich die Frage nach dem Stellenwert vom Reden Gottes nirgends eine zentrale Rolle einnahm, so sind doch unterschiedliche Antworten darauf gegeben worden. Es ist kaum möglich, sich zum Reden Gottes zu äußern, ohne gleichzeitig eine Meinung zu dessen Stellenwert und Anerkennung vorauszusetzen. Im Folgenden werden verschiedene diesbezügliche Standpunkte sowie die Reaktionen der Fachwelt darauf kurz dargestellt. In meiner Darstellung dieser Positionen wird der Oberbegriff ‚Reden Gottes‘<sup>36</sup> verwendet, wenn auch die Autoren jeweils konkret über unterschiedlich große und jeweils anders definierte Teilmengen davon sprechen.

## 2.1 Das Reden Gottes genoss insgesamt höchste Autorität.

In sehr verschiedener Ausprägung begegnet man der Position, Reden Gottes habe in der frühen Christenheit höchste Autorität genossen. Wie diese Entwicklung weiterging und welche Folgen sie für das spätere Christentum bis heute hat, wird sehr unterschiedlich gesehen. Als Erstes wird unter diesem Punkt kurz die weit verbreitete Position von der „creative role“ neutestamentlicher Prophetie besprochen. Danach erfolgt eine zusammenfassende Darstellung der Sichtweise Aunes. Die Position reformiert-evangelikaler Kreise betrachtet neutestamentliche Prophetie als zeitlich begrenzte, unfehlbare und absolut autoritative Gabe Gottes zum Schreiben des Neuen Testaments. Diese Position wird als Dritte vorgestellt.

---

<sup>32</sup> Farnell, F.D., „Is The Gift of Prophecy for Today: I-IV“, *BSac* 149 - 150 (1992/1993); Forbes, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT, 2/75), 1995; Gillespie, T., *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy*, 1994; Nasrallah, Laura Sarah, *An Ecstasy of Folly: Prophecy and Authority in Early Christianity*, 2003; Stewart-Sykes, Alistair, *From Prophecy to Preaching: A search for the Origins of the Christian Homily*, Supplementum to *Vilgiliae Christianae* Bd. 59, Leiden 2001; Turner, Max, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*, Carlisle 1999; Wendel, Ulrich, *Die erstrebenswerte Gabe: Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen*, Neukirchen/Vluyn 2000; Wire, A. C., *The Corinthian Women Prophets: a Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990; Wünsche, Matthias, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus*, Calwer Theologische Monographien, Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte, Band 14, Stuttgart 1997.

<sup>33</sup> Gillespie, *The First Theologians*, 1994 (Überarbeitung seiner Dissertation von 1971); Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching*, 2001.

<sup>34</sup> Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 1995.

<sup>35</sup> Farnell, „Is The Gift of Prophecy for Today“ (1992/1993); Wendel, *Die erstrebenswerte Gabe*, 2000.

<sup>36</sup> Siehe die Definition vom ‚Reden Gottes‘ in der Einleitung.

### 2.1.1 Das Reden Gottes wurde als Reden Jesu vorgetragen (Bultmann).

Die jahrzehntelang weit verbreitete Position<sup>37</sup> bezüglich des eminent hohen Stellenwertes vom Reden Gottes in der frühen Kirche geht davon aus, dass die Gemeinde in der frühen Zeit von Propheten geleitet wurde.<sup>38</sup> Propheten sprachen im Namen des verherrlichten Jesus.<sup>39</sup> Solche meist in der ersten Person Singular formulierten Aussagen<sup>40</sup> genossen höchste Autorität.<sup>41</sup> Allmählich wurden diese Aussagen, die im Namen des verherrlichten Herrn ausgesprochen worden waren, auf den historischen Jesus übertragen und haben so ihren Niederschlag in den ntl. Evangelientexten gefunden.<sup>42</sup> Solche Überlegungen führen bei Käsemann zu dem Schluss, dass die Apokalyptik die Mutter aller Theologie gewesen sei.<sup>43</sup> Aus der sehr hohen Wertschätzung des Redens Gottes in der frühen Kirche resultierte ein nicht zu überschätzender Einfluss auf die ganze Christenheit. In Worten Gillespies ausgedrückt: „A more crucial role in the development of the earliest church is difficult to imagine.“<sup>44</sup>

In der Literatur ist bereits vielfach darauf hingewiesen worden, dass die oben formulierte Position bei ihren früheren Vertretern (H. v. Soden<sup>45</sup>, H. Gunkel<sup>46</sup>, Bultmann<sup>47</sup>) den Charakter von Vermutungen und Hypothesen habe. „Die Zitate [sc. aus Texten Bultmanns H.W.] sind so ausführlich gegeben worden, um zu zeigen, dass es sich bei der exegetischen Tradition von urchristlichen Propheten, die im Namen des Erhöhten Herrenworte des synoptischen Typs gesprochen haben, nur um eine ungefähre und noch nicht ausreichend begründete Vermutung handelt.“<sup>48</sup> Wiederholt ist die Kritik laut geworden, dass diese Position oft als Tatsache dargestellt werde, obwohl es noch niemandem gelungen sei, einen Beleg zu bringen. Verschiedene Grundannahmen der Position sind in Zweifel gezogen worden:

Man könne nicht belegen, dass frühchristliche Propheten überhaupt oder typischerweise in der ersten Person Singular im Namen des erhöhten Herrn sprachen.<sup>49</sup>

Dass prophetische Aussagen allmählich dem historischen Jesus zugeschrieben

<sup>37</sup> Hill („Creative Role“, S.262): „It has become a commonplace in New Testament scholarship to attribute to Christian prophets in the early Church a creative role in respect of sayings which the Gospel tradition presents as dominical utterances.“

<sup>38</sup> Käsemann, „Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament“, S. 257f.

<sup>39</sup> Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Tradition*, S. 134f.

<sup>40</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, S. 173.

<sup>41</sup> Käsemann, „Sätze heiligen Rechtes“, S. 251.

<sup>42</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, S. 173.

<sup>43</sup> Käsemann, E., „Die Apokalyptik ist die Mutter aller christlichen Theologie gewesen: Die Anfänge christlicher Theologie“, *ZTK* 57 (1960).

<sup>44</sup> Gillespie, *The First Theologians*, S. 11.

<sup>45</sup> Soden, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters*, 1892.

<sup>46</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 1913.

<sup>47</sup> Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1995.

<sup>48</sup> Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, S. 28. Siehe auch Gillespie (*The First Theologians*, S.6): “apart from two putative prophetic oracles in the first person singular (Rev. 16:15 and *Odes Sol.* 42:6), Bultmann makes no effort to ground his assumptions in what is known of Christian prophecy from other sources. [...] While this criticism does not necessarily invalidate Bultmann’s intuitions, it does demonstrate that his proposal remains a speculation until supported by historical evidence.”

<sup>49</sup> Hill, „Creative Role“, S. 262 und 268.

wurden, sei historisch unwahrscheinlich.<sup>50</sup>

Die als Belegstellen angeführten Texte der Offenbarung des Johannes sprächen gerade nicht für die Hypothese, da in ihrem Fall die Übertragung auf den historischen Jesus nicht stattgefunden hat.<sup>51</sup>

Mit seinem sehr einflussreichen Artikel über „Sätze Heiligen Rechts“ versuchte Käsemann, die oben genannte Position argumentativ zu belegen.<sup>52</sup> Ausgehend von auffällig strukturierten Sätzen in den paulinischen Briefen analysierte er die Stilform, der er den Namen „Sätze Heiligen Rechts“ gab. Kennzeichen dieser Sätze sind sowohl struktureller als auch inhaltlicher Art. „Sätze Heiligen Rechts“ finden sich auch in den Evangelien. Der *Sitz im Leben* dieser Sätze sind Reden von Propheten in der nachösterlichen, vom Enthusiasmus geprägten Gemeinde. Käsemanns Analysen und vor allem seine Schlussfolgerungen sind vielfach widerlegt worden.<sup>53</sup>

Vor allem wird kritisiert, dass die Zuordnung der beobachteten Form zum frühchristlichen Prophetismus willkürlich sei und mehr Argumente dagegen sprächen als dafür.<sup>54</sup> Abgesehen davon stimmt man Käsemanns formgeschichtlichen Schlüssen nicht zu, was wiederum die Verbindung zum frühchristlichen Prophetismus als *Sitz im Leben* in Frage stellt.<sup>55</sup>

Boring versuchte in verschiedenen Publikationen bezüglich einzelner Evangelientexte den Beweis zu liefern, dass sie ursprünglich aus dem Mund von Propheten stammten.<sup>56</sup> Er suchte dafür nach Charakteristika prophetischer Rede in den ntl. Zeugnissen über Prophetie, knüpfte also gründlicher als seine Vorgänger seine Aussagen zur Prophetie an ntl. Aussagen darüber.<sup>57</sup> Auch seine Argumentation wurde aber als nicht überzeugend abgelehnt.<sup>58</sup>

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die Position einer „creative role“ von Prophetie in der frühen Christenheit durch die neuere Forschung zu ntl. Prophetie nicht bestätigt wurde. Jahrzehntlang betrachtete man die Position als gesichertes Erkenntnis.<sup>59</sup> Heute fällt auf, dass

<sup>50</sup> Dibelius (*From Tradition to Gospel*, S. 241ff) weist darauf hin, dass Paulus deutlich unterscheidet zwischen einem Auftrag, den er selbst unter der Leitung des Heiligen Geistes gibt, und einem Auftrag des Herrn. Das Postulat, man hätte nicht unterschieden zwischen Aussagen des verherrlichten und des historischen Jesus, sei damit widerlegt. Wenn die Prophetensprüche wirklich vergleichbare Autorität gehabt hätten wie Herrenworte, hätte es auch keine Notwendigkeit gegeben, sie später dem historischen Jesus zuzuschreiben, so Neugebauer („Geistsprüche und Jesuslogien“, S. 218-228).

<sup>51</sup> Hill, „Creative Role“, S. 266f.

<sup>52</sup> Käsemann, E., „Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament“, *NTSt* I (1954/5), 248-260.

<sup>53</sup> Berger, K., „Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts“, *NTS* 17 (1970-71), S. 10-40; Hill, D., „On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets“, *NTS* 20 (1973-74) S. 262-74; Aune, *Prophecy*, S. 166ff; Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, S. 24; Grudem, *The Gift of Prophecy*, S. 224ff.

<sup>54</sup> Siehe Aune, *Prophecy*, S. 167: „The form itself does not indicate the presence of prophetic speech unless there are clearer indications of the presence of oracular speech.“ Siehe auch Hill, „Creative Role“, S. 263f.

<sup>55</sup> Berger, K., „Zu den sogenannten Sätzen des Heiligen Rechts“, *NTS* XVI (1970-71), S. 10-40.

<sup>56</sup> Boring, M. Eugene, „Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of Question“, *NTS* 29 (1983), 104-112; *Sayings of the Risen Jesus*, Cambridge 1982; „How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition?“, *JBL* 91 (1972), S. 501-521; *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Westminster 1991.

<sup>57</sup> Boring, „Oracles of Christian Prophets“, S. 503ff.

<sup>58</sup> Gillespie, *The First Theologians*, S. 17; Aune (*Prophecy*, S. 242): „Boring has not successfully argued for the prophetic origin“. Für eine detailliertere Auseinandersetzung siehe die Diskussion in diesen beiden Werken.

<sup>59</sup> Z. B. J. Jeremias, *Theologie des NT*; Vielhauer, „Prophetie“ in RGG<sup>3</sup>. Die weitverbreitete Akzeptanz dieser Position wird u. a. von Aune kritisch kommentiert (*Prophecy*, S. 237): „Surprisingly, the theory of the creative

in neueren Nachschlagewerken Vertreter anderer Positionen als Autoren zum Thema angefragt wurden.<sup>60</sup>

### 2.1.2 Das Reden Gottes konnte institutionelle Autorität überbieten (Aune)

Eine andere Variante der Position, Reden Gottes habe in der frühen Kirche höchste Autorität genossen, findet sich bei Aune. Für ihn ist Prophetie in der frühen Kirche untrennbar verbunden mit dem Selbstanspruch göttlicher Autorität; er definiert Prophetie wie folgt: „Christian discourse presented with divine legitimation, either in the absence of more rational structures of institutional authority or in conflict with them.“<sup>61</sup> Grundsätzlich scheint Aune davon auszugehen, dass Propheten beinahe absolute Autorität beigegeben wurde: „Prophets acted as leaders [...] because they were regarded by themselves and others as inspired spokesmen for the ultimate authority, God.“ Authentische prophetische Äußerungen wurden „with the authority of the Lord himself“ gesprochen.<sup>62</sup> Wenn eine Äußerung in der frühen Kirche als wahrhaftig von Gott inspiriert angesehen wurde, dann musste man ihr Folge leisten.<sup>63</sup> Aune erwähnt aber auch, dass der Einfluss von Prophetie zunehmend durch die christliche Tradition begrenzt wurde: „The conservative strenght of Christian tradition, however, was an important mitigating facor, and prophets were increasingly expected to prophecy in harmony with accepted tradition.“<sup>64</sup>

Solche Aussagen über die höchste Autorität des Redens Gottes werden aber vorausgesetzt und kaum belegt oder begründet.

Grundsätzlich sucht Aune Kriterien, anhand derer er Abschnitte prophetischen Ursprungs im NT erkennen kann. Mithilfe der so ermittelten Texte erarbeitet er Charakteristika ntl. Prophetie. Solche Texte prophetischen Ursprungs sind für ihn historisch vertrauenswürdigeren Zeugen zur ntl. Prophetie als direkte Aussagen diesbezüglich im NT: Paulus idealisiere, in der Apostelgeschichte werde Prophetie tendenziös und in der Johannesoffenbarung außergewöhnlich und eigenartig beschrieben.<sup>65</sup> Dies ist ein ganz anderer Ansatzpunkt, als er für diese Arbeit gewählt wurde.

Mit Verweis auf verschiedene Typen atl. Prophetie versucht Aune seine Annahme zu belegen, dass das Reden Gottes höchste Autorität genossen habe. Diese Argumentation wird durch seine Ausgangsposition mit geprägt, der Verweis auf das Reden Gottes hätte nur stattgefunden, wenn es an anderen Autoritätsformen mangelte. Es fällt Aune auf, dass allein die freien Propheten (im Gegensatz zu den Kultpropheten) sich durch Hinweise auf Berufungs- und Sendungsformeln selbst legitimierten. Er führt dies darauf zurück, dass eine solche Legitimation nur dann notwendig war, wenn es einen Konflikt mit der Autorität gab,

---

role of Christian prophets in the composition or reformulation of the sayings of Jesus has been widely assumed as a self-evident truth rather than scientifically demonstrated” und Hill („Creative Role”, S. 262 und 263): „It has almost become a commonplace in New Testament scholarship to attribute to Christian prophets in the early Church a creative role in respect of sayings which the Gospel tradition presents as dominical utterances” und „so widespread is the acceptance of Bultmann’s view that J. Jeremias refers to it (without acknowledgement) in the first volume of his *New Testament Theology* in such a way as to suggest that he regards it as one of the assured results of form-critical study of the Gospel.”

<sup>60</sup> z. B. <sup>4</sup>RGG Aune anstelle von Vielhauer in <sup>3</sup>RGG.

<sup>61</sup> Aune, *Prophecy*, S. 338.

<sup>62</sup> Ebd., S. 221.

<sup>63</sup> Ebd., S. 222.

<sup>64</sup> Ebd., S. 204.

<sup>65</sup> Ebd., S. 190.

oder wenn die Hörschaft nicht geneigt war, der Botschaft zu folgen.<sup>66</sup> Aune geht davon aus, dass Propheten im AT mit göttlichem Autoritätsanspruch auftraten, aber grundsätzlich nicht über eine Prüfung ihrer Autorität erhaben waren. Solche Tests seien seiner Ansicht nach jedoch nur nötig gewesen, wenn ein „intramural prophetic conflict“ herrschte.<sup>67</sup> Diese Annahmen überträgt er dann unverändert auf die frühchristliche Prophetie: Wenn im Christentum eine Prüfung von Prophetie verlangt wurde, dann war das dort der Fall, wo „a conflict between the authority of Christian leaders and the authority of prophets lurks in the background“.<sup>68</sup> Überhaupt schien Prophetie vor allem dort notwendig gewesen zu sein (parallel zu dem Vorhandensein von Botenformeln im AT), wo keine andere Autorität erfolgreich beansprucht werden konnte: „That a recommended course of action or behaviour is sanctioned by promises of salvation and threats of judgement within the framework of a divinely inspired speech suggests that the behaviour in view is not one which everyone addressed either agrees to or practices, and that no suitable authority structure exists upon which to base a more rational appeal.“<sup>69</sup>

Während Lehrer in der frühen Kirche die bestehende christliche Tradition bewahrten und interpretierten, waren Propheten darauf ausgerichtet, göttliche Offenbarungen zu empfangen und weiterzugeben.<sup>70</sup> Aune vermutet, dass den Propheten höhere Autorität beigemessen wurde als den Lehrern: „When [...] conflicts occurred between prophets and church officials, it might appear that the advantage lay on the side of the prophets, whose messages were promulgated with divine authority. The conservative strength of Christian tradition, however, was an important mitigating factor, and prophets were increasingly expected to prophesy in harmony with accepted tradition (cf. Rom. 12:6; 1 John 4:1-3).“<sup>71</sup>

Aune argumentiert gegen Friedrich, Kraft und Grudem dafür, die Johannesoffenbarung als typische Form von Prophetie anzusehen. Es liege hier kein höherer Selbstanspruch vor, sondern „Early Christians characteristically claimed divine authority for their messages, and there is no reason to regard the claims of Agabus [...] or Ignatius of Antioch [...] as in any way inferior to those of John the prophet.“<sup>72</sup>

Auch Aune geht also allem Anschein nach davon aus, dass dem Reden Gottes in der frühen Kirche höchste Autorität zukam. Im Laufe dieser Arbeit wird untersucht werden, ob diese Annahmen bestätigt werden durch die (direkten) Aussagen der ntl. Texte zum Thema.

### 2.1.3 Das Reden Gottes machte seine Vermittler zu Marionetten (Haenchen):

Laut Haenchen erkennt Lukas dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte absolute Autorität zu. Die Heidenmission will Lukas ganz dem Plan Gottes zuschreiben. Sie entstamme nicht menschlichen Wünschen oder Ideen, sondern werde jeweils durch Gottes Eingreifen angestoßen: „Diese göttlichen Eingriffe haben nach der lukanischen Schilderung eine solche

---

<sup>66</sup> Aune, *Prophecy*, S. 203: Über die Kultpropheten gesprochen: they „did not need inaugural commissions to authenticate their role as prophets, since the divine authority, which they claimed was not in conflict with that claimed by the religious community.“

<sup>67</sup> Aune, *Prophecy*, S. 217.

<sup>68</sup> Aune, *Prophecy*, S. 217.

<sup>69</sup> Aune, *Prophecy*, S. 326.

<sup>70</sup> Aune, *Prophecy*, S. 202.

<sup>71</sup> Aune, *Prophecy*, S. 204.

<sup>72</sup> Aune, *Prophecy*, S. 208.

Wucht, daß der Zweifel ihnen gegenüber verstummen muß.“<sup>73</sup> Haenchen ist diesbezüglich nicht mit Lukas einverstanden. Dieser verlasse nicht nur den historischen Grund, sondern bewege sich auch theologisch in gefährliches Fahrwasser: „was Lukas als Glaubensgehorsam schildern möchte, wird etwas ganz anderes: die Menschen drohen zu Marionetten zu werden.“<sup>74</sup> Miller kritisiert hieran zu Recht, Haenchen verkenne mit dieser Behauptung die vielschichtigen Aussagen der Texte der Apostelgeschichte.<sup>75</sup>

#### 2.1.4 Das Reden Gottes diene der Abfassung heiliger Schriften (Farnell)

In manchen reformiert-evangelikalen Kreisen findet sich eine andere Position, die dem Reden Gottes in neutestamentlicher Zeit absolute Autorität beimisst. Man geht hier davon aus, dass Prophetie als Reden Gottes eine absolute, untrügliche Offenbarung war, welche von Gott als sein unfehlbares Wort zur Fertigstellung der Heiligen Schrift geschenkt wurde. Eine ausführliche Darstellung dieser Position liefert Farnell.<sup>76</sup> Er übernimmt die Definition für Prophetie von R. L. Saucy: „speech which is inspired by the Spirit and therefore totally true and authoritative“.<sup>77</sup> Dabei spielt es eine wichtige Rolle, dass die Gabe - nach Ansicht dieser Position - auf die Zeit der Entstehung des NT begrenzt ist: „Among noncharismatics it has been relatively standard to regard the gift as foundational for the church and temporary in nature. These noncharismatics may be labeled ‚cessationists‘“.<sup>78</sup> Farnell ist nicht alleiniger Vertreter dieser Position, viele Beiträge legen aber ihren Schwerpunkt eher auf die Auseinandersetzung mit aktuellen Phänomenen und sind damit für die vorliegende Arbeit weniger von Belang.<sup>79</sup> Die Möglichkeit, dass ein Reden Gottes auch nach der Zeit der Apostel stattfinden könnte, wird vehement abgelehnt: „to replace the unique revelation of God in Christ with a later revelation, or to add another, will so alter the balance as to make the Faith no longer essentially Christian“.<sup>80</sup> Die Position fußt hierin auf Aussagen älterer ‚orthodox‘-protestantischer dogmatischer Werke über die Inspiration der Schrift.<sup>81</sup> Eine entscheidende Rolle spielt in der Argumentation das Verständnis von der atl. Prophetie und deren Verhältnis zur ntl. Prophetie: „Crucial to understanding New Testament prophecy is the direct relationship this gift sustains to Old Testament prophecy.“<sup>82</sup> Der Wert, den die Vertreter

<sup>73</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 314.

<sup>74</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 315.

<sup>75</sup> Miller, *Convinced*, S. 72.

<sup>76</sup> Farnell, F. D., „The Current Debate About New Testament Prophecy“ („Is The Gift of Prophecy for Today: I“) *BSac* 149 (1992), S. 277-303; ders., „The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments“ („Is The Gift of Prophecy for Today: II“) *BSac* 149 (1992) S. 387-410; ders., „Does the New Testament Teach Two Prophetic Gifts“ („Is The Gift of Prophecy for Today: III“) *BSac* 150 (1993) S. 62-88; ders., „When will the Gift of Prophecy Cease?“ („Is The Gift of Prophecy for Today: IV“) *BSac* 150 (1993) S. 171-202.

<sup>77</sup> Saucy, Robert L., „Prophecy today? An Initial Response“, *Sondoulos* (Spring 1990), S. 5 zitiert nach Farnell, „The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments“, S. 387.

<sup>78</sup> Farnell, „The Current Debate About New Testament Prophecy“, S. 277.

<sup>79</sup> Charles C. Ryrie, *The Holy Spirit*, Chicago 1965; Gentry, Kenneth L., *The Charismatic Gift of Prophecy: a reformed response to Wayne Grudem*, Wipf and Stock 2000 (=1989); Packer, J. I., *God Has Spoken*, London 1958. Weitere Verweise siehe bei Farnell, „The Current Debate About New Testament Prophecy“, S. 278 Nr.1; Vokes, F. E., „The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire“, *Studio Patristica* 4 (1961), S. 518-526; Chantry, W. J., *Signs of the Apostle: Observations on Pentecostalism Old and New*, Edinburgh 1976; Warfield, B. B., *Conterfeit Miracles*, London 1972.

<sup>80</sup> Vokes, „The Opposition to Montanism“, S. 526.

<sup>81</sup> Siehe z. B. Böhl, Eduard, *Dogmatik*, Neuhausen / Stuttgart 1995 [Neuaufgabe von 1887], § 69 Die Lehre vom Worte Gottes, S. 350ff; Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 1967.

<sup>82</sup> Farnell, „The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments“, S. 387.

dieser Position der Heiligen Schrift beimessen, prägt somit direkt wie indirekt entscheidend die Aussagen über den Charakter neutestamentlicher Prophetie. Man stützt sich dabei weniger auf einzelne ntl. Texte, als auf systematisch-theologische Aussagen.<sup>83</sup>

## 2.2 Das Reden Gottes genoss teils höchste und teils begrenzte Autorität

In verschiedenen Ausprägungen begegnet man aber auch der Feststellung, es habe in neutestamentlicher Zeit Reden Gottes unterschiedlicher Autoritätsstufen gegeben. Hierbei wird vor allem auf die scheinbar großen Unterschiede zwischen dem Selbstanspruch des Sehers der Offenbarung des Johannes und dem Selbstanspruch der durch Paulus und Lukas beschriebenen Prophetie hingewiesen.

### 2.2.1 Das Reden Gottes wurde mit unterschiedlicher Autorität vorgetragen (Grudem)

Die bekannteste und am meisten diskutierte Position ist die Wayne Grudems. Von einem evangelikal-reformiertem Hintergrund ausgehend (absolute Autorität der Heiligen Schrift) findet er im NT zwei unterschiedliche Formen des Redens Gottes: „authority of actual words“, wie sie im AT vorliegt, also unfehlbares Wort Gottes und „authority of general content“, wo Menschen angestoßen durch den Heiligen Geist göttliche Botschaften in eigenen Formulierungen und Bildern potentiell fehlerhaft oder fehlinterpretiert wiedergeben. Die „authority of actual words“ umschreibt er wie folgt: „the prophet’s very words are thought to be from God“<sup>84</sup>. Grudem spricht für diesen Fall also von wörtlicher Eingebung und einer damit verbundenen göttlichen Autorität, selbst für den Wortlaut. Diese hohe Form göttlichen Autoritätsanspruches werde im NT nicht für Propheten beansprucht, sondern sei den Aposteln zugedacht.<sup>85</sup> Für die neutestamentliche Prophetie werde nur der Anspruch erhoben, dass ein Kerngedanke von Gott komme, den der Prophet dann in eigenen Worten und evtl. Gedanken ausformuliere (*authority of general content*).<sup>86</sup> Diese Form von Autorität ist für Grudem vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie eben nicht die Autorität *of actual words* innehatte.

Wayne Grudem verfolgt mit seiner Dissertation das Ziel, die Natur der Prophetie in Korinth zur Verfassungszeit des ersten Korintherbriefs zu beschreiben.<sup>87</sup> Das ganze erste Kapitel widmet er der Frage nach der Autorität dieser Prophetie und liefert damit den meines Wissens ersten größeren Beitrag zu diesem Thema. Im Folgenden wird seine Argumentation bezüglich der grundlegenden Aussagen über die Autorität von Prophetie aufgezeigt.

In Grudems Position ist seine Verwurzelung in der evangelikalen Tradition zu erkennen. Dort wird Prophetie häufig als das Mittel verstanden, das die Autoren des NT befähigte, unfehlbar Gottes Worte aufzuschreiben.<sup>88</sup> Diese Größe ordnet er den Aposteln zu und ergänzt das Bild um die „nicht genauso“ autoritative Gemeindeprophetie. Was er aufstellt, ist im Kern eine reformiert-bibeltreue theologische Begründung charismatischer

---

<sup>83</sup> Böhl (*Dogmatik*, S. 352): „Gewiss ist in dem Leben der Psalmisten und Propheten Göttliches und Menschliches in lebendigster, unerforschlichster Wechselwirkung – jedoch im Moment des Niederschreibens rekapituliert der Heilige Geist im Geiste des Schriftstellers all jene Momente und gibt ihnen ihre letzte Abrundung.“ Siehe über die Abgeschlossenheit des Kanons z. B. Ridderbos, Herman, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift*, Kampen 1955.

<sup>84</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 11.

<sup>85</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 42ff.

<sup>86</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 222.

<sup>87</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S.5.

<sup>88</sup> Siehe Farnell, „The Current Debate“, S. 277.

Frömmigkeit.<sup>89</sup>

In der außerbiblischen jüdischen Literatur findet Grudem Hinweise auf den Gedanken, die autoritative Form von Prophetie habe aufgehört,<sup>90</sup> während die „revelatory activity“ Gottes sich jedoch fortsetze<sup>91</sup> - mit einer geringeren Autorität. Hier vermutet er dann die Parallele zur neutestamentlichen Prophetie im Korintherbrief.<sup>92</sup> Grudems Position ist verlockend, da so die Spannungen zwischen den verschiedenen Aussagen über Prophetie in der zwischentestamentlichen Zeit erklärt werden könnten.

Dass diese Position vom sprachlichen Aspekt her haltbar sei, zeigt Grudem dann durch eine Wortstudie zur Wortgruppe προφήτης, προφητεία und προφητεύω. Im NT werde die Wortgruppe auf atl. Propheten bezogen mit der Bedeutung „a messenger for God who speaks with a divine authority of actual words“.<sup>93</sup> Für die Verwendungsweise in der jüdischen und griechischen Literatur stützt er sich auf das Ergebnis von Fascher: Das Wort προφήτης sei ein Rahmenbegriff mit der Grundbedeutung ‚Verkündiger oder Sprecher im Namen einer Gottheit‘.<sup>94</sup> Im Hinblick auf die ntl. Prophetie sieht er eine Beeinflussung durch die breitere koinegriechische Verwendungsweise der Begriffe. Dies belegt er durch den Hinweis auf neutestamentliche Schriftstellen.

Mit seiner Studie hat Grudem versucht, eine gängige Position unter evangelikalen Charismatikern und Pfingstlern wissenschaftlich zu untermauern. Er ist aber nicht der Einzige, der sich dazu äußert, dass verschiedenen Erscheinungsformen des Redens Gottes im NT ganz unterschiedliche Autoritätsstufen zuerkannt wurden.

David Hill weist wiederholt darauf hin, dass der Autoritätsanspruch des Sehers der Johannesoffenbarung den anderer ntl. Propheten übersteige und deswegen der atl. Prophetie näher stehe. „The prophet-author of Revelation seems to claim a distinctive authority for himself over his brother ‘prophets’.“<sup>95</sup> „He has a unique standing in the church; all other members of the community, including the prophets, are subordinate to this authority.“<sup>96</sup> Zu ähnlichen Aussagen kommen auch Satake, Lohmeyer und Nikolainer.<sup>97</sup>

### 2.2.2 Das Reden Gottes erschien in verschiedenen Formen mit unterschiedlicher Autoritätszuweisung (Müller)

Ulrich Müller gelangt anhand formgeschichtlicher Untersuchungen zu ähnlichen

<sup>89</sup> Es ist nicht verwunderlich, dass er aus den Reihen der reformiert-bibeltreuen Theologen deswegen heftigen Widerspruch erfährt, siehe z. B. Thomas („Prophecy Rediscovered?”, S. 96): „... the desire to bring Christians together should not be based on a premise that is less than faithful to New Testament standards. The New Testament Gift of prophecy should be seen for what it was, namely, the spiritual ability to convey authoritative and inerrant revelatory messages from God in the church up to the time of the completion of the New Testament canon for the edification of the body of Christ.”

<sup>90</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 21-22.

<sup>91</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 24.

<sup>92</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 33.

<sup>93</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 41.

<sup>94</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 51-54.

<sup>95</sup> Hill, *New Testament Prophecy*, S. 87. Siehe auch ders. „Prophecy and Prophets”, S. 401-418.

<sup>96</sup> Hill, „Creative Role”, S. 269.

<sup>97</sup> Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen <sup>2</sup>1953, Nikolainer, A.T., „Über die theologische Frage der Offenbarung des Johannes”, *TLZ* 93 (1968), Satake, A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1966.



Ergebnissen.<sup>98</sup> Die eine Form wird, angelehnt an atl. Prophetie, durch eine Botenformel eingeleitet. So wird gezeigt, dass der Prophet Worte Gottes, des Herrn bzw. des Heiligen Geistes wiedergibt und nicht seine eigenen.<sup>99</sup> Bei der anderen Form prophetischer Rede spricht der Prophet seine eigenen Worte und nimmt dafür „die Macht des erhöhten Kyrios in Anspruch [nimmt], um durch ihn, in seinem Namen und seinem Auftrag zu sprechen.“<sup>100</sup> Ziel Müllers ist es, die Formen prophetischer Predigt im NT zu untersuchen und nach Typen zu ordnen; er äußert sich nicht weiter zu Fragen der beanspruchten oder zuerkannten Autorität der verschiedenen Redeformen. Dass sie unterschieden werden müssen, betont er jedoch sehr stark: „Die beiden aufgezeigten Formen des Verständnisses dessen, wie prophetisches Wort vorgestellt sein kann, sind streng zu unterscheiden. Denn ihre Verschiedenartigkeit ist fundamental. Einmal ist Prophetenwort direkt Wort des Geistes bzw. des Christus in Analogie zur alttestamentlichen Vorstellung der Prophetenrede als Jahwewort, dann jedoch ist es menschliches Wort des Propheten, das allerdings in besonderer Weise autorisiert ist. Auf jeden Fall geht es nicht an, die zweite Gestalt prophetischen Redens im Urchristentum wie bisher zu ignorieren.“<sup>101</sup> Die durch ihn gewonnenen Ergebnisse können sicher fruchtbar sein für weitere Untersuchungen bezüglich der Frage des Stellenwertes vom Reden Gottes.

### 2.2.3 Das Reden Gottes hatte unterschiedliche Gültigkeitsrahmen (Robeck)

Robeck findet in frühchristlicher Literatur und besonders im NT Reden Gottes mit unterschiedlich weitem Geltungsbereich. Der Inhalt der Botschaft sowie die Begrenzung der angesprochenen Hörerschaft hatten Einfluss auf das Ausmaß der Gültigkeit der autoritativen Aussage. Ein übergeordnetes Kriterium war die Konformität der Aussage mit der apostolischen Tradition.<sup>102</sup> Die unterschiedlichen ‚Grade‘ von Autorität waren (zumindest mit-)bestimmt durch das Urteil der Empfänger, wie die Formulierung Robecks nahe legt: „Some claims were accepted as having validity“.<sup>103</sup> Robeck stellt folgendes Raster dafür auf, in das er dann die verschiedenen prophetischen Äußerungen einzusortieren weiß:

- A: Manche prophetischen Selbstansprüche wurden mit einer weiten Gültigkeit für große Teile des Christentums akzeptiert, jedoch mit begrenzter „adaptability“ und „applicability“. Diese Gruppe kann dann in zwei weitere unterteilt werden: 1. Prophetien mit einem engen Fokus, die sich aufgrund zeitlich bestimmter Handlungen an Einzelpersonen oder kleine Gruppen richteten. 2. Prophetien mit zeitlich begrenzter Gültigkeit, die sich an Einzelpersonen oder kleine Gruppen richteten und als schon erfüllt angesehen wurden.<sup>104</sup>
- B: Manche Ansprüche wurden abgelehnt, weil sie nach dem Urteil der frühen Christen nicht in Kontinuität zur apostolischen Tradition standen.<sup>105</sup>
- C: Des Weiteren gab es Offenbarungen, denen universale Gültigkeit und fortdauernde Relevanz („adaptability“) für die ganze Christenheit zuerkannt wurde.

---

<sup>98</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*.

<sup>99</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 234.

<sup>100</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 234.

<sup>101</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 235.

<sup>102</sup> Robeck, „Canon“, S. 74.

<sup>103</sup> Robeck, „Canon“, S. 74f.

<sup>104</sup> Robeck, „Canon“, S. 75-82.

<sup>105</sup> Robeck, „Canon“, S. 82-86.

Insgesamt ist jede Form von Reden Gottes laut Robeck der apostolischen Lehre untergeordnet.

#### 2.2.4 Das Reden Gottes wurde unterschiedliche Autorität zugeschrieben (Miller)

Die Aussagen Millers zum Stellenwert des Redens Gottes in der Apostelgeschichte lassen sich am besten in diese Kategorie einordnen. Millers Beiträge werden in den Exegesen an verschiedenen Stellen ausführlich diskutiert, weswegen hier eine ganz kurze Zusammenfassung ausreichen kann. In seiner Studie zur menschlichen Antwort auf das Reden Gottes innerhalb des lukanischen Doppelwerks betont Miller wiederholt, dass die unterschiedlichen menschlichen Reaktionen auf das Reden Gottes als Hinweis darauf zu deuten seien, dass diesem ganz unterschiedliche Grade an Autorität beigemessen würden: „In some passages, characters become deeply engaged in the process of interpreting their visionary encounters.“<sup>106</sup> „At the other end of the spectrum are those passages in which characters respond almost automatically to the message of their dream-vision, making no attempt to interpret the experience.“<sup>107</sup>

### 2.3 **Das Reden Gottes genoss insgesamt begrenzte Autorität**

Neben den oben beschriebenen Positionen findet sich auch die Aussage, Reden Gottes habe in neutestamentlicher Zeit eine durch verschiedene Faktoren begrenzte Autorität besessen. Zu einem solchen Ergebnis kann man kommen, wenn man die Aussagen über das notwendige Beurteilen ntl. Prophetie in den paulinischen Briefen als grundsätzliches Prinzip zum Umgang mit dem Reden Gottes versteht. Ansätze, in denen die ntl. Prophetie funktionell in Analogie zu heutigen Größen beschrieben wird, erwecken den Eindruck, dass dadurch auch zum Ausdruck gebracht werden soll, dass das Reden Gottes begrenzte oder untergeordnete Autorität besaß.

#### 2.3.1 Das Reden Gottes musste von der Gemeinde geprüft werden (Dunn)

Dunn untersucht und beschreibt ausführlich, welche verschiedenen Arten und Formen von Autorität in der frühen Kirche (die ersten dreißig Jahre nach Pfingsten) zu finden und voneinander zu unterscheiden sind.<sup>108</sup> Er verwendet den Begriff „charismatic authority“ für eine Art der Autorität, die sich nicht auf ein Amt oder andere institutionelle Einrichtungen stützte, sondern direkt und unmittelbar auf den Heiligen Geist oder den erhöhten Herrn zurückgeführt wurde. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass das Reden Gottes in der Theologie des Lukas unbegrenzte Autorität gehabt habe. In der Theologie des Paulus hingegen sei die institutionelle Autorität der apostolischen Lehre, die vor allem bei der notwendigen Prüfung von Prophetie durch die Gemeinde Anwendung findet, der charismatischen Autorität übergeordnet.

Aus dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte schließt er, dass die Inspiration damals für sich selbst große Autorität besaß und keiner höheren Autorität untergeordnet war.<sup>109</sup> Christen, die die Gabe der Prophetie regelmäßig ausübten, konnten als Propheten

---

<sup>106</sup> So in den Kindheitsgeschichten, in der Geschichte von Cornelius und Petrus und bei der Bekehrung des Paulus. Miller, *Convinced*, S. 20.

<sup>107</sup> Miller, *Convinced*, S. 20.

<sup>108</sup> Dunn, James G. D., *Jesus and the Spirit*, London 1975.

<sup>109</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 171.

bezeichnet werden und hatten hohes Ansehen in den Gemeinden. Als Quelle jeder Autorität wurde (laut Dunn) in den Schriften des Lukas der Heilige Geist angesehen, sie war also grundsätzlich charismatischer Natur.<sup>110</sup> Neben dieser unmittelbaren, spontanen Autorität findet sich auch Autorität, die eher institutioneller Art ist: zunächst die Zwölf als Augenzeugen; (in ihrer zentralen Funktion später abgelöst durch) die Trias Petrus, Jakobus und Johannes; zuletzt Jakobus in „a position of complete dominance“.<sup>111</sup> Auch die Autorität der sieben Diakone muss als institutionelle Autorität angesehen werden. Es bleibt jedoch: „authority in the primitive church was primarily charismatic in nature“.

Bei Paulus findet sich laut Dunn ein differenzierteres Bild. Dunn geht den verschiedenen ‚Autoritätsträgern‘ in der jungen Gemeinde nach und untersucht den Charakter, die Herkunft und die Grenzen ihrer jeweiligen Autorität. Paulus’ apostolische Autorität hat eine dreifache Basis: Sie gründet sich erstens auf den sichtbaren Erfolg im apostolischen Dienst der Gemeindegründung, nicht nur auf den Auftrag des auferstandenen Herrn.<sup>112</sup> Zweitens kommt sie vom Evangelium selbst. Die Offenbarung von Jesus Christus bevollmächtigte ihn, nicht etwa ein vorangegangenes Apostelkonzil.<sup>113</sup> Drittens wird die Autorität von der Tradition abgeleitet. Die apostolische Autorität gründet sich demnach auf Ereignisse der Vergangenheit, nicht auf gegenwärtige Inspiration. Sie ist also nicht von charismatischer, sondern von institutioneller Natur.<sup>114</sup> Apostolische Autorität versteht Paulus nicht als universal. Sie ist vielmehr auf die Gemeinden begrenzt, die durch den apostolischen Dienst entstanden sind.<sup>115</sup> Außerhalb von Fragen, die sich direkt aus seiner Berufung ergeben, ist Paulus abhängig von Inspiration und von der Bewertung durch die Gemeinde, wie alle anderen Gläubigen.<sup>116</sup> Auch wo er selbst davon überzeugt ist, dass seine Meinung vom Heiligen Geist stammt, nimmt er sich nicht das Recht heraus, solche Aussagen als apostolischen Befehl zu äußern. Die nichtcharismatische apostolische Autorität dient der Kontrolle gegen die mögliche charismatische Bedrohung der Gemeinde.<sup>117</sup>

Neben der Autorität eines Apostels findet sich auch die der Propheten. Diese Autorität resultiert aus der Inspiration, nicht aus einer Einsetzung oder einem Amt. „The authority of the prophet was authority to prophesy under inspiration; his authority was the authority of his inspiration and did not extend beyond his inspiration.“<sup>118</sup> Eine solche Autorität war nicht der festen Gruppe von Propheten vorbehalten, die diese Bezeichnung durch ihren häufigen und erfahrenen Dienst mit der Geistesgabe der Prophetie verdienten. Wenn andere Gemeindeglieder prophetisch redeten, so waren ihre Prophetien in genau demselben Maße autoritativ, weil die Autorität sich nicht im Sprecher, sondern in der Inspiration gründete. Prophetische Autorität war immer der Anerkennung durch die Gemeinde untergeordnet. Für eine solche Beurteilung durch die Gemeinde findet Dunn bei Paulus folgende Kriterien:<sup>119</sup>

1. Der Test der kerygmatischen Tradition (1Kor 12,3), bei dem nach der

---

<sup>110</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 176.

<sup>111</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 180ff.

<sup>112</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 276.

<sup>113</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 277.

<sup>114</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 278.

<sup>115</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 274.

<sup>116</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 279.

<sup>117</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 280.

<sup>118</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 281.

<sup>119</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 281.

Übereinstimmung mit dem Evangelium gefragt wurde. Die Autorität lag ganz fest in der Botschaft der ersten Zeugen, den Augenzeugen der heilsgeschichtlichen Ereignisse.<sup>120</sup>

2. Der Test der Liebe (1Kor 13)

3. Der Test der Auferbauung

Dabei kommt Dunn zu dem Schluss, dass die Anwendung solcher Kriterien selbst charismatisch sein musste. Gemeinde kann seiner Ansicht nach also nicht ohne Charismen existieren: „Charismata are the living actions of the body of Christ.“<sup>121</sup> Die Interaktion der verschiedenen Geistesgaben (u. a. Prophetie und Beurteilung) „is more fundamental to community and unity than either office or sacrament“.<sup>122</sup>

Weiterhin ist für die vorliegende Arbeit maßgeblich, was Dunn über die Autorität von Lehrern feststellt:<sup>123</sup> Ihre Autorität hat den stärksten amtlichen Charakter, da sie sich ausschließlich auf die feste Größe der Tradition gründet. Das Lehren selbst birgt in sich keine eigene Autorität. Wo über die reine Weitergabe der Tradition hinausgegangen wurde, geschah dies in der Autorität von Charismen. Auch diese Autorität war nicht beschränkt auf die anerkannten Lehrer der Gemeinden. „The teaching function provided an indispensable complement to prophecy: the normative role of the gospel and of Jesus’ words provided invaluable control on charismatic excess.“

Auch Friedrich sieht neutestamentliche Prophetie grundsätzlich der Bewertung durch die Gemeinde unterworfen. Diese Unterordnung ist ein maßgeblicher Unterschied zu alttestamentlicher Prophetie.<sup>124</sup>

### 2.3.2 Das Reden Gottes war der Lehre der Apostel untergeordnet (Merklein)

Verschiedentlich begegnet man der Feststellung, das Reden Gottes sei grundsätzlich der Lehre der Apostel untergeordnet gewesen. Merklein zeichnet diesbezüglich ein differenziertes Bild: „in soteriologischer Hinsicht bleibt das Kerygma die fundamentale Offenbarungsaussage, die von der Prophetie weder in Frage gestellt noch überboten wird.“<sup>125</sup> Insofern war die Prophetie dem Kerygma, der Lehre der Apostel unterstellt. Es wurde aber auch neue Offenbarung verkündigt, Prophetie „ist mehr als nur Entfaltung des Kerygmas“,<sup>126</sup> sie ist ein „wichtiges *theologisches Erkenntnismittel*“.<sup>127</sup> Wo sich in der christlichen Praxis Fragen auftun, die sich nicht direkt und auch nicht ableitend vom Kerygma beantworten lassen, da hat Prophetie ihre außerordentlich wichtige Funktion. In der Theologie des Paulus selbst hat Prophetie keine marginale Position, seine prophetischen Erkenntnisse gehören zur Substanz seiner Theologie. Aus diesen Beobachtungen Merkleins lässt sich schließen, dass zumindest in den neutestamentlichen Gemeinden, in denen Paulus Autorität hatte, neben dem verbindlichen Kerygma auch theologische Aussagen als autoritativ angesehen wurden, die Paulus durch Reden Gottes vernommen hatte.

---

<sup>120</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 293ff.

<sup>121</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 297.

<sup>122</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 298.

<sup>123</sup> Dunn, *Jesus and the Spirit*, S. 282ff.

<sup>124</sup> Friedrich, ThW VI 850f.

<sup>125</sup> Merklein, „Der Theologe als Prophet“, S. 427.

<sup>126</sup> Merklein, „Der Theologe als Prophet“, S. 427.

<sup>127</sup> Merklein, „Der Theologe als Prophet“, S. 427.

Auch Dautzenberg fragt nach dem Verhältnis von Kerygma und Prophetie. „Theologisch stellt sich noch die [...] Frage, wo und wie sich das urchristliche, christologische Kerygma und die urchristliche, apokalyptische Prophetie begegnet sind und wie sie in der urchristlichen Theologie verschlossen sind.“<sup>128</sup> Für ihn ist deutlich: „Wenn auch an der Vorordnung des Kerygmas vor der Prophetie [...] kein Zweifel sein kann [...] so hält er [Paulus] doch die Prophetie für unerlässlich für die Vollkommenheit [...] einer christlichen Gemeinde.“<sup>129</sup>

Für Panagopoulos<sup>130</sup> ist die Prophetie in der urchristlichen Gemeinde eng mit dem Kern der gemeindlichen Existenz verbunden: „Die Prophetie versteht sich als eine der Kirche von Gott geschenkte und in ihr etablierte Funktion, die die neue eschatologische Existenz der Gläubigen und der Kirche voll zur Wirkung bringt.“<sup>131</sup> Damit weist er ihr einen sehr hohen Stellenwert zu. Seine Aussagen betreffen die Fragestellung der vorliegenden Arbeit, da er sich mit dem Zusammenhang und Wechselspiel zwischen dem Reden Gottes und dem tradierten oder anerkannten Wort Gottes beschäftigt. In seiner Terminologie bleibt Panagopoulos dabei ganz nahe an der Vielfalt der neutestamentlichen Sprache. Auf unterschiedliche Weise ist das prophetische Wort an das überlieferte Bekenntnis von Jesus Christus und die Glaubensinhalte der Kirche gebunden. Dabei „verfügt der Prophet nicht über das Ethos der Kirche; er kann z. B. keine neuen Fastenzeiten oder andere Regelungen anordnen, die Ehe verwerfen oder gewisse Speisen meiden lehren (vgl. 1 Tim. 4:3)“<sup>132</sup> Panagopoulos spricht also von einer gegenseitigen Abhängigkeit der Phänomene, wobei die Prophetie dem schon gegebenen und anerkannten Wort Gottes untergeordnet bleibt.

### 2.3.3 Das Reden Gottes wurde teilweise durch die Schriften beglaubigt (Koet)

Koet hat sich in verschiedenen Artikeln dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte (in seinen Worten „Divine Communication“) und dabei auch explizit der Frage nach dessen Wertigkeit, Glaubwürdigkeit und Autorität gewidmet.<sup>133</sup> Seine Position hierzu lässt sich schwer in die Gliederung dieses Kapitels einordnen: Er weist darauf hin, dass das Reden Gottes durch die Schriften beglaubigt wird.<sup>134</sup> Dies klingt eher nach einer Unterordnung des Redens Gottes unter die Autorität der Schriften. Er spricht aber auch davon, dass das Reden Gottes in 16,9-10 als Bestätigung des Schriftbeweises von Apg 15,16-17 zu deuten ist<sup>135</sup> und betont: „Visions and dreams have to be trustworthy. Both may be legitimated by a subsequent divine communication.“<sup>136</sup> Insgesamt kommt Koet zu dem Schluss: „Dreams and visions in Acts are a proof that the mission to the Gentiles comes from God.“<sup>137</sup> Nach seiner Überzeugung

<sup>128</sup> Dautzenberg, *Prophetie*, S. 225.

<sup>129</sup> Dautzenberg, *Botschaft*, S. 157.

<sup>130</sup> Panagopoulos, J., „Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion“, in J. Panagopoulos (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Suppl. zu Novum Testamentum Band XLV, Leiden 1977, S. 1-32.

<sup>131</sup> Panagopoulos, „Die urchristliche Prophetie“, S. 25.

<sup>132</sup> Panagopoulos, „Die urchristliche Prophetie“, S. 24.

<sup>133</sup> Siehe insbesondere den Sammelband: Koet, Bart J., *Dreams and Scripture in Luke-Acts: Collected Essays*, Leuven 2006.

<sup>134</sup> Koet, „Trustworthy Dreams“, S. 106: „In Luke-Acts, Scripture gives a confirming interpretation of divine communication.“ Dies kann durch allgemeine Hinweise auf das Gesetz oder die Propheten, durch direkte Zitate, durch Anspielungen oder durch Verweise zu einem spezifischen Buch geschehen (S. 106, Fußnote 73).

<sup>135</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 149.

<sup>136</sup> Koet, „Trustworthy Dreams“, S. 105.

<sup>137</sup> Koet, „Divine Communication“, S. 757.

ergänzen sich das Reden Gottes und die Heiligen Schriften und sind für Lukas wie zwei Seiten einer Münze – zumindest was die Legitimation der Heidenmission anbelangt.<sup>138</sup>

### Zusammenfassung

Auch heute noch ist die Frage nach dem Stellenwert und der Autorität des Redens Gottes in der frühen Kirche weitgehend offen. Wie der Forschungsüberblick aufzeigt, sind diesbezüglich ganz unterschiedliche Positionen vertreten worden. Die jeweilige Auswahl der zu berücksichtigenden Texte und die Gewichtung derselben hat darin eine entscheidende Rolle gespielt. Vor allem die Sichtweise in Bezug auf das Verhältnis zwischen den Aussagen der Johannesoffenbarung auf der einen Seite und den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte auf der anderen Seite hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Dabei sind hinsichtlich der Aussagen der Apostelgeschichte einander widersprechende Positionen vertreten worden. Insgesamt ist die Apostelgeschichte bisher noch deutlich weniger Gegenstand von Untersuchungen zum Stellenwert des Redens Gottes gewesen als die (pseudo-)paulinischen Briefe. Die Aussagen in den neutestamentlichen Briefen scheinen ein anderes Bild von Prophetie zu ergeben als die in der Johannesoffenbarung. In letzterer wird die Prophetie als höchste, letzte Autorität dargestellt, der als Wort Gottes widerspruchsflos Folge zu leisten ist. Die ‚Gemeindeprophetie‘ hingegen musste geprüft werden und war dem frühchristlichen Kerygma untergeordnet. Was war nun das Stereotyp frühchristlicher Prophetie und wie verhielten sich die beiden Größen zueinander? Die verschiedenen möglichen Antworten auf diese Fragen sind häufig der ausschlaggebende Faktor dafür, welchen Stellenwert man dem Reden Gottes in der frühen Kirche zugedacht sieht. Auch der Standpunkt, den man bezüglich des Verhältnisses zwischen atl. und ntl. Prophetie einnimmt, hat großen Einfluss darauf, welchen Stellenwert man dem Reden Gottes in der frühen Kirche zuerkennt. Hierbei spielt dann wieder eine Rolle, welche Bedeutsamkeit man selbst der Heiligen Schrift beimisst. Häufig wird ein enges Verhältnis zum AT postuliert, woraus man dann einen hohen Grad an Autorität für ntl. Prophetie ableitet.

Auffällig bleibt aber, wie wenig zentral die Bedeutung bisher gewesen ist, die der meines Erachtens eminent wichtigen Frage nach dem Stellenwert vom Reden Gottes bisher eingeräumt wurde. Rührt dies vielleicht daher, dass man zu schnell die deskriptive Ebene verlassen und in neueren Kategorien gedacht hat? Wenn man bei der Überzeugung der frühen Kirche stehen bleibt, dass Gott wirklich zu den Menschen spricht, dann zwingen sich die Fragen geradezu auf.

---

<sup>138</sup> Koet, „Divine Communication“, S. 757.

### 3 Einleitung zur Apostelgeschichte

*„The book of Acts is filled with references to various types of supernatural revelatory phenomena and manifestations of the activity of the Spirit of God. Each important stage in the growth and development of early Christianity is accompanied by divine guidance mediated through dreams, visions, and prophetic interventions.”*

*Aune, Prophecy in Early Christianity, S. 262.*

#### Reden Gottes in der Apostelgeschichte

In der Apostelgeschichte des Lukas erhält Gott im Verlauf der erzählten Geschichte eine entscheidende Rolle.<sup>139</sup> Was geschieht, wird mit dem Reden und Handeln Gottes in Zusammenhang gebracht. Lukas schildert, wie Gott Geschichte schreibt. Die (Heiden-) Mission und die damit verbundenen Fragen und Auseinandersetzungen nehmen in der Apostelgeschichte erzählerisch einen sehr großen Raum ein.<sup>140</sup> Lukas richtet sein Augenmerk hierbei auf die Entwicklungsprozesse einer innerjüdischen Bewegung hin zu einem Christentum mit einer beschneidungsfreien Heidenmission, welche sich vom Zentrum des Geschehens in die Peripherie ausbreitet (zentrifugale Heidenmission).<sup>141</sup> Diesen epochalen Schritt schreibt Lukas in seiner Geschichte ursächlich der Initiative Gottes zu: Die beschneidungsfreie Heidenmission wird durch das Reden Gottes begründet, sie ist nicht die Idee oder Initiative eines der menschlichen Handlungsträger seiner Geschichte. Lukas schreibt dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte somit eine sehr wichtige Funktion zu. Dies wirft Fragen auf, wie diese Funktion theologisch genauer zu fassen und zu beschreiben ist.

Es fällt auf, wie unterschiedlich die verschiedenen Charaktere mit dem Reden Gottes umgehen. In seiner Erzählung vom äthiopischen Kämmerer (Apg 8,26-40) betont Lukas durch den erzählerischen Aufbau und durch seine Wortwahl, wie unmittelbar und absolut Philippus dem Reden Gottes Folge leistet. Nur so konnte die hier berichtete Bekehrung stattfinden. Petrus hingegen widerspricht in Joppe (Apg 10,1-11,18) standhaft und wiederholt der Stimme aus dem Himmel. Den ihm gegebenen Auftrag will er aus Gründen religiöser Überzeugungen nicht umsetzen. Erst durch weiteres Nachdenken über die Vision, angeregt durch das Reden des Heiligen Geistes, entschließt sich Petrus, der Botschaft der Vision Folge zu leisten. Im Nachhinein erkennt er sie als Auftrag Gottes und kann damit sein Handeln auch

---

<sup>139</sup> Witherington (*Acts*, S. 693): „It is noteworthy that such dramatic visions or reassurances come at crisis or turning points in the story for Paul (cf. 9:4; 16:9; 18:9; 22:17; 27:23-24).“ Siehe beispielsweise auch Bock, *Acts*, S. 5 und Ehrman, *Introduction*, S. 148.

<sup>140</sup> Siehe unter anderem Apg 1,8; Apg 8,4-8 und 14-17; Apg 8,26-40; Apg 9,1-19 (insbesondere Vers 15); Apg 10,1 - 11,18; Apg 11,19-26; Apg 13,1-3; die Erzählungen von der ‚ersten Missionsreise‘ des Paulus in Apg 13,4 - 14,28; 15,1-35; die Erzählungen von der ‚zweiten Missionsreise‘ des Paulus in Apg 15,36 - 18,22; programmatisch für den weiteren Verlauf der Apostelgeschichte 22,21 und 23,11. Exemplarisch sei als Beleg für diese Meinung in der neueren Actaforschung hier Balch (‚Apostelgeschichte III Aufbau und Ziel‘, RGG<sup>4</sup> Bd. 1, S. 644) zitiert: „Eine vorrangige Zielsetzung [der Apostelgeschichte; H.W.] aber ist die Legitimation der heidenchristl. Kirche“.

<sup>141</sup> Siehe beispielsweise Barrett (*Acts II*, S. xxxiii): „Acts presents the history of the Christian mission in its first three decades. It is right to say ‘of the Christian mission’ rather than ‘of the Christian church’, for Acts shows little interest [...] in the structure and development of the church as an institution.“

vor Kritikern verteidigen. In der Geschichte vom Damaskusereignis (Apg 9,1-19) gehorcht Paulus der göttlichen Stimme völlig widerstandslos, Hananias hingegen hinterfragt zunächst den göttlichen Auftrag und muss sich erst durch mehr Information überzeugen lassen. Lukas beschreibt also ganz verschiedene Reaktionen auf das Reden Gottes und bietet somit eine Fülle an Material, das auf den Stellenwert des Redens Gottes untersucht werden kann. Mehr noch, eine gründlichere Auseinandersetzung mit diesem Aspekt der Apostelgeschichte drängt viele Fragen geradezu auf: Was beschreibt Lukas als ‚richtigen‘ Umgang mit dem Reden Gottes? Welcher Stellenwert sollte dem Reden Gottes aus lukanischer Sicht beigemessen werden? Inwiefern unterscheidet sich der argumentative Umgang mit dem Reden Gottes bei Lukas als Erzähler, von dem seiner Handlungsträger?

Dass das Reden Gottes in der Apostelgeschichte des Lukas einen prominenten Platz einnimmt, ist in der neutestamentlichen Forschung schon vielfältig festgestellt worden.<sup>142</sup> Fragen nach seiner Autorität und seinem Stellenwert sind aber kaum Gegenstand von Untersuchungen gewesen.<sup>143</sup> Breitere neutestamentliche oder historische Studien zum Reden Gottes konzentrierten sich bisher öfters auf Aussagen in paulinischen Briefen. Häufig wurde dabei auch auf Äußerungen der Apostelgeschichte Bezug genommen, jedoch stehen diese Studien in der Gefahr, die Apostelgeschichte zu wenig als eigenständiges Werk wahrzunehmen und durch die Brille (einer Deutung) paulinischer Aussagen zu lesen. Der im vorangehenden Kapitel aufgezeigte Forschungsbedarf gilt also in besonderem Maße der Apostelgeschichte.

An sehr vielen Stellen spricht Lukas explizit vom Reden Gottes, also von der Kommunikation eines göttlichen Sprechers mit einem Menschen. In der vorliegenden Arbeit werden all diese Texte auf den darin vermittelten Stellenwert des Redens Gottes hin untersucht.

### Der Text der Apostelgeschichte

Die Rekonstruktion des oder der originalen Texte(s) der Apostelgeschichte ist vermutlich eine der größten textkritischen Herausforderungen im NT.<sup>144</sup> Als Ausgangspunkt für die exegetische Arbeit wurde hier der ‚alexandrinische‘ Text herangezogen, wie er im NA<sup>27</sup> in den Haupttext aufgenommen ist. Auf alternative Lesarten wurde jeweils nur dann Rücksicht genommen, wenn darin für die hier untersuchte Fragestellung relevante Aussagen zum Ausdruck kamen. Dies führte im Lauf der Arbeit zu der Beobachtung, dass der im NA<sup>27</sup> mit D abgekürzte Codex Bezae Cantabrigiensis auffällig häufig alternative Lesarten bietet, die explizitere Aussagen zum Reden Gottes oder zur Rolle des Heiligen Geistes enthalten als der im Haupttext wiedergegebene ‚alexandrinische‘ Text. Wer auch immer für diese Textform verantwortlich ist – er oder sie scheint sich bewusst mit Fragestellungen auseinandergesetzt zu haben, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden.<sup>145</sup> Aus diesem Grund wurde – über den hier auf Basis des alexandrinischen Textes aufgestellten Katalog an Texten

<sup>142</sup> Bock, *Acts*, S. 4ff; Miller, *Convinced*, S. 167.

<sup>143</sup> Eine Monographie, die sich explizit dem Thema widmet ist Miller, *Convinced*. Auch beschäftigt sich Koet (z. B. „Trustworthy Dreams“ und „Divine Communication“) in verschiedenen Artikeln mit der Fragestellung.

<sup>144</sup> Barrett, *Acts*, S. 2; Schnelle, *Einleitung*, S. 307. Es ist verschiedentlich die Überzeugung vertreten worden, dass sowohl der ‚alexandrinische‘ als auch der ‚westliche‘ Text auf zwei unterschiedliche Versionen des Autors zurückzuführen seien (z. B. Blaß, Boismard, Lamouille). Als Gegner dieser Position seien hier exemplarisch Aland und Zahn genannt. Sie gehen davon aus, der ‚westliche‘ Text gehe auf eine spätere Überarbeitung zurück.

<sup>145</sup> Hier gezielt weiter zu forschen, könnte sich als fruchtbringend herausstellen.



hinausgehend – der westliche Text stichprobenartig ausführlich, aber nicht umfassend auf relevante Aussagen zur Fragestellung hin untersucht. So erscheint auch 19,1-2 in der Liste der besprochenen Texte, weil D hier ein Reden des Heiligen Geistes erwähnt. Auch in 20,3 erwähnt D eine Führung durch den Geist (ηθελησεν αναχθηναι εις Σ. · ειπεν δε το πνευμα αυτου) anstelle eines Beschlusses von Paulus (μέλλουσι ανάγεσθαι εις την Συρίαν, ἐγένετο γνώμης τοῦ). Dieser Text wird aber in dieser Arbeit nicht ausführlicher besprochen, weil die Aussage für den direkten Kontext wenig Veränderung bringt. Interessant wäre es, die Position von D gegenüber dem Reden Gottes zu untersuchen. Dies würde aber den gesetzten Rahmen für diese Arbeit sprengen.

### Begriffe für das Reden Gottes in der Apostelgeschichte

Der Katalog der in dieser Arbeit untersuchten Texte der Apostelgeschichte umfasst die Texte, in denen explizit Reden Gottes genannt ist. Die Apostelgeschichte kennt eine Vielzahl von Begriffen für das Reden Gottes:<sup>146</sup>

- ὄραμα (Vision):<sup>147</sup>

Apg 10,3 εἶδεν ἐν **ὄραματι** φανερώς ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας ἄγγελον τοῦ θεοῦ εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν καὶ εἰπόντα αὐτῷ, Κορινήλιε. 4 ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος εἶπεν, Τί ἐστίν, κύριε; εἶπεν δὲ αὐτῷ, Αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ. 5 καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος·

Apg 10,3-5: *Eines Tages – gegen drei Uhr nachmittags – sah Kornelius in einer Vision ganz deutlich einen Engel Gottes zu ihm (ins Zimmer) kommen. „Kornelius!“ sagte er. [...] „Deine Gebete und deine Almosen sind zu Gott gelangt und er hat sich an sie erinnert. Schicke jetzt einige Männer nach Joppe zu einem gewissen Simon [...].“*

Apg 16,9 καὶ **ὄραμα** διὰ [τῆς] νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὤφθη, ἀνὴρ Μακεδῶν τις ἦν ἐστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων, Διαβάς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν. 10 ὡς δὲ τὸ **ὄραμα** εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.

Apg 16,9-10: *Paulus erschien in der Nacht eine Vision: Ein Mazedonier stand vor ihm und bat ihn: „Komm nach Mazedonien herüber und hilf uns!“ Als er diese Vision gesehen hatte, suchten wir unverzüglich nach einer Gelegenheit zur Überfahrt nach Mazedonien; denn wir waren überzeugt, dass Gott selbst uns dazu aufgerufen hatte, den Menschen dort das Evangelium zu bringen.*

<sup>146</sup> Hanson, „Dreams and Visions“, S. 1407-1408) nennt eine Liste von Begriffen für Träume und Visionen in der griechischen Literatur. Hiervon finden sich folgende, andernorts im NT verwandte Begriffe **nicht** in der Apostelgeschichte: ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτω (Offenbarung / offenbaren), ὄναρ und ὄνειρος (Traum), φαντασία, φάντασμα (Erscheinung).

<sup>147</sup> Elf von insgesamt zwölf Vorkommnissen im NT finden sich in der Apostelgeschichte des Lukas: 7,31; 9,10; 9,12; 10,3; 10,17; 10,19; 11,5; 12,9; 16,9; 16,10; 18,9. Bis auf Apg 7,31 bezeichnet es Reden Gottes zur erzählten Zeit der Apostelgeschichte.

- ἔκστασις (Verzückung):<sup>148</sup>

Apg 10,10 ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι. παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν **ἔκστασις**.

Apg 10,10: *Nach einiger Zeit wurde er hungrig und bat um etwas zu essen. Während ihm nun eine Mahlzeit zubereitet wurde, kam eine Verzückung über ihn.*

Apg 11,5 Ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππη προσευχόμενος καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει ὄραμα, καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ.

Apg 11,5: *Als ich in der Stadt Joppe betete, sah ich in Verzückung eine Vision. Ich sah ein Gefäß, wie ein großes Leinentuch, das an den vier Ecken aus dem Himmel herabgelassen wurde. Es kam bis zu mir herunter.*

- ἐνύπνιον ἐνυπνιάζομαι (einen Traum träumen):<sup>149</sup>

Apg 2,17 Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν **ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται**.

Apg 2,17: *In diesen letzten Tagen, sagt Gott, werde ich von meinem Geist ausgießen auf alle Menschen. Dann werden eure Söhne und Töchter prophetisch reden, eure jungen Männer werden Visionen sehen und eure Alten werden Träume träumen.*

- φωνή (κυρίου / θεοῦ / ἐκ οὐρανοῦ) (Stimme des Herrn / Gottes / aus dem Himmel):<sup>150</sup>

Apg 9,3 ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς **ἐκ τοῦ οὐρανοῦ** 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν **φωνήν**

<sup>148</sup> Vier von insgesamt sieben Vorkommnissen im NT finden sich in der Apostelgeschichte des Lukas: 3,10; 10,10; 11,5; 22,17. In Apg 3,10 bezeichnet der Begriff eine starke, positive emotionale Reaktion auf ein Wunder, an den anderen Stellen bezeichnet er Reden Gottes.

<sup>149</sup> Oben genannte Stelle ist das einzige Vorkommen dieser Begriffe in der Apostelgeschichte. Auch ὄναρ oder ὄνειρος (Traum) verwendet Lukas nicht, er scheint die Begriffe zu vermeiden (Siehe Marguerat, „God of Acts“, S. 162). Im Kontext von nächtlichen Visionen spricht Lukas außerdem nirgends von Liegen, Schlafen oder Erwachen – was der Leser als Hinweise auf einen Traum deuten könnte. Was in der exegetischen Literatur dennoch als Traum bezeichnet wird (z. B. Miller, *Convinced*), werde ich in Anlehnung an die lukianische Terminologie als nächtliche Vision bezeichnen. Siehe Kapitel 3 für eine ausführlichere Diskussion.

<sup>150</sup> Der Begriff wird meistens nicht theologisch verwandt für die Stimme oder das Geschrei von Menschen (z. B. Apg 2,14; 14,10; 22,22). Der Kontext zeigt auf, wo er ein Reden Gottes bezeichnet: Apg 7,31 (Vision des Mose), 9,4; 9,7; 10,13; 10,15; 11,7; 11,9; 22,7; 22,9; 22,14; 26,24. Nirgends ist es aber der Erzähler, der eine Stimme ‚objektiv‘ als göttlich beschreibt; diese Zuweisung geschieht stets durch die Handelnden der Geschichte. Apg 10,13 kann dies exemplarisch illustrieren: Petrus hört im Zusammenhang mit der Verzückung eine Stimme. Der Leser erfährt aus der Anrede ‚κύριε‘, dass Petrus die Stimme dem Herrn zuschreibt. Siehe auch Kapitel 3.4 und 3.5.

λέγουσαν αὐτῷ, Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; 5 εἶπεν δέ, Τίς εἶ, **κύριε**; ὁ δέ, Ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις·

*Apg 9,3-5: Als er nun nach Damaskus unterwegs war [...], leuchtete plötzlich vom Himmel her ein Licht auf. Von allen Seiten umgab ihn ein solcher Glanz, dass er ‚geblendet‘ zu Boden stürzte. Gleichzeitig hörte er, wie eine Stimme zu ihm sagte: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ – „Wer bist du, Herr?“, fragte Saulus. Die Stimme antwortete: „Ich bin der, den du verfolgst; ich bin Jesus.“*

Apg 10,13 καὶ ἐγένετο **φωνή** πρὸς αὐτόν, Ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. 14 ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν, Μηδαμῶς, **κύριε**, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον.

*Apg 10,13-14: Nun hörte er eine Stimme: „Auf, Petrus, schlachte und iss!“ Petrus aber entgegnete: „Niemals, Herr! Ich habe doch noch niemals etwas Unheiliges oder Unreines gegessen.“*

Apg 11,9 ἀπεκρίθη δὲ **φωνή** ἐκ δευτέρου **ἐκ τοῦ οὐρανοῦ**, Ἄ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου.

*Apg 11,9: Die Stimme antwortete zum zweiten Mal aus dem Himmel: „Was Gott gereinigt hat, das darfst du nicht für unheilig erklären!“*

Apg 22,14 ὁ δὲ εἶπεν, Ὁ **θεὸς** τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γινῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι **φωνήν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ**,

*Apg 22,14: Er sagte: „Der Gott deiner Vorfahren hat dich auserwählt, seinen Willen zu kennen, den Gerechten zu sehen und die Stimme aus seinem Mund zu hören.“*

- ὁ κύριος εἶπεν (Reden des Herrn):<sup>151</sup>

Apg 18,9 **εἶπεν** δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὀράματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσης

*Apg 18,9: In der Nacht sagte der Herr mittels einer Vision zu Paulus: „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht!“*

Apg 23,11 Τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστάς αὐτῷ **ὁ κύριος εἶπεν**, Θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.

*Apg 23,11: In dieser Nacht trat der Herr zu Paulus und sagte zu ihm: „Sei stark und mutig! Denn genauso, wie du in Jerusalem mein Zeuge warst und für mich eingetreten bist, sollst du auch in Rom mein Zeuge sein.“*

---

<sup>151</sup> Neunmal wird in der Apostelgeschichte diese Terminologie verwandt, um eine gegenwärtige Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu beschreiben (9,5; 9,10; 9,11; 9,15; 9,17; 9,27; 18,9; 22,18; 23,11). Siehe Kapitel 3 für spezifischere Beobachtungen diesbezüglich.

- τὸ πνεῦμα εἶπεν (Reden des Heiligen Geistes):<sup>152</sup>

Apg 8,29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.

Apg 8,29: *Der Heilige Geist sagte zu Philippus: „Geh zu dem Wagen dort und halte dich dicht neben ihm!“*

Apg 10,19 Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὄραματος εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦντές σε 20 ἀλλὰ ἀναστὰς κατάβηθι καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς.

Apg 10,19-20: *Da sagte der Geist Gottes zu Petrus, der immer noch über die Vision nachdachte: „Petrus, vor dem Haus sind drei Männer, die zu dir wollen. Darum steh jetzt auf und geh nach unten.“*

Apg 13,2 Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστεούντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβάν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.

Apg 13,2: *Als sie aber dem Herrn dienten und fasteten, sagte der Heilige Geist: „Sondert mir Barnabas und Saulus ab zu dem Werk, wofür ich sie gerufen habe.“*

- προφητεῦ<sup>153</sup> / προφήτης<sup>154</sup> (prophetisch reden, Prophet); wo der Erzähler der Apostelgeschichte über inhaltliche Aussagen von prophetischer Rede Aufschluss gibt, gehen die Begriffe mit τὸ πνεῦμα εἶπεν einher (Reden des Geistes; siehe oben):

Apg 11,27 Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν. 28 ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαβὸς ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.

Apg 11,27-28: *In diesen Tagen kamen Propheten aus Jerusalem nach Antiochia. Einer von ihnen mit dem Namen Agabus stand auf und sagte durch den Heiligen Geist eine große Hungersnot voraus, die die ganze Welt treffen werde, was dann zur Zeit des Claudius eintraf.*

<sup>152</sup> Siebenmal wird in der Apostelgeschichte diese Terminologie verwandt (8,29; 10,19; 11,12; 13,2; 20,23 [τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... διαμαρτύρεται μοι λέγον]; 21,11; 28,25), bis auf 28,25 bezeichnet es eine Kommunikation zur erzählten Zeit.

<sup>153</sup> Das Verb findet sich viermal in der Apg: 2,17; 2,18 (beide Male im Zitat von Joel 2 in der Rede des Petrus); 19,6; 21,9. (Es findet sich in der Darstellung des Erzählers keine Konkretisierung der prophetischen Aussagen).

<sup>154</sup> Dreißigmal in der Apostelgeschichte, davon zehnmals als Hinweis auf einen Schriftpropheten des AT (2,16; 7,42; 7,48; 8,28; 8,30; 8,34; 13,15; 13,27; 13,40; 28,25), zehnmals zusammenfassend auf die Propheten des AT (3,18; 3,21; 3,25; 7,52; 10,43; 15,15; 24,14; 26,22; 26,27; 28,23), sechsmal für zentrale Personen des AT (2,30 [David]; 3,22 [Moses]; 3,23; 3,24 [Samuel]; 7,37; 13,20). Viermal bezeichnet Lukas zeitgenössische Personen mit dem Begriff (11,27 [eine Gruppe aus Jerusalem, darunter Agabus]; 13,1 [in der Gemeinde in Antiochien]; 15,32 [Judas und Silas]; 21,10 [Agabus aus Judäa]). Nur bezüglich des Propheten Agabus erfährt der Leser Inhaltliches über prophetische Aussagen.

Apg 21,10 Ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους κατήλθεν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας **προφήτης** ὀνόματι Ἄγαβος, καὶ 11 καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δῆσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὐδ' ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως δῆσουσιν ἐν Ἱερουσαλήμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.

Apg 21,10-11: *Es [...] kam ein Prophet namens Agabus zu uns. Er stellte sich in unsere Mitte [...] und erklärte: „Der Heilige Geist sagt Folgendes: ‚Genauso wird es dem Mann ergehen, dem dieser Gürtel gehört‘ [...]“*

- ἄγγελος (Engel); ohne Hinweis auf eine Vision im Kontext:<sup>155</sup>

Apg 5,19 **ἄγγελος** δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἀνοίξας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς ἐξαγαγὼν τε αὐτοὺς εἶπεν, 20 Πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης.

Apg 5,19-20: *Doch in der Nacht öffnete ein Engel des Herrn die Türen des Gefängnisses und führte die Apostel hinaus. „Geht in den Tempel“, befahl er ihnen, „tretet vor das Volk und verkündet unerschrocken die Botschaft, die der Herr gebracht hat und die zum Leben führt!“*

Apg 8,26 **Ἄγγελος δὲ κυρίου** ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος.

Apg 8,26: *Ein Engel des Herrn gab Philippus den Auftrag: „Steh auf und mache dich auf in Richtung Süden. Nehme die einsame Wüstenstraße, die von Jerusalem nach Gaza führt.“*

Alle hier aufgelisteten Phänomene bezeichnen zumindest in bestimmten Kontexten eine zur erzählten Zeit geschehende Kommunikation Gottes mit den Menschen. Die große Zahl solcher Vorkommnisse sowie die zentrale Position der damit verbunden Geschichten in der gesamten Apostelgeschichte wirft die Frage auf, welche Funktion Lukas dem Reden Gottes beimisst – in erzählerischer, aber auch in theologischer Hinsicht – und macht die Apostelgeschichte für die hier untersuchten Fragestellungen zu einem äußerst interessanten und wichtigen Studienobjekt.

---

<sup>155</sup> Insgesamt 21-mal in der Apostelgeschichte. Hiervon viermal mit propositioneller Kommunikation in der Vergangenheit (7,30; 7,35; 7,35; 7,38; 7,53), und neunmal mit propositioneller Kommunikation zur erzählten Zeit (12,7; 12,8; 5,19; 8,26; 10,3; 10,7; 10,22; 11,13; 27,23-24).

### 3.1 Zu Autor, implizi(er)tem Autor und Erzähler der Apostelgeschichte.

*„Attempts to establish the identity of that single author of Luke and Acts exhibit far less unanimity, with hypotheses ranging from a second-century writer who had never met Paul to a companion of Paul on some of his later travels.“*

*Kurz, Reading Acts, S. 9.*

In den Exegesen im folgenden Kapitel wird detailliert der Frage nachgegangen, welchen Stellenwert der Autor der Apostelgeschichte dem Reden Gottes in seiner Geschichte beimisst. Ziel ist es verstehen und erklären zu können, was der Autor dem Leser, den er beim Schreiben vor Augen hatte, mit seiner Geschichte über das Reden Gottes vermitteln wollte. Da der Autor seine Botschaft in Form einer Erzählung vermittelt, bietet es sich an, dieses Ziel methodisch mit Anleihen bei narratologischen Ansätzen zu verfolgen. Durch diese Methodenwahl rücken historische Fragestellungen in den Hintergrund.<sup>156</sup> Dies gilt auch für die Reflexionen zum Autor und zum Leser des Textes: Auch hierbei stehen die textinternen Aussagen im Vordergrund. Es gibt nur wenig textexterne Information zum historischen Autor der Apostelgeschichte – und viel Uneinigkeit darüber, inwiefern die zum Teil angeführten Daten auf Traditionen außerhalb des Textes zurückgreifen oder aus der Apg und anderen neutestamentlichen Texten abgeleitet wurden.<sup>157</sup> Mangels (gesicherter) externer Information zum historischen Autor ist man also auf die Informationen des Textes angewiesen. Auf der Basis solcher Informationen kann ein Bild vom ‚implizierten Autor‘ gezeichnet werden, das jedoch nicht als Bild vom historischen Autor missverstanden werden sollte. Im Anschluss erfolgt ein kurzer Überblick darüber, welches Bild der Autor als Erzähler der Apostelgeschichte in seinem Text von sich selbst geben wollte, also was er im allgemeineren Sinn über seine Person preisgibt (in narratologischer Terminologie: ‚implizierter Autor‘).<sup>158</sup> Desweiteren wird im hierauf folgenden Punkt der Arbeit eine kurze Übersicht darüber gegeben, was der Text über die Vorstellung vermittelt, die der Autor von seinen Lesern hatte (‚intendierter Leser‘).<sup>159</sup> Das so auf Basis von Textaussagen konstruierte Bild von Erzähler und intendiertem Leser wird nicht auf seinen historischen Wert untersucht; ich beschränke mich auf literarische Beobachtungen.

---

<sup>156</sup> Siehe Finfern (*Narratologie*, S. 56): „Für die narratologische Untersuchung einer Erzählung ist es unwichtig, wie stark sich die Erzählung an existierende Personen, real vorhandene Settings (Orte, Kulturen) oder historische Ereignisse anlehnt.“

Einerseits ist dies angesichts der vielen Uneinigkeiten bezüglich der historischen Einschätzung der Apostelgeschichte (zu Datierung, Autor, Leserschaft, Gattung und Absicht des Autors) ein Vorteil: Der Text kann als solcher auf seine Aussagen untersucht werden, ohne dass man auf Theorien aufbauen muss, die noch nicht als gesichert angesehen werden können. Andererseits sind die Ergebnisse durch diese Methodenwahl aber auch begrenzt: vor allem, wo für das Verständnis der Aussagen des Textes die textinternen Informationen zur Umwelt nicht ausreichen und man deswegen auf historische Informationen angewiesen wäre.

<sup>157</sup> Siehe die Diskussion zu Aussagen zur Identifizierung des Autors des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte mit dem (zeitweiligen) Reisebegleiter des Paulus, dem Arzt Lukas, in Kommentaren zu Lukas und Apostelgeschichte sowie beispielsweise in Einleitungen zum NT

<sup>158</sup> Die Kategorie des ‚implizierten Lesers‘ wird hier demnach nicht als rein textinterne Größe verstanden; sie ist nicht losgelöst vom (historischen) Autor der Apostelgeschichte. Hier stütze ich mich auf die hilfreichen Darstellungen von Padilla, *Outsiders*, S. 11 und Finfern, *Narratologie*, S. 49f.

<sup>159</sup> Zur Terminologie siehe unter folgendem Punkt 3.2.

In der vorliegenden Arbeit wird mit ‚Autor‘ die (historische) Person bezeichnet, die den Text der Apg geschrieben hat. Als ‚Lukas‘ bezeichne ich den Erzähler, also die ‚Stimme‘, aus deren Perspektive der Autor sich entschieden hat, die Apostelgeschichte zu erzählen. Diese Namensgebung ist nicht als historische Aussage gemeint, sondern hat vor allem stilistische Gründe. So lassen sich Aussagen vermeiden wie: ‚Der Erzähler erzählt in seiner Erzählung ...‘. In der Apg ist es nicht notwendig, zwischen impliziertem Autor und Erzähler zu unterscheiden, denn die Geschichte wird vom implizierten Autor erzählt.<sup>160</sup>

Der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte tritt durch Aussagen in der ersten Person Singular nur in den Einleitungen der beiden Werke als ‚offener‘ (oder explizierter) Erzähler auf (Lk 1,3: ἔδοξε κάμοι; siehe auch V. 2: παρέδοσαν ἡμῖν; Apg 1,1: Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην).<sup>161</sup> Er nimmt dort einen Standpunkt außerhalb seiner erzählten Geschichte ein und spricht den Leser direkt an (Lk 1,3: σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε; Apg 1,1: ὦ Θεόφιλε), bleibt aber in beiden Büchern anonym.<sup>162</sup> Mit Ausnahme der Einleitung ist die Apg von einem Standpunkt innerhalb der Erzählung geschrieben; äußerst selten nur wird dieser für eine kurze erklärende Bemerkung an den Leser verlassen.<sup>163</sup> Der Großteil der Apg ist in der dritten Person erzählt, als höre der Leser die Stimme eines unsichtbar Anwesenden, der über die Handelnden berichtet. Ein paar Passagen weichen von dieser ‚normalen‘ Erzählperspektive ab: Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18 und 27,1-28,16 (die sogenannten ‚Wir-Passagen‘) werden in der ersten Person Plural berichtet.<sup>164</sup> Die Verwendung des ‚Wir‘ ist höchstwahrscheinlich – unabhängig von einem historischen Urteil über diese Aussage – als Anspruch auf einen autobiographischen Bericht, also die

<sup>160</sup> Diesbezüglich scheint man sich in der neutestamentlichen Wissenschaft einig zu sein, siehe z. B. Tyson, *Images of Judaism*, S. 21; Padilla, *Outsiders*, S.11.

<sup>161</sup> Allgemein ist man davon überzeugt, dass das Lukasevangelium (Lk) und die Apostelgeschichte (Apg) vom selben Autor stammen. Die beiden Werke beziehen sich deutlich aufeinander, wenn auch hinsichtlich der genauen Verhältnisse zueinander unterschiedliche Meinungen vertreten werden. Man muss in dieser Frage nicht deutlich Stellung nehmen, um Informationen zur Identität des Autors aus beiden Werken für Aussagen zur Apostelgeschichte mit berücksichtigen zu können.

<sup>162</sup> Insofern stimmt dies mit dem Modell biblischer Erzählungen überein: „Traditionally the biblical narrator effaces himself behind the story that he tells: he remains the servant who withdraws behind the event that he puts forward.“ (Marguerat / Bourquin, *Bible Stories*, S. 10). In den einleitenden Versen hingegen folgt der Autor anscheinend in Sprache und Form Vorbildern hellenistischer Geschichtsschreibung (Baum, ‚Autobiografische Wir- und Er-Stellungen‘, S. 475). Dass man Lukas die Autorenschaft des Evangeliums und der Apostelgeschichte zuschrieb, ist seit Irenäus nachzuweisen (*adv. haer.* III.1.1 [Eusebius, *hist. eccl.* V.8.1-5] und *adv. haer.* III.14.1). Dies ist auf Rückschlüsse aus einer Kombination von lukanischen und anderen ntl. Aussagen zurückzuführen. Ob daneben eine unabhängige Tradition diese Autorenschaft bestätigte, bleibt ein Diskussionpunkt. Für eine ausführliche Darstellung der zugrundeliegenden Argumentationskette siehe Bock, *Luke I*, S.4-7. Seit gut 200 Jahren wird diese traditionelle Zuweisung in Frage gestellt.

<sup>163</sup> Apg 5,5; 11b; 11,26; 28. (Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.) Auch in diesen Stellen bleibt der Erzähler – anders als im Prolog – als Person versteckt (kein ‚Ich‘ des Erzählers, wie häufiger in hellenistischer Literatur). Nur das vermittelte Wissen weist auf einen Standpunkt jenseits des erzählten Zeitpunktes hin. Siehe auch Witherington (*Acts*, S. 481): „There are only a few parenthetical remarks, for example, where the author interrupts the narrative to make an explanatory comment (Acts 17:18), and even fewer places where he offers what is obviously a personal opinion (see, however, Acts 17:21).“ Einen viel umfangreicheren Katalog an ‚narrative asides‘ behandelt Sheeley in seiner Monographie zum Thema (siehe Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*; für eine Liste der Texte siehe S. 186-190). Anders als in meiner Darstellung bespricht er auch Bemerkungen des Erzählers, wofür dieser seinen ‚Standpunkt‘ innerhalb der Erzählung nicht verlassen hat.

<sup>164</sup> In der Lesart des Codex Bezae Cantabrigiensis ist schon in 11,28 durch ημῶν die Anwesenheit von ‚ich‘ vorausgesetzt. Diese Lesart wird aber allgemein nicht als ursprünglich angesehen, weswegen als erste ‚Wir-Passage‘ allermeistens Apg 16 genannt wird.

Anwesenheit des Erzählers in den so formulierten Passagen, zu deuten.<sup>165</sup> Dass der Autor der Apg mit der Pluralform von hellenistischen Vorbildern autobiografischer Einschübe (immer in der ersten Person Singular) abweicht, stimmt mit der Eigenart der Einleitungen überein: Scheinbar möchte er als Erzähler in seiner Geschichte nicht als Person erscheinen, sondern anonym bleiben.

Zwei der in dieser Arbeit untersuchten Texte die ein Reden Gottes enthalten, sind im Wir-Stil gehalten: In Apg 16,10 ist die Interpretation der Vision des Paulus durch dessen Reisebegleiter in der ersten Person Plural wiedergegeben. Auch die Interpretation der Vorhersage des Agabus in 21,12 ist im Wir-Stil formuliert. Neben der Geschichte von der Vision des Petrus in Joppe (Apg 10-11) sind dies in der Apostelgeschichte die einzigen Texte, in der expliziert wird, wie die Interpretation des Redens Gottes durch den Empfänger erst die Aussage des Redens Gottes erschließt. Es ist aber nicht zu erkennen, dass die Wir-Form gewählt worden wäre, weil hier jeweils die menschliche Interpretation explizit angesprochen werden soll – oder umgekehrt. Somit hat es für die Aussagen der hier untersuchten Texte keinen Einfluss, welche Deutung der ‚Wir-Passagen‘ bevorzugt wird.

Der Stil von Lukasevangelium und Apostelgeschichte lässt auf ein relativ hohes Maß an hellenistischer Bildung des Autors schließen; er ist mit der gesprochenen Koine, aber auch mit der hellenistischen Schriftsprache vertraut.<sup>166</sup> Auch im Vergleich zu anderen hellenistischen Schriftstellern hat der Autor einen relativ großen Wortschatz. Stilvariationen in der Apostelgeschichte wirken beabsichtigt und weisen auf ein gutes Beherrschen des Griechischen hin, das deutlich die erste Sprache des Autors zu sein scheint (siehe Apg 1,19: Aramäisch wird als ‚deren Sprache‘ τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν bezeichnet). Gleichzeitig finden sich in der Apg viele Septuagintismen, die allem Anschein nach vom Autor bewusst eingesetzt wurden.<sup>167</sup> Haenchen geht selbst davon aus, dass das Griechisch der Apostelgeschichte für Leser ohne Kenntnis der Septuaginta befremdlich und weniger verständlich gewesen sein müsse.<sup>168</sup> Wie der *Auctor ad Theophilem* zu seiner profunden Kenntnis der Septuaginta (bzw. deren Sprache) gelangt ist, kann auf Basis stilistischer Beobachtungen nicht entschieden werden: entweder als Diasporajude, als dem Judentum zugeneigter Heide oder Gottesfürchtiger – oder möglicherweise erst als Christ. Immerhin war die LXX die Heilige Schrift der Christen und der Autor der Apg scheint durchweg die Septuaginta und nicht den hebräischen Text ‚verwendet‘ zu haben. Dass am Stil des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte zu erkennen wäre, dass der Autor Arzt gewesen sein müsse,<sup>169</sup> ist durch Cadbury widerlegt worden.<sup>170</sup> Der Stil beweist also weder, dass der Autor ein Arzt gewesen ist, noch, dass er es nicht gewesen sein kann. An der

<sup>165</sup> Kurz, *Reading*, S. 112: „Virtually all scholars who have adressed this question agree that there is such a claim in the use of the first person, but they disagree over the historicity of this claim and whether it is best applied to the author or his sources.“ Darstellung und Diskussion der Alternativen zur autobiographischen Deutung der Wir-Stellen finden sich bei Baum, ‚Autobiografische Wir- und Er-Stellungen‘, S. 483-487 und Wedderburn, ‚The ‚We‘-Passages in Acts‘, S. 78-98.

<sup>166</sup> Siehe z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 84-85 und 90; Witherington, *Acts*, S. 52.

<sup>167</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 86; Witherington, *Acts*, S. 58. Die Stileigenheiten können besser als (beabsichtigte) Septuagintismen gedeutet werden; die Annahme von ‚Übersetzungsgriechisch‘ mit Semitismen ist nicht wahrscheinlich, siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 87; ähnlich Jung, *Lukan Infancy Narrative*, S. 172.

<sup>168</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 89.

<sup>169</sup> So Hobbard (*Medical Language*), vermutlich aufgrund der ab dem Ende des zweiten Jahrhundert nachweisbaren Tradition diesbezüglich.

<sup>170</sup> Cadbury, *Style and Literary Method*, Teil 1.



Schreibart ist jedoch zu erkennen, dass die erste Sprache des Autors Griechisch war; ob er hebräisch bzw. aramäisch sprach, kann aber weder bewiesen noch widerlegt werden.<sup>171</sup> Offensichtlich geht er davon aus, dass sein Leser einer Übersetzung bedarf.

Der Autor legitimiert seine Aussagen gegenüber seinem Leser in den Einleitungen zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte mit dem Hinweis auf die Autorität der Augenzeugen, von denen dann auch seine Geschichte handelt (Lk 1,2-3; evtl. Apg 1,3). Seine Glaubwürdigkeit für den Leser verankert der Erzähler so außerhalb seiner Geschichte in der realen Welt von Autor und Leser; sie liegt also mehr in den von ihm beschriebenen historischen Persönlichkeiten als an seiner eigenen Autorität.<sup>172</sup> Insofern erscheint es fraglich, ob die in narratologischen Untersuchungen häufig gebrauchte Kategorie vom ‚vertrauenswürdigen Erzähler‘ (‚reliable narrator‘) hier sinnvoll anzuwenden ist.<sup>173</sup> Die diesbezügliche Skepsis wird durch folgende Beobachtungen noch verstärkt: Der Inhalt des Evangeliums ist in der Apostelgeschichte nicht aus der Perspektive des Erzählers, sondern nur aus dem Mund der sekundären Erzähler berichtet. Ebenso wird die (Neu-)Interpretation alttestamentlicher Aussagen nicht durch den primären Erzähler kommuniziert, sondern den Handlungsträgern zugeschrieben.<sup>174</sup> In den Exegesen der vorliegenden Arbeit ist die ansonsten häufig angewendete Kategorie eines ‚vertrauenswürdigen Erzählers‘ also bewusst nicht mit aufgenommen worden.

Es ist viel darüber diskutiert worden, ob der Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte eher einen jüdischen oder einen heidnischen Hintergrund gehabt habe.<sup>175</sup> Deutlich ist, dass der Autor sich innerhalb des ‚Christentums‘ einordnet.<sup>176</sup> Als Ziel für sein erstes Werk gibt er in Lk 1,4 an, seinen Leser von der Zuverlässigkeit der ihm bekannten

<sup>171</sup> Witherington (*Acts*, S. 52) hingegen schließt aus der Beobachtung, dass der Autor keine Semitismen von Markus übernimmt, dass er nicht hebräisch sprach (und demnach kein palästinensischer Jude war).

<sup>172</sup> All diese Aussagen sind hier als Beschreibungen der Erzählstrategie, nicht als historische Urteile zu verstehen.

<sup>173</sup> Der Kommentar von Kurz (*Reading*, S. 128) „As an intradiegetic character narrator, Paul’s ideological point of view and standards of judgment are subordinate to the main narrator’s.“ kann illustrieren, wie die Handhabung der diesem Konzept inhärenten Urteile in Bezug auf die Apostelgeschichte schwierig sein kann. Einerseits beruft der Erzähler sich auf die Autorität der Augenzeugen als Quelle seiner Erzählungen, andererseits sollen Aussagen der von ihm dargestellten Persönlichkeiten jedoch durch den Leser als weniger glaubwürdig aufgefasst werden. Dies klingt nicht überzeugend. Es ist sicher notwendig, die narratologischen Methodenansätze hier anhand ausführlicher Untersuchungen zu Erzählstrategien antiker Literatur zu schärfen.

<sup>174</sup> In dieser Reihe könnte eventuell auch die Beobachtung Marguerats zur ‚explicit language to name God‘ aufgelistet werden: „The priority of the explicit language for God is given to the speech register and not to the narrative“ („God of Acts“, S. 163). Explizite Aussagen über Gott, die – so Marguerat – für den Leser die Erzählung interpretieren, schreibt Lukas seinen Handlungsträgern zu; er trifft diese Aussagen nicht als primärer Erzähler. Marguerat betont weiter: „God never becomes the subject except in the word of a character“ („God of Acts“, S. 164). Diese Feststellung betrifft aber nur, was Marguerat unter ‚explizite Sprache über Gott‘ fasst. Die in dieser Arbeit untersuchten Phänomene vom Reden Gottes sortiert Marguerat unter ‚implizite Sprache‘; Aussagen diesbezüglich werden gerade auffällig häufig auch aus der Perspektive des primären Erzählers gemacht: Beispielsweise weiß der Leser vom Erzähler, dass ein Engel und der Heilige Geist Philippus einen Auftrag gegeben haben (Apg 8,26 und 29). Der Erzähler bezeichnet den ‚Besucher‘ des Cornelius als Engel (10,3), wohingegen Cornelius selbst gegenüber Petrus von einem Mann mit leuchtend weißen Kleidern spricht (10,30). Die Liste ließe sich fortsetzen.

<sup>175</sup> Diese Fragestellung kann auch hier nicht gelöst werden. Die Beobachtungen dieser Arbeit sollten jedoch sinnvollerweise in die breitere Diskussion mit einbezogen und dabei auf ihren (historischen) Wert untersucht werden.

<sup>176</sup> Siehe beispielsweise Lk 1,1 (τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων) in Zusammenhang mit dem positiven Urteil in Vers 4.

christlichen Lehre überzeugen zu wollen. Verschiedene Beobachtungen bezüglich der Darstellung vom Reden Gottes in der Apg scheinen in eine bestimmte Richtung zu weisen: In der Darstellung der göttlichen Äußerungen weicht Lukas in der Wortwahl auffällig von der ‚Vorgabe‘ der LXX ab, zugunsten von Begriffen, die allem Anschein nach vor dem Hintergrund hellenistischer Literatur unzweideutig göttliche Kommunikation bezeichnen. Desweiteren fällt auf, wie Lukas Doppelvisionen in seine Geschichte einbaut.<sup>177</sup> Als Erzähler verwendet er diese gegenüber seinem Leser als Argument für die vermittelte Botschaft.<sup>178</sup> In beiden Fällen sprechen jedoch die sekundären Erzähler in den Wiederholungen nicht explizit von dem besonderen Zusammentreffen der Ereignisse; sie erwähnen keine ‚Doppelvisionen‘. Im Licht einheitlicher historischer Aussagen in der Sekundärliteratur weist auch dies auf einen möglichen heidenchristlichen Hintergrund des Autors hin: Das Konzept von Doppelvisionen ist in der hellenistischen Literatur bekannt und weit verbreitet; in jüdischer Literatur damaliger Zeit ist es jedoch nicht geläufig. Die Handlungsträger der Apostelgeschichte verhalten sich in der Darstellung des Lukas in Übereinstimmung mit diesen historischen Behauptungen; mit ihrem jüdischen Hintergrund beschreiben sie die Ereignisse nicht in Form von Doppelvisionen. Der Autor scheint sich eher an hellenistische Interpretationsmuster anzulehnen. Zumindest geht er davon aus, dass sein(e) Leser(schaft) für ein solches Argument zugänglich sei – vielleicht weisen diese Feststellungen aber auch nur auf seinen eigenen Hintergrund hin und seine eigene Auffassungen darüber, was überzeugend wirken könnte. Es gibt noch einen weiteren Punkt, weshalb die Annahme eines hellenistisch geprägten heidenchristlichen Hintergrundes den Text gut erklären würde: Lukas vermeidet in seiner Darstellung konsequent alles, was eindeutig auf Träume hinweisen könnte.<sup>179</sup> Vor dem Hintergrund einer Prägung durch das Alte Testament ist eine solche Zurückhaltung schwer zu erklären. Es ist vielfach beschrieben worden, dass in der Antike kaum oder gar nicht zwischen Visionen und Träumen unterschieden wurde. Manchmal wird dabei aber übersehen, dass der Umkehrschluss, Träume wären grundsätzlich als revelatorisch (also als Kommunikation eines Gottes) angesehen worden, nicht gilt. Es findet sich auch schon in der Antike ‚Traumkritik‘.<sup>180</sup> Lukas wollte ganz deutlich das, was er beschrieb, als Kommunikation Gottes verstanden wissen. Wenn er selbst Zweifel gegenüber Träumen kannte und solche bei seinen Lesern vermuten konnte, wäre es durchaus eine logische Konsequenz gewesen, in der Darstellung auf Träume zu verzichten. Alle diese Beobachtungen lassen die Annahme eines heidenchristlichen Hintergrundes des Autors von Lk und Apg plausibel erscheinen.

---

<sup>177</sup> Siehe für Details und Belege zu den folgenden zusammenfassenden Bemerkungen die Exegesen in 4.5. und 4.6.

<sup>178</sup> In Apg 9 unterstreicht Lukas so, wie sehr Gott hinter den beschriebenen Ereignissen steht. In Apg 10 betont er mit seiner Darstellung, dass Gott der ‚Urheber‘ des hier erzählten Schrittes hin zur Heidenmission ist.

<sup>179</sup> Für Details und Belege sei wieder auf die Exegesen (4.18; 4.13.) und die Evaluation und Diskussion der Ergebnisse in Kapitel 5 verwiesen. Eine ähnliche Beobachtung macht Marguerat, „God of Acts“, S. 162.

<sup>180</sup> In Ciceros *De Divinatione* II 124 ist beispielsweise die Rede davon, dass Götter lieber zu wachen Menschen als zu schlafenden sprächen. Träume seien häufig Ausdruck seelischer Befindungen.

### 3.2 Zum historischen, intendierten und implizi(er)ten Leser der Apostelgeschichte.

*„Most critics have argued for a Gentile Christian community, fewer for a Jewish Christian community. Some regard Luke-Acts as an apologetic addressed to non-Christian Romans, others as a defense of Paul against Jewish or Jewish-Christian charges of apostasy.”*

*Kurz, Reading Luke-Acts, S. 12-13.*

Die Apostelgeschichte wurde aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwann in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung geschrieben.<sup>181</sup> Wen man sich als den ‚historischen ersten Leser(kreis)‘ vorzustellen habe, konnte bisher mit eher historisch orientierten Methoden nicht einheitlich festgestellt werden, wie das einleitende Zitat von Kurz illustriert. Es gibt nur wenig textexterne Evidenz zur Identität des bzw. der historischen Leser(s) und noch weniger Einigkeit bezüglich der Deutung der spärlichen Information. Der Autor schrieb seinen Text nicht in einen luftleeren (oder zeitlosen) Raum hinein; er hatte ein Bild von einem Leser bzw. einem Leserkreis vor Augen, dem er mit seiner Erzählung etwas vermitteln wollte<sup>182</sup> und an den er seine Erzählstrategie anpasste: Er versuchte, seine Botschaft in einer Form zu kommunizieren, die er für seinen Leser für verständlich hielt. So lassen sich aus dem Text also Informationen über das Bild gewinnen,<sup>183</sup> das der Autor (vermutlich) von seinem Leser hatte:<sup>184</sup> dem ‚intendierten Leser‘.<sup>185</sup> Wie man sich das Verhältnis zwischen oben genanntem ‚historischen ersten Leser‘ und dem am Text beobachteten intendierten Leser vorzustellen habe, wird in dieser Arbeit nicht angesprochen. Wohl wird davon ausgegangen, dass der durch den Text implizierte Leser zumindest in groben Zügen mit dem Bild übereinstimmt, das der Autor von seinem Leser hatte. Diese Annahme scheint berechtigt, weil innerhalb der Apostelgeschichte mehrfach auffällt, wie meisterhaft Lukas Reden seiner Handlungsträger deren momentaner Hörerschaft anpasste.<sup>186</sup>

<sup>181</sup> Balch, „Apostelgeschichte“, RGG<sup>4</sup> Bd. 1, S. 647. Eine genauere Datierung ist für die hiesige Fragestellung nicht notwendig.

<sup>182</sup> Culpepper (*Anatomy*, S. 206) fasst treffend zusammen: „In the course of writing the author cannot avoid making certain assumptions about what readers will and will not know, understand, believe, or expect.“ Ähnlich Finfern, *Narratologie*, S. 51ff; siehe dort auch Diskussion mit literaturwissenschaftlichen Studien.

<sup>183</sup> Hierin folge ich Tyson (*Images*), Kurz (*Reading*) und Marguerat (*Historian*), die – ähnlich wie Culpepper zum Johannesevangelium – im Text der Apostelgeschichte Hinweise auf den durch den Text vorausgesetzten Leser untersuchen.

<sup>184</sup> Im Vergleich zu anderen ‚narratologisch‘ beeinflussten Studien betont Finfern (*Narratologie*, S. 51ff) diesen Zusammenhang stärker. Hierin folge ich am ehesten seinem Methodenentwurf.

<sup>185</sup> Finfern legt sich in seinem ‚Kognitiven Modell der Erzählebenen‘ (*Narratologie*, S. 53) auf den Begriff ‚Rezipient‘ fest. Ich verwende der Verständlichkeit halber lieber den durch Finfern in seiner Definition verwendeten Begriff ‚intendierter Leser‘. Finfern betont die Notwendigkeit, beim Feststellen des durch den Autor beim Leser vorausgesetzten Wissens auch textexterne historische Gegebenheiten zu berücksichtigen. Ich beschränke mich in meiner Studie ausschließlich auf textinterne Aussagen und Beobachtungen, was einen weiteren Grund für die Wahl des Begriffes darstellt. Durch den Anklang an den in englischsprachigen narratologischen Studien verwendeten Begriff ‚implied reader‘ möchte ich unterstreichen, dass die Beobachtungen als literarische Aussagen verstanden werden sollen (sie werden nicht auf deren Verhältnis zur Historie untersucht); dass ich vom ‚intendierten‘ statt vom ‚implizi(er)ten‘ Leser spreche, soll andeuten, dass es sich nicht um eine rein textinterne Größe handelt.

<sup>186</sup> Siehe z. B. die Rede des Paulus vor Agrippa in Apg 26.

Der Autor der Apostelgeschichte beweist so, dass er die hierfür notwendigen reflektiven und sprachlich-stilistischen Fähigkeiten besitzt. Die durch den Text implizierten Eigenschaften des Leser sind aber nie mehr als das Bild, das der Autor von seinem Leser hatte; der ‚Weg‘ hin zu einem historischen Leser wäre immer einen Schritt weiter als der Weg vom implizierten Autor zum historischen Autor.<sup>187</sup>

Powell hat es als Ziel des ‚narrative criticism‘ bezeichnet, den Text zu lesen, wie ihn der ‚implied reader‘ lesen würde.<sup>188</sup> Nach diesem Ansatz wäre es für jede exegetische Arbeit unumgänglich, mit einem deutlichen Bild vom implizierten Leser an die Texte heranzugehen.<sup>189</sup> Aber nicht alle Studien, die methodisch den narratologischen Ansätze zugeordnet werden könnten, setzen in ihren Exegesen ein fest umrissenes Bild vom implizierten Leser voraus;<sup>190</sup> ihrem Vorbild möchte ich mit dieser Arbeit folgen. Dem liegt zugrunde, dass die hier behandelte Fragestellung auch Charakteristika des intendierten Lesers betrifft: Welche Einstellung gegenüber dem Reden Gottes erwartet der Autor (vermutlich) bei seinem Leser, welches Vorwissen setzt er voraus? Ein Teilziel der vorliegenden Arbeit ist es – so möglich – das Bild vom intendierten Leser bezüglich der hier untersuchten Fragestellung zu schärfen. Aus dem Grund ist es nicht notwendig, vielleicht sogar nicht sinnvoll, mit einer (zu sehr) festgelegten Deutung der Aussagen von Apg und Lk zum intendierten Leser an die Texte heranzugehen. Die Exegesen völlig ohne ein Bild vom intendierten Leser zu schreiben, wäre aber verkehrt und unmöglich. Im Folgenden gebe ich eine kurze Übersicht über den intendierten Leser, wie er in den Texten der Apostelgeschichte und der Einleitung zum Lukasevangelium zu erkennen ist.<sup>191</sup>

In den Einleitungen zu Lk und Apg spricht der (hier explizite oder ‚overt‘) Erzähler den Leser jeweils direkt mit Namen an: κράτιστε Θεόφιλε (Lk 1,3) und ὦ Θεόφιλε (Apg 1,1).<sup>192</sup> Eine parallele Anrede findet sich in Apg noch dreimal: τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι (23,26), κράτιστε Φῆλιξ (24,3) und κράτιστε Φῆστε (26,23).<sup>193</sup> An den genannten Stellen wird mit diesem Begriff jeweils ein Würdenträger angeredet. In der Einleitung spricht der Erzähler seinen Leser also als Persönlichkeit eines höheren Ranges an. So ist diese Anrede vermutlich als Widmung an einen Patron oder Auftraggeber des Autors zu verstehen.<sup>194</sup> Der Name

<sup>187</sup> Zur Deutlichkeit soll hier noch einmal wiederholt werden: Das Verhältnis der aus den Texten gewonnenen Aussagen zu historischen Größen ist nicht Gegenstand dieser Arbeit.

<sup>188</sup> Powell, *Narrative Criticism*, S. 20: „The goal of narrative criticism is to read the text as the implied reader.“ Dem legt er Kingsburys Definition vom ‚implied reader‘ zugrunde: „imaginary person in whom the intention of the text is to be thought of as always reaching its fulfillment.“ Kingsbury, *Matthew as a Story*, S.38, zitiert nach Powell, *Narrative Criticism*, S. 20.

<sup>189</sup> So die Herangehensweise z. B. von Culpepper (*Anatomy*), Tyson (*Images*) und Kurz (*Reading*).

<sup>190</sup> Siehe z. B. Padilla, *Speeches of Outsiders*; Tannehill, *Narrative Unity I – II*; Gowler, *Host, Guest, Enemy*; Miller, *Convinced*; Sheeley, *Narrative Asides*.

<sup>191</sup> Neben den einleitenden Kapiteln der Kommentare zu Apg und Lk sind hier die neueren, ausführlicheren Beiträge, vor allem die von Tyson (*Images*), Kurz (*Reading*), Fitzmyer (*Luke I – IX*) und Marguerat (*Historian*) zu nennen.

<sup>192</sup> In der Terminologie, die im Methodenbuch von Marguerat und Bourquin (*How to Read*, S.10f) vorgestellt wird, ist Theophilus der ‚narratee‘ (Erzähladressat) der Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte wird vom ‚implied author‘ erzählt, ebenso fallen ‚narratee‘ und intendierter Leser zusammen (Siehe Tyson, *Images*, S. 21).

<sup>193</sup> Unterschiedliche Hinweise zur sozialen Implikation der Anrede siehe beispielweise bei Barrett, *Acts*, S. 65.

<sup>194</sup> Historische Parallelen für eine solche Praxis sowie weiterführende Argumente siehe Fitzmyer, *Luke I-IX*, S. 300; Robbins, „Social Location“, S. 321-2; Witherington, *Acts*, S. 51. Es ist also historisch wahrscheinlich, dass die Aussagen in der Einleitung als Widmung zu verstehen sind – unabhängig davon, ob sich dies mit der tatsächlichen historischen Situation deckt oder nicht.

kommt in der Antike verschiedentlich vor, kann also als Hinweis auf eine historische Persönlichkeit verstanden werden.<sup>195</sup> Möglicherweise verbirgt sich hinter der Widmung eine antike Praxis, wonach der Widmungsempfänger die Vervielfältigung des ihm gewidmeten Werkes förderte (wenngleich nicht in einem durch Dibelius vorgestellten Umfang) oder schlicht Abschriften zuließ.<sup>196</sup> Angesichts der Tatsache, dass die Apostelgeschichte nicht in der Privatbibliothek eines Würdenträgers verblieben ist, lässt diese antike Praxis vermuten, dass Lukas nicht nur eine Einzelperson vor Augen hatte, als er die Apostelgeschichte schrieb. Die Bedeutung des Namens selbst (‚Jemand, der Gott liebt‘ oder ‚Jemand, den Gott liebt‘) könnte also alternativ auch auf eine breitere Lesergruppe anspielen: Es besteht die Möglichkeit, ‚Theophilus‘ als den idealen oder repräsentativen Leser zu deuten, statt als Hinweis auf eine historische Person.<sup>197</sup> Innerhalb des literarischen Werkes ist ‚Theophilus‘, der mit Namen angesprochene Erzählrezipient, durch explizite Sprache als der intendierte Leser der Apostelgeschichte zu erkennen. Weitere implizite Hinweise des Textes zum intendierten Leser können aber durchaus auf eine breitere Gruppe bezogen werden; der intendierte Leser muss sich wegen dieser Widmung nicht auf eine Person beschränken.<sup>198</sup> Die Einleitungen zu Lk und Apg geben noch mehr über den intendierten Leser ‚Theophilus‘ preis.<sup>199</sup> Im Lukasprolog wird das Ziel des Werkes erwähnt: Der Autor möchte seinem Leser einen sorgfältigen (ἀκριβῶς) und geordneten (καθεξῆς) Bericht von Ereignissen vermitteln, um ihn so von der Stichhaltigkeit der Lehrsätze zu überzeugen, über die dieser zuvor schon ‚informiert‘ worden ist (περὶ ὧν κατηχήθης) (Lk 1,3-4).<sup>200</sup> Das Lukasevangelium ist also nicht der erste Kontakt des intendierten Lesers mit der christlichen Lehre; einiges wird an Vorwissen vorausgesetzt. Ob der intendierte Leser als Christ oder (noch) als Nichtchrist gesehen werden sollte, ist Gegenstand anhaltender Diskussionen. Dass mit dem Begriff κατηχήθης keine formelle Katechese gemeint sein kann, hat Fitzmyer überzeugend dargestellt.<sup>201</sup> Es weisen aber auch andere Aussagen im Lukasprolog darauf hin, dass Theophilus möglicherweise Christ gewesen ist: Durch die erste Person Plural von ἡμῖν (1,2) wird zum Ausdruck gebracht, dass der Erzähler und der Erzähladressat innerhalb einer gemeinsamen Tradition apostolischer Lehre stehen.<sup>202</sup> Das Hören der Verkündigung allein macht Theophilus jedoch nicht automatisch zu einem Christusgläubigen. Manchmal wird die Bedeutung von ἀσφάλεια als Indiz für eine christliche Leserschaft angesehen: wenn von ‚Bestätigung‘ (assurance) die Rede sei, dann habe der Autor Christen vor Augen.<sup>203</sup> Anders gelesen bleibt jedoch die Frage offen, ob es denkbar ist, dass ein Christ es nötig hat, von der Stichhaltigkeit der Lehrsätze überzeugt zu werden, die er nicht nur vernommen hat (1,4), sondern denen er auch glaubt (so nach obiger Deutung). Die Absichtserklärung kann auch als Überzeugungsversuch gedeutet werden: Der Autor berichtet Theophilus sorgfältig von der Stichhaltigkeit der Lehrsätze, die dieser schon gehört hat – damit er überzeugt werde und

<sup>195</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts I*, S. 67 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 143.

<sup>196</sup> Siehe ausführlicher Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 142ff und Schneider, *Apostelgeschichte I*, S. 146f.

<sup>197</sup> Die Anrede als κράτιστε lässt diese Deutung jedoch als weniger wahrscheinlich erscheinen (Barrett, *Acts I*, S. 67).

<sup>198</sup> Bock, *Luke I*, S. 64: „Other ancient writers dedicated their works to individuals, knowing full well that they were writing for a larger audience (Josephus, *Against Apion* 1.1 §§1-5)“.

<sup>199</sup> Marguerat spricht von einem ‚reading-pact‘, wonach der Autor seiner Leserschaft mit diesen Angaben den Deutungsrahmen für sein Werk aufweise (Marguerat, *Historian*, S. 23).

<sup>200</sup> Übersetzung von Baum, siehe Baum, *Historiker*, S. 153.

<sup>201</sup> Fitzmyer, *Luke*, S. 301.

<sup>202</sup> Marguerat (*Historian*, S. 24) spricht deswegen von einer christlichen ‚reading community‘.

<sup>203</sup> Bock, *Luke I*, S. 65f.

ihnen Glauben schenke.<sup>204</sup> Es kann auf Basis der expliziten Aussagen der Einleitungen nicht sicher geschlossen werden, ob Theophilus als Christ oder Nichtchrist verstanden werden sollte. Ob Theophilus (historisch) als Patron und Herausgeber von Lukas zu deuten ist, kann allein auf Basis der Apostelgeschichte nicht geklärt werden. Ebenso wenig bietet die Apostelgeschichte uns direkte Information darüber, wen ein Autor der Antike als Leser(-schaft) vor Augen hatte, wenn er ein Werk einem Patron widmete. Auf der ‚Erzählebene‘ ausgedrückt betrifft dies die folgende Frage: Ist Theophilus als ‚narratee‘ vom intendierten Leser zu unterscheiden oder ist er der intendierte Leser (oder ein Beispiel dafür)? Diese historischen Fragestellungen sind nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit; sie bleiben offen.<sup>205</sup> Deswegen sollten die textinternen Hinweise darauf, was für einen Leser der Autor vor Augen hatte, nicht vorschnell einer einzigen Person(engruppe) zugewiesen werden. Im Folgenden wird eine kurze Übersicht darüber gegeben, welche Schlüsse über den intendierten Leser aus den Texten der Apg gezogen werden können.

Ein offener Erzähler und eine explizite, direkte Anrede des Lesers finden sich nur in den Einleitungen. Informationen zum ‚intendierten Leser‘ müssen demnach mangels expliziter Aussagen weiterhin von der Erzähl- und Darstellungsweise abgeleitet werden. Hierbei können Grundsatzüberlegungen behilflich sein, wie sie beispielsweise Culpepper für die Bibelwissenschaften zugänglich gemacht hat:<sup>206</sup> Wo der Autor Sachverhalte schlicht nennt, ohne sie zu erläutern, geht er – so die plausible, grundlegende Annahme – davon aus, dass sein Leser mithilfe seines Vorwissens durch die genannten Sachverhalte ausreichend informiert ist und die Geschichte verstehen kann. Wo der Autor etwas erläutert und erklärt, kann man davon ausgehen, dass er vermutet, sein Leser verfüge noch nicht über diese Information und habe sie aus Sicht des Erzählers nötig, um die Geschichte zu verstehen.<sup>207</sup> Tyson widmet hierauf aufbauend dem ‚implied reader‘ ein umfassendes Kapitel seiner Monographie. Gegliedert nach verschiedenen Wissensgebieten kommt er bezüglich des intendierten Lesers zu folgenden Rückschlüssen:

1. Geographie: Der Leser ist gebildet, hat geographische Grundkenntnisse des östlichen Mittelmeerbereiches und kennt die größeren und einflussreicheren römischen Provinzen.<sup>208</sup>
2. Personen: Römische Herrscher sind dem implizierten Leser ein Begriff; von Jakobus und dessen Position in der frühen Kirche hat er vermutlich außertextuelles Wissen. Ob dies für Jesus gilt, kann laut Tyson nicht festgestellt werden.<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> So Tyson (*Images*, S. 38): „Theophilus must know something about Christianity [...]. He has been informed about some things but does not know the truth about them.”

<sup>205</sup> Dies erscheint mir eine sinnvollere Vorgehensweise zu sein, als mich – ungesichert – auf eine der beiden Varianten festzulegen, wie es manchmal ohne Angabe von Gründen geschieht.

<sup>206</sup> Culpepper, *Anatomy*, S. 205ff. Etwas ausführlicher, aber weniger praktisch bei Finnern, *Narratologie*, S. 183 und 390ff.

<sup>207</sup> Siehe zu diesem Prinzip Culpepper, *Anatomy*, S. 208 mit Bezug auf Darstellungen von Piwowarczyk. Diskussion und Hinweise zur theoretischen Untermauerung siehe Finnern, *Narratologie*, S. 52f. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass ein Autor seinem intendierten Leser bekannte Information aus einem anderen Grund nennt.

<sup>208</sup> Tyson (*Images*, S. 24-26)

<sup>209</sup> Tyson, *Images*, S. 26-29. Letztere Aussage setzt angesichts des in Lk 1,4 angesprochenen Vorwissens des Theophilus voraus, dass der implizierte Leser von Theophilus zu unterscheiden ist. Dies widerspricht der

3. Sprachen: Griechisch ist die erste und einzige Sprache des implizierten Lesers; bestimmte hebräische Begriffe und Namen sind ihm aber vertraut, andere werden wiederum übersetzt und erläutert.<sup>210</sup>
4. Ereignisse: Tyson stellt eine Liste historischer und zeitgeschichtlicher Ereignisse (vom Zeitpunkt der Erzählung aus gesehen) zusammen, bezüglich derer es annehmbar erscheint, dass vom intendierten Leser auch textexterne Kenntnis erwartet wird.<sup>211</sup>
5. Maß- und Münzeinheiten: Das griechische und römische Münzwesen sowie Maßeinheiten sind dem implizierten Leser vertraut.<sup>212</sup> Diese Kenntnis war jedoch so weit verbreitet, dass sich hieraus keine weiteren Schlüsse ableiten lassen.
6. Religiöse Praktiken: Die Apostelgeschichte setzt begrenztes Vorwissen sowohl zum jüdischen Glauben wie auch zu heidnischen Religionen voraus. Gegenüber bestimmten heidnischen Praktiken (z. B. Polytheismus und Anbetung von Menschen) wird beim Leser in Übereinstimmung mit dem Urteil des Erzählers eine ablehnende Haltung erwartet. Seine Kenntnis bezüglich des Judentums ist begrenzt; so braucht der implizierte Leser beispielsweise erklärende Hinweise zum Lehrunterschied zwischen Sadduzäern und Pharisäern, wohingegen das Wissen um die Existenz der beiden Gruppen anscheinend vorausgesetzt wird. Lk und Apg sind demnach nicht an einen Juden geschrieben. Der intendierte Leser scheint aber mit manchen zentralen Glaubensaussagen des Judentums zu sympathisieren.<sup>213</sup>
7. Literatur: Der intendierte Leser stimmt dem Erzähler bezüglich der vorausgesetzten Autorität der hebräischen Schriften bei. Tyson zieht hieraus folgenden Schluss, den er aber nicht weiter begründet: „It is the interpretation of the scriptures as fulfilled in Jesus that requires defense, not their authority.“<sup>214</sup>

All diese Eigenschaften weisen laut Tyson darauf hin, dass (,nichtchristliche’) Gottesfürchtige die intendierten Leser der Apostelgeschichte sind.<sup>215</sup> Tyson kommt zum Schluss, dass (der ,narratee’) Theophilus neben dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8) und Cornelius (Apg 10) als intratextueller Repräsentant des implizierten Lesers fungiere. Das Ziel von Lk und Apg sei demnach, den implizierten Leser zu einem positiven Bekenntnis zu Jesus

---

Deutung Marguerats, die Aussagen der Einleitung seinen als Hinweise für den Leser zur richtigen Lektüre zu verstehen. (Marguerat, *Historian*, S. 23f).

<sup>210</sup> Aus Apg 1,19 lässt sich beispielsweise ableiten, dass der Autor einen Leser vor Augen hat, der kein Hebräisch oder Aramäisch versteht. Der Autor und der Leser sprechen beide Griechisch als erste Sprache, Aramäisch wird als ,deren’ Dialekt (τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν) bezeichnet. Erzähler und Leser stehen durch einen solchen Kommentar außerhalb der hier so angesprochenen (Sprach-)Gruppe (Tyson, *Images*, S. 29-30).

<sup>211</sup> Tyson, *Images*, S. 31f.

<sup>212</sup> Tyson, *Images*, S. 32f.

<sup>213</sup> Tyson, *Images*, S. 33f.

<sup>214</sup> Tyson, *Images*, S. 34f. Aufgrund der oben dargestellten Aussagen in der Einleitung zu Lk ist diese Deutung m. E. zu schwach begründet, um ausschließen zu können, dass ein Christ als Leser vorausgesetzt wird.

<sup>215</sup> Tyson, *Images*, S. 36. Für eine gründlichere Studie zu ,Gottesfürchtigen’ in der Apostelgeschichte siehe Boer, „God-Fearers“. S. 50-69.

zu leiten.<sup>216</sup> Dass die Apostelgeschichte für Leser mit Synagogenhintergrund (neben paganem Hintergrund mit hellenistischer Bildung) geschrieben wurde, hat auch Nolland überzeugend vertreten, hier mehr auf Basis inhaltlicher Akzente der Erzählung.<sup>217</sup> Schneider plädiert dafür, sich den Widmungsempfänger Theophilus als einen Christen vorzustellen, „der ehemals zu jenen ‚Gottesfürchtigen‘ gehörte, die aus dem Heidentum kamen und der jüdischen Synagoge nahestanden“.<sup>218</sup> Ähnlich hat Barrett von Tyson übernommen, dass der intendierte Leser vermutlich als Gottesfürchtiger anzusehen ist, geht aber anscheinend dennoch von einer christlichen Leserschaft aus.<sup>219</sup> Beinahe zeitgleich zu Tysons Monographie erschien *Reading Luke-Acts* von Kurz, der ebenfalls einen narratologischen Ansatz anwendet und ein (Teil-)Kapitel dem intendierten Leser der Apostelgeschichte widmet.<sup>220</sup> Selbstverständlich wird in keiner der beiden genannten Monographien auf die andere eingegangen. Kurz kommt im Gegensatz zu Tyson auf Basis der ‚Clues in Luke-Acts to the Implied Readers‘ zum Ergebnis, dass die Apostelgeschichte an Christen geschrieben sei.<sup>221</sup> Bei beiden unterscheiden sich die konkret genannten Beobachtungen zu Eigenschaften des intendierten Lesers kaum voneinander. Die sich widersprechenden Ergebnisse sind auf die Interpretation der Daten zurückzuführen. Auch innerhalb unterschiedlicher narratologischer Ansätze findet sich keine Einigkeit in der Frage, ob der intendierte Leser schon oder noch nicht Christ gewesen sei. Aus dem Grund wird diese Frage hier offen gelassen. Für die Exegese dieser Arbeit wird mit folgendem Bild vom intendierten Leser gearbeitet (immer mit der grundsätzlichen Bereitschaft, diese Charakteristik aufgrund von Textaussagen zu konkretisieren oder korrigieren):

Die Apostelgeschichte ist für einen Leser der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts geschrieben, dessen erste Sprache Griechisch ist. Die Sprachkenntnisse des Lesers im Hebräischen bzw. Aramäischen schätzt der Erzähler nicht sehr hoch ein. Wohl ist der intendierte Leser gebildet und sein geographisches, historisches sowie zeitgeschichtliches Wissen umfassend. Ebenso kennt er bis zu einem gewissen Grad die Praxis des Judentums seiner Zeit, bedarf aber verschiedentlich der erklärenden Hinweise des Erzählers zu Detailfragen. Auch pagane Praktiken sind ihm nicht fremd, es wird aber eine ablehnende Haltung von ihm erwartet. Der intendierte Leser ist mit der Sprache der Septuaginta vertraut und respektiert deren Autorität als Heilige Schrift. Die Darstellung von Lk und Apg als historiographisches Werk mit Anklängen an hellenistische Geschichtsschreibung weiß der Leser zu schätzen. Er hat aktives Interesse daran, wie das Verhältnis zwischen Heidenchristentum und Judenchristentum zu verstehen ist.

Bezüglich des Redens Gottes setzt der Autor offensichtlich einiges an Vorwissen oder Erfahrung bei seinem Leser voraus – oder zumindest viel Wohlwollen gegenüber der Darstellung des Autors. Nirgends erläutert der Erzähler, woran die Handlungsträger das Reden des Heiligen Geistes erkennen und auf welcher Basis sie im Gespräch miteinander Aussagen darüber validieren können. Was der Autor hier als gegeben annimmt, ist heutigen

---

<sup>216</sup> Tyson, *Images*, S. 38.

<sup>217</sup> Nolland, „Luke’s Readers“. Ähnlich wie Tyson gehen auch van Unnik (*Book of Acts*, S. 372) und O’Neill (*Theology of Acts*, S. 185) von Nichtchristen als intendierter Leserschaft aus.

<sup>218</sup> Schneider, *Apostelgeschichte I*, S. 146. Ähnlich auch Esler, *Community*, S. 221f.

<sup>219</sup> Barrett, *Acts II*, S. lxxixf und *Acts I*, S. 67. Ähnlich Bock, *Luke I*, S. 13f.

<sup>220</sup> Kurz, *Reading Luke-Acts* erschien 1993 gegenüber Tyson, *Images* 1992.

<sup>221</sup> Kurz, *Reading*, S. 12-16.



Exegeten nicht unmittelbar zugänglich.<sup>222</sup> Dies könnte mit folgendem Sachverhalt in Verbindung stehen: In der Welt der Apostelgeschichte wird der Geistempfang nicht primär als ein subjektives Erleben, sondern als ein von außen objektiv wahrnehmbares Geschehen beschrieben (siehe z. B. 8,16f; 8,18; 10,44f). Lukas berichtet von solchem Geistempfang mit einer Selbstverständlichkeit, welche die Akzeptanz des Lesers offenbar voraussetzt. Genauso wie er die Überzeugung seines Lesers von der Möglichkeit von Aussen wahrnehmbarer Geisterfüllung als gegeben annimmt, geht der Autor auch scheinbar selbstverständlich von der Möglichkeit der Kommunikation des Heiligen Geistes mit Menschen aus; er argumentiert nicht explizit dafür. In der erzählten Welt der Apostelgeschichte sind neben dem Reden des Heiligen Geistes auch tatsächliche Engelserscheinungen sowie die Kommunikation von Gott zu Mensch denkbar. Der Autor scheint bei seinem Leser vorauszusetzen, dass er all dies als glaubhaft ansieht. Dass Engelserscheinungen für ausgeschlossen gehalten werden, kommt in der Apostelgeschichte zwar zur Sprache, es ist aber die Position einer ‚Gegenpartei‘, der Sadduzäer, die in der Apg stets als Gegner der Christusgläubigen auftreten (23,8).<sup>223</sup> Für den Erzähler sowie die Sympatieträger der Erzählung liegen solche Phänomene im Bereich des Möglichen.

---

<sup>222</sup> Rabinowitz („Truth in Fiction“, S. 127) bringt es auf den Punkt: „If historically or culturally distant texts are hard to understand, it is often precisely because we do not possess the knowledge required to join the authorial audience.“ (Den Begriff ‚authorial audience‘ verwendet Rabinowitz für das Bild, das der Autor von seinem Leser vor Augen hat, siehe Culpepper, *Anatomy*, S. 206.) Diese Kluft könnte man mit historischen Untersuchungen zu überbrücken versuchen (beispielsweise mit literaturhistorischer und religionsgeschichtlicher Blickrichtung). In dieser Arbeit wird aus folgenden Gründen ein anderer Weg eingeschlagen: Die Apostelgeschichte beschreibt die ersten Schritte einer neuen Bewegung. Selbstverständlich werden sich Analogien zu vorhandenen Größen finden; was aber spezifisch ‚neu‘ ist, und wie bekannte Ingredienzien mit Unbekanntem zu etwas Neuem gemischt wurden, wird sich aus vergleichenden Studien schwer ableiten. Gleichzeitig bietet jeder (Erzähl-)Text auch Informationen zur (Um-)Welt der beschriebenen Ereignisse (Finnern, *Narratologie*, S.78-86). Ziel dieser Arbeit ist es, solche Informationen zum Stellenwert und Umgang mit dem Reden Gottes so präzise wie möglich zu erfassen, was bisher noch nicht ausreichend unternommen wurde. Der Text kann dabei natürlich nicht als zeitlose Größe verstanden werden. So wird in den Exegesen zu sehen sein, was heute als allgemeines oder ‚gesichertes‘ historisches Wissen zur Zeit der Apostelgeschichte manchmal als Verstehenshintergrund herbeigezogen wurde. Der Fokus und das Ziel dieser Arbeit sind aber rein textbezogen, nicht historisch.

<sup>223</sup> Apg 4,1; 5,17; 23,6-8.

### 3.3 Wiederholungen als Stilmittel in der Apostelgeschichte betonen den Stellenwert vom Reden Gottes.

*„In the case of Lukan redundancy, rather than a literary gimmick or a mannerism of the writer Luke, or even a regrettable lack of imagination, I prefer to speak of a mode of composition typical to the book of Acts.“*

*Marguerat, The First Christian Historian, S. 183.*

*„Das mittägliche Gesicht des Petrus wird zweimal, die Berufungsvision des Paulus und die Vision des Cornelius gar je dreimal erzählt: wir befinden uns im Zentrum der lukanischen Verwurzelung des „Weges“ (wie er das Christentum nennt) in revelatorischen Begründungszusammenhängen.“*

*Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie Bd. 1, S. 363.*

Lukas macht zur Betonung und Illustration seiner Aussagen immer wieder Gebrauch von Wiederholungen.<sup>224</sup> Die Erzählungen, die er seinen Leser mehrfach lesen lässt, scheinen ihm besonders wichtig zu sein. Der allergrößte Teil der Wiederholungen in der Apostelgeschichte betrifft Erzählungen, in denen es sowohl um das Reden Gottes als auch um (Heiden-)Mission geht. Die Wiederholungen werden jeweils aus verschiedenen Perspektiven erzählt sowie an ein anderes Publikum gerichtet und bieten somit viel Einsicht in den unterschiedlichen Umgang mit dem Reden Gottes. Dies erweckt den Eindruck, Lukas wolle hiermit nicht nur den hohen Stellenwert vom Reden Gottes für den Verlauf seiner Erzählung betonen, sondern sich auch bewusst zum Umgang mit dem Reden Gottes äußern.

In der folgenden Übersicht werden die wiederholten Geschichten<sup>225</sup> aufgelistet. Größtenteils stellen sie jeweils Teile wiederholter Erzählungen dar. Da die verschiedenen Bausteine der Erzählungen aber unterschiedlich häufig und aus verschiedenen Perspektiven wieder aufgegriffen werden, bietet die Auflistung der kleineren Texteinheiten mehr Information als eine Auflistung nach größeren Erzählungen. In Klammern hinter den Versangaben steht jeweils der vom Autor gewählte Erzähler:

- Die Vision des Paulus unterwegs nach Damaskus: Apg 9,3-7 [Lukas]; Apg 22,6-11 [Paulus in Jerusalem]; Apg 26,12-18 [Paulus vor Agrippa].
- Der Auftrag an Hananias: Apg 9,10-18 [Lukas]; Apg 22,12-16 [Hananias bzw. Paulus].
- Der Engel bei Cornelius: Apg 10,1-8 [Lukas]; Apg 10,22 [Bedienstete]; Apg 10,30-

<sup>224</sup> So beispielsweise Gaventa, *Conversion*, S. 52; Johnson, *Acts*, S. 393; Bock, *Acts*, S. 13.

<sup>225</sup> Als ‚Geschichten‘ bezeichne ich die kleinsten Erzähleinheiten, die Marguerat und Bourquin ‚micro-narratives‘ nennen. Mit ‚Erzählung‘ oder ‚Erzählkomplex‘ meine ich, wie die Begriffe m. E. landläufig verwendet werden, größere Erzähleinheiten (Marguerat: ‚narrative sequences‘), zusammengestellt aus kleineren Erzähleinheiten. Die von Marguerat und Bourquin ‚macro-narrative‘ genannte Gesamterzählung ist schlicht die ‚Apostelgeschichte‘. Ich hoffe hiermit allgemeinverständliche Begriffe zu verwenden und damit nicht unnötigerweise eine neue Terminologie einführen oder importieren zu müssen.

32 [Cornelius]; Apg 11,13-14 [Petrus in Jerusalem].

- Die Vision des Petrus in Joppe: Apg 10,9-17 [Lukas]; Apg 10,28-29 [Petrus zu Kornelius]; Apg 11,4-10 [Petrus in Jerusalem]; Apg 15,6-7 [Petrus beim Apostelkonzil]; Apg 15,14 [Jakobus].
- Der Auftrag des Heiligen Geistes an Petrus: Apg 10,19-20 [Lukas]; Apg 11,12 [Petrus]; Apg 15,6-7 [Petrus beim Apostelkonzil]; Apg 15,14 [Jakobus].
- Das Ergebnis des Apostelkonzils nennt Lukas zweimal: Apg 15,19-21 [Jakobus]; Apg 15,28-29 [Brieftext].<sup>226</sup> Durch den Hinweis auf den Heiligen Geist als (Mit-) Autor des Auftrages fällt dieser möglicherweise auch unter die Kategorie des Redens Gottes.
- Der geplante Mordanschlag auf Paulus wird in Apg 23,12-23 mehrere Male aus verschiedenen Erzählperspektiven berichtet. Anders als alle oben genannten Beispiele von Wiederholungen betreffen diese jedoch weder das Reden Gottes noch die (Heiden-)Mission.

In der Beschreibung der Jerusalemreise des Paulus tritt ein Motiv wiederholt auf: Paulus wird auf unterschiedliche Weise an verschiedenen Orten mit derselben Botschaft des Heiligen Geistes konfrontiert. In Jerusalem erwarte ihn große Gefahr: Apg 20,22-23 [Paulus nennt mehrere Vorfälle im Rückblick zusammenfassend], Apg 21,4 [Jünger in Tyrus warnen Paulus], Apg 21,10-11 [Warnung durch den Propheten Agabus]. Es handelt sich hier, anders als bei den oben aufgelisteten Geschichten, nicht um ein einmaliges Ereignis, das Lukas mehrfach erzählt, sondern um ein Thema, das Lukas in verschiedenen Situationen wiederholt in seine Geschichte einfließen lässt. Lukas betont auch hiermit deutlich das Reden Gottes und illustriert den unterschiedlichen Umgang damit. Auch der Fortgang der Geschichte (Apg 21,27-36) wird so erzählt, dass der Leser die Vorhersagen von Apg 21,10-11 mit dem Ereignis vergleichen kann.

Wie wir sehen werden, eignen sich alle diese Wiederholungen, vorzüglich, um dem Leser zu veranschaulichen, wie unterschiedlich die Personen in verschiedenen Situationen mit dem Reden Gottes umgehen. Lukas zeichnet auf diese Weise detaillierte Bilder vom Stellenwert des Redens Gottes.

---

<sup>226</sup> Die Unterschiede zwischen den beiden Aufzählungen haben zu vielen Diskussionen und vor allem zu der Annahme geführt, es würden sich verschiedene historische Ereignissen hinter dem Bericht verbergen. Ich möchte die Texte im Licht der vielen anderen Wiederholungen lesen: Lukas spricht in seiner Geschichte von einem Ereignis, wobei die zuerst genannte Liste von Verhaltensregeln eindeutig als persönliche Überzeugung des Jakobus dargestellt ist. Die zweite wird hingegen allen Aposteln und dem Heiligen Geist zugeschrieben. Es ist dies nicht die einzige Stelle in der Apostelgeschichte, wo Lukas Wiederholungen mit Variationen in seine Geschichte aufgenommen hat.

## 4 Exegesen: Das Reden Gottes in der Apostelgeschichte

### 4.1 Apg 2,17-18: Lukas führt das Thema ‚Reden Gottes‘ in die Apg ein

„Luke’s use of the verb *προφητεύω* is fairly limited. [...] It occurs only four times in Acts, two of which are part of a quotation from Joel (Acts 2:17-18).”

*Miller, Convinced, S. 118.*

„The [...] promises of vv. 17b-18 find limited fulfillment in the subsequent narrative.”

*Pervo, Acts, S. 79.*

Apg 2,17 καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται· 18 καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν.

Apg 2,17-18: *Und in den letzten Tagen, sagt Gott, werde ich von meinem Geist auf alles Fleisch ausgießen. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden; eure jungen Männer werden Visionen sehen und eure Senioren werden Träume träumen. Auch auf meine Sklaven und meine Sklavinnen werde ich an jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie werden prophetisch reden.*

Mit diesem Zitat innerhalb der Pfingstrede des Petrus führt Lukas das Thema ‚Reden Gottes‘ in die Apostelgeschichte ein. Es ist für die Hörer des Petrus und für die Leser der Apg die Ankündigung, dass in der näheren Zukunft (für die Hörer) beziehungsweise im weiteren Verlauf der Geschichte (für die Leser) verschiedene Formen der Kommunikation Gottes mit den Menschen zu erwarten seien. Streng genommen ist hier (in Apg) aber kein ‚faktisches‘ Reden Gottes beschrieben; Petrus interpretiert mit dem alttestamentlichen Zitat vielmehr das soeben geschehene ‚Sprachenwunder‘ (2,4-13 und 16).<sup>227</sup> Weil aber Lukas mit diesem Text das Thema der vorliegenden Arbeit in seinen Text introduziert, wird – nur unter diesem Aspekt – hier kurz darauf eingegangen. Mit einer solchen Einführung des Themas betont Lukas gegenüber dem Leser, dass er die im weiteren Verlauf der Geschichte berichteten Fälle vom Reden Gottes als durch Gott im Alten Testament vorhergesagte Ereignisse verstanden wissen möchte. Durch diese Einleitung steckt Lukas einen theologischen Rahmen ab; es erweckt aber nicht den Eindruck, als ob er dem Zitat programmatische Funktion zuteile. Etliche der verwendeten Begriffe für das Reden Gottes erscheinen in der Apg nur hier. In seiner Erzählung verwenden Lukas und seine Handlungsträger andere Begriffe. Lukas hat offensichtlich darauf verzichtet, die Erfüllung dieser alttestamentlichen Vorhersage in seiner Erzählung als ‚buchstäblich erfüllt‘ darzustellen.

---

<sup>227</sup> Siehe Pervo, *Acts*, S. 79.

Petrus interpretiert die Ereignisse am Pfingsttag ganz im Sinne der Ankündigung Jesu in 1,5 und 8 als Zeichen der Ausgießung oder Gabe des Heiligen Geistes (V. 17: ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα). Neu gegenüber alttestamentlichen Zeiten ist der Umfang der so begünstigten Gruppe (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα).<sup>228</sup> Die anschließend im Zitat genannten Formen des Redens Gottes hängen ursächlich mit der Gabe des Heiligen Geistes zusammen, wie später im Verlauf der Apg auch verschiedentlich zu sehen sein wird (z. B. 10,44-46 und 19,6). Als wahrnehmbare Folgen der Ausgießung des Heiligen Geistes nennt der von Petrus zitierte Text aus Joel 2 folgende Phänomene:

προφητεύουσιν: Diese Vorhersage wird in der Apg als wörtlich erfüllt beschrieben. In 19,6 erwähnt Lukas, wie Paulus Jüngern in Ephesus die Hände zum Geistempfang auflegt und dass diese dann in Zungen reden und prophezeien. Ähnlich wird in 21,9 kurz zur Charakterisierung der vier jungfräulichen Töchter des Philippus erwähnt, dass sie prophetisch reden. Was der Leser sich hierunter vorzustellen habe, führt Lukas an keiner der beiden Stellen aus. Einiges an Vorwissen setzt er offensichtlich bei seinem Rezipienten voraus.

ὁράσεις ὄψονται (In diesem Kontext ist der Begriff deutlich als ‚Vision‘ zu verstehen, wie dies häufiger in der Septuaginta der Fall ist.<sup>229</sup>): Diese Vorhersage beschreibt Lukas nicht wörtlich als erfüllt; er verwendet in Apg stattdessen fast ausschließlich die Begriffe ὄραμα<sup>230</sup> oder ἔκστασις für Visionen.<sup>231</sup> Der Begriff ὄρασις findet sich außer in Apg 15,17 im gesamten NT nur noch in Offb 4,3 (2x) und 9,17.

ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται: Nur in dieser Vorhersage verwendet Lukas diese Begrifflichkeit. In der Apostelgeschichte wird wiederholt von nächtlicher Kommunikation Gottes mit Menschen gesprochen, jedoch vermeidet Lukas meiner Ansicht nach sämtliche Synonyme für Träume und spricht lieber von Visionen.<sup>232</sup> In der Apostelgeschichte kommt außerhalb des Zitates aus Joel kein Begriff vor, der explizit einen ‚Traum‘ bezeichnet. Visionen finden teilweise nachts statt,<sup>233</sup> Lukas meidet in solchen Kontexten aber nicht nur die Begriffe für ‚Traum‘, sondern auch jegliche Hinweise auf Schlafen oder Erwachen.<sup>234</sup> Der Text Joels sagt voraus, dass Gott nachts durch Träume zu Menschen reden werde; Lukas berichtet hiervon aber lieber, indem er von nächtlichen Visionen spricht.

Diese kurze Übersicht verdeutlicht, dass Lukas seine Apostelgeschichte nicht als wörtliche Erfüllung der Vorhersage in Joel formuliert. Weswegen er (vermutlich) andere Begriffe bevorzugt, werden die Exegesen der relevanten Texte aufzeigen. Bezüglich des Redens Gottes verdeutlicht Lukas mit diesem Zitat seinem Leser aber: Die Tatsache, dass Gott auf verschiedene Weisen zu einer viel größeren Gruppe von Menschen spricht als zu alttestamentlichen Zeiten, ist schon im AT als Plan Gottes angekündigt.

<sup>228</sup> Mehr hierzu siehe Barrett, *Acts*, S. 136.

<sup>229</sup> Siehe z. B. Num 24,4; 1 Sam 3,1; 2 Chr 9,29. Ansonsten wird der Begriff in der LXX aber auch häufiger für ‚Aussehen‘ (z. B. Gen 2,9; 1 Sam 16,12) oder ‚Gesichtssinn/Sehen‘ verwandt (z. B. Lev 13,12; Pred 11,9). Siehe auch Michaelis, „ὄρασις“, ThWNT Bd 5, S. 371-372.

<sup>230</sup> In Apg 9,10; [12]; 10,3; 17; 19; 11,5; 12,9; 16,9; 10; 18,9. Siehe Exegesen für ausführlichere Informationen zu Verwendung und Bedeutung.

<sup>231</sup> In Apg 10,10; 11,5; 22,17.

<sup>232</sup> Siehe Exegese zu 12,6-11 und 16,6-10 und Punkt 5,11. Anders ist Miller (*Convinced*, S. 9) davon überzeugt, dass die Begriffe Traum und Vision bei Lukas (beinahe) austauschbar sind und spricht deswegen durchgängig von *dream-visions*, ein Begriff, den er von Hanson (‚Dreams and Visions‘, S. 1408) übernimmt.

<sup>233</sup> Z. B. Apg 16,6-9 und 18,9-11.

<sup>234</sup> Siehe die auffällige Ausnahme und Auslegung hierzu in der Exegese von Apg 12,6-11.

#### 4.2 Apg 5,17-21a: Ein Engel gibt den Auftrag zur Verkündigung im Tempel

*In v. 20 the angel „gives the command to „Go, and stand in the temple, and tell the people the message about this life.“ [...] Accordingly, in v. 21 we are told that the apostles entered the temple at daybreak and carried on with their teaching.”*

*Witherington, Acts, S. 230.*

Apg 5,17 Ἀναστάς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἢ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου 18 καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τηρήσει δημοσίᾳ. 19 Ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἀνοίξας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς ἐξαγαγὼν τε αὐτοὺς εἶπεν· 20 πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης. 21 ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκον.

*Apg 5,17-21: Der Hohepriester und all seine Anhänger, nämlich die Gruppe der Sadduzäer, erhob sich voller Eifersucht, legte Hand an die Apostel und sperrte sie ins öffentliche Gefängnis. Ein Engel des Herrn öffnete nachts aber die Gefängnistore, führte sie hinaus und sagte: „Geht, tretet im Tempel auf und verkündet dem Volk alle Worte dieses Lebens.“ Als sie das gehört hatten, gingen sie bei Tagesanbruch in den Tempel und lehrten.*

In diesem Bericht findet sich die erste explizite Erwähnung von einem spezifischen Auftrag durch das Reden Gottes in der Apostelgeschichte. Es ist auch die erste explizite Erwähnung eines Engels (Ἄγγελος) in Apg.<sup>235</sup> Vor der hier erzählten Verhaftung waren schon Petrus und Johannes von den jüdischen Autoritäten festgenommen worden, hatten sich aber kein Schweigegebot auferlegen lassen (4,1-20).<sup>236</sup> Als Reaktion auf die darauf folgenden Drohungen der Ratsmitglieder (4,21) hatten die Gläubigen gebetet (Vers 23-30). Gott hatte die Gebete erhört und, erfüllt vom Heiligen Geist, ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας (4,31). Gott hatte also bisher den Mut zur Verkündigung gegeben, von einem regelrechten Verkündigungsauftrag durch das Reden Gottes erfährt der Leser dann in Apg

<sup>235</sup> Nur, was *explizit* als Reden Gottes gekennzeichnet ist, wird in dieser Arbeit ausführlich besprochen. Aus diesem Grund wurde die Geschichte in Apg 1,10-12 nicht in die Liste der untersuchten Texte aufgenommen. Lukas erzählt dort von zwei ‚Männern in leuchtend weißen Gewändern‘ (ἄνδρες δύο [...] ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς), die die Anwesenden direkt nach der Himmelfahrt Jesu ansprechen. Die Beschreibung der Kleidung als weiß, aber auch der Inhalt der vermittelten Botschaft (Zukunftswissen) legen es dem Leser nahe, die genannten Personen für Engel halten – der Erzähler vermittelt seinem Leser diese Identifikation jedoch nicht selbst, es bleibt bei einer Vermutung des Lesers. Ähnlich werden auch in Lk 24,4 (ἄνδρες δύο [...] ἐν ἐσθήτι ἀστραπτύσῃ) und Apg 10,30 (ἄνθρωπος [...] ἐν ἐσθήτι λαμπρᾷ) Engel angedeutet – jedoch nur beschrieben und nicht explizit als Engel identifiziert.

Engel treten im weiteren Verlauf der Apg öfters auf, meistens werden sie wie hier als ἄγγελος κυρίου bezeichnet (so auch in 8,26; 12,7; 12,11; 12,23), manchmal als ἄγγελος τοῦ θεοῦ (10,3; 27,23) oder als ἄγγελος ἅγιος (10,22). Wo der Begriff ohne weitere Bestimmung steht, geschieht dies häufig in einem Kontext, in dem der Engel dem Leser zuvor schon spezifischer ‚vorgestellt‘ worden ist (10,7; 11,13; 12,8. 9.10).

<sup>236</sup> Zum erzählerischen Aufbau mit den Parallelen und Unterschieden zwischen diesen Verfolgungsgeschichten siehe Tannehill, *Narrative Unity* 2, S. 68-76 und Barret, *Acts II*, S. 281. Tannehill und ihm folgend Witherington (*Acts*, S. 228f) können überzeugend aufzeigen, dass die Ähnlichkeiten besser nicht als ‚Doppelungen‘ gedeutet werden sollten (siehe hierzu Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 249-252 und Conzelmann, *Apostelgeschichte*, S. 41), da sie einen sinnvollen Beitrag in der Kommunikation der Botschaft der Geschichte liefern.

5,17-21a zum ersten Mal.

Erfüllt von Eifersucht auf den Erfolg und Einfluss der Apostel nimmt der Hohepriester mit seinen Anhängern diesmal sämtliche Apostel fest und sperrt sie in das Gefängnis (5,17-18).<sup>237</sup> In der Nacht befreit ein Engel des Herrn die Apostel aus dem Kerker und gibt ihnen den Auftrag, (weiter) im Tempel zu verkündigen.

Das Eingreifen des Engels wird durch Lukas hier als reales Geschehen geschildert (so auch in 8,26; 12,7; 12,23 und wahrscheinlich 27,23). Nur in 10,3 (und den Wiederholungen) ist der Engel Inhalt oder Gegenstand einer Vision.

Die gefangenen Apostel werden nach der Darstellung des Lukas also in der Nacht durch einen Engel real aus dem Gefängnis befreit. Wo sie die Zeit bis zum Tagesanbruch verbringen, wird nicht erwähnt. Fest steht, dass sie sich (sinnvollerweise) erst dann folgsam in den Tempel begeben.<sup>238</sup> Der Gehorsam gegenüber dem Auftrag des Engels steht im Vordergrund der Geschichte. Wo die Apostel sich zwischenzeitlich befinden, ist nicht wichtig. Die Apostel gehorchen wie selbstverständlich und unmittelbar dem Befehl des Engels. Der Auftrag ist ihnen deutlich und sie erkennen ihm offensichtlich Autorität zu. Der weitere Verlauf der Geschichte betont den Wundercharakter der Befreiung: Am folgenden Morgen sind die Gefängnistore ordnungsgemäß verschlossen, die Gefangenen aber unerklärlicherweise verschwunden (5,23-23).

Im bisherigen Verlauf der Geschichte hatte der Heilige Geist die Apostel ermutigt (4,31), vermutlich ist der Auftrag des Engels hier auch als Bestätigung und somit als erneuter Zuspruch für die Apostel zu verstehen. Im Hinblick auf den Leser hat die Anweisung des Engels die Funktion, die Verkündigung als Auftrag Gottes darzustellen – kommuniziert durch das Reden Gottes. Bisher war sie durch den Willen und die Überzeugung der Apostel vorangetrieben worden, gestärkt und unterstützt durch die Ermutigung durch den Heiligen Geist. Ohne den Auftrag des Engels hätten die Apostel wahrscheinlich auch in Zukunft nichts wesentlich anderes getan, so lässt es der bisherige Verlauf der Geschichte den Leser zumindest erwarten. Jetzt aber geschieht die Predigt aufgrund des direkten Auftrages Gottes weiterhin im Tempel. Die Geschichte als Ganzes betont durch die wunderbare Befreiung und die darauf folgende Verwirrung, dass Gott über den menschlichen Autoritäten steht.<sup>239</sup>

Lukas verwendet den Imperativ von πορεύομαι gerne im Zusammenhang mit dem Reden Gottes. Hier leitet der Engel des Herrn seinen Auftrag an die Apostel ein mit πορεύεσθε, wie es auch in Apg 8,26 der Fall ist. Mehrfach gibt der Herr in der Apostelgeschichte in einer Vision einen mit einem Imperativ von πορεύομαι eingeleiteten Auftrag (9,11 und 15; 22,10 und 21), auch der Heilige Geist spricht Petrus so an (10,20). In 28,25 steht der Imperativ in einem alttestamentlichen Zitat als Rede Gottes. In allen Fällen wird dem so formulierten Auftrag Gottes letztendlich immer gehorcht.<sup>240</sup> Als aber der Gefängniswärter Paulus und Silas mit πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ aus dem Gefängnis entlassen will, protestiert Paulus (16,36). Im

<sup>237</sup> Ausführlicher zu ‚Eifersucht‘ siehe Pervo, *Acts*, S. 141.

<sup>238</sup> Nachts waren die Tore des Tempels verschlossen, siehe Barret, *Acts II*, S. 284-285. Der Hinweis Haenchens (*Apostelgeschichte*, S. 243) auf Josephus Ant. 18,29 belegt das Gegenteil nicht, es ist dort die Rede von einer Ausnahme beim Passafest. So auch Bock, *Acts*, S. 239.

<sup>239</sup> Miller (*Convinced*, S. 177) bezeichnet das Auftreten des Engels zusammenfassend als ‚vision‘ und kommt auch zu obigem Schluss. Siehe auch Johnson, *Acts*, S. 102.

<sup>240</sup> Nur 24,25 weicht von den obigen Beobachtungen ab: Felix entlässt Paulus mit τὸ νῦν ἔχον πορεύου in die Haft, Paulus hat keine andere Wahl, als dem Befehl Folge zu leisten – es kann hier nicht die Rede davon sein, dass der Erzähler den Gehorsam gegenüber dem Befehl betone.

Lukasevangelium wird der Imperativ von πορεύομαι beinahe ausschliesslich als Aussage Jesu gebraucht (5,24; 7,50; 8,48; 10,37; 17,19). In 7,8 verwendet ein Hauptmann in Kapernaum das Bild eines befehlshabenden Anführers, dem die Soldaten gehorchen (müssen) als Beschreibung für die Macht Jesu. Wenn er sagt πορεύθητι, dann geht der Soldat (καὶ πορεύεται). In 7,9 lobt Jesus gegenüber dem Volk diesen Glauben und akzeptiert so diesen Vergleich. Ähnlich wie in Apg 16,36 widerspricht Jesus, als die Pharisäer ihn mit ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν in guter Absicht auffordern, die Gegend zu verlassen. Anscheinend ist es ein Vorrecht göttlicher Botschafter, einen Auftrag πορεύθητι zu geben, dem dann Folge geleistet wird.

Der Engel gibt den Aposteln den Auftrag, im Tempel πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης zu verkündigen, was als die Lehre von und über Jesus identifiziert werden kann.<sup>241</sup> Es ist wichtig zu bemerken, dass der Inhalt der Verkündigung nicht durch den Engel kommuniziert wird, ein Schema, das sich durch die ganze Apostelgeschichte hinzieht (siehe z. B. 8,26-40; 11,27-30). Lukas zeigt kontinuierlich in seiner Geschichte auf, dass die Apostel den Inhalt der Verkündigung aus ihren Erfahrungen mit Jesus und dessen Lehre schöpfen; sie brauchen diesbezüglich keine inhaltlichen Informationen durch das Reden Gottes. Eine Ausnahme stellt Paulus dar, wie die Exegese zu 9,1-19 aufzeigen wird.

### 4.3 Apg 8,26-40: Die Begegnung mit dem Eunuchen ist durch das Reden Gottes arrangiert

*„The dramatic interventions of the angel and the Spirit serve to highlight Luke’s fundamentally religious perspective on the story: the mission is not first of all a result of human enterprise but of the Spirit’s impulse.”*

*L.T. Johnson, Acts, S. 160.*

Apg 8,26 Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἔρημος. 27 καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσης Αἰθιοπῶν, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλὴμ, 28 ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. 29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ. 30 προσδραμών δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἀρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; 31 ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην εἶναι μὴ τις ὀδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάνατα καθίσει σὺν αὐτῷ. 32 ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἣν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωτος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. 33 Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. 34 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἐτέρου τινός; 35 ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν. 36 ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι; 37 38 καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα καὶ κατέβησαν ἀμφοτέροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν. 39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος,

<sup>241</sup> Siehe Schneider, *Apostelgeschichte* 1, S. 389; Barrett, *Acts* 1, S. 284 und Bock, *Acts*, S. 239.



πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων. 40 Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἰζωτον καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἔλθειν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.

*Apg 8,26-40: Ein Engel des Herrn sagte zu Philippus: Steh auf und gehe Richtung Süden auf die Straße, die von Jerusalem nach Gaza hinabführt, es ist eine einsame Straße. Er stand auf und ging los. Und siehe, ein äthiopischer Mann, ein Eunuch, Beamter der Kandake, der Königin der Äthiopier, der ihren ganzen Reichtum verwaltete, war nach Jerusalem gereist, um dort anzubeten und kehrte nun nach Hause zurück. Er saß auf einem Wagen und las den Propheten Jesaja. Der Geist sagte zu Philippus: „Geh zu diesem Wagen und folge ihm.“ Als er hingegangen war, hörte Philippus ihn den Propheten Jesaja lesen und fragte: „Verstehst du denn, was du da liest?“ Er antwortete: „Wie sollte ich es denn verstehen können, wenn niemand mich anleitet?“ Er bat Philippus, aufzusteigen und sich zu ihm zu setzen. Der Abschnitt in der Schrift, den er gerade las, lautete: Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtbank gebracht und wie ein Lamm, das verstummt, wenn es geschoren wird, so öffnete auch er seinen Mund nicht. In seiner Erniedrigung wurde seine Verurteilung aufgehoben: Wer wird seine Nachkommenschaft zählen können? Denn sein Leben wird von der Erde weggenommen. Der Eunuch antwortete Philippus: „Ich bitte dich, über wen sagt der Prophet dies? Über sich selbst, oder über jemand anders?“ Philippus tat seinen Mund auf und begann von dieser Schriftstelle aus, ihm das Evangelium von Jesus zu verkündigen. Als sie nun so auf der Straße fuhren, kamen sie zu einem Gewässer. Da sagte der Eunuch: „Schau, hier ist Wasser, was hindert mich noch, getauft zu werden?“ Er befahl, den Wagen anzuhalten und beide, Philippus und der Eunuch stiegen in das Wasser hinunter, und er taufte ihn. Als sie aber aus dem Wasser stiegen, entführte der Geist des Herrn Philippus und der Eunuch sah ihn nicht mehr. Er zog voll Freude weiter. Philippus aber befand sich in Aschdod. Er verkündete das Evangelium und durchzog alle Städte bis er nach Cäsarea kam.*

In Apg 8,26-40 erzählt Lukas die Geschichte von der Taufe eines Kämmerers aus Äthiopien, die sich ohne das Reden Gottes so nicht zugetragen hätte. Ein Engel und der Heilige Geist geben Philippus den Auftrag, sich an den Ort zu begeben, wo später die Begegnung stattfindet.<sup>242</sup> Weil Philippus den Auftrag des Engels und des Heiligen Geistes unmittelbar ausführt, ist er zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort. Allgemein wird festgestellt, dass es das Ziel des Autors ist, mit der Geschichte seinem Leser den Fortschritt der Mission vor Augen zu führen.<sup>243</sup>

#### 4.3.1 Ist der Kämmerer Heide, Proselyt oder Jude?

Lukas bezeichnet den Kämmerer weder aus der Perspektive des Erzählers, noch aus der Perspektive der Handlungsträger explizit als Heiden. Dennoch wirkt es auf den ersten Blick, als beschreibe Lukas den Eunuchen als Heiden.<sup>244</sup> Der Hinweis auf die ferne Herkunft des

<sup>242</sup> Pervo (*Acts*, S. 223) hält Engel und Geist hier für austauschbar; er sieht hier nur einen göttlichen Sprecher erwähnt.

<sup>243</sup> Siehe z. B. Bruce, *Acts*, S. 195: „Whether the eunuch was a proselyte or not, his conversion marks a step forward in the evangelization of the Gentiles.“; Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 498; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 304 und 306; Barrett, *Acts I*, S. 420.

<sup>244</sup> Siehe z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 303. Ein wichtiges Argument für diese Aussage ist für Haenchen die Funktion der Geschichte in der Apostelgeschichte. Für einen Heiden halten den Eunuchen unter anderem

Kämmerers<sup>245</sup> und die fünfmal verwendete Bezeichnung εὐνοῦχος (Apg 8,27; 34; 36; 38; 39)<sup>246</sup> weisen in diese Richtung. Auch das starke Eingreifen Gottes in den Verlauf der Geschichte wird von Haenchen und Jervell so interpretiert.<sup>247</sup> Letzteres kann aber bei der vorliegenden Fragestellung nicht als Argument gelten. Man ginge dann davon aus, dass Gott nur in ‚theologisch wichtigen‘ Fragen spreche – eine Behauptung und theologische Annahme, die hier nicht als Ausgangspunkt herangezogen werden kann.<sup>248</sup> Aus der Tatsache, dass vom Reden Gottes berichtet wird, dürfen keine inhaltlichen Schlüsse gezogen werden, die der Text selbst nicht nahe legt.

Dass es sich beim Kämmerer nicht um einen Heiden handeln könne, vertreten auf der Basis verschiedener Argumente unter anderem Bock, Fitzmyer und Pesch.<sup>249</sup> Zum einen werde dies nicht durch Lukas betont, weshalb es als unwahrscheinlich anzusehen sei, dass der Kämmerer ein Heide ist.<sup>250</sup> Die Pilgerreise nach Jerusalem, auf deren Heimreise sich der Kämmerer befindet sowie das Anbeten im Tempel und Lesen in der Heiligen Schrift führen deutlich vor Augen, dass der Kämmerer mit dem Judentum sympathisiert.<sup>251</sup> Es ist aber nicht die Geschichte selbst, die den ersten Eindruck, es handle sich um einen bekehrten Heiden, am stärksten in Frage stellt, sondern der Gesamtaufbau der Apostelgeschichte.<sup>252</sup> Erst bezüglich der Bekehrung des Cornelius wird von einer grundsätzlichen Diskussion über die Heidenmission berichtet, was allgemein als Indiz dafür gilt, dass Lukas Cornelius als den ersten bekehrten Heiden darstellen will. Das Kernproblem für das Verständnis der Geschichte vom Kämmerer ist also nicht die Verwendung des Begriffes εὐνοῦχος, sondern dass eine Spannung wahrgenommen wird zwischen der Geschichte vom Kämmerer und der Geschichte

folgende Exegeten: Conzelmann, *Apostelgeschichte*, S. 67; Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 498; Marshall, *Acts*, S. 160; Barrett, *Acts I*, S. 426.

<sup>245</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 304, und Lindemann, „Der ‚äthiopische Eunuch‘“, S. 120: „Die Belege aus biblischer und aus zeitgenössischer hellenistischer Literatur machen es überaus wahrscheinlich, dass der in Apg 8,27 eingeführte Mann in jeder Hinsicht als ein Fremder gedacht werden soll;“

<sup>246</sup> Der Begriff stellt hier laut Jervell eine *crux interpretum* dar. (*Apostelgeschichte*, S. 270). Im geläufigen Sprachgebrauch bezeichnet der Begriff einen Kastraten, womit es sich bei dem Kämmerer um einen Heiden handeln müsste. Kastraten konnten keine Proselyten werden. (Siehe Belege hierfür bei Barrett, *Acts*, S. 425) Übertragen kann der Begriff aber auch eine Titelbezeichnung sein. Letzteres ist hier unwahrscheinlich, weil die Funktion des Kämmerers schon durch δυνάστης angedeutet wird. Siehe Petzke, G., *EWNT II*, S. 204; Barrett, *Acts I*, S. 424-25; Zmijewski, *Apostelgeschichte*, S. 362; Witherington, *Acts*, S. 296; Marshall, *Acts*, S. 163; Schneider, *Apostelgeschichte I*, S. 498; Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, S. 60; Conzelmann, *Apostelgeschichte*, S. 56.

Eine übertragene Bedeutung und somit den Kämmerer als Proselyten sehen Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 270; Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 669; Stott, *Acts*, S. 226; Pesch, *Apostelgeschichte*, S.271; Wilson, *Gentiles*, S. 171.

<sup>247</sup> Siehe Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 275. Wegen der göttlichen Leitung in der Geschichte müsse man davon ausgehen, dass sie in ihrem ursprünglichen hellenistischen Kontext die erste Heidenbekehrung erzählte. Siehe dort auch weitere Verweise. Auch Haenchen hat sich zu einem solchen Urteil verleiten lassen: Weil die Geschichte in einem solch hohem Ausmaß von Gottes Eingreifen abhängig sei, müsse es sich um eine ganz besondere Bekehrung handeln (Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 305). Dies sind theologische Urteile, die vom Exegeten an den Text herangetragen werden. Die Tatsache, dass Lukas die Geschichte in seine Apostelgeschichte aufnimmt, weist darauf hin, dass sie ihm als nennenswert erschien. Das Ausmaß an göttlicher Intervention sollte aber nicht als Hinweis auf etwas gedeutet werden, dass der Autor ansonsten nicht andeutet.

<sup>248</sup> Siehe hierzu ausführlicher Kapitel 5.

<sup>249</sup> Dass es sich nicht um einen Heiden handeln könne, vertreten unter anderem Bock, *Acts*, S. 338; Fitzmyer, *Acts*, S. 410; Pesch, *Apostelgeschichte*, S. 228.

<sup>250</sup> Siehe Stott, *Acts*, S. 226; Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 669.

<sup>251</sup> Siehe Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 274; Lindemann, „Der ‚äthiopische Eunuch‘“, S. 127.

<sup>252</sup> Das Hauptargument für Bock, *Acts*, S. 338.

von der Bekehrung des Cornelius.<sup>253</sup> Folgende Wege werden in der Exegese besprochen, um diese Spannung zu erklären:

1. Die Perikope habe in ihrem ursprünglichen Kontext eine andere Funktion besessen als die, die Lukas ihr in der Apg gibt.

Laut Conzelmann wurde die Geschichte von der Bekehrung des Eunuchen „offenbar in Hellenistenkreisen als erste Bekehrung eines Heiden erzählt ...“.<sup>254</sup> Scheinbar kommt man zu diesem Schluss aufgrund des auffälligen Eingreifens Gottes in den Verlauf der Geschichte. Da dies gleichermaßen für die Bekehrungsgeschichte des Cornelius gilt, habe man es in der Apg mit zwei Texten zu tun, die vor der Bearbeitung des Lukas miteinander konkurrierten.<sup>255</sup> Dibelius bemerkt auch den hohen Stellenwert, den Lukas in diesen beiden Geschichten dem Reden Gottes zuschreibt. Er deutet dies jedoch als den Beitrag des Lukas um einer „höheren geschichtlichen Wahrheit willen“.<sup>256</sup> Ursprünglich habe es zwei harmlose Bekehrungsgeschichten vom Eunuchen und Cornelius gegeben. Darin sei es nicht um Grundsätzliches, nicht um erste Heidenbekehrungen gegangen. Lukas betone und verändere die Geschichten, um damit zu unterstreichen: „die Idee, die Heiden ohne gesetzliche Verpflichtungen in die Kirche einzugliedern, stammt nicht von Paulus und nicht von Petrus, sondern von Gott!“<sup>257</sup> Durch Beobachtungen am vorliegenden Text kommt man also zu ziemlich unterschiedlichen Ergebnissen bezüglich der vermuteten ursprünglichen Rolle des Textes. Überlegungen zur früheren Funktion erscheinen mir zu spekulativ und zu unsicher und für die vorliegende Fragestellung unnötig. Es gilt zu entdecken, wie der Autor den Text aus seiner Sicht in der vorliegenden Form für stimmig halten konnte.

2. Lukas erzähle hier, wie Gott sein Volk für Kastraten zugänglich mache.

Es fällt auf, dass der Kämmerer im Verlauf der Geschichte fünfmal als Eunuch bezeichnet wird. Lukas betone damit nicht das ‚Heide-Sein‘ des Kämmerers, sondern seine andere, ihn aus der Gemeinschaft mit dem Volk Gottes ausschließende Eigenschaft.<sup>258</sup> Philippus habe sich mit der Taufe des Kämmerers über das Verbot von Dtn 23,2 hinweggesetzt, worin untersagt wird, Eunuchen in das Volk Gottes aufzunehmen.<sup>259</sup> Die Aufhebung dieses Gebotes wird in Jes 56,3ff für die messianische Zeit vorhergesagt und Lukas erzähle mit der vorliegenden Geschichte die Erfüllung dieser Prophezie. Lindemann merkt zu dieser Deutung kritisch an, dass

---

<sup>253</sup> Conzelmann, *Apostelgeschichte*, S. 56: „Den religiösen Status läßt Lk absichtlich in der Schwebe. [...], als Heide darf er ihn wegen Kap. 10 nicht erscheinen lassen.“

<sup>254</sup> Conzelmann, *Apostelgeschichte*, S. 63. Siehe auch Schneider, *Apostelgeschichte 1. Teil*, S. 498, Bauernfeind, *Apostelgeschichte* S.128f und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 273: „Hier wird nicht eine beliebige Bekehrungsgeschichte geschildert, auch nicht eine beliebige Heidenbekehrung, sondern eine solche, die eine ganz überragende Bedeutung hat. [...] Es war die erste Heidenbekehrung, wie sie die hellenistischen Christen überlieferten, und der erste Heidenbekehrer hieß nicht Petrus, sondern Philippus!“

<sup>255</sup> Siehe beispielsweise Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 498 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 497f.

<sup>256</sup> Dibelius, „Die Bekehrung des Cornelius“, S. 107.

<sup>257</sup> Dibelius, „Die Bekehrung des Cornelius“, S. 107.

<sup>258</sup> Siehe Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, S. 54: „aber als Eunuch konnte er nicht vollgültiges Glied der Heilsgemeinde Israels werden“.

<sup>259</sup> Marshall, *Acts*, S. 163; Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 498.

nicht sicher sei, dass ein Handeln nach den alttestamentlichen Textstellen die Praxis zur Zeit des Urchristentums bestimmt habe. Man könne diese Annahme also nicht als Schlüssel zum Verständnis der Stelle voraussetzen.<sup>260</sup>

3. Die Geschichte markiere den geographischen, nicht den religiösen Fortschritt des Evangeliums.

Der Kämmerer sei ein Jude oder Proselyt aus der fernen Diaspora. Die Perikope sei für Lukas so wichtig, weil sie den Beginn der Mission bis an die Enden der Erde darstelle.<sup>261</sup> Lukas deute an, dass der Kämmerer der erste Afrikamissionar geworden sei, wie auch Irenäus und Eusebius schreiben.<sup>262</sup>

4. Lukas zeichne den Fortschritt des Evangeliums in der Reihenfolge Juden – Samariter – Proselyten – Gottesfürchtige – Heiden. Die Bekehrung des Kämmerers markiere den Beginn der Mission unter Proselyten.<sup>263</sup>

Für diese Interpretation spricht, dass sie dem Kämmerer eine Position zwischen Judentum und Heidentum zuspricht, wie viele sie im Text des Lukas sehen. „Die Erzählung ordnet ihn, der nach Jerusalem gepilgert war (V27) und in der Bibel las (V28), dem ‚Zwischenbereich‘ zwischen Judentum und Heidentum zu.“<sup>264</sup> Schwierig ist jedoch, dass der Kämmerer nach dieser Deutung exemplarisch für die Gruppe der Proselyten stehen soll, was aber im Text keineswegs explizit erwähnt wird. Vielmehr scheint der Wortlaut gerade zu betonen, dass es sich nicht um einen Proselyten handelt.

Überzeugender sind Ansätze, die die vermeintliche Spannung in der Apg lösen und versuchen, die Logik und Kohärenz des lukanischen Aufbaus aufzuzeigen. Laut Lindemann tritt der Kämmerer als Individuum auf und steht nicht als Präzedenzfall für eine Gruppe von Menschen.<sup>265</sup> „Die Erzählung konnte im Aufriss der Apg überhaupt nur hier, jedenfalls vor 10,1-11,18, zu stehen kommen; denn nach der Bekehrung des Saulus und zumal nach der Darstellung des Beginns einer geregelten Heidenmission hätte eine so stark an einer Einzelperson interessierte Erzählung gar keinen angemessenen Platz mehr gehabt.“<sup>266</sup> Witherington geht anscheinend davon aus, dass es sich bei der Geschichte um eine (erste) Heidenbekehrung handelt, die aber keine weitere Folgen nach sich gezogen hat, weil das Ereignis mit dem Kämmerer nur eine einzelne Person betroffen hat, die ihres Weges gezogen ist und in Judäa weiter nichts bewirkt hat.<sup>267</sup> Hier müsste noch mehr nach dem Wert der

<sup>260</sup> Lindemann, „Der „äthiopische Eunuch““, S. 122f.

<sup>261</sup> Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 499; Schille, *Apostelgeschichte*, S. 215.

<sup>262</sup> Irenäus, *Adv Haer* 4.23.2 und Eusebius, *Hist Eccl* 2.1.13.

<sup>263</sup> Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 274; Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 669: „Lukas schildert das allmähliche Vordringen des Evangeliums zu den Heiden – eine Expansion, die alle vorher erreichbaren Stadien durchschreitet: Juden, Samaritaner, Proselyten (der Äthiopier), gottesfürchtige Heiden (Cornelius), Heiden (Antiochien). Sicherheit über die Person des Äthiopiens ist jedoch nicht zu gewinnen.“

<sup>264</sup> Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 498.

<sup>265</sup> Lindemann, „Der „äthiopische Eunuch““, S. 131 gegen Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 274.

<sup>266</sup> Lindemann, „Der „äthiopische Eunuch““, S. 133

<sup>267</sup> Witherington, *Acts*, S. 359.

Bekehrung von Einzelpersonen in der Apg geforscht werden. Avemarie zeichnet ein ähnliches Bild: „Die Legitimität des evangelistischen Wirken des Philippus steht angesichts der mehrfach aufscheinenden Führung außer Zweifel. Was der Taufe des Äthiopiens fehlt, ist die kirchliche Verbindlichkeit, wie sie bei der Bekehrung des Kornelius durch das beglaubigende Dabeisein weiterer Christen, die anschließende Gastfreundschaft, und vor allem durch die Zustimmung der Jerusalemer Gemeinde geschaffen wird. Aber gerade wegen der Defizite eignet sich die Episode vorzüglich, eine allmählich sich anbahnende Entwicklung zu illustrieren, die erst später und an anderer Stelle zum Durchbruch kommen soll.“<sup>268</sup>

Lukas zeigt in der Apostelgeschichte nicht nur die Geschichte des Ursprungs der Heidenmission auf, sondern auch die Entwicklung hin zu ihrer Anerkennung und zu ihrer Legitimation durch den Jerusalemer Leitungskreis. Weder Philippus selbst noch die Jerusalemer Leitungskreise haben anscheinend ein Problem mit dem Kontakt zum Kämmerer. Was bezüglich des Cornelius beanstandet wird, ist nicht die Taufe, sondern die Tischgemeinschaft des Petrus mit dem Heiden. Der Verlauf der Heidenmission durch Philippus wird durch Lukas nicht weiter verfolgt. Grund hierfür ist vermutlich, dass sie in der Leitungsebene anscheinend weniger umstritten ist oder sich weniger eignet, um den Weg hin zur der von der Jerusalemer Leitung akzeptierten beschneidungsfreien zentrifugalen Heidenmission zu beschreiben.

Was auch immer man sich unter dem äthiopischen Eunuchen vorzustellen hat, seine Bekehrung ist sicher ein Schritt in Richtung Heidenmission.<sup>269</sup> Obgleich die Geschichte von keinerlei Widerstand des Philippus gegen den Gedanken der Heidenmission berichtet, ist anscheinend doch das Reden Gottes notwendig für das Zustandekommen dieser Begegnung. Wir sind also bei der hier wichtigsten Frage an den Text angelangt: Welchen Stellenwert besitzt das Reden Gottes in der Geschichte vom äthiopischen Kämmerer?

#### 4.3.2 Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte

Die Geschichte von der Bekehrung des äthiopischen Kämmerers fällt – auch innerhalb der Apg – durch den hohen Grad an göttlichem Eingreifen auf.<sup>270</sup> Sie kommt nur durch perfektes Timing zustande.<sup>271</sup> Das hier berichtete Geschehen wird eindeutig der Initiative Gottes zugeschrieben. Ohne das Reden Gottes hätte die Bekehrung des Kämmerers nicht stattgefunden. Philippus gehorcht unmittelbar; für ihn hat das Reden des Engels und des Heiligen Geistes also eine Autorität, die er nicht in Frage stellt.<sup>272</sup> Es gibt keine Hinweise auf Abstufungen in Bezug auf die Autorität der verschiedenen göttlichen Sprecher.<sup>273</sup> Das, was

---

<sup>268</sup> Avemarie, *Täuferzählungen*, S. 67 und: „Ähnlich wie die Evangelisierung Samariens bereitet die Bekehrung des Äthiopiens die des Cornelius vor, ohne ihr aber den Rang, der ihr als dem definitiven, apostolisch sanktionierten Beginn der Völkermission zukommt, streitig zu machen.“

<sup>269</sup> Avemarie (*Täuferzählungen*, S. 66) bringt die Unsicherheit zum religiösen Status des Eunuchen treffend zum Ausdruck: „Die Frage, ob Lukas den Äthiopiens als gottesfürchtigen Heiden, Juden oder Proselyten präsentieren will, hat demnach eine zwar unbefriedigende, aber doch hinreichend deutliche Antwort: Lukas lässt seinen Leser über den religiösen Status des Eunuchen im Unklaren.“

<sup>270</sup> Siehe z. B. Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 270: „Also ist diese Bekehrung völlig vom Himmel bestimmt und geleitet. Und so wird sie auch legitimiert.“

<sup>271</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 305.

<sup>272</sup> Siehe Miller, *Convinced*, S. 183: „The nuanced relationship between visionary experiences and character perception so prominent in other episodes is completely absent here.“

<sup>273</sup> Barrett, *Acts I*, S. 422: „In this chapter ... there is ... little or no difference between the two agencies.“ Barrett stellt mit Verwunderung Folgendes am Text fest: „Luke has so much to say about the gift of the Spirit that it is

der Engel befiehlt, führt Philippus ebenso unmittelbar aus, wie den Auftrag des Geistes.<sup>274</sup>

In der Geschichte fällt weiterhin auf, wie unmittelbar Philippus dem Reden Gottes Folge leistet.<sup>275</sup> Ein Engel spricht zu Philippus und gibt ihm einen Auftrag (V. 26: ἀνάστηθι καὶ πορεύου), den dieser unmittelbar ausführt (V. 27: καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη). Lukas betont diesen direkten Gehorsam durch die Wortwahl: Er beschreibt die Aktion des Philippus mit den Verben des Auftrags des Engels. Im Anschluss daran gibt der Heilige Geist Philippus Anweisungen (V. 29: πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ), denen Philippus wiederum ohne Zögern Folge leistet (V. 30: προσδραμῶν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος). Auch der erzählerische Aufbau betont den unmittelbaren Gehorsam des Philippus. Der Leser weiß schon, wer im Wagen sitzt und dass er im Propheten Jesaja liest (V. 27), Philippus erfährt dies erst in der gehorsamen Reaktion auf das Reden des Heiligen Geistes (V. 30)<sup>276</sup>. Lukas erzählt hier aus der Perspektive des allwissenden Erzählers und lässt den Leser so Anteil haben am Wissen Gottes.<sup>277</sup> Entsprechend weiß der Leser mehr als Philippus: Gott initiiert anscheinend eine Begegnung mit einem sozial hochstehenden<sup>278</sup>, am jüdischen Glauben interessierten Fremden. Philippus gehorcht auch ohne dieses Wissen unmittelbar, wie Lukas durch den Aufbau subtil unterstreicht. Er enthält sich hierbei aber jedes wertenden Urteils über den Gehorsam des Philippus aus der Perspektive des Erzählers. Lukas belässt es bei der Beschreibung: Die hier erzählte missionarische Begegnung kommt zustande durch Gottes Impuls und die unmittelbare gehorsame Reaktion des Philippus.

Philippus wird aber keineswegs als initiativlose Marionette Gottes dargestellt. Laut Lukas beginnt Philippus aus eigener Initiative ein Gespräch mit dem Kämmerer.<sup>279</sup> Es wird hier also nur die Tatsache, dass es überhaupt zu der Begegnung kommen kann, auf das Reden Gottes zurückgeführt. Der Inhalt des Gesprächs – das also, was letztendlich zur Taufe führt – entspringt nicht dem Reden Gottes,<sup>280</sup> sondern einer Verkündigung Jesu, ausgehend von der alttestamentlichen Jesajaschriftstelle (Jes 53,7 und 10; V. 35: ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν).<sup>281</sup> Das Gespräch entfacht sich an dem Text,<sup>282</sup> den

---

hard to think that he put the Spirit and the angels on the same level, but here both serve the same purpose of directing events in accordance with the will of God.” S. 427.

<sup>274</sup> Siehe Kapitel 5 über die Vermischung göttlicher Agenten in der Darstellung des Lukas.

<sup>275</sup> Miller, *Convinced*, S. 186.

<sup>276</sup> Die Geschichte setzt die in der Antike übliche Praxis des lauten Lesens voraus. Siehe Barrett, *Acts I*, S. 427.

<sup>277</sup> Siehe Kurz, *Reading*, S. 43: „Luke’s principal narrator is obviously the third-person omniscient narrator who recounts most of Luce-Acts“.

<sup>278</sup> Barrett, *Acts I*, S. 425.

<sup>279</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 306: „Wo die [...] Geschichte von einem selbständigen Tun des Philippus redet, läßt sie ihn als einen christlichen Prediger sichtbar werden, der überzeugend den Schriftbeweis führt.“

<sup>280</sup> Siehe auch Marguerat, „The God“, S. 170: „In Acts, God never dictates the message of the messengers. His pressure on events can be forceful, but the word of the missionaries comes forth from their own responsibility.“

<sup>281</sup> Die Konstruktion Partizip ἀρξάμενος + ἀπο (BDR §419.3.3) findet sich achtmal im NT, darunter jeweils dreimal in Lk und Apg (Lk 23,5; 24,27; 24,47; Apg 1,22; 8,35; 10,37). Es wird nirgends der Ausgangspunkt bezeichnet, den man verlässt, sondern jeweils das verdeutlicht, womit man beginnt (siehe z. B. Lk 24,27, Apg 1,22, 8,35). Siehe hierzu auch Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 506<sup>74</sup>.

<sup>282</sup> Die Stelle, die der Kämmerer ‚zufällig‘ gerade liest, eignet sich gut als Ausgangspunkt zur Verkündigung des Evangeliums. Die gottgeleitete Begegnung geschieht zu einem äußerst sinnvollen Zeitpunkt. Lukas erzählt dies, ohne zu explizieren, dass es als besondere Führung Gottes verstanden werden sollte, welchen Text der Eunuch gerade liest. Der Jesajatext hätte sich für theologische Aussagen gut geeignet, die Lukas aber nicht trifft. (siehe Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 505 und Lindemann, „Der „äthiopische Eunuch“, S. 129). „Man braucht daher auch nicht im Einzelnen zu überlegen, warum Lukas gerade diesen Abschnitt ausgewählt hat und noch

der Kämmerer gerade in dem Augenblick liest, als sich Philippus neben dem Wagen befindet.<sup>283</sup> Man sieht in der vorliegenden Perikope also ein Zusammenspiel zwischen drei Faktoren: erstens dem Reden Gottes und der menschlichen Reaktion darauf, zweitens der (christozentrischen) Auslegung des Alten Testaments und drittens der Verkündigung von Jesus Christus. Dass die christologische Deutung des AT und die Verkündigung Jesu einem Heiden zugänglich werden, wird dem Reden Gottes zugeschrieben.

Der Inhalt des Redens Gottes an Philippus besteht aus alltäglichen, praktischen Dingen. Gott sagt ihm, wann er sich wo aufzuhalten habe und auf welche Person er seine Aufmerksamkeit richten solle. Weil Philippus gehorsam auf Aufträge in solch alltäglichen Belangen eingeht, kann Gott etwas Gewichtiges in Gang bringen: Ein gottsuchender Nichtjude bekehrt sich und bringt das Evangelium in die weite Ferne. Das Reden Gottes selbst ist dabei jedoch nicht ‚gewichtig‘, es handelt inhaltlich nicht von weitgreifenden Missionserfolgen, sondern von einfachen Anweisungen zur Reiseplanung. Gegenstand und Inhalt vom Reden Gottes sind in der Apostelgeschichte selten lehrmäßige Aussagen, es geht nicht um den Charakter Gottes und auch nur selten um einen großen Plan Gottes. Vielmehr gibt Gott Menschen ganz alltägliche Aufgaben.

Die Geschichte endet mit dem Verweis auf die Entrückung des Philippus durch den πνεῦμα κυρίου. Der Begriff ἥρπασεν<sup>284</sup> findet sich bei Lukas nur an dieser Stelle. In 2Kor 12,2; 12,4; 1Thess 4,17 und Offb 12,5 wird er mit einer ähnlichen Bedeutung verwandt. An jenen Stellen wird jedoch die Nähe Gottes, in die der Betreffende entrückt wird, deutlich erwähnt. Lukas spricht hier nur vor einem ‚wundersamen‘ Verschwinden des Philippus, der an einem anderen Ort wieder auftaucht.<sup>285</sup> Ob Philippus zwischenzeitlich visionäre Erfahrungen macht, wird nicht erwähnt. Erzählerisch hat die Entrückung die Funktion, der durch Gott initiierten Begegnung ein göttlich gesetztes Ende zu geben. Es betont, wie auch der Beginn der Geschichte, das hohe Maß an Aktivität Gottes im Berichteten.

Der hohe Aktionsgrad Gottes im Ablauf der Geschichte (welcher als notwendig für den erzählten Ablauf dargestellt wird) erfährt durch Exegeten eine unterschiedliche Deutung. Oben wurde schon erwähnt, dass manche Exegeten hieraus einen Rückschluss in Bezug auf die Wichtigkeit des Geschehens ziehen.<sup>286</sup> Die zugrunde liegende Argumentation ist dann:

---

weniger ist es nötig, die hier fehlende lukanische Textauslegung selber nachzuholen.“ (Lindemann, „Der „äthiopische Eunuch“, S. 129<sup>98</sup>). Lukas erzählt die Geschichte einer besonders von Gott geleiteten Begegnung. Die Interpretation der Details der Geschichte – wie passend der Zeitpunkt und der Text ist – überlässt er seinem Leser.

<sup>283</sup> Lukas' Bericht ist nicht unrealistisch. Man darf sich bei antiken Läufern ein höheres Lauftempo denken als heute. Das Fahrtempo des Wagens muss für das Funktionieren der Geschichte so langsam gewesen sein, dass Philippus genug von den Texten hört, um sie zu erkennen und genügend Zeit hat, den Reisenden anzusprechen.

<sup>284</sup> Der Begriff ἥρπασεν bedeutet in LXX und NT allermeistens: (gewaltsam) entreißen, rauben. Sehr häufig wird er im Kontext des Bildes vom reißenden Löwen verwendet. Im AT findet sich eine davon abweichende Bedeutung nur in Weisheit 4,11; im NT in 2Kor 12,2,4; 1Thess 4,17 und Offb 12,5. Es wird damit jeweils ein zeitliches oder endgültiges Entfernen von der Erde in die Nähe Gottes hin bezeichnet; der Handelnde ist dabei Gott oder der Heilige Geist. In der vorliegenden Geschichte verhält es sich anders. Zwar ist der Handelnde hier der Heilige Geist, aber hier wird nur davon erzählt, dass Philippus weltimmanent an einen anderen Platz gebracht wird. Dass er zwischendurch eine Entrückungserfahrung gehabt haben könnte, ist pure Spekulation. Auch dass aus der Einzigartigkeit der Verwendungsweise geschlossen werden müsse, es handele sich um eine vorlukanische Erzählung, scheint mir fragwürdig. Lukas Sprache fällt auf durch häufige *hapax legomenoi*.

<sup>285</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*; S. 303, Barrett, *Acts I*, S. 434.

<sup>286</sup> Siehe Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 275. Wegen der göttlichen Leitung in der Geschichte müsse man davon ausgehen, dass sie in ihrem ursprünglichen hellenistischen Kontext die erste Heidenbekehrung erzählt (siehe

,Weil Gott massiv eingreift, muss die Handlung von hoher theologischer Wichtigkeit sein.' Vorsichtiger und näher am Text bewegt man sich mit dem Schluss, es gehe Lukas darum, den beschriebenen Schritt der Verantwortung Gottes zuzuschreiben.<sup>287</sup>

#### 4.4 Apg 9,1-9; 9,27; 22,6-11; 26, 12-16: Die Erscheinung des Herrn vor Damaskus

*„Diese Einzelheiten [...] haben [...] die Aufgabe, klar zu machen, dass die Begegnung mit Jesus nicht bloß ein innerseelisches Erlebnis des Paulus war, sondern auch ein ‚objektives‘ Geschehen.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 602.*

*Das Damaskuserlebnis war „die Geburtsstunde der Heidenmission des Apostels Paulus“.*

*Schnabel, Mission, S. 895.<sup>288</sup>*

Apg 9,1 Ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ 2 ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολάς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἂν τινὰς εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ. 3 ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ, Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις;<sup>289</sup> 5 εἶπεν δέ, Τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ, Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις·<sup>6</sup><sup>290</sup> ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεταιί σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν. 7 οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἰστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς μηδένα δὲ θεωροῦντες. 8 ἠγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς, ἀνεωγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν· χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς Δαμασκόν. 9 καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν.

*Apg 9,1-8: Saulus aber schnaubte noch immer Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn. Er ging zum Hohepriester und erbat von ihm Briefe an die Synagogen in Damaskus. Er wollte, wenn er Anhängern ‚des Weges‘ begegne – Männern wie Frauen, diese gefangen nach Jerusalem abführen. Als er sich auf seiner Reise Damaskus näherte, umstrahlte ihn plötzlich Licht aus dem Himmel. Er warf sich auf den Boden und hörte eine Stimme, die ihn ansprach: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ Er antwortete: „Wer bist du, Herr?“, woraufhin er die Antwort bekam: „Ich bin Jesus, der, den du verfolgst. Jetzt steh aber auf, geh in die Stadt. Es wird dir gesagt werden, was du tun sollst.“ Seine Reisebegleiter aber*

dort auch weitere Verweise). Auch Haenchen hat sich zu einem solchen Urteil verleiten lassen: Weil die Geschichte von einem solchen hohem Ausmaß von Gottes Eingreifen abhängig ist, müsse es sich um eine ganz besondere Bekehrung handeln (Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 305). Dies sind theologische Urteile, die vom Exegeten an den Text herangetragen werden. Die Tatsache, dass Lukas die Geschichte in seine Apostelgeschichte aufnimmt, kann zu solchen Schlüssen führen, nicht aber der Ablauf der Geschichte, wenn der Autor es nicht andeutet.

<sup>287</sup> Barrett, *Acts I*, S. 420.

<sup>288</sup> Siehe dort auch Verweise auf andere Exegeten.

<sup>289</sup> Angleichung an 26,14 eingefügt: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.

<sup>290</sup> Angleichung an 26,14 eingefügt: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Darüber hinaus ist das Gespräch zwischen Paulus und dem Herrn weiter ausgebaut mit: τρεμῶν τε καὶ θαμβῶν εἶπε· κύριε, τί με θελεῖς ποιῆσαι; ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτὸν.



*standen stumm vor Verwunderung, weil sie zwar die Stimme hörten, aber nichts sahen. Paulus stand vom Boden auf. Als er seine Augen aufmachte, konnte er aber nichts sehen. Sie führten ihn an der Hand und brachten ihn nach Damaskus. Drei Tage lang konnte er nicht sehen und aß und trank er nichts.*

Apg 9,27 Βαρναβᾶς δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ καὶ πῶς ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ.

*Apg 9,27: Barnabas aber nahm sich seiner an und brachte ihn zu den Aposteln. Er erzählte ihnen, wie er auf dem Weg den Herrn gesehen habe, dass der mit ihm gesprochen habe, und wie er in Damaskus im Namen Jesu gesprochen habe.*

Apg 22,6 Ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιεστράψαι φῶς ἰκανὸν περὶ ἐμέ, 7 ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι, Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; 8 ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην, Τίς εἶ, κύριε; εἶπέν τε πρὸς με, Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις. 9 οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι. 10 εἶπον δέ, Τί ποιήσω, κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν πρὸς με, Ἄναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκὸν κάκει σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι. 11 ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν.

*Apg 22,6-11: Als ich mich auf meiner Reise Damaskus näherte, umstrahlte mich zur Mittagszeit ganz plötzlich ein gewaltiges Licht aus dem Himmel. Ich warf mich auf den Boden und hörte eine Stimme, die zu mir sagte: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ Ich antwortete: „Wer bist du, Herr?“ Er sagt zu mir: „Ich bin es, Jesus aus Nazaret, der, den du verfolgst.“ Meine Begleiter sahen zwar das Licht, die Stimme, die zu mir redete, hörten sie aber nicht. Ich fragte: „Was soll ich tun, Herr?“, und der Herr gab mir zur Antwort: „Steh auf, geh nach Damaskus. Dort wird dir von allem berichtet werden, was du tun sollst.“ Weil ich wegen der Stärke dieses Lichtes nichts sehen konnte, ließ ich mich von meinen Reisebegleitern an der Hand nach Damaskus führen.*

Apg 26,12 Ἐν οἷς πορευόμενος εἰς τὴν Δαμασκὸν μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ἀρχιερέων 13 ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ, οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμπσαν με φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους. 14 πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν <sup>291</sup>ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. 15 ἐγὼ δὲ εἶπα, Τίς εἶ, κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. 16 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρετήν καὶ μάρτυρα ὧν τε εἰδές [με] ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, 17 ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε 18 ἀνοιξάει ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρὸν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ.

---

<sup>291</sup> Eventuell ein Lösungsversuch bezüglich der Spannung zwischen den Berichten über die Rolle der Mitreisenden: δια του φοβου εγω μονος.

*Apg 26,12-18: In diesen Dingen war ich mit der Vollmacht und dem Auftrag der Hohepriester unterwegs nach Damaskus. Mitten am Tag sah ich, oh Majestät, unterwegs ein Licht, das die Helligkeit der Sonne noch übertraf. Das Licht umstrahlte mich und meine Reisebegleiter. Wir alle warfen uns zu Boden und ich hörte eine Stimme, die mich in hebräischer Sprache ansprach: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Es ist für dich schwierig, gegen den Stachel auszuschlagen.“ Ich antwortete: „Wer bist du, Herr?“ Der Herr antwortete: „Ich bin es, Jesus, den du verfolgst. Jetzt aber hoch mit dir, stell dich auf deine Füße. Ich bin dir erschienen, um dich zum Botschafter und Zeugen zu bestimmen von dem, was du gesehen hast und dem, was ich dir noch zeigen werde. Ich habe dich aus dem Volk Israel ausgesucht und von den heidnischen Völkern, zu denen ich dich senden werde, um ihnen die Augen zu öffnen, so dass sie sich von der Dunkelheit abwenden zum Licht, aus dem Herrschaftsbereich des Satans hin zu Gott. Dann werden sie Vergebung ihrer Sünden empfangen und ein Erbe zusammen mit denen, die durch den Glauben an mich geheiligt sind.“*

In Apg 9,1-19 erzählt Lukas von dem Ereignis, das eine radikale Lebenswende bei Paulus, dem Verfolger der Jünger Jesu (7,58; 8,1; 8,3), verursacht<sup>292</sup>. Die Geschichte beginnt mit Paulus, der ‚Drohung und Mord schnaubt gegen die Jünger des Herrn‘ (9,1). Die Jünger des Herrn haben solche Aggressionen zu erdulden, gerade weil sie an Jesus glauben (4,2; 4,17; 5,28; 5,40-41; 8,1b; 8,3). Die Erzählung endet damit, dass Paulus unter Mithilfe der Christusgläubigen selbst einem Mordanschlag der Juden entflieht (9,23-25). Das Ereignis auf dem Weg vor Damaskus hat aus dem Verfolger einen Verfolgten gemacht, aus dem Gegner des Christusglaubens einen, der bereit ist, sich seinen Glauben an Christus viel kosten zu lassen. Diese radikale Lebenswende ist laut Lukas durch das Reden Gottes ausgelöst worden. Lukas erzählt die Geschichte in zwei ‚Akten‘: Der Herr erscheint Paulus zunächst kurz vor Damaskus (9,1-9), danach spricht er in einer Vision zu Hananias, während Paulus zeitgleich in einer Vision sieht, wie er von seiner Blindheit geheilt werden wird (9,10-19). Der erste Teil der Geschichte wird unter diesem Punkt der vorliegenden Arbeit besprochen, der zweite Teil unter dem folgenden Punkt 4.5.

Die Geschichte vom Damaskuserlebnis des Paulus wird in der Apg dreimal geschildert (9,1-9; 22,6-11; 26,12-18) und einmal knapp zusammengefasst (9,27). Sie scheint Lukas wichtig zu sein.<sup>293</sup> Zunächst wird sie dem Leser aus der Perspektive des Erzählers berichtet (9,1-9).<sup>294</sup> Im weiteren Verlauf ist eine Zusammenfassung der Geschichte zu lesen, diesmal in indirekter Rede aus dem Mund des Barnabas (9,27). Ein weiteres Mal wird das Ereignis ausführlich aus der Perspektive des Paulus erzählt, an das jüdische Volk gerichtet zum Zeitpunkt seiner Festnahme im Tempel (22,6-11). Bei der letzten Wiederholung wird die Geschichte wieder zusammengefasst und gekürzt und noch einmal aus der Perspektive des Paulus geschildert, diesmal aber vor König Agrippa (26,12-18). Es sind deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Berichten feststellbar, sei es allein schon wegen der Ausrichtung auf ein

---

<sup>292</sup> Siehe z. B. Gaventa, *Conversion*, S. 52-95.

<sup>293</sup> „Solche Wiederholungen wendet Lukas nur an, wenn er etwas für außerordentlich wichtig hält und es dem Leser unvergeßlich einprägen will. Das ist hier der Fall.“ Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 283. Siehe auch Menzies, *Development*, S. 260.

<sup>294</sup> Der erste Bericht betone laut Schneider (*Apostelgeschichte II*, S.22) mehr die Bekehrung, weil die Berufung nur Hananias mitgeteilt werde. Dies trifft aber nur in Bezug auf Paulus zu. Für Lukas selbst als allwissenden Erzähler und für seinen Leser legt die Geschichte auch hier schon besonderes Gewicht auf die Berufung.

jeweils anderes Publikum.<sup>295</sup>

Die Erscheinung des Herrn wird als plötzlich (ἐξαίφνης) beschrieben (V. 3). Denselben Begriff verwendet auch Paulus selbst in Jerusalem, als er von dieser Situation erzählt (22,6), wohingegen er im Bericht gegenüber Agrippa nicht zu lesen ist (26,13).<sup>296</sup> Insgesamt findet der Begriff sich nur fünfmal im Neuen Testament (Mk 13,36; Lk 2,13; 9,39; Apg 9,3; 22,6).<sup>297</sup> Außer dem Damaskusereignis wird keine Vision oder Erscheinung in der Apg als ‚plötzlich‘ oder ‚unerwartet‘ beschrieben.<sup>298</sup> Die Erscheinung vor Damaskus wird also durch die Verwendung von ἐξαίφνης von den anderen Situationen unterschieden, in denen ein Reden Gottes stattfindet. Häufig sieht man hierin eine Betonung des übernatürlichen Charakters des Ereignisses.<sup>299</sup> Wahrscheinlich ist durch den Begriff vielmehr angedeutet, dass das Eingreifen des Herrn für Paulus grundsätzlich unerwartet und plötzlich geschieht.<sup>300</sup> Andere Adressaten Gottes in der Apg hingegen werden durch sein Reden nie völlig überrascht – vielleicht weil solche Erfahrungen zu den Möglichkeiten ihres Glaubens gehören. Das Reden Gottes und das Auftreten göttlicher Botschafter wird in der Apg nicht grundsätzlich, sondern nur ausnahmsweise als ‚plötzlich‘ beschrieben.

Der erste Bericht des Damaskusereignisses aus der Perspektive des Erzählers sowie die erste Wiederholung aus der Perspektive des Paulus konzentrieren sich zunächst auf Paulus: Plötzlich umstrahlt *ihn* Licht aus dem Himmel (9,3: αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und 22,6: ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ). Dieser Fokus bleibt auch im weiteren Verlauf erhalten: In beiden Fällen wird erzählt, wie *Paulus* fällt und was *er* die Stimme sagen hört (jeweils 9,4 und 22,7). Erst nach einem ersten Wortwechsel zwischen der Stimme und Paulus, nachdem sich Jesus dem Paulus vorgestellt hat, werden die Mitreisenden des Paulus kurz erwähnt (9,7 und 22,9). In Apg 9 wird davor noch der Auftrag des Herrn an Paulus erzählt, in der Stadt auf weitere Anweisungen zu warten (Vers 6). In Apg 22 erscheint die Bemerkung über die Mitreisenden als Einschub zwischen der Vorstellung und dem Auftrag (V. 9 bzw 8.10). Anders berichtet die Erzählung vor Agrippa von Anfang an auch von den anderen Anwesenden (das Licht umstrahlt Paulus *und*

<sup>295</sup> Siehe Miller, *Convinced*, S. 186f. Für eine Übersicht der Unterschiede, siehe Lönig, K., *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, NTA NF, 9, Münster 1973, S. 14. Menzies (*Development*, S. 261) gibt eine Übersicht über Vertreter quellenkritischer Studien der Texte und deren Opponenten. Siehe auch Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 22 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 283.

<sup>296</sup> In der NGÜ steht auch hier dennoch ‚plötzlich‘.

<sup>297</sup> In der LXX findet sich der Begriff neunmal (in acht Versen), ausschließlich in Bezug auf plötzlich eintreffenden Verderb oder Schrecken (Spr 24,22 [Strafe]; Hiob 1,19 [Unwetter mit tödlichen Folgen]; Micha 2,3 [Unheil]; Hab 2,7 [Gläubiger und Bedränger]; Mal 3,1 [niemand kann das Kommen des Herrn ertragen]; Jes 47,9 [Unheil]; Jer 6,26 [Verwüster]; 15,8 [Angst und Schrecken]). Das Unheil wird in allen Fällen explizit genannt, es ist also nicht Teil der Bedeutung von ἐξαίφνης. Der Kontext in Apg nennt keine Schrecken, eine bedrohliche Konnotation schwingt im NT beim Begriff nicht mit. Die Bedeutungskomponente des Unerwarteten und Unerwünschten schwingt hingegen deutlich mit: In der LXX geschieht Unheil gegen jede Erwartung, plötzlich. In der Apostelgeschichte erscheint Paulus das Licht ebenfalls plötzlich, ganz anders als er erwartet hatte – und von seinen ursprünglichen Absichten aus gesehen – unerwünscht. Vielfach wird festgestellt, Lukas schreibe hier in vom Hebräischen beeinflussten biblischen Wendungen: Siehe Barrett, *Acts*, S. 448f: „in more or less close imitation of the Hebrew. [...] He chooses here to write in biblical style because he is describing a theophany.“ Auch Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 309) bemerkt, wie Lukas hier in „biblischen Wendungen“ erzählt.

<sup>298</sup> Auch im Zusammenhang mit anderen Begriffen wird außer der Erscheinung vor Damaskus keine Situation mit Reden Gottes als plötzlich oder unerwartet bezeichnet. Siehe Kapitel 4.3 ‚Geschieht Reden Gottes unerwartet und plötzlich?‘

<sup>299</sup> Daube, *The Sudden*, S. 28-34; Barrett, *Acts*, S. 449.

<sup>300</sup> Hierdurch erklärt sich vielleicht auch, dass Paulus sich auf den Boden wirft: vor Schreck.

die Mitreisenden [Apg 26,13], *alle* stürzen zu Boden [V. 14a]) – deren Wahrnehmungen werden aber mit keinem Wort erwähnt. Paulus beschränkt sich bei diesem nochmaligen Bericht auf seine Erfahrungen: εἶδον [...] φῶς (V. 13), ἤκουσα φωνῆν (V. 14b). Wahrscheinlich sollen in Apg 26 die Hörer (inkl. Agrippa) erst davon überzeugt werden, dass das außergewöhnliche Ereignis von mehreren ‚Zeugen‘ wahrgenommen worden ist, bevor der Inhalt kommuniziert wird. In seiner Zusammenfassung verzichtet Paulus hier auf Elemente, die die Erfahrung als außergewöhnlich kennzeichnen (z. B. die Vision des Hananias und die Heilung durch Handauflegung, wie sie in der Vision des Paulus vorhergesagt worden war). Dies scheint durch den anderen Aufbau seiner Geschichte kompensiert zu werden. Es finden sich aber auch augenscheinlich faktische Widersprüche zwischen den Erzählungen, was die Unterschiede in den Wahrnehmungen der verschiedenen Beteiligten betrifft. Bevor dem nachgegangen werden kann, zunächst eine Darstellung dessen, was über die Erfahrungen des Paulus erzählt wird.

#### 4.4.1 Die Erfahrungen des Paulus auf dem Weg nach Damaskus

Die drei ausführlichen Berichte vom Damaskusereignis stimmen in der Reihenfolge der Wahrnehmungen des Paulus überein: Paulus sieht ein (helles) Licht, fällt auf den Boden und hört eine Stimme. In dieser Reihenfolge werden die Phänomene im Folgenden besprochen.

##### 4.4.1.1 Licht

In den Erzählungen vom Damaskusereignis wird dem Leser als Erstes vor Augen geführt, was auch die Anwesenden zuerst wahrnehmen: ein plötzlich auftretendes Licht aus dem Himmel (9,3: φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Für ihn völlig unerwartet sieht Paulus kurz vor Damaskus ein starkes Licht (9,3; 22,6; 26,13). Licht wird schon im Alten Testament häufig und auf verschiedene Art und Weise mit Gott in Verbindung gebracht.<sup>301</sup> Barrett bezeichnet Licht als typisches Merkmal von Theophanien; die Belegstellen, die dafür angeführt werden, sind jedoch Beschreibungen Gottes und keine Theophanien.<sup>302</sup> Treffender drückt Johnson es aus, wenn er schreibt, das Licht sei „especially associated with the presence of God“.<sup>303</sup> Auch Johnson führt eine Liste von alttestamentlichen Versen an, die Blitze (und Gewitter bzw. Unwetter) als Merkmale von Theophanien aufzeigen.<sup>304</sup> Hier handelt es sich jeweils wohl um Theophanien, es bleibt meines Erachtens dennoch fraglich, inwiefern die sprachliche Nähe von περιήστραψεν (Apg 9,3 und 22,6) zu ἀστραπή (Blitz)<sup>305</sup> ausreicht, um beim Leser der Apg eine Vorstellung von der im AT ausführlich beschriebenen Heftigkeit von Sturm und Gewitter zu wecken.<sup>306</sup>

Im NT wird φῶς nur ganz vereinzelt im rein ‚physikalischen‘ Sinne für Licht verwandt; allermeistens ist es eindeutig (auch) metaphorisch zu verstehen und somit eine zu

<sup>301</sup> Wiederholte Aussagen im AT sind: Gott ist ‚Licht‘ für sein Volk, er ist umhüllt von Licht, die Gegenwart Gottes ist Licht, siehe beispielsweise Ps 27,1; 43,3; 89,16; 104,2; 138,12; Hab 3,4; 3,11; Jes 9,1; 60,19.

<sup>302</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 449: Ps. 27,1; 78,14; Jes 9,2 [es muss 9,1 sein, H.W.]; 42,16; 60,1; 60,20; Mic 7,8.

<sup>303</sup> Johnson, *Acts*, S. 162f.

<sup>304</sup> Johnson, *Acts*, S. 163.

<sup>305</sup> In insgesamt 17 Versen in der LXX steht ἀστραπή häufig Blitzen, die von Gott als Strafe gesendet werden (z. B. 2Sam 22,15). Es können aber auch Begleiterscheinung von Theophanien sein (z. B. Ex 19,16; Ps 77,20; Sach 9,14; Dan 10,16). In Hab 3,11 wird wie in Apg 26 gesagt, dass das zu Gott gehörende (Blitz-)Licht stärker ist als das der Sonne.

<sup>306</sup> In keiner der Erzählungen werden andere Elemente eines Gewitters auch nur angedeutet, in 26,13 wird alternativ περιλάμψαν verwendet, was schwerlich eine Assoziation mit Blitzen wachrufen kann.

Gott gehörende Beschreibung – ähnlich der oben zitierten Bemerkung Johnsons bezüglich alttestamentlicher Aussagen.<sup>307</sup> Was das Damaskusereignis betrifft, so ist φῶς als normal visuell wahrnehmbares Licht zu verstehen (9,3; 9,7; 22,9; 22,11).<sup>308</sup> Es schwingt im Begriff selbst keine weitere Bedeutungsebene mit. Dass das Licht mit Gott in Verbindung steht, wird implizit und explizit mit anderen Worten ausgesagt (z. B. 9,3 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und 9,5 ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς). Lukas macht in seiner Geschichte jedoch nicht deutlich, dass ‚Licht‘ auch im übertragenen Sinn ein Charakteristikum Gottes ist; diesen Schluss überlässt er seinen Lesern – oder er setzt dies als selbstverständlich voraus. An der Anrede, die Paulus gegenüber der Erscheinung verwendet (9,5; 22,8; 26,15), an dem im weiteren Verlauf der Geschichte berichteten Gehorsam sowie an dem Inhalt der Verkündigung des Paulus (z. B. 9,20) ist für den Leser zu erkennen, dass Paulus an der Art der Erscheinung deren göttlichen Charakter erkennt.<sup>309</sup>

Alle drei ausführlicheren Berichte vom Damaskusereignis erwähnen ‚Licht‘ (φῶς 9,3; 22,6.9; 26,13). Die weitere Beschreibung dieses Lichtes variiert in den verschiedenen Wiederholungen, wie in der Tabelle zu sehen ist. Unterstreichungen markieren jeweils ‚neue‘ Aussagen in der Apostelgeschichte.

	Licht	Umstrahlt	aus dem Himmel	Blendung
Apg 9	ἑξαίφνης τε φῶς	αὐτὸν περιήστραψε	ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	οὐδὲν ἔβλεπε
Apg 22	ἑξαίφνης φῶς <u>ικανὸν</u>	περιαστράψαι περὶ ἐμέ	ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου
Apg 26	<u>ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου φῶς</u>	περιλάμψαν με καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους.	οὐρανόθεν	.....

<sup>307</sup> Ein grober Überblick über die Vorkommnisse von φῶς im NT ergibt, dass der Begriff in den meisten Fällen eindeutig nur in übertragenem Sinn verwendet wird (ca. 40 von 62 Versen). In manchen Fällen ist die Rede von mit den Augen wahrnehmbarem Licht, schwingt aber eine übertragene Bedeutung mit und ist für das Verständnis der Aussage notwendig. In nur wenigen Fällen wird nur ‚mit den Augen wahrnehmbare Helligkeit‘ ohne andere Bedeutungslagen bezeichnet (siehe in Mk 14,54; Lk 22,56; Joh 11,9+10; Apg 16,29 ohne direkten Bezug zu Gott). Zu dieser Verwendungsweise sind auch folgende Verse zu zählen, in denen das (real visuell wahrnehmbare) Licht eine Begleiterscheinung oder Ausdrucksform vom Erscheinen Gottes oder göttlicher Botschafter ist: Mt 17,2; Apg 9,3; 12,7; 22,6; 22,9; 22,11; 26,13; 1Tim 6,16 und Offb 22,5. Ein ausführlicherer Vergleich der Stellen sowie die Erarbeitung härterer Kriterien zur Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungsnuancen würden sich hier sicher lohnen.

<sup>308</sup> Siehe auch Barrett, *Acts*, S. 449. Auch an anderen Stellen im NT wird Erscheinen göttlicher Botschafter von visuell wahrnehmbarem Licht begleitet: Mt 17,2; Apg 9,3; 12,7; 22,6; 22,9; 22,11; 26,13; 1Tim 6,16 und Offb 22,5. Die Rolle von Licht im Zusammenhang mit Theophanien könnte näher beleuchtet werden.

<sup>309</sup> In 26,19 bezeichnet Paulus die Erscheinung gegenüber Agrippa als ‚himmlisch‘.

Im ersten Bericht beschreibt Lukas, dass Licht aus dem Himmel kommt (9,3: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) und Paulus umstrahlt (9,3: αὐτὸν περιήστραψεν).<sup>310</sup> Von Licht aus dem Himmel spricht Paulus auch in beiden Wiedererzählungen (22,6: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und 26,13: οὐρανόθεν).<sup>311</sup> Anders als in Apg 9 und 22 wird in 26,13 vom Licht gesagt, dass es Paulus und die anderen Reisenden umleuchtet habe (περιλάμψαν με φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους). Paulus verwendet hier also ein anderes Verb<sup>312</sup>.<sup>313</sup> In den Berichten des Paulus wird das Licht mit mehr Worten geschildert als in Lukas' erster Erzählung: In 22,6 wird es als starkes (ἰκανὸν) Licht bezeichnet, durch dessen Stärke Paulus geblendet worden ist und nichts mehr hat sehen können (22,11). In 26,13 wird das Licht ‚heller als die Sonne‘ (ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου) beschrieben. Es hat aber nicht den Anschein, als wolle Lukas das Licht mit jeder Wiedererzählung eindrucksvoller darstellen. Ein starkes (ἰκανὸν) Licht, das in der Mittagszeit (περὶ μεσημβρίαν 22,6) Menschen sichtbar umstrahlen kann, ist nichts wesentlich anderes als ein Licht, das als ‚heller als die Sonne‘ beschrieben wird. Die erste Erzählung ‚funktioniert‘ ebenfalls nur unter der Annahme eines sehr hellen Lichtes – denn auch dort wird berichtet, wie Paulus als Reaktion darauf auf den Boden fällt. Dass Paulus gerade gegenüber Agrippa (Nichtjude, aber Kenner jüdischer Sitten Apg 25,24 und 26,3) davon spricht, dass das Licht heller war als die Sonne, wirft Fragen nach dem religiösen oder weltanschaulichen Hintergrund auf, vor dem Lukas die Aussage verstanden haben möchte. Vielleicht will Paulus so schlicht dem Missverständnis vorbeugen, es hätte sich um ein normales, natürliches Phänomen gehandelt, vielleicht beabsichtigt er aber auch, vorhandene religiöse Vorstellungen anzusprechen.<sup>314</sup>

Als erstes Element der für Paulus so folgenschweren Gotteserfahrung auf dem Weg vor Damaskus beschreiben die Erzählungen in der Apg außergewöhnlich starkes Licht. Das Licht sehen auch die Mitreisenden des Paulus, wobei aber nur er in dem Licht auch den auferstandenen Herrn sieht. Dass die Erfahrung des Paulus als Christophanie verstanden werden soll, ist dem Text der Apg selbst zu entnehmen; man ist für diesen Schluss nicht auf Parallelen zu alttestamentlichen Theophanien angewiesen.

#### 4.4.1.2 Erscheinung des Herrn

Lukas lässt es nicht offen, ob Paulus nur Licht oder auch den Herrn sieht. In der ersten Erzählung impliziert die Bemerkung über die Mitreisenden οἱ δὲ ἄνδρες [...] μηδένα δὲ

<sup>310</sup> περιαστράπτω findet sich im NT nur in Apg 9,3 und 22,6 mit Bezug auf das Damaskusereignis. In Lk taucht außerdem ἀστράπτω in 17,24 (bezüglich der Wiederkunft des Menschensohnes) und in 24,4 (leuchtende Kleidung von Engeln) auf.

<sup>311</sup> In 9,27 wird in indirekter Rede darauf verwiesen, dass Barnabas das Damaskusereignis gegenüber den Aposteln erwähnt. Hier werden keine Details genannt – auch das Licht kommt nicht zur Sprache, die genaueren Umstände werden aber durch πῶς angedeutet: Barnabas erzählt nicht nur, dass sondern auch wie Paulus den Herrn gesehen habe.

<sup>312</sup> περιλάμψαν findet sich im NT außerdem nur noch in Lk 2,9, wo die Herrlichkeit Gottes als Subjekt dient. Dass es in der Apostelgeschichte synonym verwandt wird zu περιαστράπτω wirft die Frage auf, wie naheliegend dem Autor der Gedanke von einem Blitz (ἀστραπή) war, als er die Erfahrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus erzählte.

<sup>313</sup> Zu den verschiedenen Wahrnehmungen der Anwesenden siehe weiter unten.

<sup>314</sup> Weitere Untersuchungen zu religiösen Vorstellungen bezüglich ‚leuchtender‘ Menschenfiguren und Gottheiten in der Umwelt des NT könnten wahrscheinlich auch für das Verständnis der Apostelgeschichte interessante Details ans Licht bringen. Wie die Parallele zu Apg 12,21-23 bei Josephus (Ant. 19: 346ff) zeigt, ging zumindest Josephus davon aus, dass Menschenmengen zur (erzählten) Zeit der Apostelgeschichte einen Menschen aufgrund lichtreflektierender Kleidung für eine Gottheit halten konnten.

θεωροῦντες, dass Paulus nicht nur etwas, sondern *jemanden* erblickt.<sup>315</sup> Das erste δὲ zeigt eine Gegenüberstellung zu Paulus an, μηδὲνα ist maskulinum und kann sich nicht auf φῶς beziehen. Indirekt besagt also schon die erste Erzählung, dass Paulus im Gegensatz zu den Mitreisenden nicht nur Licht sieht, sondern auch eine Person.<sup>316</sup> In 9,17 ist aus dem Mund des Hananias zu lesen, dass Jesus auf dem Weg Paulus erschienen ist. Ganz explizit betont Lukas diese Aussage auch aus dem Mund des Barnabas gegenüber den Aposteln (9,27): ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον. So wie es in der Geschichte zumindest Paulus, Hananias, Barnabas und die Apostel wissen, weiß auch der Leser: Paulus hat den Herrn gesehen.<sup>317</sup> In Apg 22 und 26 bringt Paulus nicht direkt zur Sprache, dass er Jesus gesehen hat (statt nur Licht). Wie in der ersten Erzählung ist es aber durch die Reaktion des Paulus angedeutet, wenn er die Erscheinung mit κύριε anspricht (9,5; 22,8; 26,15). Die Antwort auf die Frage des Paulus wird nicht (nur) einer Stimme zugeschrieben,<sup>318</sup> sondern einer Person: ὁ δέ· (9,5), ὁ δὲ κύριος εἶπεν· (26,15) und weniger deutlich εἶπέν τε πρὸς με· (22,8). Der Herr selbst spricht nach der Darstellung des Paulus vor Agrippa davon, dass er Paulus erschienen sei: εἰς τοῦτο γὰρ ὥφθην σοι (26,16). Insgesamt bringt die Apostelgeschichte deutlich zum Ausdruck: Auf dem Weg nach Damaskus hat Paulus den Herrn gesehen.<sup>319</sup> Lukas als Erzähler und Paulus selbst formulieren es nicht so explizit, sondern deuten es an; ganz ausdrücklich erfährt es der Leser aus dem Mund von Hananias, Barnabas und dem Herrn selbst.<sup>320</sup>

Verschiedentlich ist Jesus bzw. der Herr in der Apg Gegenstand einer Vision (9,10; 18,9; 22,17f; evtl. auch in 10,10-16). Formulierungen wie ἐν ὁράματι (9,10), δι' ὁράματος (18,9) und ἐν ἑκστάσει (22,17) markieren solche Erfahrungen als ‚visionär‘. Das Damaskusereignis hingegen wird nirgends als ὄραμα bezeichnet; nichts deutet ein visionäres Ereignis an: Das Erscheinen des Herrn wird hier als ‚reales‘ Auftreten behandelt.<sup>321</sup>

<sup>315</sup> Die Männer hingegen sehen niemanden (Apg 9,7).

<sup>316</sup> Anders betont Miller (*Convinced*, S. 193), der Erzähler habe genug daran, dass Paulus den Herrn ‚getroffen‘ habe; dass er ihn gesehen habe, sei eine Interpretation des Barnabas.

<sup>317</sup> So auch Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 124.

<sup>318</sup> Wie es bei der Vision des Petrus in Joppe der Fall ist, siehe Apg 10,15. Petrus sieht (in einer Vision) ein Tischtuch und spricht mit einer Stimme.

<sup>319</sup> Siehe auch Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 280.

<sup>320</sup> Dieselbe Aussage aus der Feder des historischen Paulus siehe 1Kor 15,8: ὥφθη κάμοι. Die Frage, ob Paulus sich aufgrund dieser Begegnung als Apostel bezeichnen dürfe, stellt sich nicht aufgrund der Apostelgeschichte und wird hier auch nicht diskutiert werden. Lukas ist ganz deutlich: Apostel (im Sinne von ‚einem der Zwölf‘) wird man nicht durch eine Erscheinung des Herrn, dafür gelten strengere Kriterien (siehe Apg 1,22). Siehe auch Punkt 4.4 dieser Arbeit zur Funktion des Redens Gottes in der Berufung des Paulus.

<sup>321</sup> Für diese Unterscheidung zwischen ‚realen‘ und visionären Erfahrungen ‚übernatürlicher‘ Art siehe Apg 12,8 und die Exegese unter Punkt 3.9 sowie Punkt 4.1 der vorliegenden Arbeit. Ein solches als ‚real‘ dargestelltes Erscheinen des Herrn findet sich in der Apostelgeschichte ansonsten nur noch in 7,55f (falls nicht πλήρης πνεύματος ἁγίου ähnlich den anderen Begriffen als Zeichen einer visionären Erfahrung verstanden werden soll – was aber eher unwahrscheinlich ist). Im Zusammenhang mit der in 7,55f berichteten Theophanie / Christophanie wird keine verbale Kommunikation seitens Gottes erwähnt. Deswegen fällt die Passage außerhalb der in dieser Arbeit gehandhabten Definition von Reden Gottes und wird hier nicht ausführlich besprochen. In 7,55 und 56 wird durch Wiederholung von ἑστῶτα (stehend) betont, dass Jesus zur Rechten Gottes steht. Weit häufiger ist im NT die Aussage von Jesus, der zur Rechten Gottes sitzt – wie es auch seinen Einschlag in verschiedene Bekenntnisse gefunden hat. *Stehen* zur Rechten Gottes im NT nur in Apg 7,55 und 56, *sitzen* zur Rechten Gottes siehe z. B. in Mt 16,19; Lk 22,69; Kol 3,1; Hebr 10,12; 12,2. Siehe zur theologischen Bedeutung vom Sitzen zur Rechten Gottes auch Kooi, C. van der, „Zittend ter rechterhand Gods“, S. 160-178. Es ist durchaus denkbar, dass Lukas hier von nonverbaler Kommunikation zu reden beabsichtigt (ähnlich wie mit wunderhaftem Eingreifen Gottes, was in dieser Arbeit ebenfalls nicht untersucht wird).

Gegenüber Agrippa bezeichnet Paulus seine Erfahrung als ‚τῆ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ‘ (26,22). Der Begriff ὀπτασία steht in der Apostelgeschichte nur hier. Im Lukasevangelium findet er sich zweimal im Zusammenhang von (als reale Ereignisse geschilderten) Engelserscheinungen. (In beiden Fällen ‚betreten‘ die Engel die ‚Bühne der Erzählung‘ wie normale Menschen: Lk 1,22; 24,23.)<sup>322</sup>

In der Beschreibung als ‚reale Erscheinung‘ hat das Damaskusereignis gewisse Ähnlichkeiten mit Erscheinungen des Auferstandenen vor der Himmelfahrt.<sup>323</sup> Auch bei diesen handelt es sich nicht um Visionen; was an Außergewöhnlichem geschieht, ist den besonderen ‚Fähigkeiten‘ des Auferstandenen zuzuschreiben (er kann z. B. plötzlich verschwinden: Lk 24,31). Jesus kann sich als Auferstandener wie ein normaler Mensch zwischen seinen Jüngern bewegen; ganz anders hingegen ist die Erscheinung des Herrn in Apg 9,22 und 26 beschrieben. Paulus hält den Herrn offensichtlich nicht für einen Menschen, dessen ‚Göttlichkeit‘ ist für ihn anscheinend deutlich zu erkennen.<sup>324</sup> Bei den Erscheinungen des Auferstandenen teilen alle Anwesenden dieselben Erfahrungen – ganz anders als auf dem Weg nach Damaskus. Lukas beschreibt in Apg 9,22 und 26 eine außergewöhnliche Erscheinung des Herrn – aber er stellt sie nicht den Erscheinungen des Auferstandenen vor dessen Himmelfahrt gleich.

Der Paulus der Apostelgeschichte kann zu Recht von sich sagen, er habe den Herrn gesehen und sei von ihm berufen – das betont Lukas deutlich. Paulus wird dadurch aber nicht zum Apostel (im Sinne des Zwölferkreises). Hierfür gelten die in Apg 1,21-22 genannten Kriterien, zu denen neben der Augenzeugenschaft der Auferstehung auch gehört, dabei gewesen zu sein, als Jesus unter den Menschen lebte und wirkte. In einem weiteren Sinne des Begriffes werden Paulus und Barnabas in Apg 14,4 und 14 als Apostel bezeichnet.<sup>325</sup> Paulus wird aber in der ganzen Apg konsequent als ein Gegenüber der zwölf Apostel angesehen und nicht zu deren Kreis gezählt.

<sup>322</sup> Ansonsten findet sich der Begriff im NT nur noch in 2 Kor 12,1, synonym verwandt zu ἀποκάλυψις.

<sup>323</sup> Lk 24,13-31: Zwei Jünger halten den Auferstandenen lange Zeit für einen Menschen; (V. 34); V. 36-43: Jesus beweist den Jüngern, dass er kein Geist ist; Apg 1,1-8. Die Erscheinung des Herrn, die Paulus erlebt, weist Unterschiede auf zu den Auferstehungserscheinungen: Zunächst sind die Ereignisse durch die Himmelfahrt voneinander getrennt. Des Weiteren wird die Erscheinung des Herrn auf dem Weg vor Damaskus zwar als real beschrieben, aber nicht alle Anwesenden nehmen die verschiedenen Elemente des Ereignisses gleich wahr. Dies war bei Auferstehungserscheinungen hingegen schon der Fall. Gemeinsam haben die verschiedenen Ereignisse, dass sie als ‚reale‘ Erscheinungen und nicht als Visionen beschrieben sind. In der Apostelgeschichte ist dies der einzige solche Fall, wenn man von der Erfahrung des Stephanus absieht: Stephanus konnte Jesus im Himmel ‚real‘ sehen (es ist nirgends die Rede davon, dass es sich um eine Vision gehandelt habe), Jesus kam aber nicht in diese Welt zu Stephanus, sondern blieb im Himmel. Siehe auch Zwiep, „Putting Paul in Place“.

<sup>324</sup> So auch Johnson, *Acts*, S. 168. Für die gegenteilige Aussage wird von de Boer (Boer, *Galatians*, S. 21-23) angeführt, dass der Herr sich dreimal als Jesus vorstelle (ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς) und nicht beispielsweise als Χριστός. Die Aussage in Apg 2,36 könnte in die Richtung ausgelegt werden (Gott hat Ἰησοῦν zu κύριον und χριστὸν gemacht). Es muss aber berücksichtigt werden, dass Paulus in Folge seiner Erscheinung Jesus als den Christus verkündigt (Apg 9,22). Diese Erkenntnis hat Paulus laut der Geschichte des Lukas aus der Erscheinung gewonnen. Der dahinterliegende Gedanke ist nach meiner Überzeugung: Paulus erblickt auf dem Weg nach Damaskus eine Gestalt, die er als göttlich ansieht. Der Erschienenen stellt sich Paulus als Jesus vor. Wenn er sich (nur) als Christus vorgestellt hätte, wäre seine Identität für Paulus noch nicht eindeutig gewesen. Auch Apg 7,55 stützt meiner Meinung nach die Annahme, Lukas erzähle hier, dass Paulus die Erscheinung als göttlich erkennt: Hier ist wie in der Selbstvorstellung des Herrn gegenüber Paulus nur von Ἰησοῦς die Rede.

<sup>325</sup> Lukas verwendet den Begriff hier für ‚Gemeindeapostel‘, siehe Diskussion in de Boer, *Galatians*, S. 21-23.



#### 4.4.1.3 Reaktion: Paulus wirft sich zu Boden

Das zweite Element des Damaskusereignisses ist die Reaktion des Paulus auf die Erscheinung: Er wirft sich auf den Boden (9,4; 22,7; 26,14). Das Verb πίπτω kann im NT bei einem menschlichen Subjekt entweder einen unbeabsichtigten Fall, aber auch ein absichtliches ‚sich zu Boden werfen‘ bezeichnen (neben anderen Bedeutungen, die im vorliegenden Kontext nicht in Frage kommen).<sup>326</sup> Wo eindeutig unbeabsichtigtes Fallen gemeint sein muss, bietet der jeweilige Kontext eine Erklärung für einen solchen Fall: Blinde fallen, weil sie nicht sehen (Mt 15,14; Lk 6,39 ἐπιπίπτω), Besessene gehen zu Boden während eines Anfalles (Mt 17,15; Mk 9,20)<sup>327</sup>, ein junger Mann fällt, weil er eingeschlafen ist (Apg 20,9), römische Soldaten und Männer der Tempelwache weichen im Dunkeln rückwärts und kommen (stolpernd) zu Fall (Joh 18,6), Hananias und Saphira fallen tot um (Apg 5,5 + 10). In Offb 1,17 legt die Ergänzung ὡς νεκρός nahe, dass von unwillkürlichem Fallen die Rede ist. Mit der Bedeutung ‚sich niederwerfen‘ („als Zeichen der Devotion vor höherstehenden Menschen od. göttl. Wesen“<sup>328</sup>) steht πίπτω häufig mit προσκυνέω (Mt 2,11; 4,9; 18,26; Apg 10,25; 1Kor 14,25; Offb 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4; 19,10; 22,8). Aber auch ohne προσκυνέω verlangt der Kontext häufig diese Bedeutung: Mt 17,6; 26,39; Mk 5,23; 14,35; Lk 5,12; 8,41; 17,16; Joh 11,32. Im NT findet sich keine Stelle, wo der Kontext es expliziert, dass ein Mensch bei einer göttlichen Erscheinung (unwillentlich) fällt – sehr häufig ist hingegen in solchen Fällen ein eindeutig absichtliches devotionales ‚sich auf den Boden werfen‘. Dieser Befund spricht eher dafür, auch im Kontext des Damaskusereignisses πίπτω als ein ‚sich zu Boden werfen‘ zu interpretieren.<sup>329</sup> Es ist ein Ausdruck besonderer Ehrerbietung gegenüber dem Erschienenen und weist somit laut der Erzählung der Apostelgeschichte darauf hin, dass Paulus erkennt, dass er es mit einer göttlichen Erscheinung zu tun hat.

Barrett bezeichnet das ‚Fallen‘ (oder ‚sich zu Boden werfen‘) als Kennzeichen von Theophanien, wie es in Hes 1,28; 3,23; 43,3 und Dan 8,17 beschrieben ist.<sup>330</sup> Bei der Erscheinung Gottes auf dem Berg sinkt Moses jedoch nicht zu Boden (Exo 19,16-25) – das Fallen ist also auch im AT nicht notwendiges Element einer Gotteserscheinung. Dass Paulus sich auf dem Weg vor Damaskus bei der Erscheinung zu Boden wirft, soll sicher den Charakter des Ereignisses als ein ganz außergewöhnliches unterstreichen. Wie Barrett sehen andere Kommentatoren gerne Parallelen zu alttestamentlichen Theophanien. Die Erzählung in der Apg weicht aber in verschiedenen Details von den zitierten alttestamentlichen Texten ab.

Die Christuserscheinung in der Apg unterscheidet sich in verschiedenen Merkmalen von oben genannten Theophanien: Dort wird jeweils berichtet, der Herr habe den Menschen wieder aufgestellt, meistens noch bevor er zu ihm gesprochen habe. Paulus hingegen erhält erst nach einem ersten Gespräch den Auftrag, wieder aufzustehen. Dass Paulus während des ersten Teiles des Gespräches liegt und dass er aufgefordert wird, selbst aufzustehen (9,6; 22,10; 26,16), stellt einen Unterschied zu den alttestamentlichen Theophanien dar.

---

<sup>326</sup> Siehe auch BA, S. 1327f.

<sup>327</sup> Auch hier wäre es denkbar, dass die Erzähler ein anderes Bild vor Augen haben, nämlich dass die Besessenen sich durch den Einfluss der sie bestimmenden Dämonen ins Feuer werfen. Welche Bedeutung wahrscheinlicher ist, können nur weitergehende Studien klären.

<sup>328</sup> BA, S. 1327.

<sup>329</sup> Gegen BA, S. 1327.

<sup>330</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 449; weitere Stellenangaben bei Bock, *Acts*, S. 357.

4.4.1.4 *Stimme*

Die verschiedenen Berichte stimmen in ihrer Darstellung des Gespräches zwischen dem Herrn und Paulus weitestgehend überein. Die Zusammenfassung in 9,27 erwähnt nur, dass Paulus Jesus sieht und mit ihm spricht, ohne irgendwelchen Inhalt zu erwähnen. Die anderen drei Berichte weichen im ersten Wortwechsel nur geringfügig voneinander ab, wie folgende Tabelle veranschaulicht. Die Texte sind (bis auf eine Ausnahme) auf die Aussagen des Herrn gekürzt, aber in der Reihenfolge nicht verändert:

Apg 9,4-6	Apg 22,7-10	Apg 26,14-15
<p>Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; [σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.]<sup>331</sup></p> <p>Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις·</p> <p>ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεταιί σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν.</p>	<p>Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; [σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.]<sup>332</sup></p> <p>Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις.</p> <p>εἶπον δέ, Τί ποιήσω, κύριε;</p> <p>Ἄναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκὸν κάκεῖ σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι.</p>	<p>Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.</p> <p>Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις.</p> <p>ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου·</p> <p>In V. 16-18 folgt ein ausführlicher Auftrag des Herrn an Paulus.<sup>333</sup></p>

Der Haupttext von NA<sup>27</sup> liest den Satz σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν nur in 26,14. Die zugrundeliegende textkritische Entscheidung überzeugt: Es ist zu erklären, wie in Anlehnung an 26,14 der Satz jeweils in Apg 9 und 22 eingefügt worden sein kann. Umgekehrt ist schwerlich vorstellbar, weswegen der Satz weggelassen oder an eine andere Stelle verschoben werden sollte.<sup>334</sup> Clark hat eine alternative textkritische Entscheidung

<sup>331</sup> In E 431 sy<sup>p,h\*\*</sup> und mae. Andere Zeugen lesen diese Ergänzung erst nach διώκεις in Vers 6.

<sup>332</sup> In E gig vg<sup>mss</sup> sy<sup>hmg</sup>.

<sup>333</sup> Eine Exegese hierzu siehe unter Punkt 3.5; der Auftrag des Herrn stellt die Parallele zu den Aussagen in 9,10-19 und 22,12-16 dar.

<sup>334</sup> Der hier als ursprünglich wiedergegebene Text ist somit *lectio brevior* sowie *lectio difficilior* und ist aufgrund der Argumente als der wahrscheinlich ursprüngliche anzusehen. Siehe auch Aland (*Der Text des Neuen*

vorgeschlagen:<sup>335</sup> διώκεις steht in V. 4 und in V. 5, hierdurch konnte durch einen Abschreibfehler das ganze Zitat zwischen den beiden Sätzen ausgelassen werden. Es wirkt jedoch eher unwahrscheinlich, dass derselbe Abschreibfehler zweimal geschehen sein soll; auch die Einfügung an einer alternativen Stelle wird hierdurch nicht erklärt und muss dann als Reaktion auf einen schon veränderten Text gedeutet werden. Insgesamt erscheint diese Theorie verschiedenen Exegeten weniger überzeugend und wahrscheinlich – unmöglich ist sie aber nicht. Hier wird davon ausgegangen, dass NA<sup>27</sup> den ursprünglichen Text wiedergibt. Dieser textliche Befund wirft die Frage auf, weswegen das Zitat erst bei der zweiten Wiederholung und gegenüber der dortigen Hörerschaft erwähnt wird – hierzu mehr an gegebener Stelle.

Während Paulus sich auf den Boden wirft oder auf dem Boden liegt,<sup>336</sup> hört er eine Stimme (9,4; 22,7; 26,14).<sup>337</sup> Er wird zweimal mit der hebräischen, nicht gräzifizierten Form seines Namens angesprochen.<sup>338</sup> Nur in 26,14 wird explizit gesagt, was die Verwendung dieser Form des Namens impliziert: Das Gespräch geschieht auf aramäisch (τῆ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ).<sup>339</sup> Die Wiederholung des Namens in der Anrede findet sich auch in Lk 6,46; 8,24; 10,41; 22,31; Gen 22,11; 46,2; Ex 3,4; 1Sam 3,10;<sup>340</sup> eine solche Doppelung in der Anrede ist nicht auf das Reden Gottes beschränkt, auch Menschen verleihen ihrem Reden mit diesem Mittel Nachdruck.<sup>341</sup> Ohne sich vorzustellen, spricht der Herr Paulus kritisch an: „Warum verfolgst du mich?“ (9,4; 22,7; 26,14). In der Apg war bereits wiederholt von der Verfolgung gegen Christusgläubige die Rede gewesen (z. B. unter Beteiligung des Paulus in 8,1 + 4 und 9,1).<sup>342</sup> Zeit seines Lebens hatte man auch Jesus nach dem Leben getrachtet. In der Apg jedoch ist nirgends die Rede von einer Verfolgung Christi. Der Herr identifiziert sich also völlig mit dem Leid seiner Gläubigen.<sup>343</sup> Eine solche Aussage ist wohl mit paulinischen Aussagen zum Leib Christi harmonisierbar, aber ein solches theologisches Gedankengebäude gibt der Text selbst hier nicht her.<sup>344</sup> Jesus stellt sich hinter seine Nachfolger wie ein großer Bruder, der auf dem Schulhof drohen kann: „Wenn du meinem kleinen Bruder etwas antust, dann bekommst du es mit mir zu tun!“ Tannehill stellt eine alternative Interpretation vor: Es gehe Lukas weniger um die Identifikation von Jesus mit den verfolgten Gläubigen, vielmehr wolle er Paulus als einen von denen identifizieren, die in den Reden von Stephanus und Petrus für die Hinrichtung Jesu verantwortlich gemacht worden waren.<sup>345</sup> Gaventa macht

---

*Testaments*, S. 284): „Die Lesart, aus der sich die Entstehung der anderen ohne Zwang erklären läßt, ist mit größter Wahrscheinlichkeit die ursprüngliche.“

<sup>335</sup> Clark, *Acts*, S. S.345.

<sup>336</sup> Sicher ist Paulus noch nicht wieder aufgestanden, denn dazu fordert ihn der Herr erst später auf.

<sup>337</sup> Ähnliche Vorkommnisse einer Stimme aus dem Himmel bei Lukas in Lk 3,22; 9,35; Apg 9,4 + 7; 10,13; 11,7 +9; 22,7 + 9; 22,14 und 26,14.

<sup>338</sup> BA, S. 1485. Diese Form des Namens findet sich nur aus dem Mund der Stimme des Herrn vor Damaskus, ansonsten wird er in der Apostelgeschichte bis Kap 13 überwiegend (in der gräzifizierten, flektierten Form des Namens) Σαῦλος genannt, danach Παῦλος siehe beispielsweise 7,58 und 8,1 b.z.w. 13,7 und 13,45.

<sup>339</sup> So auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S.310.

<sup>340</sup> Bock (*Acts*, S. 357) liest dies als Ausdruck intensiver Gefühle.

<sup>341</sup> Es können an dieser Stelle keine speziellen Studien zur Doppelung der Anrede berücksichtigt werden – möglicherweise können dort erreichte Ergebnisse auch neue Erkenntnisse zum Reden Gottes bringen.

<sup>342</sup> Inhaltlich ist hier eindeutig von Verfolgung die Rede, auch wenn das Verb διώκω nicht verwendet ist. Im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte spricht Paulus selbst davon, Gläubige verfolgt zu haben (ἐδίωξα 22,4; 26,11). Dieselbe Aussage aus der Feder des ‚historischen Paulus‘ siehe Gal 1,13.

<sup>343</sup> Noch deutlicher in 9,5; 22,8; 26,15: ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις.

<sup>344</sup> Siehe auch Barrett, *Acts*, S. 449; Bock, *Acts*, S. 357.

<sup>345</sup> Siehe Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 114.

überzeugend darauf aufmerksam, dass der Begriff ‚verfolgen‘ (διώκειν) durch Lukas eng mit Paulus verbunden wird: „Saul is, for Luke, the one who deserves that title (Acts 22:4, 7, 8; 26:11, 14, 15).“<sup>346</sup> Lukas verwendet den Begriff selten anders als in Beziehung zu Paulus.<sup>347</sup>

Es überrascht, dass der Herr Paulus mit einer Frage anspricht. Er ruft Paulus zur Reflexion seines Handelns und seiner Überzeugungen auf – deutlich mit dem Ziel, ihn zu Umdenken und Umkehr zu bewegen. Inhaltlich ist der Ruf des Herrn also als Tadel oder Aufruf zu einem Sinneswechsel zu verstehen, wird jedoch als Frage formuliert. Hierin zeigen sich Abweichungen zu weiteren Vorbildern von Erscheinungen Gottes im AT.<sup>348</sup> Jedoch gibt es auch Ähnlichkeiten zu anderen Erzählungen des AT, in denen von Gesprächen zwischen Gott und Mensch berichtet wird.<sup>349</sup> Barrett sieht in der Frage den Effekt „not only of initiating conversation but of throwing Paul’s actions and life into question“.<sup>350</sup> Weiterhin schweigen Kommentatoren jedoch darüber, dass die Anrede hier mit einer Frage geschieht.<sup>351</sup> Es wirkt, als werde Paulus in der Begegnung durch diese Form des Kontaktes ein höherer Anteil an den Ereignissen zuerkannt: Der Herr ruft zur Einsicht und befiehlt nicht nur, sondern will für sich gewinnen. Gleichzeitig ist die Begegnung mit dem Herrn für Paulus aber auch überwältigend: Durch die Erscheinung erblindet, hat er keine andere Wahl, als sich zu fügen. Das Reden Gottes besteht in der Apg also nicht unbedingt in einem Kommunizieren von Wahrheit, sondern in einer Konfrontation, die zur Selbstreflektion und zu einem Gespräch aufruft. Ohne weitergehende Studien ist es schwierig, hier sichere Schlüsse zu ziehen. Es wäre an dieser Stelle interessant zu entdecken, ob es hierzu bei anderen Begegnungen zwischen Gottheiten und Menschen Parallelen gibt.

Bis zu dieser Stelle stimmten sämtliche Erzählungen der Geschichte in der Apg miteinander überein, wie obige Tabelle aufzeigt. Die erste Abweichung findet sich in der dritten Erzählung (der zweiten Wiedererzählung aus der Perspektive des Paulus) mit der Erwähnung des griechischen Sprichwortes: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (26,16).<sup>352</sup> Diese Redewendung findet sich seit Pindar sehr häufig in der griechischen Literatur, ist aber

---

<sup>346</sup> Gaventa, *Conversion*, S. 58, siehe auch S. 55 und S. 24-25.

<sup>347</sup> Gaventa, *Conversion*, S. 58.

<sup>348</sup> Siehe z. B. Ex 3,4-10; 1 Sm 3,10.

<sup>349</sup> Siehe z. B. Gen 3,8-13 (beginnt ebenfalls mit einer Frage) und Gen 18,16-33.

<sup>350</sup> Barrett, *Acts*, S. 450.

<sup>351</sup> Dass die Anrede mit einer Frage unüblich ist, könnte darauf hinweisen, dass Lukas hiermit an die Geschichte von Saul und David erinnern möchte (ἵνα τί τοῦτο καταδιώκει ὁ κύριός μου ὀπίσω τοῦ δούλου αὐτοῦ 1 Sm 26,18). NA<sup>25</sup> nennt 1Sm 24,9 ss und 1Sm 26,13 als Verweisstellen, was in NA<sup>26</sup> und <sup>27</sup> ersetzt ist durch einen Hinweis auf 1Sm 3,4. Der Kontext der von NA<sup>25</sup> genannten Stellen erschwert eine solche Interpretation jedoch: Es gibt wenig wörtliche Übereinstimmungen und David spricht Saulus in den genannten Textstellen als Herrn an. Ohne weitergehende Studien wird es also schwierig festzustellen sein, was schwerer wiegt: die unübliche Anrede mit einer Frage als Hinweis auf die alttestamentliche Geschichte oder die Spannung zwischen dem Zusammenhang der ursprünglichen und der aktuellen Situation innerhalb der Apostelgeschichte. Wenn diese Anspielung wirklich in der Absicht des Lukas läge, ergäben sich hieraus interessante Aussagen über die Art der Kommunikation zwischen dem Herrn und Paulus. Jesus würde auf die dem Paulus sicher bekannte Geschichte von Saul und David anspielen. Hierbei erhielt Paulus die Rolle des Saul, der den Gesalbten des Herrn zu Unrecht verfolgt. Es würde sich sicher lohnen, den Text bezüglich der Thematik des Redens Gottes genauer zu untersuchen.

<sup>352</sup> In der Textvariante, die hier für ursprünglicher gehalten wird, taucht dieses Sprichwort erst in der dritten Erzählung auf.

für das Judentum nicht nachzuweisen.<sup>353</sup> Der Text der Apostelgeschichte legt die Vermutung nahe, dass es sich um einen feststehenden Ausdruck handelt.<sup>354</sup> Es wirkt, als sei er weiter verbreitet gewesen, als ein Zitat, das die Lektüre der klassischen Werke voraussetzt. Hierfür spricht, dass sich die Redewendung in vielen verschiedenen klassischen Werken findet.<sup>355</sup> Die Metapher von einem Tier, das gegen den Stab austritt, womit es geleitet wird, steht dabei für Menschen, die sich ohne Erfolg gegen ein göttliches Wesen zur Wehr setzen.

Von der Bemerkung in 26,14, die Stimme habe hebräisch gesprochen (λέγουσαν πρὸς με τῆ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ) ist abzuleiten, dass der Leser sich die Rede des Paulus in griechischer Sprache zu denken hat; dies erscheint auch angesichts der anwesenden Zuhörer plausibel. Diese Beobachtung legt dann den Schluss nahe, dass Lukas hier beschreibt, wie Paulus eine Aussage des Herrn vor griechischsprachigem Publikum<sup>356</sup> mit einem griechischen Sprichwort wiedergibt; das Erscheinen des Sprichwortes ist also durch die Erzählsituation innerhalb der Geschichte begründet. Natürlich könnte man auch davon ausgehen, dass der Herr nach einer hebräischen Anrede ein griechisches Sprichwort (entweder in griechisch oder in hebräischer Übersetzung<sup>357</sup>) verwendet hat – was Lukas aber erst in einer Erzählsituation erwähnen will, in die es dann wegen der Sprache und dem kulturellen Hintergrund passt. Eine solche Interpretation ist nicht unmöglich, wirkt aber forciert und erklärt weniger gut, weswegen die Redewendung genau dann zum ersten Mal erwähnt wird.

Es scheint also nicht die Absicht des Lukas zu sein, die ersten beiden Berichte von der Erscheinung vor Damaskus um eine bis dahin unerwähnte Aussage des Herrn zu ergänzen. Es sieht vielmehr danach aus, dass Paulus (nach der Darstellung des Lukas) mit dem Sprichwort zum Ausdruck bringt, was die göttliche Erscheinung für ihn bedeutete.<sup>358</sup> Ein solcher Umgang mit dem Reden Gottes fällt nicht aus dem Rahmen der anderen Erzählungen in der Apostelgeschichte: Paulus und seine Mitreisenden kommen aufgrund einer nächtlichen Vision des Paulus zu dem Schluss, dass Gott sie nach Mazedonien rufe (16,9-10); auch hier deckt sich der Inhalt der Vision nicht zu hundert Prozent mit dem, was die Beteiligten im Gespräch miteinander als Auftrag Gottes bezeichneten. Menschliche Empfänger vom Reden Gottes können in der Apg des Lukas einer solchen Botschaft also selbst Form geben, ohne dass dies als Verfälschung oder unrechtmässiges Eingreifen verstanden werden soll.

Im Folgenden stimmen die drei Erzählungen wieder miteinander überein – zum Teil

---

<sup>353</sup> Siehe z. B. Aischylos, *Agamemnon*, 1624; Aischylos, *Prometheus*, 324-325; Euripides, *Bacchae*, 794-95; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 655; Stellenverweise siehe Barrett, *Acts*, S. 1158; Witherington, *Acts*, S. 743; Bruce, *Acts*, S. 501; Gaventa, *Conversion*, S. 94<sup>37</sup>.

<sup>354</sup> Lukas ist diese Redewendung vertraut und er setzt voraus, dass seine Leser es für glaubwürdig halten, dass Paulus sie ebenfalls gekannt habe. Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 655) spricht diesbezüglich von der Bildung des Lukas als von populärphilosophischem Maß der hellenistischen Zeit und betont, dass die Lektüre der entsprechenden Werke nicht zur allgemeinen Schulbildung der Zeit gehörte. Barrett (*Acts*, S. 1158) bezweifelt, dass Paulus das Zitat gekannt haben konnte.

<sup>355</sup> Barrett (*Acts*, S. 1158) zitiert Bultmann (*Existence and Faith*, London, 1961, S. 134) für eben diese Aussage: it „is a widespread proverbial expression“.

<sup>356</sup> Agrippa und Perenike, aber auch (römische) Offiziere und Festus, siehe Apg 25,23-27.

<sup>357</sup> Die Existenz der Redensart im Hebräischen konnte bisher jedoch nicht nachgewiesen werden.

<sup>358</sup> Wieder ist hier nur die Rede vom Paulus des Lukas; wie das Verhältnis zu historischen Geschehnissen zu beurteilen ist, steht hier nicht zur Diskussion.

wortwörtlich.<sup>359</sup> Paulus antwortet mit einer Frage; er weiß nicht, wen er vor sich hat: τίς εἶ, κύριε; (5,5; 22,8; 26,15). Die Anrede κύριε kann kein *Terminus technicus* für den Herrn (Jesus Christus) sein, da Paulus gerade damit zum Ausdruck bringt, dass er nicht wisse, mit wem er es zu tun habe.<sup>360</sup> Diese Betitelung ist kein christologisches Bekenntnis, sondern Ausdruck hohen Respektes.<sup>361</sup> Die Rückfrage des Paulus kann sicher nicht als Ungehorsam oder zögernde Bereitwilligkeit zu Gehorsam verstanden werden – es ist eine Frage rein informativer Art.<sup>362</sup> Dass Paulus sich auf den Boden wirft, macht wie schon die Anrede deutlich, dass Paulus sich darüber bewusst ist, eine ‚übermenschliche‘ beziehungsweise göttliche Gestalt vor sich zu haben – er ist sich jedoch nicht sicher bezüglich deren Identität.<sup>363</sup> Die Antwort des Herrn stimmt (bis auf die Ergänzung ὁ Ναζωραῖος in 22,8) wieder bis in den Wortlaut in allen drei Berichten überein: ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις (9,5; 22,8; 26,15). Der κύριος stellt sich nicht als Sohn Gottes, Messias oder Christus vor, er nennt schlicht seinen Namen: Ἰησοῦς (ὁ Ναζωραῖος).<sup>364</sup> Paulus sieht nicht einen Menschen, der sich als Gott zu erkennen gibt, sondern eine göttliche Erscheinung, die sich als eine historische Person vorstellt, die Paulus dem Namen nach bekannt ist. Der weitere Verlauf der Geschichte zeigt, dass Paulus die Aussage des Herrn für wahr hält und nicht daran zweifelt. Wenige Tage nach dem Damaskusereignis verkündigt Paulus in Damaskus Jesus als Sohn Gottes (τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Apg 9,20). Diese Aussage muss er aus der Art der Erscheinung abgeleitet haben, denn sie ist weder Inhalt der Doppelvision von Apg 9 und 22 noch der längeren Rede des Herrn in Apg 26.<sup>365</sup> Die Apg berichtet, dass Paulus zu diesem Bekenntnis kommt, weil er Jesus in göttlicher Gestalt gesehen hat; weder Menschen haben ihn davon überzeugt, noch ist es die inhaltliche Botschaft des Redens Gottes gewesen. Durch die übernatürliche Begegnung ist Paulus bereit, seine Glaubensüberzeugungen zu revidieren, auch ohne dass der Herr darüber inhaltlich mit ihm gesprochen hat.<sup>366</sup> Aufgrund der Begegnung mit dem Herrn auf dem Weg nach Damaskus verwandelt sich Paulus vom getriebenen Verfolger der Christusgläubigen zum verfolgten Verkündiger Christi. Die Erscheinung hat einen sehr großen Einfluss auf den Handlungsträger Paulus und den weiteren Verlauf der Apostelgeschichte. Lukas geht allem Anschein nach davon aus, dass es seiner Leserschaft möglich und plausibel scheint, dass Paulus einer Erscheinung solche Autorität

<sup>359</sup> Die Abweichungen zwischen εἶπεν δέ, ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην und ἐγὼ δὲ εἶπα sind nur stilistischer Art, die direkte Rede stimmt bis auf den Wortlaut miteinander überein.

<sup>360</sup> Siehe κύριε als Anrede Gottes oder Jesu im Gebet in Apg 1,24; 4,29; 7,59 und als Anrede Jesu in einer Vision 22,19. Cornelius spricht den Engel in der Vision mit κύριε an (10,4). Petrus nennt die Stimme aus dem Himmel bei seiner Vision κύριε, im weiteren Verlauf redet die Stimme von Gott in der dritten Person (10,14-15). Ähnlich spricht Hermas in Visionen männliche Figuren mit Herr an (Hermas, *Visiones* III 10,9); analog zu Apg 10 redet der so angesprochene Jüngling im weiteren Verlauf von Gott in der dritten Person (Hermas, *Visiones* III 12,2).

<sup>361</sup> Bock, *Acts*, S. 358; Witherington, *Acts*, S. 317; Johnson, *Acts*, S. 163. Es ist im NT ansonsten die übliche Anrede Jesu oder Gottes (z. B. Lk 9,61). Desweiteren sprechen Diener ihre Herren so an (z. B. Lk 13,8).

<sup>362</sup> Anders geartet ist die Reaktion des Hananias (siehe Exegese zu Apg 9,10-19) und des Paulus gegenüber dem Herrn in der Tempelvision (siehe Exegese zu Apg 22,17-21).

<sup>363</sup> So auch Barrett, *Acts*, S.450 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 310: „Daß dem Paulus eine überirdische Gestalt, ein κύριος gegenübersteht, kann er aus dem entnehmen, was er soeben erlebt hat.“

<sup>364</sup> Ganz anders läuft die erste ‚Begegnung‘ zwischen Moses und Gott ab (Exo 3,1-12): Moses erkennt das außergewöhnliche Ereignis nicht als Zeichen einer Gotteserscheinung; Gott gibt ihm Anweisungen, wie er die angebrachte Ehrfurcht zum Ausdruck bringen muss und stellt sich dann als der Gott der Väter vor.

<sup>365</sup> Siehe Exegese unter Punkt 3.5.

<sup>366</sup> Selbst wenn Apg 26,16-18 - entgegen der hier bevorzugten Meinung - als Teil der Erscheinung vor Damaskus verstanden werden sollte, gilt diese Aussage: In diesen Versen ist die Rede vom Auftrag des Paulus, vom Ziel, nicht aber vom Inhalt seiner Verkündigung.

beimisst. Dies zeigt wiederum auf, dass Lukas dem Reden Gottes eine zentrale Stellung zuschreibt.

Der Herr beschreibt sich in allen drei Berichten als Jesus, den Paulus verfolgt (ὄν σὺ διώκεις 9,5; 22,8; 26,15). Deutlicher als zuvor wird zum Ausdruck gebracht, wie Jesus sich mit den verfolgten Gläubigen identifiziert: *Er* ist es, den Paulus verfolgt.<sup>367</sup>

In der ersten Wiederholung des Berichtes aus der Perspektive des Paulus wird hier eine Frage von ihm ergänzt: εἶπον δέ· τί ποιήσω, κύριε; Paulus stellt sich auf diese Weise als dem Herrn gegenüber gehorsame Person dar: „Bereits die Frage ‚Herr, was soll ich tun?‘ (22,10), bringt prägnant die Bereitschaft des pharisäischen Rabbi zum Ausdruck, jeden Auftrag folgsam entgegenzunehmen, den der erhöhte Herr ihm geben wird.“<sup>368</sup> Diese Darstellung geschieht mit derselben Absicht wie die Beschreibung des Hananias als frommen und gesetzestreu Mann (22,12): Paulus hat sein Publikum vor Augen und passt seine Erzählung den Umständen an, wobei er je nach Erzählsituation unterschiedliche Aspekte betont – so die Aussage der Geschichte des Lukas.

Der erste Auftrag des Herrn an Paulus ist ganz praktisch: Steh auf! (9,6: ἀλλὰ ἀνάστηθι; 22,10: ἀναστὰς πορεύου und 26,16: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου). Alle drei Berichte stimmen hierin überein und zeigen somit eine Variation zu der Beschreibung alttestamentlicher Theophanien, bei denen der Herr die Menschen wieder aufrichtet.<sup>369</sup> Paulus wird deutlich aufgefordert, selbst aufzustehen.<sup>370</sup> In Apg 9 und 22 folgt diesem Befehl der Auftrag, in die Stadt (9,6) bzw. nach Damaskus zu gehen (22,10). Dort werde Paulus erfahren, was er zu tun habe (9,6: λαληθήσεται σοι ὃ τί σε δεῖ ποιεῖν und 22,10: κάκεῖ σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι). Der Wortlaut des Auftrags in der Erzählung aus der Perspektive des Lukas deutet durch die Verwendung von δεῖ an, dass es sich um göttliche Aufträge handeln werde.<sup>371</sup> Diese Bedeutung schwingt im τέτακταί σοι von Apg 22,10 nicht mit.<sup>372</sup> Der Kontext legt aber auch in diesem Fall nahe, dass hier von einem göttlichen Befehl die Rede sein muss, ist er doch schon allein dadurch autorisiert, dass die Ankündigung durch den Herrn selbst geschieht. Auch das Verhalten des Paulus deutet an, woher er seine Beauftragung erwartet: Er fastet und betet (Apg 9,9+11). Nirgends in der Apg findet sich ein deutlicherer Hinweis auf Gebet und Fasten als Ausdruck einer Erwartungshaltung gegenüber Gott.<sup>373</sup> Paulus fastet und betet auf den göttlichen Auftrag harrend, der ihm angekündigt worden ist. Das Verhalten des Paulus kann aber bei einem solchen Befund nur als schwacher Hinweis, nicht als Beweis dafür gedeutet werden, dass er das Reden Gottes erwarte.

<sup>367</sup> Weitere Ausführungen siehe weiter oben.

<sup>368</sup> Schnabel, *Mission*, S. 902

<sup>369</sup> Siehe z. B. Hes 1,28; 3,23; Dan 8,17.

<sup>370</sup> Ähnlich ist der Befehl des Engels an Petrus in der Gefängniszelle (Apg 12,7).

<sup>371</sup> Hiermit wird häufig ‚göttliche Notwendigkeit‘ zum Ausdruck gebracht. Diese Bedeutung liegt in den Versen 1,21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6; 9,16; 14,22; 15,5; 16,30; 20,35 und 23,11 zugrunde. Nur in 25,10 und 27,26 resultiert die zwingende Notwendigkeit des δεῖ nicht aus der Autorität Gottes, sondern den Umständen. Siehe auch Cosgrove, „The Divine Δεῖ in Luke-Acts“, so auch Bock, *Acts*, S. 605 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 545.

<sup>372</sup> Das Verb wird in Lk und Apg in ganz unterschiedlichen Kontexten verwandt (Lk 7,8; Apg 13,48; 15,2; 22,10; 28,23). Nur in Apg 13,48 steht eindeutig Gott als Autorität hinter dem beschriebenen Beschluss.

<sup>373</sup> Die Themen ‚Gebet‘ und ‚Reden Gottes‘ finden sich in der Apostelgeschichte außerdem kombiniert in 1,23-26; 9,11-12; 10,9-10; 10,30; (bedingt) auch in 13,1-3 und 22,17. Siehe auch die jeweiligen Exegesen und Punkt 5.1.1 dieser Arbeit.

Im weiteren Verlauf der Apg wird häufig erwähnt, dass Paulus durch das Reden Gottes von seinem göttlichen Auftrag erfährt oder darin bestätigt und geleitet wird. Dies kann sehr gut als Erfüllung der Ankündigung in 9,6 verstanden werden: In 9,15 erfährt der Leser durch die Vision des Hananias von einem Plan und Auftrag Gottes für Paulus, worin wieder zukünftiges Reden Gottes zu Paulus angesprochen wird (V.16 hier konkret bezüglich der mit dem Auftrag verbundenen Leiden). In 13,1 wird ein Auftrag angesprochen (aber nicht expliziert), zu dem Saulus und Barnabas von Gott berufen sind. In den beiden ersten Versionen der Damaskusgeschichte spricht Jesus keine Berufung an Paulus aus, sondern Paulus wird dazu aufgefordert, nach Damaskus zu gehen und weitere Handlungsanweisungen abzuwarten.

In den Erzählungen von Apg 9 und 22 gibt der Herr auf dem Weg nach Damaskus nur eine sehr knappe, situationsgebundene Anweisung, woraufhin die Leser mittels einer Doppelvision von Hananias und Paulus den weitreichenden Auftrag an Paulus erfahren.<sup>374</sup> Apg 26 hingegen berichtet statt der situationsgebundenen Aufforderung von einem ausführlichen Auftrag des Herrn an Paulus auf dem Weg vor Damaskus, sagt jedoch nichts bezüglich einer Erblindung, einer Doppelvision und Hananias. Die ausführlichere Exegese von Apg 26,16-19 findet sich erst unter dem folgenden Punkt der vorliegenden Arbeit. Lukas beabsichtigt *nicht*, seinen ursprünglichen Bericht von der Erscheinung Jesu mit Aussagen zu ergänzen, die Jesus ‚tatsächlich‘ (also zumindest innerhalb der Geschichte ‚wirklich‘) in der Situation gemacht hat.<sup>375</sup>

Auf dem Weg nach Damaskus gibt der Herr Paulus situationsgebundene Anweisungen: Steh auf und geh nach Damaskus (9,6 und 22,10). In der ersten Erzählung aus der Perspektive des Lukas wird erwähnt, dass Paulus unmittelbar gehorcht: ἠγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς (22,8). Dies entspricht ganz dem Schema, nach dem Lukas den Umgang von Menschen mit dem Reden Gottes in der Apg beschreibt: Er berichtet jeweils ganz explizit auch vom Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes.<sup>376</sup> In der ersten Wiederholung der Geschichte aus der Perspektive des Paulus wird nicht erwähnt, dass er aufsteht; dies lässt sich jedoch aus dem weiteren Geschehen ableiten. Der Herr hat Paulus aufgetragen, in die Stadt Damaskus zu gehen – ein unerwartetes Ereignis erschwert allerdings den Gehorsam gegenüber diesem Befehl.

#### 4.4.1.5 Erblindung

In den Erzählungen von Apg 9 und 22 hat die überwältigende Erfahrung für Paulus eine unangenehme Folge: Er kann nichts sehen (9,8: ἀνεωγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν und 22,11 ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον). In beiden Erzählungen wird die Erblindung sowie die Heilung von dem Gebrechen mehrfach angesprochen (9,9; 9,12; 9,17; 9,18; 22,13); es ist die Rede vom nicht bzw. wieder sehen können, Paulus wird aber nicht buchstäblich als ‚blind‘ (τυφλός) bezeichnet.<sup>377</sup> Weil seine Augen ihren Dienst versagen, kann Paulus nicht selbständig in die Stadt gelangen; er muss von den Mitreisenden geführt werden (9,8: χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς Δαμασκόν. und 22,9: χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν

<sup>374</sup> Siehe Exegese unter Punkt 3.5 dieser Arbeit.

<sup>375</sup> Für eine Diskussion dieser Position siehe 3.5.3.

<sup>376</sup> Die zwei Ausnahmen hierzu siehe 21,4 und 22,17-19.

<sup>377</sup> Siehe τυφλός im Lukasevangelium 4,18; 6,39; 7,21 + 22; 14,13 + 21; 18,35. Der Messias ist daran zu erkennen, dass er Blinden das Augenlicht wiedergibt. In Apg wird nur Elymas als τυφλός bezeichnet, der aufgrund eines Strafwunders vorübergehend erblindet (13,11).



συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν). Mit ihrer Hilfe gehorcht Paulus dem Befehl des Herrn, alleine wäre es ihm nicht möglich gewesen. Die Begegnung mit dem Herrn hat den wutschnaubenden, gefürchteten Verfolger in einen hilflosen Reisenden verwandelt, der nur dank seiner Mitreisenden sein Ziel erreicht. Dieser ganze Teil der Geschichte findet in Apg 26 keine Erwähnung.

In 22,11 wird als Ursache der Erblindung das grelle Licht genannt: ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου. Haenchen sieht hierin einen Erzählfehler des Lukas, denn auch die anderen Anwesenden sahen laut 22,9 das Licht – ohne davon geblendet zu werden.<sup>378</sup> Lukas macht in seiner Geschichte jedoch deutlich, dass die Begleiter einen Teil des Ereignisses ebenfalls selbst wahrnehmen, aber nicht die ganze Erfahrung des Paulus teilen.<sup>379</sup> Es überrascht nicht, wenn die viel intensivere Erfahrung des Paulus auch andere Folgen nach sich zieht. Die Erblindung ist als eine Auswirkung der Begegnung, nicht als Strafe zu deuten. Lukas berichtet von Strafwundern beispielsweise in Lk 1,20 (Zacharias wird stumm, weil er den Worten des Engels nicht geglaubt hat), Apg 5,4-5 (Hananiah fällt tot um, weil er Gott belogen hat), Apg 13,6-13 (Elymas wird mit Blindheit geschlagen, weil er ‚die geraden Wege des Herrn verkehrt‘). Es wird jeweils explizit erwähnt, dass das Wunder eine negative Reaktion auf verkehrtes Handeln ist – eine Strafe. Der Herr spricht jedoch – abgesehen von der Anrede τί με διώκεις; – auf dem Weg nach Damaskus Paulus gegenüber nicht von dessen falschen Taten. Er klagt ihn nicht an und verkündigt keine Strafe. Vielmehr wird die Blindheit als ‚Blendung‘ beschrieben: Paulus ist geblendet, weil er den Herrn gesehen hat.<sup>380</sup> Die Erblindung hindert Paulus nicht daran, dem Auftrag des Herrn Folge zu leisten: Seine Mitreisenden führen ihn an der Hand in die Stadt (9,8; 22,9). Der Befehl des Herrn ist eindeutig situationsgebunden; Paulus sträubt sich nicht dagegen, den Befehl auszuführen; sein Gehorsam ist unumgänglich und selbstverständlich.

#### 4.4.1.6 Parallelen und Unterschiede zu Erscheinungen des Auferstandenen

Die Frage nach den Unterschieden zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen vor der Himmelfahrt und der Erscheinung gegenüber Paulus stellt sich in dieser Weise nur, wenn man die paulinischen Briefe zum Ausgangspunkt für das Lesen der Apostelgeschichte macht. Paulus selbst scheint seine Damaskuserfahrung dort als eine letzte Auferstehungserscheinung zu bezeichnen, was ihn in seinen Augen zu dem Titel ‚Apostel‘ berechtigt (wenn auch nicht ohne Unterschiede zu den zwölf Aposteln 1Kor 15,5-8; 9,1). Lukas hingegen bezeichnet Paulus nicht als Apostel. Die Apostelgeschichte stellt spezifische Anforderungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Person die Stellung eines der zwölf Apostel innehaben könne (Apg 1,21-22: Augenzeugenschaft von der Zeit des Auftretens von Johannes dem Täufer bis zur Himmelfahrt). Gemäß dieser Kriterien kann Paulus kein Apostel sein.

#### 4.4.2 Die Erfahrungen der Mitreisenden des Paulus

Wie oben dargestellt wurde, stimmen die verschiedenen Berichte vom Damaskusereignis bezüglich der Erfahrungen des Paulus weitgehend miteinander überein. Ein abweichendes Bild ergibt sich jedoch, wenn man die Aussagen zu den Erfahrungen der anderen Anwesenden vergleicht. Alle drei Erzählungen sprechen zwar davon, dass Paulus nicht alleine gereist ist (9,7; 22,9; 26,13). Auch stimmen die Berichte darin überein, dass Paulus keine

<sup>378</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 310.

<sup>379</sup> Siehe ausführlicher unter dem folgenden Punkt (3.4.1.5) dieser Arbeit.

<sup>380</sup> So auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 311; Barrett, *Acts*, S. 452. Anders sieht Bock (*Acts*, S. 359) die Erblindung als Strafzeichen, parallel zum Stummsein des Zacharias.

‚Privatoffenbarung‘ zuteil geworden ist, deren Vorgang ausschließlich für ihn wahrnehmbar gewesen wäre – bis zu einem gewissen Grad sind alle Reisenden Zeugen des außergewöhnlichen Ereignisses gewesen. Auch dass die Mitreisenden nicht alles wahrzunehmen vermocht haben, was Paulus erfahren hat, ist in allen drei Berichten zu lesen. Was genau die Mitreisenden haben sehen oder hören können, wird jedoch unterschiedlich berichtet:

- Sie haben die Stimme gehört, aber niemanden gesehen (9,7).<sup>381</sup>
- Sie haben das Licht gesehen, aber die Stimme nicht gehört, die zu Paulus gesprochen hat (22,9).
- Sie haben sprachlos dagestanden (9,7).<sup>382</sup>
- Sie haben sich mit Paulus auf den Boden geworfen, aber nur Paulus hat die Stimme gehört (26,14).

Die Erzählungen berichten unterschiedlich davon, ob die Mitreisenden etwas gehört haben (Apg 9 anscheinend abweichend von Apg 22) und ob sie gestanden oder sich wie Paulus zu Boden geworfen haben (Apg 9 anscheinend abweichend von Apg 26). Bezüglich der visuellen Wahrnehmungen der Mitreisenden scheint es bei näherem Hinsehen keinen Widerspruch zu geben: Sie haben Licht gesehen (22,9 und 26,13), aber nicht die Person, die Paulus erblickt hat (9,7).<sup>383</sup> Wie weiter oben besprochen wurde, weicht Apg 26 bezüglich der Aussagen des Herrn ab von Apg 9 und 22 – hier sind die Unstimmigkeiten anders verteilt. Der Bericht aus Kapitel 9 widerspricht anscheinend dem aus Kapitel 22 bezüglich der visuellen und auditiven Erfahrungen der Mitreisenden; hinsichtlich der Reaktion der Reisebegleiter scheinen sich Apg 9 (implizit auch 22) und 26 entgegenzustehen.

Diese Widersprüche können unterschiedlich erklärt werden: 1. Es liegt ein Erzählfehler vor; in dieser Detailfrage war Lukas unaufmerksam. Dies ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Immerhin handelt es sich für Lukas um eine - in Bezug auf seine Gesamtgeschichte - sehr zentrale Stelle. 2. Lukas war sich der gegenteiligen Aussagen bewusst, sah diese aber – anders als heutige Leser – nicht als fehlerhaften Widerspruch an. Dies könnte durch einen anderen Umgang mit (gedachter) Wirklichkeit in Erzählungen begründet sein, als wir ihn gewohnt sind.<sup>384</sup> 3. Lukas spricht davon, dass die Mitreisenden die Stimme zwar gehört, aber nicht verstanden haben, was gesagt worden ist. Für eine solche Interpretation setzt man manchmal voraus, dass die klassische Konstruktion von ἀκούω mit Genitiv (ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς 9,7) eine andere Bedeutung hatte als ἀκούω mit Akkusativ (τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι 22,9). Die beiden Konstruktionen wurden

<sup>381</sup> Hier wird nicht ausgesagt, die Mitreisenden hätten nichts gesehen oder das Licht nicht gesehen. μηδὲνα ist maskulin und kann sich demnach nicht auf das Licht beziehen. So auch Bock, *Acts*, S. 660.

<sup>382</sup> Wie auch BA (S. 775) angibt, muss die Aussage hier nicht unbedingt buchstäblich als ‚stehen‘ verstanden werden: „Sehr oft liegt der Nachdruck weniger auf dem ‚stehen‘ als auf dem dastehen, dasein.“ Betont wird im hiesigen Kontext deutlich die Verfassung der Stehenden: ἐνεοί (sprachlos). Im Niederländischen kann man sagen: „Jemand staat met een mond vol tanden.“ Obwohl das Wort ‚stehen‘ verwendet wird, ist hierbei eindeutig nicht das Konzept ‚stehen‘ gemeint. Wenn die Aussagen in 9,7 dementsprechend gelesen werden können, dann gibt es diesbezüglich keinen Widerspruch.

<sup>383</sup> Anders sieht Miller (*Convinced*, S. 196f) in 22,11 einen unlösbaren Widerspruch zur Erzählung in Apg 9. Paulus beschreibt hier seine Erblindung als Blendung durch das starke Licht, das aber auch die Mitreisenden gesehen hatten – ohne Schaden davon zu tragen. Dieser Widerspruch sei ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Wiedererzählung „the character’s own filtered version of the experience“ darstelle.

<sup>384</sup> So beispielsweise Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 311; Barrett, *Acts*, S. 451.

aber ohne Bedeutungsunterschied abwechselnd verwendet.<sup>385</sup> Angesichts der breiten Verwendungs- und Bedeutungsspektren von φωνή und ἀκούω kann man aber auch zu dieser Deutung kommen, ohne den Fällen signifikante Bedeutungsunterschiede zuzuschreiben.<sup>386</sup> Bezüglich dieser Interpretation sind auch die Beobachtungen Lindbloms zu ‚technischen Offenbarungsmitteln‘ interessant.<sup>387</sup> 4. Es widersprechen sich (nur) die Aussagen des primären Erzählers und des sekundären Erzählers Paulus. So stellt beispielsweise Kurz (*Reading*, S. 129) fest: „The narrator’s superior perspective in Acts 9 to that of Paul as narrator in Acts 22 and 26 can sufficiently account for discrepancies between Acts 9 and 22 about what Saul’s companions saw or heard.“

Ungeachtet der bevorzugten Interpretation dienen die jeweiligen Aussagen jedoch in allen drei Erzählungen demselben Ziel: Gegenüber der jeweiligen Leser- bzw. Hörerschaft wird betont, dass das Damaskusereignis keine subjektive Erfahrung des Paulus gewesen ist. Die Mitreisenden haben etliches, aber nicht alles von dem miterlebt, was bei Paulus eine radikale Lebenswende zur Folge gehabt hat.<sup>388</sup> Lukas nennt auf diese Weise Zeugen für die Tatsache, dass das Damaskusereignis stattgefunden hat; auch Paulus betont dies sowohl vor seiner Hörerschaft in Jerusalem als auch in Cäsarea. Den Kern des Ganzen aber, die Aussagen des Herrn – sowie dessen Erscheinung selbst, kann nur Paulus bezeugen.<sup>389</sup> In der Terminologie dieser Arbeit ausgedrückt: Von allen Anwesenden hat sich nur für Paulus in dieser Situation ein Reden Gottes ereignet.

---

<sup>385</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 310. Ähnlich Bock, *Acts*, S. 660.

<sup>386</sup> So Marshall, *Apostelgeschichte*, S. 355 und Haubeck / Siebenthal, *Schlüssel* Bd. 1, S. 825f.

<sup>387</sup> Lindblom (*Gesichte und Offenbarungen*, S. 16f) spricht davon, dass auch im NT vereinzelt ein Naturphänomen die Stimme Gottes kommunizieren könne. Parallel zur vorliegenden Geschichte werde darin der unterschiedliche Grad an Erkenntnis deutlich, den verschiedene Zeugen aus einem solchen Ereignis gewinnen können: Einer vernimmt die Stimme Gottes, andere hören nur Donner oder Getöse und erkennen daran, dass etwas Außergewöhnliches im Gang ist. Durch die große Bandbreite an Bedeutungen des Begriffes φωνή auch innerhalb der lukanischen Texte ist eine solche Deutung zumindest aufgrund der semantischen Evidenz möglich.

<sup>388</sup> So auch beispielsweise Haenchen, *Apostelgeschichte* S. 310; Barrett, *Acts*, S. 451.

<sup>389</sup> Hierin weicht Lukas ab von anderen Erzählungen im Lukasevangelium, in denen eine himmlische Stimme vorkommt und alle Anwesenden den Inhalt der Botschaft hörten, siehe Lk 3,22 (par Mt 3,17; Mk 1,11) und Lk 9,36 (par Mt 17,5; Mk 9,7). Ähnlich berichtet aber Joh 12,28-29 von der Botschaft einer himmlischen Stimme, die von den Anwesenden unterschiedlich wahrgenommen wurde.

#### 4.5 Apg 9,10-19; 22,12-16; 26,16-19: Interpretation des Damaskusereignisses im Hinblick auf das Reden Gottes

„Die Sache, die Lukas für besonders wichtig hält, ist die Heidenmission des Paulus. Er will zeigen, daß Gott selbst durch Jesus Christus die Heidenmission auf den Weg brachte.“

Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 23<sup>390</sup>

„The common theme of the three variant accounts of Saul’s conversion is to show how Saul was violently seized by the exalted Christ, whom he had made his enemy, and how he was called to proclaim his name among Jews and Gentiles.“

Marguerat, *Historian*, S. 204.

„The double repetition of Paul’s conversion, however, can benefit only the implied reader – and they benefit the reader in a very specific way: by serving to highlight Paul’s own understanding of his conversion.“

Miller, *Convinced*, S. 201.

Auch der weitere Verlauf der Geschichte vom ‚Bekehrungserlebnis‘<sup>391</sup> des Paulus wird in der Apostelgeschichte mehrfach erzählt. Die Wahl der unterschiedlichen Erzähler hatte für die Ausgestaltung des ersten Teils der Geschichte wenig Folgen. Im hier besprochenen zweiten Teil der Geschichte sind hingegen deutliche Unterschiede zu sehen, die den verschiedenen Erzählperspektiven und -situationen zuzuschreiben sind. Um dem in der Exegese gerecht werden zu können, werden die Texte hier nacheinander besprochen.

##### 4.5.1 Apg 9,10-19: Der allwissende Erzähler berichtet

Apg 9,10 Ἦν δέ τις μαθητῆς ἐν Δαμασκῶ ὀνόματι Ἀνανίας, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὄραματι ὁ κύριος, Ἀνανία. ὁ δὲ εἶπεν, Ἴδου ἐγώ, κύριε. 11 ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν, Ἀναστάς πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην Εὐθείαν καὶ ζήτησον ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται 12 καὶ εἶδεν ἄνδρα [ἐν ὄραματι] Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ [τὰς] χεῖρας ὅπως ἀναβλέψῃ. 13 ἀπεκρίθη δὲ Ἀνανίας, Κύριε, ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου ὅσα κακὰ τοῖς ἀγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλήμ· 14 καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δῆσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου. 15 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν ὁ κύριος, Πορεύου, ὅτι σκευὸς ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἰῶν τε Ἰσραήλ· 16 ἐγώ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. 17 Ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν καὶ ἐπιθεὶς ἐπ’ αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν, Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἣ ἦρχου, ὅπως

<sup>390</sup> Siehe auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 283.

<sup>391</sup> Der Begriff ‚Bekehrung‘ bezeichnet hier die radikale Lebenswende des Paulus; es soll damit nichts darüber ausgesagt sein, wie Paulus sein Verhältnis zum Judentum sah.

ἀναβλέψης καὶ πλησθῆς πνεύματος ἁγίου. 18 καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψεν τε καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη 19 καὶ λαβῶν τροφήν ἐνίσχυσεν.

Apg 9,10-19: *In Damaskus wohnte ein Jünger namens Hananias. In einer Vision sprach der Herr ihn an: „Hananias!“ Dieser antwortete: „Hier bin ich, Herr.“ Der Herr sagte zu ihm: „Steh auf und geh schnell zur Straße, die ‚die Gerade‘ genannt wird. Frage dort im Haus des Judas nach einem Saulus aus Tarsus. Der betet gerade, und in einer Vision hat er einen Mann namens Hananias gesehen, der hineinkommt und ihm die Hände auflegt, so dass er wieder sehen kann.“ Hananias antwortete: „Herr, ich habe von vielen Menschen über den Mann gehört, wie viel Schlechtes er deinen Heiligen in Jerusalem angetan hat. Er ist mit einer Vollmacht der Hohepriester hierher gekommen, um alle gefangen zu nehmen, die deinen Namen anrufen.“ Der Herr antwortete: „Mach dich auf, denn er ist ein auserwähltes Werkzeug für mich. Er soll meinen Namen zu (nichtjüdischen) Völkern, zu Herrscherfamilien und zu(m Volk) Israel bringen. Ich werde ihm noch zeigen, wie viel er um meines Namens willen leiden muss. Hananias machte sich auf den Weg und ging in das Haus. Dort legte er ihm die Hände auf und sagte: „Bruder Saulus, der Herr hat mich geschickt. Jesus, der dir auf dem Weg hierher erschien, schickt mich, damit du wieder sehen kannst und mit Heiligem Geist erfüllt wirst. Plötzlich fiel es ihm wie Schuppen von den Augen und er konnte wieder sehen. Er stand auf und wurde getauft. Als er etwas gegessen hatte, kam er wieder zu Kräften.“*

Die erste Erzählung vom Bekehrungserlebnis des Paulus ist aus der Perspektive des primären, allwissenden Erzählers geschildert. Die Geschichte folgt verschiedenen Personen und ihren Erfahrungen, in die der Erzähler einen Einblick hat, der den anderen Handlungsträgern der Geschichte jedoch verwehrt ist. Nach V. 9 richtet Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers weg von Paulus hin auf eine für die Geschichte neue Person: Hananias. Hananias wird dem Leser als μαθητῆς ἐν Δαμασκῶ vorgestellt (9,10), als Christusgläubiger. Es handelt sich also um einen der Menschen, die Paulus in Damaskus hatte gefangen nehmen wollen (siehe 9,1-2).<sup>392</sup> Der Herr (ὁ κύριος) spricht Hananias an – anders als bei Paulus diesmal in einer Vision (ἐν ὁράματι V. 10). Wie V. 17 zeigt, muss mit ὁ κύριος Jesus gemeint sein; dies wird in V. 10 aber vorausgesetzt, nicht expliziert.

#### 4.5.1.1 Der Begriff ὄραμα in der Apostelgeschichte

Der Begriff ὄραμα wird hier zum ersten Mal in der Apostelgeschichte im Zusammenhang mit dem Reden Gottes (zur erzählten Zeit) verwandt; im weiteren Verlauf der Apg werden noch verschiedene derartige ὁράματα erwähnt werden.<sup>393</sup> Lukas wählt diesen Begriff, der ansonsten

<sup>392</sup> In 9,1 wird Paulus als einer vorgestellt, der τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου schwer verfolgt; Im folgenden Vers wird erwähnt, dass er es nun speziell auf Bewohner von Damaskus abgesehen hat, τῆς ὁδοῦ ὄντας steht synonym für τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου. Mehr Informationen zu Hananias siehe Barrett, *Acts*, S. 453.

<sup>393</sup> Johnson, *Acts*, S. 164: „Lukas has now introduced the important plot-device of the vision (*horama*).“ In 7,31 stand der Begriff innerhalb der Rede des Stephanus für die Gotteserfahrung des Moses beim brennenden Dornbusch; es handelt sich hier um ein Zitat aus Ex 3,3. Des Weiteren findet ὄραμα sich in 9,12 (Der Herr spricht zu Hananias von einer Vision, die Paulus gesehen habe.); 10,3 (Ein Engel kommt ἐν ὁράματι zu Cornelius.); 10,17.19 (Petrus denkt über seine Vision nach, erst in diesem Rückblick wird der Begriff ὄραμα verwandt.); 11,5 (Petrus berichtet von seiner Vision.); 12,9 (Petrus hält die reale Erscheinung des Engels sowie seine Erlebnisse mit ihm irrtümlicherweise für ὄραμα.); 16,9 + 10 (Paulus sieht nachts in einer Vision einen Mann aus Mazedonien.); 18,9 (Der Herr spricht nachts δι’ ὁράματος zu Paulus, um ihn zu ermutigen). Außerhalb der Apostelgeschichte steht der Begriff im NT nur noch in Mt 17,9. (Er beschreibt hier die Verklärung Jesu; die

im NT nur einmal vorkommt, obwohl in der Pfingstrede des Petrus die verheißenen Visionen als ὁράσεις (2,17) bezeichnet wurden.<sup>394</sup> Offensichtlich verfolgt Lukas hier nicht streng das Ziel, die durch Petrus zitierte Verheißung aus Joel in seiner Geschichte als buchstäblich erfüllt darzustellen. Die Verwendungsweise der beiden Begriffe ὄραμα und ὄρασις im NT kann über diese Wortwahl nicht Aufschluss geben; ähnlich verhält es sich mit der Verwendung dieser zwei verschiedenen Worte in der LXX. Erhellender ist dagegen der Gehalt der Begriffe außerhalb der LXX. Die Bedeutung ‚Vision‘ für ὄρασις bleibt „auf das von der at.lichen Visions-Terminologie abhängige Schrifttum beschränkt“,<sup>395</sup> wohingegen ὄραμα auch außerbiblisch schon ein *Terminus technicus* für Vision ist.<sup>396</sup> Lukas möchte also, dass er in seinen Aussagen über Visionen auch von griechischsprachigen Lesern gut verstanden werden kann, die weniger an den Sprachgebrauch der LXX gewöhnt sind; dies ist ihm anscheinend wichtiger, als die Erfüllung der Prophetie in Joel durch die Wahl desselben Begriffes buchstäblich zum Ausdruck zu bringen.

Dass der Herr ἐν ὁράματι zu Hananias spricht (9,10) besagt, dass er nicht ‚real‘ vor Hananias steht, sondern als Gegenstand einer Vision.<sup>397</sup> Hananias wird – wie zuvor Paulus – durch den Herrn mit Namen angesprochen, der Name wird aber nicht wiederholt. Hananias antwortet mit ἰδοὺ ἐγώ<sup>398</sup> und spricht den Herrn wie Paulus mit κύριε an. Hananias zeigt so vermutlich eine ‚wünschenswertere‘ Reaktion als Paulus zuvor auf der Straße. Er muss, anders als Paulus, nicht fragen, wen er vor sich hat, sondern erkennt den κύριος in der Vision als Jesus.

Der Herr gibt Hananias in der Vision einen konkreten, exakt formulierten Auftrag (V. 11): Hananias soll zu Saulus gehen, er nennt ihm dafür die genaue Adresse.<sup>399</sup> Ganz konkrete Handlungsanweisungen Gottes an einen Menschen finden sich noch häufiger in der Apg: siehe z. B. in 9,6 (durch den Herrn); in 5,20; 8,26; 10,5-6; 12,7-8 (durch Engel) 8,29; 10,19-20; [13,2] (durch den Heiligen Geist). Die Aufträge haben nichts Rätselhaftes oder Mystisches, sondern entsprechen ganz dem Befehl eines Menschen an seinen Untergebenen. Der Herr beschränkt sich in seinen Anordnungen ganz auf die praktische Seite des Auftrages und gibt zunächst keinen Aufschluss über sein Ziel oder den Grund für den Befehl. Als

Parallele in Mk 9,9 spricht stattdessen von ἃ εἶδον, in Lk 9,36 von ὧν ἐώρακαν.) In der LXX steht ὄραμα häufig für ‚Vision‘ (siehe z. B. Gen 15,1; 46,2; Num 12,6; Jes 21,2; Dan 1,17), kann aber auch andere Bedeutungen haben: das natürlich Geschaute (z. B. Dtn 28,34; Spr 6,9) oder die schreckenerregende Wundertat (z. B. Dtn 26,8; so häufiger für die Befreiung Israels aus Ägypten); es ist auch außerbiblisch schon ein *Terminus technicus* für Vision (Michaelis, „ὄραμα“, *ThWNT Bd 5*, S. 372.).

<sup>394</sup> Auch ὄρασις kommt im NT nicht häufig vor (nur Apg 2,17; Offb 4,3; 9,17). In der LXX bezeichnet der Begriff meist Visionen (z. B. Num 24,4; 1Sam 3,1; 2Chr 9,29). Ansonsten wird der Begriff in der LXX auch für ‚Aussehen‘ (z. B. Gen 2,9; 1Sam 16,12) oder ‚Gesichtssinn‘ bzw. ‚Sehen‘ verwandt (z. B. Lev 13,12; Pred 11,9). Siehe auch Michaelis, „ὄρασις“, *ThWNT Bd 5*, S. 371-372.

<sup>395</sup> Michaelis, „ὄρασις“, *ThWNT Bd 5*, S. 371.

<sup>396</sup> Michaelis, „ὄραμα“, *ThWNT Bd 5*, S. 372.

<sup>397</sup> Siehe für diese Unterscheidung Exegese zu 12,6-11 (3.9) und Punkt 4.1 dieser Arbeit. Mullin („Commission Forms“, S. 611-612) unterscheidet in ähnlicher Weise zwischen ‚subjektiven‘ und ‚objektiven‘ Ereignissen.

<sup>398</sup> Mit ἰδοὺ ἐγώ wird in der LXX das hebräische ִיָּדוּךְ wiedergegeben. Als Antwort auf eine Anrede durch Gott findet es sich in Gen 22,1; 22,11; 1Sam 3,4; häufiger noch als Antwort auf eine Anrede durch einen Menschen: Gen 27,1; 37,13; 1Sam 3,16; 22,12; 2Sam 1,7. Vielleicht wird hier angedeutet, dass das Gespräch in hebräischer Sprache stattfand.

<sup>399</sup> Neben der Antwort des Hananias auf die Anrede durch den Herrn könnte auch die Verwendung der Namensform Σαῦλον als Hinweis darauf gedeutet werden, dass der Herr und Hananias miteinander Hebräisch sprachen.

Hintergrundinformation berichtet er Hananias nur davon, dass Paulus – wiederum in einer Vision – gesehen habe, dass er von einem Mann namens Hananias von seiner Erblindung geheilt werde (22,12). Paulus kann also, obwohl er erblindet an der Hand geführt werden musste, in einer Vision ‚sehen‘. ‚Visionäres Sehen‘ wird also nicht (oder nicht immer) als ‚physisches Sehen‘ gedacht.

#### 4.5.1.2 Doppelvision

Lukas erzählt hier von einer Doppelvision, also von zwei voneinander unabhängigen Visionen, die inhaltlich aufeinander verweisen und so einander ergänzen und bestätigen.<sup>400</sup> Das Motiv von Doppelvisionen war in der hellenistischen Literatur beliebt, findet sich aber im alttestamentlichen-jüdischen Kontext nicht.<sup>401</sup> Von einer ähnlichen Doppelvision wird auch in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius berichtet.<sup>402</sup> Die Doppelvision von Hananias und Paulus wird nur aus der Perspektive des primären Erzählers erwähnt, der den Leser an den Erfahrungen verschiedener Handlungsträger teilnehmen lässt. In den Wiederholungen bleibt die Doppelvision unerwähnt. Die ineinander verschachtelten und aufeinander verweisenden Visionen von Hananias und Paulus betonen gegenüber dem Leser, dass Gott in der Geschichte am Wirken ist. Potentiell als ‚subjektiv‘ wahrgenommene visionäre Erfahrungen werden dadurch gegenüber dem Leser objektiviert.<sup>403</sup>

#### 4.5.1.3 Der Auftrag an Hananias und dessen Reaktion

Hananias erhält vom Herrn den konkreten Auftrag, Paulus aufzusuchen.<sup>404</sup> Den Bericht vom Inhalt der Vision des Paulus (dass er durch Handauflegung geheilt werde) fasst Hananias ebenfalls als Anweisung auf.<sup>405</sup> Dieser Teil der Aufgabe wird Hananias nicht direkt vom Herrn aufgetragen, wie Gaventa treffend feststellt.<sup>406</sup> Anders als in seiner Reaktion auf die Anrede des Meisters, zeigt sich Hananias aber nicht sofort gehorsam. Er widerspricht dem Herrn und listet auf, weswegen er nicht zu Paulus gehen oder ihn heilen möchte. Hananias kennt Paulus vom Hörensagen, sein Wissen befindet sich auf dem Stand der Geschichte von Apg 9,1-2. Nicht nur Hananias weiß von dieser (ursprünglichen) Absicht des Paulus, er hat ἀπὸ πολλῶν davon gehört (9,13). Seine Informanten haben jedoch noch nichts von der lebensverändernden Erfahrung des Paulus auf der Reise erfahren; falls die tatsächliche Ankunft von Paulus in Damaskus ihnen zu Ohren gekommen sein sollte – blind, hilflos, an der Hand geführt – dann ohne ausführliche Information zur Ursache der Erblindung. Weil der

<sup>400</sup> Als Doppelvision bzw. Doppeltraum bezeichnet man parallele „Offenbarungen, die an zwei verschiedene Personen(kreise) ergehen, aber zu ein und demselben Zweck zusammenwirken“. (Wikenhauser, „Doppelträume“, S. 100).

<sup>401</sup> Als einzige Ausnahme hierzu nennt Marguerat (*Historian*, S.1 93) Josephus, A.J. 11.8.4-4; Lohfink zählt Josephus zu hellenistischer Literatur (Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, S. 66). Für diesen Text sowie weitere Stellenhinweise zu Texten mit Doppelvisionen siehe Wikenhauser, „Doppelträume“, S. 100-11 sowie Pervo, *Profit with Delight*, S. 73 und 164; Gaventa, *Conversion*, S. 128<sup>39</sup>; Marguerat, „The God of the Book of Acts“, S. 161: „We also know of double visions, highly valued by the Greeks and the Romans (9,10-12; 10,1-23)“; Schneider, *Apostelgeschichte*, S. 23.

<sup>402</sup> Siehe Exegese zu Apg 10,1-11,18 unter Punkt 3.7 dieser Arbeit.

<sup>403</sup> Aus der Sicht eines heutigen Lesers ist es erstaunlich, dass Lukas Paulus dies in seinen Wiedererzählungen nicht als unterstützendes Argument verwenden lässt.

<sup>404</sup> Die Berufung des Hananias ist eine der wenigen Geschichten im NT, die alle Elemente einer ‚Commission Form‘ enthält, siehe Mullins, „Commission Forms“, S. 605.

<sup>405</sup> Siehe die Reaktion in 9,13-14 und 17.

<sup>406</sup> Gaventa, *Conversion*, S. 62.

Erzähler die verschiedenen Erfahrungen seiner Handlungsträger in seiner Geschichte zusammenfügen konnte, weiß der Leser hier mehr als Hananias. Hananias hat Angst und wagt es deswegen zunächst nicht, dem Herrn zu gehorchen – der Leser erkennt diese Angst als unnötig, weil er bereits von der Erfahrung des Paulus in Kenntnis gesetzt ist. Alternativ ist ebenso vorstellbar, dass Lukas auch bei dem Leser davon ausgeht, er sei auf dem Stand des Hananias – immerhin ist noch nichts dazu gesagt, was die Erfahrung bei Paulus bewirkt.<sup>407</sup> Lukas schildert die Angst oder den Unwillen des Hananias indirekt, indem er dem Leser Einblick in dessen Gedanken gibt (in der Antwort gegenüber dem Herrn V. 13f); er beschreibt ihn nicht direkt aus der Perspektive des Erzählers. Dadurch bleibt die Geschichte an dieser Stelle ‚offen‘ und mehrdeutig. Entweder weigert sich Hananias aus Angst, zu Paulus zu gehen – oder Lukas geht davon aus, Hananias habe von der Erblindung gewusst und sträubt sich nun dagegen, Paulus zu heilen. Ein erblindeter Verfolger ist nicht mehr besonders gefährlich.<sup>408</sup> Eines wird deutlich: Für Hananias ist Paulus noch immer der getriebene Verfolger der Jünger Jesu.

Seine Reaktion ist also nicht unmittelbarer Gehorsam, er widerspricht dem Herrn. Der Widerstand des Hananias gegen den Auftrag des Herrn betont auf der Ebene der Erzählung, wie außergewöhnlich – und unglaublich – das Wunder der Umkehr des Paulus ist.<sup>409</sup> Hananias zweifelt hier nicht daran, ob er den Auftrag des Herrn richtig verstanden hat, er zieht den Auftrag selbst in Zweifel. Anders als die kritische Rückfrage des Zacharias gegenüber der Verheißung des Engels (Lk 1,20) wird der Widerspruch des Hananias aber nicht bestraft oder getadelt.<sup>410</sup> Der Herr wiederholt seinen Auftrag mit einem Wort (πορεύου V. 15) und begegnet dem Einwand des Hananias damit, dass er ausführlich den Grund für seinen Auftrag erklärt: Paulus ist ein auserwähltes Werkzeug für Gott, er soll den Namen des Herrn zu (nicht jüdischen) Völkern, zu Herrscherfamilien und zu Israel bringen (V. 15). Dem negativen Bild, das Hananias von dem früheren Verfolger hat, stellt Jesus ein ganz anderes gegenüber: Gott hat Paulus auserwählt und eine große Aufgabe für ihn im Sinn. Die Geschichte berichtet so von der Berufung des Paulus; der Leser erfährt durch die Vision des Hananias vom Plan Gottes, der Heidenmission. Gegenüber dem Leser hat das Reden Gottes hier also die Funktion, das Auftreten des Paulus als Heidenmissionar Gottes Plan und Auserwählung (σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι V. 15) zuzuschreiben. Für Hananias ist diese Information der Anlass, dem konkreten Auftrag des Herrn zu gehorchen. Wie in V. 17 berichtet wird, ist er dank dieser Information bereit, den Befehl des Herrn auszuführen; Lukas

---

<sup>407</sup> Vielleicht verstellt das Wissen um den ‚Heidenmissionar Paulus‘ dem heutigen Leser die unvoreingenommene Sicht auf die Geschichte des Lukas: Der getriebene ‚Christenverfolger‘ Paulus wird durch eine Erscheinung des Herrn Jesus lahmgelegt; was weiter dadurch geschehen wird, ist noch offen. Dass aber Lukas wirklich Leser vor Augen haben könnte, denen Paulus nicht als großer Missionar bekannt ist, scheint eher unwahrscheinlich.

<sup>408</sup> Man könnte sich ausmalen, wie die Jünger in Damaskus um Schutz vor Paulus beteten (denn ‚viele‘ wussten, in welcher Absicht er kam V. 13). Die Erblindung des Paulus konnten sie – falls sie davon erfahren hatten – dann als Erhöhung des Gebetes deuten: eine Strafe Gottes für Paulus, die die Jünger des Herrn nun vor dessen Angriffen schützt. Es wäre eine schöne Geschichte, aber Lukas erzählt sie nicht. Er lässt es offen, ob Hananias sich (aus Angst) weigert, den ‚Christenverfolger‘ Paulus aufzusuchen – oder ob er sich dagegen wehrt, ihn von der Blindheit zu heilen.

<sup>409</sup> So z. B. Barrett, *Acts*, S. 455.

<sup>410</sup> Ein ähnlich strukturiertes (visionäres) Gespräch zwischen dem Herrn und Paulus wird in Apg 22,17-21 erzählt. Auch dort will der Angesprochene, Paulus nicht direkt gehorchen; er widerspricht und legt ausführlich dar, weswegen er den Auftrag des Herrn als überflüssig ansieht. Auch in dieser Geschichte wird der Widerspruch nicht bestraft oder getadelt.



erwähnt diesen Gehorsam explizit. Während zuvor in V. 6 ein zukünftiges Reden Gottes nur angedeutet ist, lässt der Herr Hananias ausdrücklich wissen, dass er selbst Paulus noch informieren werde, wie viel dieser um seines Namens willen zu leiden haben werde (V. 16). Wieder kündigt das Reden Gottes also ein weiteres Reden Gottes an, diesmal expliziter als zuvor. Es ist eine doppelte Vorhersage: Paulus wird (viele) Leiden erdulden müssen, davor wird der Herr ihn aber noch darüber in Kenntnis setzen. Der Leser erfährt also nebenbei, dass die Begegnung zwischen Paulus und Jesus auf dem Weg nach Damaskus nicht der einzige Kontakt bleiben wird.

Die Begegnung mit dem Herrn hatte Paulus zuvor ein anderes Bild von Jesus vermittelt. Er hatte erfahren, dass der Herr, den er sah, Jesus von Nazareth war, dessen Anhänger er schwer verfolgt hatte. Hananias wiederum hatte Jesus in der Vision (er)kannt, war aber in seinem Bild von Paulus korrigiert worden.<sup>411</sup>

Lukas erzählt in dieser Geschichte davon, wie der (ursprünglich zu Recht) verängstigte Jünger Hananias sich durch den Herrn in einer Vision – also durch das Reden Gottes – dazu überreden lässt, seinen gefährlichsten Gegner aufzusuchen. Dass er nicht sofort gehorcht, sondern erst seine Bedenken äußert und mit dem Herrn diskutiert, wird nicht negativ beurteilt. Dieses Verhalten scheint sich aus der Sicht des Erzählers innerhalb des Rahmens eines möglichen und erlaubten Umgangs von Menschen mit dem Reden Gottes zu bewegen. Wichtig ist, dass der Angesprochene dem Auftrag letztendlich gehorcht.<sup>412</sup> Hananias lässt sich also durch eine Vision zu einem Schritt überreden, gegen den er sich zunächst gewehrt hat.

Bei Paulus angekommen führt Hananias aus, was Paulus zuvor in einer Vision gesehen hat (καὶ εἶδεν ἄνδρα [ἐν ὁράματι] Ἰστανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ [τὰς] χεῖρας ὅπως ἀναβλέψῃ V. 12): Hananias legt ihm die Hände auf (ἐπιθεὶς ἐπ’ αὐτὸν τὰς χεῖρας V. 17) und er kann wieder sehen (καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψέν V. 18). Hananias legitimiert sich gegenüber Paulus mit der Aussage, der Herr Jesus, der Paulus auf der Reise erschienen ist (V. 17) – habe ihn gesandt (ἀπέσταλκέν με V. 17). Der tatsächlichen Heilung geht die Aussage des Hananias voraus, der Herr wolle, dass Paulus geheilt und mit dem Heiligen Geist erfüllte werde (ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με [...], ὅπως ἀναβλέψῃ καὶ πλησθῆς πνεύματος ἁγίου. V. 17). Diesen Auftrag schließt Hananias aus der Vision des Paulus, von der der Herr ihm erzählt hat (V. 12). Gegenüber Hananias ist von einer solchen Absicht des Herrn nicht die Rede gewesen: Die Handauflegung sowie die Heilung sind Hananias nicht direkt aufgetragen worden. Hananias formuliert somit in seiner Begegnung mit Paulus etwas als Absicht Gottes, was er selbst als faktische Information vom Herrn erfahren hat.

Dass Jesus Paulus erschienen war (Ἰησοῦς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἧ ἦρχου V.17)<sup>413</sup>, hat Hananias vermutlich in der Vision vom Herrn erfahren, denn zu Beginn der Vision hat er offenbar noch nicht davon gewusst. Innerhalb der Geschichte weist noch mehr darauf hin, dass Lukas hier zusammenfassend erzählt. Hananias spricht gegenüber Paulus davon, dass Jesus wolle, dass Paulus mit dem Heiligen Geist erfüllt werde. Dies ist zuvor im Gespräch zwischen Jesus und Hananias nicht zur Sprache gekommen. Auch dass Paulus sich taufen

<sup>411</sup> Tannehill (*Narrative Unity II*, S. 116-117) zeigt auf, wie Lukas auf diese Weise erzählerisch den großen Wandel im Leben des Paulus betont.

<sup>412</sup> Von allen Berichten vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte fehlt die Erwähnung des Gehorsams nur an zwei Stellen: 21,4 und 22,17-21. Siehe Punkt 3.19 und 3.22.

<sup>413</sup> Siehe zur Verwendung von ὄφθη Exegese von 26,16 unter Punkt 3.5.3.

lässt, wird hier völlig unvermittelt erzählt – in 22,16 hingegen fordert Hananias Paulus auf, sich taufen zu lassen. In der Erzählung von Apg 9 wird nicht davon berichtet, ob Hananias Paulus von Gottes Auftrag in Kenntnis gesetzt hat – erst in der Erzählung aus der Perspektive des Paulus hört der Leser davon, dass es darüber zu einem Austausch zwischen Hananias und Paulus gekommen ist (22,14f).

#### 4.5.1.4 Handelt es sich beim Damaskusgeschehen um eine Berufungsgeschichte?

Diese Beobachtung wirft die Frage auf, inwiefern die Geschichte von Apg 9,1-19 eine ‚Berufungsgeschichte‘ sein soll.<sup>414</sup> Durch die hier berichteten Ereignisse weiß Hananias und damit der Leser von Gottes Plan mit dem Leben des Paulus:

- Er ist ein auserwähltes Werkzeug Gottes (σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν V. 15).
- Er soll den Namen des Herrn weitertragen<sup>415</sup> (τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου V. 15).
- Ihm werden verschiedene ‚Zielgruppen‘ zugewiesen: (heidnische) Völker, Könige und die Söhne Israels (ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ V. 15).

Der Leser erfährt hier also vom Ruf des Paulus. Mit dieser Aussage wird die Heidenmission (gegenüber dem Leser) ganz deutlich als Plan Gottes dargestellt. Der Wunsch, (auch) Heiden mit der Botschaft von Jesus zu erreichen, ist also nicht der Begeisterung des Paulus entsprungen – sie ist auf Gottes Auserwählung und Plan zurückzuführen. Der Auftrag des Herrn an Hananias ist es aber, zu Paulus zu gehen und ihm die Hände aufzulegen; er erhält nicht den Befehl, diese Berufung auszusprechen. In Apg 9 wird dann auch nicht erwähnt, dass Hananias darüber zu Paulus gesprochen habe (in 22,14-15 hingegen spricht Hananias vor Paulus deutlich von Gottes Auftrag). In der Weise wie Lukas die Ereignisse in Apg 9 erzählt, bleibt es noch offen, ob es auch für Paulus selbst eine ‚Berufungsgeschichte‘ ist. Hananias weiß von Gottes Plan, der Leser ebenfalls; er wird aber vom Erzähler im Unklaren darüber gelassen, ob Paulus selbst über Gottes Auftrag in Kenntnis gesetzt ist.

Auch die bisweilen angeführten Parallelen zu ‚Berufungsgeschichten‘, die durch Lukas' Abweichungen von den herangezogenen Erzählschemata hervorgerufen werden, unterstreichen diesen Eindruck: das Damaskusereignis ist keine typische Bekehrungsgeschichte. Lohfink zeigt eindrücklich die deutlichen Übereinstimmungen zwischen Apg 9,4-6 und Gen 46,2f und 31,11-13 in der Übersetzung der LXX: feierlicher Anruf Gottes, Antwort des Menschen, Selbstoffenbarung Gottes und daraus resultierender Auftrag.<sup>416</sup> Wo aber in den alttestamentlichen Vorbildern der Auftrag Gottes steht, fordert Jesus Paulus nur auf, in Damaskus auf weitere Aufträge zu warten. Apg 9,1-9 erzählt demnach, wie der ‚Christen‘-Verfolger Paulus dem Herrn begegnet und dazu berufen wird,

<sup>414</sup> Kurz (*Reading*, S. 126f) hingegen sieht Apg 9 an als die Berufungsgeschichte des Paulus, erzählt aus der Perspektive des allwissenden Erzählers, der selbst nicht Teil der Geschichte ist.

<sup>415</sup> Das Verb βαστάσαι steht hier unüblich mit τὸ ὄνομα als Objekt im übertragenen Sinne für Verkündigungstätigkeit; ansonsten bezeichnet es bei Lukas buchstäblich ‚tragen‘ (Lk 7,14; 10,4; 11,27; 14,27; 22,10; Apg 3,2; 15,10). Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 313) sieht dies als „nicht besonders glücklich kombinierende Formulierung“ an; Barrett (*Acts*, S. 456) betitelt diese Verwendungsweise als ‚unusual‘. Für hier mag genügen, dass der Ausdruck verständlich ist: Paulus soll Jesus bekannt machen. Gaventa (*Conversion*, S. 62f) verweist treffend auf die Ironie in der Geschichte: Paulus, der diejenigen verfolgt hatte, die ‚den Namen des Herrn anrufen‘ (πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου V. 14), wird nun selbst in Zukunft den Namen tragen (V. 15-16).

<sup>416</sup> Lohfink, *Damaskus*, S. 54f.

auf weitere Handlungsanweisungen zu warten. Marguerat zeigt, dass der Dialog mit Hananias der typischen Struktur einer alttestamentlichen Berufungsgeschichte entsprechend aufgebaut ist.<sup>417</sup> Hananias wird also nach althergebrachtem alttestamentlichen Schema dazu berufen, Paulus wieder sehend zu machen; ob Paulus aber von seiner Berufung weiß, bleibt offen. Nicht Paulus erfährt also eine Berufung nach ‚alttestamentlichem Schema‘, sondern Hananias. Die für den weiteren Verlauf der Apg so zentrale Information in 9,15 (Paulus sei Gottes auserwähltes Werkzeug und werde den Namen des Herrn (auch) zu Heiden tragen) stellt hier nur das Motiv Gottes für seinen Auftrag an Hananias dar. Die Geschichte, durch die der Leser von der Berufung des Paulus erfährt, ist durch Lukas in der ersten ‚Variante‘ nicht deutlich als Berufungserfahrung für Paulus selbst beschrieben. Die Erfüllung der Vorhersage eines Auftrages durch den Herrn in V. 6 (λαληθήσεται σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν) wird nicht erwähnt. Gaventa deutet dies im Licht einer bei Lukas häufiger zu beobachtenden Erzählstrategie: Eine neue Person (oder hier ein Thema) wird bei der Ersterwähnung in der Apg nur kurz genannt, um erst (ein gutes Stück) später im Text ausführlicher behandelt zu werden.<sup>418</sup>

Der Bericht aus Apg 9,1-19 betont für sich genommen also insgesamt deutlich mehr den Gesichtspunkt der Umkehr des Paulus – er enthält aber auch schon Hinweise auf die Berufung. Die erste Wiedererzählung aus der Perspektive des Paulus akzentuiert wiederum andere Aspekte der Geschichte.

#### 4.5.2 Apg 22,12-16: Paulus spricht vor jüdischem Publikum

Apg 22,12 Ἄνανίας δέ τις, ἀνὴρ εὐλαβῆς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικοῦντων Ἰουδαίων, 13 ἔλθων πρὸς με καὶ ἐπιστὰς εἶπέν μοι· Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον. κἀγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν. 14 ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γινῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, 15 ὅτι ἔση μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἐώρακας καὶ ἤκουσας. 16 καὶ νῦν τί μέλλεις; ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

*Apg 22,12-16: Ein gewisser Hananias, ein frommer Mann gemäß dem Gesetz, mit einem guten Ruf vor allen ortsansässigen Juden, kam zu mir. Er trat vor mich hin und sagte: „Bruder Saul, du sollst wieder sehen!“ In genau dem Augenblick konnte ich wieder sehen und sah ihn. Er sagte: „Der Gott unserer Vorfahren hat dich ausgesucht, um seinen Willen kennenzulernen, den Gerechten zu sehen und eine Stimme aus seinem Mund zu hören; denn du sollst vor allen Menschen für ihn ein Zeuge sein von dem, was du gesehen und gehört hast. Und warum zögerst du jetzt noch? Steh auf, lass dich taufen und lass deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst.“*

Mit seiner Rede vor der aufgebrachten Volksmenge in Jerusalem verteidigt sich Paulus allgemein gegen die ihm zur Last gelegten Vorwürfe (22,1: ἀκούσατέ μου τῆς πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας). Viele Aspekte der Rede zeigen, dass Paulus seine jüdischen Gegner für sich zu

<sup>417</sup> Marguerat, *Historian*, S. 192-193. Siehe auch Mullins, „Commission Forms“, S. 605-609.

<sup>418</sup> Als Beispiele nennt Gaventa die ‚Einführung‘ von Barnabas und Saulus in die Apostelgeschichte, siehe Gaventa, *Conversion*, S. 55, 66 und 93<sup>8</sup>.

gewinnen versucht:<sup>419</sup> Er betont seine jüdischen Wurzeln und beschreibt sich als eifrigen Juden (22,2-4). Hananias bezeichnet er nicht als Jünger (wie in 9,10), sondern als ἀνὴρ εὐλαβῆς κατὰ τὸν νόμον (ein frommer Mann gemäß dem Gesetz; 22,12). Zusätzlich erwähnt Paulus, dass Hananias vor den ortsansässigen Juden einen guten Ruf habe. Weiterhin lässt Lukas Hananias gegenüber Paulus von einer Erwählung und Berufung durch den ‚Gott der Väter‘ sprechen – wohingegen es in Apg 9 Jesus gewesen ist, der dies gegenüber Hananias erwähnte. Paulus präsentiert sich als loyaler Jude, der in seinem Eifer für den Gott seiner Väter in nichts nachgelassen hat.<sup>420</sup> Die Geschichte betont in dieser Darstellungsvariante für den Leser merklich, dass die Heidenmission von Gott initiiert wurde und nicht gegen das Judentum gerichtet ist.<sup>421</sup> In Kapitel 9 ließ Lukas es offen, ob Paulus selbst von seiner Berufung in Kenntnis gesetzt worden war – hier jedoch spricht Hananias sie gegenüber Paulus aus; die Vision, in der Hananias davon erfahren hatte, wird aber nicht erwähnt.

Die Erzählung aus der Perspektive des Paulus weicht in verschiedenen Aspekten von der Ersterzählung ab: Paulus schildert sie in einer anderen Reihenfolge; er berichtet davon, dass Hananias eine Berufung ausgesprochen habe, die Vision des Hananias sowie seine eigene nennt er jedoch nicht. Außerdem beschreibt Lukas nur, dass Paulus sich hat taufen lassen – ohne eine Aufforderung dazu zu erwähnen; Paulus wiederum erzählt hier lediglich von dem Auftrag zur Taufe, ohne die Umsetzung zu nennen.

Viele dieser Unterschiede lassen sich gut durch die andere Erzählperspektive<sup>422</sup> und die Erzählsituation<sup>423</sup> erklären. Gerade im Hinblick auf den Stellenwert vom Reden Gottes bleiben manche Unterschiede zwischen den Erzählungen jedoch auffällig – auch unter Berücksichtigung obiger Erklärungsmodelle. Im Folgenden werden diese Aspekte genauer beleuchtet und der Text in Gegenüberstellung zur Ersterzählung aus der Perspektive des allwissenden Erzählers analysiert. Hierbei wird nicht eine umfassende Exegese des Textes angestrebt. Es werden nur die Aspekte herausgegriffen, die innerhalb der Geschichte oder gegenüber dem Leser Aussagen zum Stellenwert von und zum Umgang mit dem Reden Gottes machen.

#### 4.5.2.1 Paulus erwähnt weniger Reden Gottes

Im Vergleich zur ersten Erzählung erwähnt Paulus das Reden Gottes weniger:

- Die Vision des Hananias nennt Paulus nicht (es gibt keine Entsprechung zu 9,10-16).

<sup>419</sup> Die Unterschiede zwischen der Erzählung in Apg 9 und der in Apg 22 werden in den heute gängigen Erklärungsmodellen der unterschiedlichen Erzählperspektive, den verschiedenen Erzählsituationen und der jeweils anderen Erzählabsicht des Lukas zugeschrieben. Man hat sich diesbezüglich von früheren Interpretationen abgewandt, die die Unterschiede mit verschiedenen zugrundeliegenden Quellen begründeten. Siehe Miller, *Convinced*, S. 197; Johnson, *Acts*, S. 389; Gaventa, *Conversion*, S. 76; Kurz, *Reading*, S. 125-131; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 600; Marguerat, *Historian*, S. 179-204; Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 275-284.

<sup>420</sup> Siehe hierzu ausführlicher (mit Variationen): Marguerat, *Historian*, S. 197-200 und Gaventa, *Conversion*, S. 67-77.

<sup>421</sup> Ähnlich Marguerat, *Historian*, S. 199-200: „The theme is no longer the reversal of Saul’s identity and the request for ecclesial mediation in that transformation, but rather the orthodoxy of Paul’s religion.” Siehe auch Gaventa, *Conversion*, S. 90: “The second account introduces Paul’s defense speeches. [...] Paul describes himself as a loyal Jew who was summoned by the ‘God of the Fathers’ to witness to all people.”

<sup>422</sup> Paulus erzählt beispielsweise die Ereignisse in der Reihenfolge, wie er sie erlebte und erwähnt auch nur seine eigenen Erfahrungen, nicht die Vision des Hananias.

<sup>423</sup> Hierunter fällt beispielsweise die oben genannte Charakterisierung des Hananias.

- Hananias legitimiert sich nicht vor Paulus (es gibt keine Entsprechung zu 9,17b).
- Paulus sagt nichts von einer eigenen Vision (es gibt keine Entsprechung zu 9,12).

Eine mögliche Erklärung für diese Beobachtungen wäre, dass Lukas den Leser nicht mit detaillierten Wiederholungen langweilen möchte.<sup>424</sup> Im Kontext einer Geschichte aber, die gerade mit vielen Details mehrfach erzählt wird, bleibt eine solche Entscheidung von Lukas dennoch auffällig. Die Erscheinung des Herrn vor Paulus wird wortwörtlich wiederholt – warum dann nicht auch das andere Reden Gottes? Die Hinweise auf das Reden Gottes erfüllen nicht nur dem Leser gegenüber eine bestimmte Aufgabe, sie haben auch innerhalb der Geschichte eine Funktion. Dass Paulus sie in seiner Ansprache nicht erwähnt, sagt etwas aus über seinen eigenen Umgang mit dem Reden Gottes oder über die Erwartung an den Umgang seiner Hörer mit selbigem.

In der Erzählung des Paulus (Apg 22) tritt Hananias ganz unvermittelt auf und spricht nach dem Heilungswunder von der Erwählung und dem Plan Gottes. Außer der Heilung (und der Charakterisierung als frommer Jude) wird Hananias in dieser Erzählung durch nichts als Bote oder Sprecher Gottes ausgewiesen. Die Aussagen des Hananias bezüglich Erwählung (προεχειρίσατό σε V.14) und Auftrag (ἔση μάρτυς V.15) Gottes (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν V.14) werden dadurch gegenüber dem Publikum des Paulus durch nichts legitimiert.<sup>425</sup> Der Leser weiß aus Apg 9, mit welcher Autorität Hananias gesprochen hat – er erfuhr dort von dessen Vision und dass Hananias sich Paulus gegenüber als ein Gesandter Jesu vorgestellt hatte. In seiner Rede vor der aufgebrachten Menschenmenge lässt Paulus aber alle Elemente der Geschichte weg, die einen so wichtigen Auftrag mit dem Hinweis auf das Reden Gottes autorisieren könnten. Dass Paulus die visionäre Erfahrung des Hananias nicht erwähnt, ist durch die Erzählperspektive zu erklären;<sup>426</sup> seine eigene Vision (9,12) und die Anrede durch Hananias (9,17b) sind jedoch seine eigenen Erfahrungen, er hätte sie als solche erzählen können. Vermutlich hätte der Hinweis des Hananias, er sei von Jesus gesandt, vor dem Publikum des Paulus nicht den Effekt gehabt, den Hananias offensichtlich bei Paulus erwartet hatte (denn in Apg 9 legitimiert sich Hananias so vor Paulus). Paulus – und mit ihm natürlich Lukas – geht demnach davon aus, dass seine Erzählung bezüglich der Person des Hananias so von der Menschenmenge akzeptiert werden kann: Hananias ist autorisiert, vom Willen und Auftrag Gottes zu reden, ohne Auskunft darüber zu geben, wie er selbst zu diesem Wissen gekommen ist; innerhalb der Geschichte des Paulus genügt die jüdische Frömmigkeit und das Ansehen des Hananias als ‚Legitimation‘ für selbigen. In der ersten Version aus der

<sup>424</sup> Dies deutet Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 602) an: „Wie er zu Paulus gerufen wird, weiss der Leser aus Kap. 9. Also brauchen die Doppelvisionen, Judas und die Gerade Strasse nicht mehr erwähnt zu werden.“ Ähnlich spricht Marguerat (*Historian*, S. 197) davon, dass Lukas das Erinnerungsvermögen seiner Leser mitberücksichtigt und deswegen in Apg 22 nicht noch einmal anspricht, warum Hananias zu Paulus kommt, und woher er von der Berufung weiß.

<sup>425</sup> In 9,17 erzählte Hananias nach der Heilung des Paulus von Jesus, der ihn geschickt habe; demgegenüber spricht Hananias laut 22,14 von der Erwählung durch den ‚Gott unserer Väter‘. Auch hierin wählt Paulus eine Darstellungsform, die seinem Publikum wenig Anstoß bietet.

<sup>426</sup> In den Worten Tannehills (*Narrative Unity II*, S. 275): „Paul [...] is giving personal testimony and focuses on what he himself experienced. Paul does not tell what the Lord said to Ananias when Paul was not present.“ Ebenso erklärt Kurz (*Reading*, S. 129-130) die Tatsache, dass die Vision des Hananias nicht erwähnt wird, mit der begrenzten Perspektive des Paulus. Überzeugend stellt Gaventa (*Conversion*, S. 73) dar, dass die Diskussion zwischen Hananias und dem Herrn wegen der Erzählabsicht des Lukas mit dem zweiten Bericht überflüssig ist; hier wird nicht mehr thematisiert, dass Gläubige Schwierigkeiten damit hatten, die Umkehr des Paulus für wahr zu halten (siehe Gaventa, *Conversion*, S.54-67). Dies alles erklärt jedoch nicht, weswegen Paulus die Anrede des Hananias und seine eigene Vision nicht erwähnt.

Perpektive des primären Erzählers Lukas hingegen werden diese ‚Qualifikationen‘ des Hananias nicht erwähnt, dort erhält seine Rede Autorität durch die Vision.

Paulus spricht in Jerusalem nicht von der Vision, in der er Hananias gesehen hatte (was sich zumindest aus der Vision des Hananias schließen ließ, durch die der Leser hiervon erfuh). Wenn die Vision des Paulus in Apg 9 dazu dienen sollte, dass Paulus einen Auftrag von Hananias leichter als Berufung von Gott würde akzeptieren können, wie Wikenhauser vorschlägt,<sup>427</sup> erstaunt es, dass Paulus sie hier mit keinem Wort erwähnt. Die in 9,12 genannte Vision des Paulus hatte nicht Jesus zum Gegenstand, er sah nur einen Mann namens Hananias, der ihn durch Handauflegung heilte. Anders als bei der Vision des Hananias liegt hier nicht auf der Hand, dass die Hörer in Jerusalem daran Anstoß nehmen würden. Dass das Auftreten des Hananias durch eine Vision vorhergesagt wurde, hätte dessen Auftreten mehr Überzeugungskraft und vielleicht auch mehr Autorität geben können – aber dies scheint von Paulus (und Lukas) nicht als notwendig angesehen zu werden. In Apg 9 diente die Doppelvision gegenüber dem Leser dazu, den hohen Grad an Eingreifen Gottes in der Geschichte zu betonen. Auf dieses Mittel, seine Aussage zu unterstreichen, verzichtet Paulus in Jerusalem.<sup>428</sup>

Gegenüber der Ersterzählung enthält die Geschichte des Paulus also zunächst weniger Reden Gottes – im weiteren Verlauf (22,17-21) erzählt Paulus jedoch von einer Vision, die Lukas bisher unerwähnt gelassen hatte:<sup>429</sup> Er spricht davon, Jesus in einer Vision im Tempel gesehen zu haben (V. 17). Diese Aussage erregt noch keine starke Reaktion – erst als die Sendung zu den Heiden in der Ferne (εἰς ἔθνη μακρὰν ἔξαποστελῶ σε. V. 21) zur Sprache kommt, bricht ein Tumult aus (V. 22). Jesus als Gegenstand einer Vision im Tempel allein wird also von der Menge nicht als Ärgernis empfunden – weswegen es also vielleicht auch nicht die Befürchtung ist, Anstoß zu erregen, die Paulus davon abhält, die Vision des Hananias anzusprechen. Hieraus lässt sich schließen, dass die Geschichte des Paulus für sein Publikum offenbar ‚stimmig‘ und ausreichend ist – auch ohne das bestätigende Reden Gottes. Hananias kann anscheinend von Berufung und Auftrag Gottes sprechen, ohne Auskunft darüber zu geben, woher er selbst die Information bezieht.

#### 4.5.2.2 *Hananias spricht von einer göttlichen Berufung für Paulus*

In Apg 9 blieb die Vorhersage des Herrn in der Schwebelage; Lukas erzählte nicht, ob die Berufung, von der Hananias in der Vision erfuh, auch gegenüber Paulus geäußert wurde. In der Version des Paulus hingegen bringt Hananias den Auftrag Gottes zur Sprache, sobald Paulus von seiner Blindheit geheilt ist (V. 14-15).<sup>430</sup> Miller bewertet dies als ‚Veränderung‘ der originalen Geschichte; was ursprünglich erzählt wurde (und nach Millers Meinung anscheinend innerhalb der Geschichte so ‚wirklich‘ geschah), stelle Paulus im Rückblick anders dar.<sup>431</sup> Mit diesem Urteil strapaziert Miller jedoch die Aussagen des Lukas in Apg 9 allzu sehr; die Möglichkeit, dass auch der allwissende Erzähler nur selektiv erzählt, muss zumindest in Erwägung gezogen werden. Lukas berichtete nicht, dass Hananias gegenüber Paulus die Aussagen des Herrn zur Sprache gebracht habe – er sagt jedoch auch nicht, dass

<sup>427</sup> Wikenhauser, „Doppelträume“, S. 111.

<sup>428</sup> In der Bekehrungsgeschichte des Cornelius (Apg 10,1-11,18) erzählt Lukas wieder von einer Doppelvision. Hier erwähnt Petrus als sekundärer Erzähler aber die aufeinander verweisenden Visionen gegenüber seinen jüdischen Anklägern.

<sup>429</sup> Exegese siehe unter Punkt 3.24 dieser Arbeit.

<sup>430</sup> Auf den Inhalt der Beauftragung wird weiter unten unter Punkt 3.5.2.2. eingegangen.

<sup>431</sup> Miller, *Convinced*, S. 197-198.

Hananiah dies nicht getan habe. Miller scheint jedoch Letzteres als gesicherte Tatsache anzusehen. Auch führt nicht erst der Handlungsträger Paulus das Thema der Berufung in die Geschichte von der Erscheinung des Herrn ein; es ist nicht seine neue Interpretation. Auch Lukas berichtete schon von einer Berufung des Paulus, eingebettet in das Gespräch zwischen Jesus und Hananiah. Im Gegensatz zur Geschichte in Apg 9 erzählt Paulus in Jerusalem deutlich (auch) eine Berufungsgeschichte: Völlig unerwartet erscheint ihm Jesus, der ihm aufträgt, in Damaskus genaue Handlungsanweisungen abzuwarten. Kaum ist Paulus in Damaskus, tritt Hananiah auf, heilt ihn und spricht von der Erwählung und dem Auftrag Gottes.

Lukas wiederholt hier in dem Gespräch zwischen Hananiah und Paulus nicht genau, was Hananiah zuvor in der Vision vom Herrn erfahren hatte (9,15-15):<sup>432</sup> Hananiah spricht in dieser Version der Geschichte davon, dass Gott Paulus ausgesucht habe, seinen Willen kennenzulernen, den Gerechten zu sehen<sup>433</sup> und die Stimme seines Mundes zu hören.<sup>434</sup> In der Terminologie dieser Arbeit: Paulus ist also von Gott dazu auserwählt, dazu berufen, das Reden Gottes zu erfahren. Was später in 26,16 näher ausgeführt wird, ist hier angedeutet: Herkunft und Inhalt der Verkündigung des Paulus ist auf das Reden Gottes zurückzuführen, nicht auf eine Tradition von Mensch zu Mensch. In seiner Rede stellt Paulus dies als Aussage des frommen Juden Hananiah dar. So scheint Paulus sich also vor seiner Hörerschaft in Jerusalem rechtfertigen zu wollen: Gegenüber seinem jüdischen Publikum betont Paulus, dass es ein frommer Jude gewesen ist, der die Begegnung mit Jesus gedeutet und ihm das Reden Gottes angekündigt hat.

Wie in Apg 9,17 ist es Hananiah, der in dieser Nacherzählung erklärt, dass Paulus Jesus selbst gesehen habe, was in beiden Geschichten zuvor nur angedeutet wurde (9,7 und 22,6). In der Erzählung des Paulus vor der jüdischen Menschenmenge betont diese Aussage (ὁ θεός τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε [...] ἰδεῖν τὸν δίκαιον [...] V. 14) die Besonderheit der Erfahrung des Paulus: Paulus ist von Gott hierfür auserwählt worden. Die Aussage des Hananiah stellt somit für die Hörer des Paulus (und für die Leser der Apg) eine Interpretation der Erscheinung des Herrn vor Damaskus dar: Die Erscheinung des Herrn ist nicht nur ‚Mittel‘ zur Berufung, sie selbst beinhaltet vielmehr das, wozu Paulus von Gott auserwählt worden ist.<sup>435</sup> Im Rückblick erklärt diese Interpretation dem Leser vielleicht, weswegen eine buchstäbliche Berufung des Paulus in der Ersterzählung so auffällig ausgelassen wurde: Die Begegnung mit dem Herrn ist im Kern die Berufung.<sup>436</sup>

<sup>432</sup> Siehe folgenden Unterpunkt.

<sup>433</sup> τὸν δίκαιον muss hier als Titel für Christus verstanden werden, ähnlich wie in Apg 3,14. Siehe Barrett, *Acts*, S. 1041; dort finden sich auch Hinweise zu weiteren Interpretationen des Begriffes. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 602: „Er hat den ‚Gerechten‘ – der Jesusname wird vermieden und reizt also die Menge nicht – gesehen und die Stimme aus seinem Mund gehört.“

<sup>434</sup> Marguerat (*Historian*, S. 197-198) sieht in der Dreiteilung kennen - sehen - hören eine Häufung von Septuagintismen, womit die Berufung des Paulus dann als Ausdrucksform seiner jüdischen Identität dargestellt wird.

<sup>435</sup> Miller (*Convinced*, S. 197-198) spricht hier von einer ‚character filtered‘ Version der Erzählung, die stark von der ‚originalen‘ Erzählung in Kapitel 9 abweicht: Sie sei ‚completely different‘ und ‚differs dramatically‘ (S. 197<sup>108</sup>).

<sup>436</sup> Mit dieser Interpretation muss nicht unbedingt eine so große Spannung zwischen dem ersten Bericht und der Erzählung des Paulus gesehen werden, wie Miller sie betont (s. o.). Vielmehr zeigt Lukas dem Leser nun durch die Worte des Paulus bzw. Hananiah, was zuvor in der Geschichte nur implizit ausgesagt wurde: Die Erscheinung des Herrn an Paulus kommuniziert nicht dessen Berufung, sondern ist in sich selbst schon der Auftrag.

Hananiah spricht auch von einem Ziel Gottes, dass dieser mit der Begegnung zwischen dem Herrn und Paulus verfolgt: Paulus wird dadurch zum Zeugen für Gott (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε [...] ὅτι ἔση μάρτυς αὐτῷ V. 14-15). Der Begriff μάρτυς verweist auf Apg 1,8, wo der Herr die Apostel als Zeugen bezeichnet.<sup>437</sup> Die Zielgruppe der Apostel wurde dort in geographischen Kategorien angegeben (,bis zum Ende der Welt' (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς Apg 1,8). Ähnlich umfassend ist die Zielgruppe des Paulus, Hananiah spricht aber von ,allen Menschen' (πρὸς πάντας ἀνθρώπους 22,15). Gegenüber der Aussage des Herrn in der Vision des Hananiah (ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ 9,15) stellt dies eine Zusammenfassung dar.

Dass Paulus den Herrn gesehen und gesprochen hat, macht ihn zum Zeugen und diese Begegnung zu bezeugen, ist sein Auftrag. Der Inhalt der Botschaft wird von Hananiah ausdrücklich genannt: ὅτι ἔση<sup>438</sup> μάρτυς [...] ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας (V. 15)<sup>439</sup>. Paulus soll bezeugen was er gesehen und gehört hat – dazu verpflichtet ihn anscheinend schon die Erfahrung selbst.<sup>440</sup> Die einer alttestamentlichen Theophanie ähnelnde Erscheinung des Herrn ist also Ursache und Inhalt der Verkündigung des Paulus; hierzu führt Paulus den frommen Juden Hananiah als Zeugen an.

#### 4.5.2.3 Der Umgang des Hananiah mit dem Reden Gottes

Wie oben dargestellt wurde, bietet Hananiah mit seinen Aussagen den Hörern des Paulus (sowie den Lesern des Lukas) eine Interpretation der Erscheinung des Herrn auf dem Weg nach Damaskus. Ein Vergleich zwischen dem, was Hananiah in der Vision vom Herrn erfahren hat (wie der Leser aus der Ersterzählung aus Apg 9 weiß) und dem, was er gegenüber Paulus als Auftrag des Herrn formuliert, gibt (bedingt) Aufschluss über den Umgang des Lukas mit dem Reden Gottes.<sup>441</sup> Wie folgende Gegenüberstellung verdeutlicht, sind die inhaltlichen Unterschiede nicht sehr groß, so dass man als Leser auf die Idee kommen kann, dass Hananiah nicht von anderen Aussagen des Herrn spricht, sondern sie in eigenen Worten wiedergibt.<sup>442</sup>

<sup>437</sup> Paulus ist Augenzeuge Jesu und soll das auch bezeugen. Die Kriterien für ein Apostelamt im Sinne der zwölf Apostel kann er jedoch nicht erfüllen, siehe Apg 1,21. Gaventa, *Conversion*, S. 84: „For Paul to be called a witness (cf. 22:15) is for his work to be considered the same as that of the Twelve, even though he cannot properly be called an apostle.“ Zu späteren Entwicklungen hin zu Paulus als dem Apostel schlechthin siehe Boer, „Images“, S. 363f.

<sup>438</sup> Das Futur ist hier so wie in 1,8 (καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες) im Sinne eines Imperativs zu lesen (siehe H/vS §202f).

<sup>439</sup> Da die Partizipien ἑώρακας und ἤκουσας einem Verb im Futur (ἔση) untergeordnet sind, könnten sich die Aussagen auch auf - vom Zeitpunkt der Aussage her gesehen - noch Zukünftiges beziehen (siehe H/vS §206f-g; §228). So kann die NGÜ als alternative Übersetzung „was du sehen und hören wirst“ vorschlagen. Der Kontext legt aber nahe, dass sie die schon erlebte Erfahrung des Paulus betreffen: Paulus hat auf dem Weg vor Damaskus den Herrn gesehen und reden gehört; das wird er in Zukunft bezeugen. Erst in Apg 26,16 wird expliziert, dass es noch weitere Begegnungen geben werde, die Paulus dann wiederum bezeugen soll.

<sup>440</sup> Siehe Anklänge zu 4,20: οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἂ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν. Ähnlich wie Petrus und Johannes hat auch Paulus den Herrn gesehen und gehört; darüber soll er zu allen Menschen reden.

<sup>441</sup> Rückschlüsse sind nur bedingt gültig, da immer auch denkbar ist, dass in den beiden verglichenen Berichten verschiedene Teile der Geschichte erzählt wurden. Es ist also möglich, dass die Aussagen des Hananiah nicht als veränderte Wiedergabe der Worte des Herrn gedacht sind, sondern als wörtliche Wiederholung anderer Aussagen, die vom primären Erzähler nicht erwähnt wurden.

<sup>442</sup> So Barrett, *Acts*, S. 1041: „Ananias here gives the substance of what is said to him by the Lord in 9.15; the wording is in the main different.“



	Gottes Aussagen in der ersten Erzählung aus der Perspektive des Lukas:	Erste Wiederholung aus der Perspektive des Paulus.
Auserwählung Gottes	9,15 ὅτι <u>σκεῦος ἐκλογῆς</u> ἐστίν μοι οὗτος	22,14 ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν <u>προεχειρίσατό</u> σε
Beschreibung des 'Auftrages'	τοῦ <u>βαστάσαι</u> τὸ ὄνομά μου [V. 17: Ἰησοῦς ὁ ὀφθεῖς σοι]	γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, 15 ὅτι <u>ἔση μάρτυς</u> αὐτῷ
Zielgruppe	ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ	πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας.
Ankündigung	16 ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν.	

Die Aussage von 9,16 bleibt unerwähnt, was aber nicht verwundert - angesichts der Tatsache, dass der Herr betont, er selbst (ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω) werde Paulus zeigen, was dieser zu erliden habe. Wenn auch nicht mit letzter Sicherheit aus diesen Texten geschlossen werden kann, dass Lukas es als möglichen und ‚erlaubten‘ Umgang mit dem Reden Gottes ansieht, dass Aussagen in eigenen Formulierungen (verändert) wiedergegeben werden können, so lässt sich doch ein umgekehrter Schluss ziehen: Lukas ist nicht streng darum bemüht, seinem Leser das Gegenteil zu vermitteln. Wäre Lukas der Meinung, dass das Reden Gottes nur buchstäblich und wortwörtlich richtig wiedergegeben werde, dann hätte die Geschichte anders formuliert werden müssen, um Missverständnissen vorzubeugen. Diese Chance, innerhalb seiner Geschichte erzählerisch zu vermitteln, wie das Reden Gottes kommuniziert werden solle, nutzt Lukas aber nicht, vermutlich weil er den ‚freieren‘ Umgang mit Worten Gottes selbst als normal und erlaubt ansieht und diese Meinung auch bei seinem Leser voraussetzt.

Die zweite Erzählung des Damaskusereignisses in der Apg trägt deutliche Zeichen davon, dass nicht mehr der primäre Erzähler Lukas am Reden ist, sondern Paulus. Auch die Erzählsituation innerhalb der Geschichte beeinflusst die Darstellung der Ereignisse; die Aussagen sind der aktuellen Hörerschaft angepasst. Wo sich in der Ersterzählung das vielgestaltige Reden Gottes zu verschiedenen Personen wechselseitig bekräftigte, ist hier nur die Rede von dem Erscheinen Jesu gegenüber Paulus. Die Aussage des Hananias bezüglich der Absicht Gottes mit Paulus wird nicht mit dem Hinweis auf eine Vision legitimiert oder begründet und hat damit gegenüber der Hörerschaft mehr den Charakter einer Deutung der Erscheinung Jesu. Während in der Ersterzählung offen blieb, ob Paulus selbst von seiner Berufung erfahren hatte, erhält er hier durch Hananias den Auftrag, für Gott als Zeuge aufzutreten. Was er gesehen und gehört hat, soll der Inhalt seiner Botschaft sein; die Erscheinung ist Ursache und Inhalt der Verkündigung des Paulus. Wie in Apg 9 wird Paulus zu Juden und zu Heiden gesandt; dass auch Heiden mit der Botschaft erreicht werden sollen, wird der Initiative Gottes zugeschrieben. Die Erzählung dient dem Leser gegenüber (auch)

zur Betonung, dass die Verkündigungstätigkeit unter Heiden nicht im Widerspruch zu jüdischen Glaubensinhalten stehe. Auch die dritte Erzählung der Geschichte erfolgt aus der Perspektive des Paulus, jedoch wieder vor einem anderen Publikum und somit mit anderen Schwerpunkten.

#### 4.5.3 Apg 26,16-19: Paulus spricht vor römischen Autoritäten

*„The experience of the risen Lord bore implicitly within itself all the mandate and significance for Paul’s life.”*

*Johnson, Acts, S. 441.*

Apg 26,16 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές [με] ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, 17 ἔξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε 18 ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ. 19 Ὅθεν, βασιλεῦ Ἀγρίππα, οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ 20 ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῶ πρώτον τε καὶ Ἱεροσολύμοις, πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.

*Apg 26,16-20: Jetzt aber hoch mit dir, stell dich auf deine Füße. Ich bin dir erschienen, um dich zum Botschafter und Zeugen zu bestimmen von dem, was du gesehen hast und dem, was ich dir noch zeigen werde. Ich habe dich aus dem Volk Israel ausgesucht und von den heidnischen Völkern, zu denen ich dich senden werde, um ihnen die Augen zu öffnen, so dass sie sich von der Dunkelheit abwenden zum Licht, aus dem Herrschaftsbereich des Satans hin zu Gott. Dann werden sie Vergebung ihrer Sünden empfangen und ein Erbe zusammen mit denen, die durch den Glauben an mich geheiligt sind. Deshalb, König Agrippa, war ich der himmlischen Erscheinung nicht ungehorsam, sondern verkündigte ich zuerst denen in Damaskus, und den Jerusalemern, im ganzen Land Judäa und den Völkern, dass sie umkehren und sich Gott zuwenden sollten und Werke tun sollten, die der Umkehr würdig sind.*

Die dritte Erzählung des Damaskusereignisses weicht stark von den ersten beiden ab: Von einer Erblindung ist keine Rede, Hananias wird nicht erwähnt, Jesus schickt Paulus nicht in Erwartung eines Auftrages nach Damaskus, sondern spricht selbst eine Berufung aus. Verglichen mit den ersten beiden Erzählungen ist somit der ‚erste Teil‘ des Damaskusereignisses viel länger und enthält auch einen expliziten Auftrag des Herrn an Paulus. Der zweite Teil der Geschichte, wie sie zuvor zweimal erzählt wurde, entfällt hingegen ganz. Wieder hat Paulus das Wort, diesmal spricht er jedoch Griechisch (abzuleiten aus Apg 26,14) und richtet sich an Agrippa, Festus und andere Würdenträger (Apg 25,23).<sup>443</sup> Wie in Apg 22 ist deutlich festzustellen, dass die Rede auf die aktuelle Hörerschaft innerhalb

---

<sup>443</sup> Paulus attestiert seinem Hörer Agrippa gute Kenntnis jüdischer Sitten und Streitfragen (ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων 26,3). Wie Gaventa (*Conversion*, S. 79) überzeugend dargestellt hat, geht es Paulus hierbei nicht darum, wie ‚jüdisch‘ Agrippa ist. Vielmehr vermittelt Paulus auf diese Weise, dass es in seinem Fall nicht um die Todesstrafe geht, sondern um innerjüdische Sitten und Streitigkeiten.

der Geschichte zugeschnitten ist.<sup>444</sup>

Die Unterschiede zwischen den Berichten werfen die Frage auf, was für ein Ereignis Lukas nun tatsächlich vor Augen hat: Was hat der Herr (auf der Ebene der Erzählung) vor Damaskus nun ‚wirklich‘ gesagt?<sup>445</sup> Erzählen Lukas in Apg 9 und Paulus in seinem ersten Bericht in Apg 22, was ‚tatsächlich‘ auf dem Weg nach Damaskus geschehen ist, und Apg 26 weicht hiervon aufgrund einer komprimierten Erzählweise ab?<sup>446</sup> Oder ‚stimmt‘ die Geschichte von Apg 26, und Jesus hat auf dem Weg vor Damaskus eine ausführliche Berufung ausgesprochen – was in den ersten beiden Erzählungen bewusst ausgelassen ist?<sup>447</sup> Geht man davon aus, dass die verschiedenen Aussagen einander ergänzen sollen (und Jesus auf der Strasse vor Damaskus ‚wirklich‘ eine Berufung ausgesprochen hat), bekommt man es mit Spannungen innerhalb der Geschichte zu tun: Die Anweisung des Herrn, wie sie in Apg 9,6 (λαληθήσεται σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν) und deutlicher noch in 22,10 (κάκει σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακται σοι ποιῆσαι) berichtet wird, kündigt für Paulus einen göttlichen Auftrag erst an. Es ist möglich, diese angekündigten Handlungsaufträge im Hinblick auf die Taufe zu verstehen – ein solcher Bezug ergäbe sich aber nicht aus der Situation dieser Erzählungen, sondern erst im Rückblick aus der Perspektive von Apg 26 betrachtet und wirkt somit etwas forciert. Des Weiteren ist es schwer, den Bericht des Paulus vor der aufgebrachten Menschenmenge in Jerusalem unter diesen Voraussetzungen stimmig zu erklären. Weswegen sollte er eine Berufung durch den Herrn weglassen und durch Aussagen des Hananias ersetzen, um anschließend von der Vision im Tempel zu berichten?

Die andere Position wirkt adäquater und erklärt die verschiedenen Aussagen der Apg passender: Apg 9 und 22 geben wieder, was Lukas als ‚wirkliches‘ Geschehen vor Augen hat.<sup>448</sup> Jesus erscheint Paulus und macht ihn aufgrund dieser Begegnung zum Zeugen, eine Berufung wird aber nicht ausgesprochen. Der Bericht des Paulus vor Agrippa muss als komprimierte Erzählung verstanden werden, in der das Reden Gottes aus verschiedenen Situationen (und von verschiedener Art) aus rhetorischen Gründen in der Damaskuserscheinung zusammengefasst wird. Folgende Beobachtungen unterstützen diese Deutung:

Der Bericht in Apg 26 weicht nicht nur von der Erzählung aus der Perspektive des Lukas ab,<sup>449</sup> Paulus ‚widerspricht‘ auch den Aussagen in seiner Rede vor der Menschenmenge in Jerusalem. Deutet man die Schilderung vor Agrippa als gekürzte und

<sup>444</sup> Durch den Aufbau der Rede, Wortwahl und Stil, für Details siehe z. B. Gaventa, *Conversion*, S. 79; Johnson, *Acts*, S. 440-441; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 661: „Lukas hat seine Rede sorgfältig entworfen und genau auf das Auditorium abgestimmt.“ Die Rede weist Elemente einer klassischen Verteidigungsrede auf, siehe z. B. Gaventa, *Conversion*, S. 78f.

<sup>445</sup> Hierbei ist keine Aussage zum Verhältnis zwischen der Erzählung des Lukas und der historischen Wirklichkeit beabsichtigt, ich beziehe mich nur auf die ‚Wirklichkeit‘ der Geschichte.

<sup>446</sup> Vertreter einer solchen Deutung sind beispielsweise Tannehill, Barrett und Johnson.

<sup>447</sup> Vertreter einer solchen Deutung sind z. B. Bock und Stott.

<sup>448</sup> Dies ist die weitaus häufiger von Exegeten vertretene Deutung, wenn es auch nur selten argumentativ unterlegt wird: siehe z. B. Johnson, *Acts*, S. 441; Kurz, *Reading*, S. 131; Witherington, *Acts*, S. 743 (Diskussion verschiedener Positionen siehe S. 305ff und S. 659ff); Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 321f; Marshall, *Acts*, S. 395f.

Barrett (*Acts*, S. 1159) vermutet hingegen, dass Lukas widersprüchliche Quellen in seinem Text verarbeitet. Siehe Haenchen, (*Apostelgeschichte*, S. 660ff) für einen Überblick über ältere Vertreter einer solchen Position.

<sup>449</sup> Ein Erklärungsversuch sollte also nicht nur die Erzählabsicht des Lukas, sondern auch die Motivation des Paulus berücksichtigen, wenn man nicht davon ausgehen möchte, dass Lukas die Absicht hat, seinen Protagonisten zugunsten seines eigenen Spannungsaufbaus widersprüchlich darzustellen.

akzentuierte Zusammenfassung, dann ergibt die Gesamterzählung einen stimmigen Aufbau; der Protagonist Paulus spricht nachvollziehbar. Die oben genannten Fragen stellen sich nicht, denn Paulus erzählt vor der jüdischen Menschenmenge von seinen Erfahrungen.

In seiner Rede vor Agrippa hatte Paulus zuvor schon ein griechisches Sprichwort (26,14) als Aussage Jesu dargestellt, um damit die Aussageabsicht des Herrn für seine Hörerschaft verständlich zu machen.<sup>450</sup> Einen solche ‚freie‘ Wiedergabe der Äußerungen Jesu empfindet Lukas (und nach seiner Erwartung auch der implizierte Leser) offensichtlich nicht als anstößig.

Verschiedene Details aus Apg 26,16-18 weisen sehr große Nähe auf zu Aussagen, die in den ersten beiden Erzählungen im Rahmen des zweiten Teils der Damaskusgeschichte berichtet wurden, wie folgende Tabelle veranschaulicht. Der Bericht des Paulus wirkt so als Zusammenfassung der Abschnitte der Erzählung, die ausgelassen wurden.<sup>451</sup>

Apg 26	
16 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ <u>στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου</u>	9,11 und 22,10 (ἀναστάς);
εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι,	9,17 (Ἰησοῦς ὁ ὄφθεις σοι); 22,14 (προεχειρίσατό σε [...] ἰδεῖν τὸν δίκαιον);
προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα	22,14 (προεχειρίσατό σε [...]); 22,15 (ὅτι ἔση μάρτυς αὐτῷ); 9,15 (σκευὸς ἐκλογῆς ἐστίν μοι);
ὧν τε εἰδές [με] ὧν τε ὀφθήσομαί σοι,	22,15 (ἔση μάρτυς αὐτῷ [...] ὧν ἐώρακας καὶ ἤκουσας); 9,15 (τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου)
17 ἔξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔθνων	Evtl. Anspielung auf Errettung aus Leid (9,16 ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν
εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε	9,15 (ἐνώπιον ἔθνων τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ); 22,15 (πρὸς πάντας ἀνθρώπους); 22,21 (ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἔξαποστελῶ σε.);
18 ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτῶν εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρὸν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ	

<sup>450</sup> Siehe 3.4.1.4; so auch Witherington, *Acts*, S. 743 und Williams, *Acts*, S. 420.

<sup>451</sup> Ähnlich Kurz (*Reading*, S. 130): „From the perspective of his Christian hindsight, the intradiegetic narrator Paul collapses all the elements of his commission by the risen Jesus, which in Acts 22 he had attributed to the medium of Ananias and to a later vision in the Temple, into his first experience of Christ (Acts 26:16-18).”

Ein solcher Umgang mit dem Reden Gottes deckt sich mit anderen Beispielen in der Apostelgeschichte: In 10,28 kommuniziert Petrus seine Rückschlüsse aus der Botschaft seiner Vision zusammen mit einem praktischen Auftrag des Heiligen Geistes, als seien sie eine Aussage Gottes, obwohl die Stimme aus dem Himmel in der dritten Person von Gott gesprochen hatte und innerhalb der Metapher der Vision geblieben war (10,10-15). Dass die Botschaft Gott zugeschrieben und als Aussage über Menschen (statt über Lebensmittel) formuliert wird, ist auf Petrus zurückzuführen. Petrus formuliert zusammenfassend: *κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδέναι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον* (10,28). Die derart variierenden Wiederholungen innerhalb der Apg legen nahe, dass Lukas dies als legitimen Umgang mit dem Reden Gottes ansieht – und diese Haltung auch bei seinem intendierten Leser voraussetzt oder erwartet.

Es bleibt hier aber eine mögliche Schwierigkeit: Paulus behauptet laut dieser Interpretation gegenüber seiner Hörerschaft in Cäsarea, dass Jesus auf dem Weg vor Damaskus eine Berufung ausgesprochen habe – was so aber nicht geschah, wie der Leser der Apg aufgrund der Wiederholungen weiß. Beschreibt Lukas Paulus hier als Lügner? Tannehill formuliert wie folgt: „The free way in which Paul reformulates the account of his commission carries a certain risk that some hearers or readers will doubt the accuracy of his account. Evidently the narrator was not concerned about this risk.“<sup>452</sup> Offensichtlich sah Lukas dies aber nicht als ein großes Problem an; er hätte diese Problematik leicht, wie Barrett sagt,<sup>453</sup> nur mit einem kurzen Nebensatz ganz vermeiden können. Anscheinend war dies aus seiner Sicht jedoch nicht nötig. Wie obige Exegesen von Apg 9 und 22 aufgezeigt haben, enthält die Begegnung des Paulus mit dem Herrn an sich schon die Berufung: Die Begegnung selbst ist, wozu er gerufen ist, sie stellt den Inhalt dessen dar, was er bezeugen soll und sie ist es, die ihn zum Zeugen macht.<sup>454</sup> Dass die Erscheinung des Herrn vor Paulus mit der Berufung zusammenhängt, hatte der Leser bereits in Apg 9 durch die Vision des Hananias erfahren; in Apg 22 interpretierte Hananias dann die Erscheinung für Paulus in diesem Sinne; in Apg 26 expliziert Paulus schließlich, was zuvor schon gesagt wurde. Johnson deutet eine solche Interpretation an und spricht von der „evidence in this retelling of Paul’s growing awareness of the meaning of the event.“<sup>455</sup> Lukas stellt Paulus nicht als Lügner dar, sondern sieht die Abweichungen zwischen den Geschichten als ‚legitime‘ Darstellungsformen ein und derselben Geschichte an – angepasst an die unterschiedliche Hörerschaft. Eine in dieser Art komprimierte Erzählweise bringt zum Ausdruck, dass Paulus die verschiedenen Kommunikationsformen Gottes alle als Reden Gottes ansieht. Letztendlich kommt es dann nicht mehr darauf an, ob eine Stimme aus dem Himmel spricht, ob Hananias in einer Vision etwas von Gott empfangen hat und weitergibt oder ob Paulus in einer Vision selbst etwas sieht und hört. Paulus kommuniziert nach der Darstellung des Lukas, dass seine Berufung

---

<sup>452</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 322.

<sup>453</sup> Barrett, *Acts*, S. 1159.

<sup>454</sup> Ähnlich lässt Lukas Johannes und Petrus sagen, dass es ihnen unmöglich sei, *nicht* über das zu reden, was sie gesehen und gehört hätten (*οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἂ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν* Apg 4,20). Paulus hat Jesus gesehen und gehört; diese Erscheinung ist es, der er sich nicht widersetzt (*οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ* Apg 26,19).

<sup>455</sup> Johnson, *Acts*, S. 441. Möglicherweise will Lukas dem Leser das wachsende Verständnis des Paulus vor Augen führen, wie Johnson annimmt. Denkbar ist aber auch, dass Paulus diese Form der Darstellung für sein aktuelles Publikum geeignet erschien. Petrus erzählt in der Geschichte des Lukas auch seine Erfahrungen vor Cornelius anders als in Jerusalem (Apg 10 und 11, Exegese siehe 3.7.).

und Sendung zu Juden und Heiden von Gott ausgesprochen worden ist.<sup>456</sup>

Im Folgenden wird dargestellt, welche Schlüsse bezüglich des Stellenwertes des Redens Gottes und des Umgangs mit dem Reden Gottes aus dem Bericht des Paulus gezogen werden können. Das Ziel kann es nicht sein, eine ausführliche Exegese des Textes zu bieten.

Zum ersten Mal in der Apg kommt die Aussage, Paulus habe den Herrn gesehen (ὤφθη σοι 26,16), aus dem Mund des Herrn (als Feststellung des Hananias stand dies schon in 9,17). ὤφθη sowie andere Passivformen von ὀράω bezeichnen mit nur einer Ausnahme<sup>457</sup> im NT immer „übernatürliche“ Erscheinungen.<sup>458</sup> Meist wird das Verb in Bezug auf Personen verwandt (z. B. Moses und Elias,<sup>459</sup> Engel,<sup>460</sup> der Auferstandene vor der Himmelfahrt,<sup>461</sup> Jesus,<sup>462</sup> Gott<sup>463</sup>), aber auch himmlische Zeichen und - in einem Fall - eine Vision können als Subjekt dienen.<sup>464</sup> Jesus gibt mit εἰς τοῦτο (V. 16) den Grund für sein Erscheinen vor Paulus an: Dieser wird dadurch zum Diener<sup>465</sup> und Zeugen<sup>466</sup> (ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα), ähnlich wie die Jünger Jesu. Aufgrund der in Apg 1,21-22 genannten Kriterien kann Paulus unmöglich Apostel (also ‚einer der Zwölf‘) werden. Diener und Zeuge Christi wird er aber durch die Begegnung mit dem Herrn – wie die zwölf Apostel.<sup>467</sup> Der Inhalt dessen, was Paulus bezeugen soll, ist zunächst seine Begegnung mit dem Herrn selbst: μάρτυρα ὧν τε εἶδός [με] (V. 16). Es werden aber mit ὧν τε ὀφθήσομαί σοι (V. 16) zusätzlich noch weitere Begegnungen mit Gott sowie zusätzliche Informationen durch das Reden Gottes angekündigt.<sup>468</sup> Vor seiner aktuellen Hörerschaft präsentiert sich Paulus somit als durch Gott beauftragt, den Inhalt seiner Verkündigung stellt er als Folge der himmlischen Erscheinung dar. Auch Lukas schreibt hier gegenüber seiner Leserschaft sowohl Ursprung als auch Inhalt

<sup>456</sup> Ähnlich fasst Schnabel (*Mission*, S. 897) zusammen: „Diese Hervorhebung der Unmittelbarkeit [der Berufung durch Jesus] ist dann kein Problem, wenn man das ‚Erscheinungsgespräch‘ (Pesch) zwischen Jesus und Hananias ernst nimmt: Wenn Paulus die Vision des Hananias als echt ansah und die Botschaft Jesu deshalb als für sich relevant und für seine Zukunft normativ akzeptierte, macht er sich bei der Betonung der Unmittelbarkeit der Berufung durch Jesus Christus nicht eines historischen Irrtums schuldig.“

<sup>457</sup> Apg 7,26 (Moses tritt zu streitenden Hebräern; die hier angesprochene Situation im AT siehe Ex 2,13; hier aber kein ὤφθη.)

<sup>458</sup> Insgesamt 25 Mal: Apg 26,16; 2,3; 26,16; Mt 17,3; Mk 9,4; Lk 1,11; 22,43; 24,34; Apg 7,2; 7,26; 7,30; 13,31; 16,9; 1Kor 15,5.6.7.8; 1Tim 3,16; Offb 11,19; 12,1; 12,3; Hebr 9,28; Apg 7,35; Lk 9,31; Apg 9,17. Siehe Gaventa, *Conversion*, S. 83: „The phrase ‚I appeared‘ (*ōphthēn*) is almost a technical term for an experience of revelation (e.g. Luke 1:11; 22:43; Acts 7:2, 30).“ Anders Zwiep, „Putting Paul in Place“, S. 164: „In the NT, ὤφθη is almost *terminus technicus* for the post-resurrection appearances of Jesus (Lk 24:34; Acts 13:31; 1 Cor 15 5-8).“

<sup>459</sup> Mt 17,3; Mk 9,4; Lk 9,31.

<sup>460</sup> Lk 1,11; 22,43; Apg 7,30.35.

<sup>461</sup> Lk 24,34; Apg 13,31; 1Kor 15,5.6.7.

<sup>462</sup> Apg 26,16 (2x); 1Tim 3,16; Hebr 9,28; Apg 9,17.

<sup>463</sup> Apg 7,2.

<sup>464</sup> Apg 2,3; Offb 11,19; 12,1.3; Apg 16,9.

<sup>465</sup> Hiermit spielt Lukas auf Lk 1,2 an, wo die Augenzeugen des Lebens Jesu als ὑπηρέται bezeichnet werden. Durch die Erscheinung des Herrn an Paulus wird er in seiner Funktion als Zeuge neben die Apostel gestellt.

<sup>466</sup> In den Abschiedsworten Jesu an seine Jünger (Lk 24,48 und Apg 1,8) betont er deren Rolle als μάρτυρες.

<sup>467</sup> Schneider (*Apostelgeschichte*, S. 25) zitiert Conzelmann mit einer ähnlichen Aussage: „Dennoch muß beachtet werden, daß Lukas die Damaskusberichte nicht an die Berichte über österliche Erscheinungen angeglichen hat. „Er unterscheidet ja – anders als Paulus – diese Visionen grundsätzlich von jenen. Paulus wird durch sie nicht Apostel.“

<sup>468</sup> Dass es nicht bei dieser einen Begegnung zwischen Jesus und Paulus bleiben werde, ist in 9,16 und 22,15 schon angedeutet worden; der Leser hat in den Kapiteln nach Apg 9 Beispiele davon zu lesen bekommen (z. B. 18,9 und 23,11).

der Verkündigung des Paulus göttlichem Ursprung zu. Paulus erfährt hiervon nicht von Menschen, sondern durch das Reden Gottes. Gegenüber seinen Lesern untermauert Lukas so die Rolle und Autorität des Paulus mittels des Redens Gottes. Auch die Zielgruppen der paulinischen Verkündigung werden mit dem Auftrag des Herrn legitimiert: Jesus sendet Paulus zu Juden und zu Heiden (V. 17).<sup>469</sup>

Zu den Aussagen in V. 18 gibt es keine direkten Parallelen in den vorangehenden Erzählungen. Anstelle von Erblindung und Heilung spricht Paulus hier von dem Auftrag Jesu, den zuvor genannten Menschengruppen die Augen zu öffnen. Möglicherweise bedient sich Paulus hier alttestamentlicher Aussagen,<sup>470</sup> der metaphorische Gebrauch von Licht und Dunkelheit findet sich aber ähnlich auch in jüdisch-hellenistischer Literatur und in Qumrantexten.<sup>471</sup> Es ist denkbar, dass Paulus hier seine eigene Erblindung und Heilung zeichenhaft auslegt und als Verkündigungsauftrag des Herrn formuliert; der Text bietet diesbezüglich jedoch keinerlei eindeutige Aussagen.<sup>472</sup> Auf der Ebene der großen Erzählung des Lukas in Lukasevangelium und Apostelgeschichte schließt sich der Kreis mit der Aussage des Simeon zum Anlass der Weihe Jesu im Tempel: Er bezeichnete Jesus als φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν (Lk 2,32), was deutliche Anklänge an den Verkündigungsauftrag zeigt, wie Paulus ihn nach seiner Darstellung vom Herrn erhält.

Paulus fasst schließlich vor Agrippa in einem Satz die Essenz seiner Erfahrung vor Damaskus zusammen: Die göttliche Erscheinung hat ihn überwältigt (26,19). Sich der Erscheinung zu widersetzen, ist für Paulus keine Option gewesen. τῇ οὐρανίῳ ὄπτασίᾳ bezeichnet keine visionäre, sondern eine als ‚real‘ anzusehende Erscheinung. Im NT steht ὄπτασία insgesamt viermal: In Lk 1,22 und 24,23 wird es für Engelserscheinungen verwandt. Innerhalb des jeweiligen Kontextes sind die beiden Ereignisse nicht als visionäre Erfahrungen gekennzeichnet; sie sind als ‚real‘ aufzufassende Erscheinungen zu deuten, ähnlich wie das Auftreten von Engeln in Apg 5,19; 8,26 und 12,7ff: „Als Vision wären diese [Engelserscheinungen in Lk; H.W.] dadurch nur dann bezeichnet, wenn die Bedeutung ‚visionäre Erscheinung‘ eindeutig feststehen würde, was aber nicht der Fall ist.“<sup>473</sup> Eine Analyse der Vorkommnisse von ὄπτασία in der LXX ergibt, dass es sicher kein feststehender Terminus technicus für Visionen ist.<sup>474</sup> Lukas wählt hier ὄπτασία anstelle von ὄραμα und ὄρασις, womit ansonsten Visionen bezeichnet werden. Somit wird die Erfahrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus nirgends in der Apostelgeschichte als ‚Vision‘ bezeichnet; ähnlich einer alttestamentlichen Theophanie erscheint Jesus dem Paulus direkt. Dies ist innerhalb der Apg einzigartig; an anderen Stellen erscheint der Herr als in einer Vision (18,9), nur auf dem Weg nach Damaskus zeigt er sich ‚real‘.<sup>475</sup> Paulus lässt in seiner Darstellung keinen Raum für Zweifel bezüglich der Art seiner Erfahrung; er setzt voraus, dass seine Hörer

---

<sup>469</sup> εἰς οὓς könnte sich auch nur auf τῶν ἐθνῶν beziehen; Paulus würde in dem Fall nur seine umstrittene Tätigkeit unter den Heiden als Auftrag des Herrn darstellen. Im Licht der vorangehenden Kapitel der Apostelgeschichte, in denen erzählt wurde, was zeitlich diesem Auftrag folgte, erscheint es jedoch wahrscheinlicher, dass als Bezug ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν gedacht ist.

<sup>470</sup> Gaventa (*Conversion*, S. 85f) nennt Jes 42,6-7 als Hintergrund.

<sup>471</sup> Zitate siehe Barrett, *Acts*, S. 1160f.

<sup>472</sup> Eine solche Verbindung zwischen einer sinnbildlichen Handlung und einer damit verbundenen Aussage würde gewisse Ähnlichkeiten zur zeichenhaft prophetischen Handlung des Agabus aufweisen (Apg 21,10-14).

<sup>473</sup> Michaelis, „ὄπτασία“, ThWNT Bd.5, S. 373.

<sup>474</sup> Michaelis, „ὄπτασία“, ThWNT Bd.5, S. 373:

<sup>475</sup> Marguerat (*Historian*, S. 202-203) spricht anders von einer Vision, betont aber auch, als wie ‚zwingend‘ Paulus seine Erfahrung darstellt: „The vision of the Risen One becomes a powerful event to which one cannot show disobedience.“

akzeptieren würden, dass er sie als göttliche Erscheinung beschreibt. Weiterhin geht er bei seiner Hörerschaft davon aus, dass sie auch seine weitere Argumentation möglicherweise gelten lasse: Er habe in einer göttlichen Erscheinung Jesus gesehen und diese Erfahrung fordere von ihm (absoluten) Gehorsam. In seiner Rede stellt Paulus das Reden Gottes demnach als etwas dar, das unmittelbaren Gehorsam erzwingt und geht implizit davon aus, dass eine solche Überzeugung eventuell bei seinen Hörern Anklang finden könnte. Dem Leser der Apg ist durch die verschiedenen Wiederholungen deutlich, welche Rolle die menschliche Interpretation beim ‚Zustandekommen‘ der Aussagen Gottes gespielt hat: Paulus begegnet dem Herrn. Hananias zeigt Paulus die Bedeutung dieser Erscheinung: Weil er den Herrn gesehen hat, ist Paulus Zeuge. Was er gesehen hat, soll er bezeugen. Vor Agrippa formuliert Paulus die Aussagen, die auf verschiedenen Wegen als Reden Gottes verschiedenen Personen vermittelt worden waren, als eine Botschaft des Herrn. Hierin ist auf der Erzählebene ein Schema zu erkennen, was sich auch innerhalb der Erzählung feststellen lässt: Petrus sieht eine himmlische Vision und hört einen Auftrag (Apg 10,9-16); er versteht diese zunächst nicht, gehorcht aber einem anderen konkreten Auftrag des Heiligen Geistes (Apg 10,19-21). Vor Cornelius kann er seine eigenen Rückschlüsse – die er aus der Zusammenschau seiner verschiedenen Erfahrungen zieht – als Aussage Gottes darstellen: κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδὲνα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον (Apg 10,28).

#### **4.6 Apg 10,1 – 11,18: Das Reden Gottes führt zur Bekehrung von Cornelius und Petrus**

*Der Gesamtsinn der lukanischen Darstellung „läßt sich an den Wiederholungen ablesen. Sie gliedern sich in zwei Gruppen. Die erste zeigt: die Christen haben sich gegen die Aufnahme der Heiden gestäubt (10<sup>14.28.47</sup>, 11<sup>2.8.17</sup>). Die zweite (10<sup>3.11-16.22.30</sup>, 11<sup>5-10.13</sup>): Gott selbst hat die Heiden in die Kirche hineingeführt.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 347.*

*„Luke demonstrates that the conversion of the first Gentile required the conversion of the church as well.“*

*Gaventa, Conversion, S. 109.*

*„First, because of a vision and the instruction of the Holy Spirit, Peter broke with tradition and offered hospitality to the Gentile emissaries. Next, he broke with tradition and accepted hospitality from Cornelius.“*

*Arterbury, „Hospitality“, S. 72.*

Nach der Bekehrung des Eunuchen (Apg 8,26-40) und der Umkehr und Berufung des Paulus (Apg 9,1-19) erzählt Lukas eine weitere Geschichte, in der das Reden Gottes eine zentrale Rolle spielt: Es handelt sich um die erste ‚offiziell anerkannte‘ Bekehrung eines Heiden in



der Apostelgeschichte (11,28).<sup>476</sup> Lukas betont mit dem vielfältigen Reden Gottes zu verschiedenen Personen, dass Gott in dieser Geschichte die Regie führt. Petrus tut nur das, was ihm durch das mannigfaltige Reden Gottes aufgetragen wird – er hat den Schritt zur Heidenmission nicht zu verantworten, sondern Gott. Lukas erzählt dabei nicht nur die Bekehrung des Cornelius, auch dem Umdenken des Petrus widmet er viel Aufmerksamkeit. Die verschiedenen Visionen der unterschiedlichen Empfänger erinnern an die Geschichte von der Bekehrung und Berufung des Paulus (Apg 9); wieder beschreibt Lukas eine Doppelvision:<sup>477</sup> Cornelius erhält von einem Engel den Auftrag, Petrus holen zu lassen (10,1-8). Während die Boten unterwegs sind, sieht Petrus eine ihm rätselhafte Vision (10,9-17) und wird ganz klar vom Heiligen Geist angewiesen, mit den Gesandten zu reisen (10,17-23). Bei Cornelius angekommen, begründet Petrus seine Bereitschaft zu kommen mit einem Hinweis auf das Reden Gottes (10,28-29); hierbei kombiniert er Aussagen seiner Vision mit dem Auftrag des Heiligen Geistes. Er wird gebeten, eine heilsbringende Botschaft zu verkündigen. Wie in der Geschichte von der Bekehrung des Eunuchen wird der Inhalt der Verkündigung des Petrus nicht mit dem Reden Gottes in Verbindung gebracht; Petrus berichtet als Augenzeuge von historischen Ereignissen (10,39). Während er noch predigt, kommt der Heilige Geist über die Menge seiner Zuhörer, was Petrus zum Anlass nimmt, Cornelius mit den anderen Anwesenden zu taufen (10,44-48). Zurück in Jerusalem wird Petrus von einer Gruppe Christusgläubiger zur Rede gestellt, weil er unerlaubten Kontakt mit Heiden gepflegt hatte (11,3). Mit einem Bericht vom Reden und Handeln Gottes kann Petrus seine ‚Gegner‘ überzeugen. Auch sie kommen zum Schluss, dass Gott Heiden ebenso den Weg zur Umkehr ermöglicht hat (11,18).

Auch in dieser Geschichte bedient sich Lukas des Stilmittels der Wiederholung. Die Wiederholungen folgen aber in der Apg direkt aufeinander und sind somit nicht über das ganze Werk verteilt wie die Erzählung von der Bekehrung und Berufung des Paulus. Die erste Erzählung geschieht wieder aus der Perspektive des allwissenden primären Erzählers, Wiederholungen aus der Perspektive der verschiedenen Handlungsträger vor unterschiedlichem Publikum. Die Vision des Cornelius (10,1-8) wird das erste Mal wiederholt, als die Boten Petrus davon berichten (10,22-23). Später erzählt Cornelius Petrus selbst davon (30-33). Ein viertes Mal liest der Leser darüber im Gespräch des Petrus mit den Kritikern in Jerusalem (11,13-14). Die Vision des Petrus sowie das Reden des Heiligen Geistes (10,9-17 und 17-23) wird in einer ersten Wiederholung gegenüber Cornelius in zusammengefasster Form angesprochen (10,28-29), erst gegenüber den Jerusalemern erzählt Petrus ausführlicher (11,4-10 und 12). Auch sind in die Geschichte verschiedene Reaktionen auf die jeweiligen Momente des Redens Gottes eingebaut (10,28-29; 34-35; 11,18). Wie auch bezüglich der Geschichte vom Damaskusereignis bemerkt wurde, gibt es Variationen in den Wiederholungen: „The narrator’s original account of the visions is not treated as a sacred text that must be repeated by the characters.“<sup>478</sup>

Im Folgenden werden zunächst die verschiedenen Situationen des Redens Gottes und deren Wiederholungen besprochen. Danach erfolgt eine nach Personen(gruppen) getrennte Darstellung, wie die unterschiedlichen Beteiligten mit dem Reden Gottes umgehen und

---

<sup>476</sup> Der Zusammenfassung Tannehills (*Narrative Unity II*, S. 137) kann ich zustimmen: „The conversion of the Ethiopian was a private and isolated event that had no effect. The conversion of Cornelius has consequences in the following narrative, as the reference back to it in Acts 15 makes clear.“

<sup>477</sup> Roloff (*Apostelgeschichte*, S. 164f) spricht von ‚Korrespondenzvisionen‘.

<sup>478</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 132.

welche Bedeutung sie diesem geben. Die viel geführten Diskussionen zum Verhältnis zwischen den Quellen des Lukas und seinen eigenen Beiträgen in der Ausgestaltung der Geschichte können hier nicht dargelegt werden;<sup>479</sup> an dieser Stelle geht es um die Frage, welchen Stellenwert Lukas dem Reden Gottes mit und in der so erzählten Geschichte beimisst.

#### 4.6.1 Vision des Cornelius (Apg 10,1-8; 22-23; 30-33; 11,13-14)

*„Thus more is achieved here than the conversion of a Gentile. Close association and table fellowship are established, implying brotherhood in a radically new people of God.”*

*Seccombe, „The New People of God” in Witness to the Gospel, S. 361.*

Apg 10,1 Ἄνθρωπος δὲ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, 2 εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός, 3 εἶδεν ἐν ὁράματι φανερώς ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας ἄγγελον τοῦ θεοῦ εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν καὶ εἰπόντα αὐτῷ· Κορνήλιε. 4 ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμβροχος γενόμενος εἶπεν· τί ἐστίν, κύριε; εἶπεν δὲ αὐτῷ· αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ. 5 καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος· 6 οὗτος ξενίζεται παρὰ τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν. 7 ὡς δὲ ἀπήλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ, φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ 8 καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν Ἰόππην.

Apg 10,1-8: *In Cäsarea wohnte ein Mann namens Cornelius, ein Hauptmann von der Kohorte, die Italika genannt wurde. Er war fromm und ehrte Gott zusammen mit allen, die zu seinem Haushalt gehörten. Er gab dem Volk viele Almosen und betete andauernd zu Gott. Eines Tages, ungefähr zur neunten Stunde, sah er in einer Vision deutlich einen Engel Gottes zu ihm hineinkommen. Er sagte zu ihm: „Cornelius!“ Er starrte ihn an und sagte voller Angst: „Was ist, Herr?“ Der Engel sagte zu ihm: „Deine Gebete und deine Almosen sind bei Gott angekommen. Jetzt sende Männer nach Joppe, lasse sie einen gewissen Simon holen, der auch Petrus genannt wird. Er ist zu Besuch bei einem gewissen Gerber Simon, dessen Haus an der Küste steht. Nach diesem Auftrag ging der Engel weg und Cornelius rief zwei seiner Hausbediensteten und einen gläubigen Soldaten aus seinem Gefolge zu sich. Nachdem er ihnen alles berichtet hatte, sandte er sie nach Joppe.*

Apg 10,22 οἱ δὲ εἶπαν· Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἄνθρωπος δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἀγίου μεταπέμψασθαί σε εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ. 23 εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισεν. Τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς καὶ τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ.

Apg 10,22-23: *Sie antworteten: „Centurius Cornelius, ein gerechter und gottesfürchtiger Mann mit einem guten Ruf beim ganzen jüdischen Volk, bekam von einem heiligen Engel den*

<sup>479</sup> Hierfür sei verwiesen auf Barrett, *Acts I*, S. 491-498; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 343-344, Gaventa, *Conversion*, S. 107-108.

*Auftrag, dich in sein Haus holen zu lassen und zu hören, was du ihm zu sagen hast.“ Er ließ sie hinein, und nahm sie als Gäste auf. Am folgenden Tag machte er sich mit ihnen auf den Weg. Auch ein paar von den Brüdern aus Joppe kamen mit.*

Apg 10,30 καὶ ὁ Κορνήλιος ἔφη· ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἕστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ 31 καὶ φησὶν· Κορνήλιε, εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 32 πέμψου οὖν εἰς Ἰόππην καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος, οὗτος ξενίζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν. 33 ἔξωτῆς οὖν ἔπεμψα πρὸς σέ, σύ τε καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος. νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρεσμεν ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου.

Apg 10,30-33: *Cornelius sagte also: „vor drei Tagen, zur selben Zeit war ich zur neunten Stunde in meinem Haus am Beten. Da stand plötzlich ein Mann in leuchtenden Kleidern vor mir. Er sagte: „Cornelius, Gott erinnert sich an deine Gebete und deine Almosen. Schicke jemanden nach Joppe und lass Simon, der auch Petrus genannt wird zu dir holen. Er ist zu Gast bei Simon dem Gerber an der Küste. Auf der Stelle habe ich also Gesandten zu dir geschickt, und es ist gut, dass du gekommen bist. Jetzt sind wir alle hier also vor Gott versammelt, um all das hören, was dir vom Herrn aufgetragen ist.*

Apg 11,13 ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν [τὸν] ἄγγελον ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ σταθέντα καὶ εἰπόντα· ἀπόστειλον εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον, 14 ὃς λαλήσει ῥήματα πρὸς σέ ἐν οἷς σωθήσῃ σύ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου.

Apg 11,13-14: *Diese sechs Brüder kamen mit mir und gingen mit mir in das Haus des Mannes. Er erzählte uns davon, wie er einen Engel in seinem Haus gesehen hatte, der sagte: „Schicke Gesandte nach Joppe und lasse Simon, der Petrus genannt wird, kommen. Der wird dir eine Botschaft bringen, durch die du und alle deine Hausbewohner errettet werden.*

Die Geschichte von der Bekehrung des Cornelius beginnt mit einer Vision, in der der als gottesfürchtig und fromm (εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν 10,2)<sup>480</sup> beschriebene Heide Cornelius einen Engel vor sich sieht. Hananias hatte in der vorhergehenden Geschichte den Herrn in seiner Vision erblickt (9,10) und Paulus einen Mann namens Hananias (9,12); Cornelius gewahrt nun in seiner Vision einen Engel. In 5,19 und 8,26 wurden die Engel nicht als Gegenstand einer Vision dargestellt, sondern deren Eingreifen als ‚reales‘ Geschehen beschrieben. Nach der Darstellung des Lukas sieht Cornelius den Engel in seiner Vision ganz deutlich (φανερῶς V.3). Ansonsten ist in der Apg nur die Rede vom ‚Sehen einer Vision‘ (7,31; 10,17; 11,5; 12,9; 16,10) oder vom ‚Sehen in einer Vision‘ (9,12); wie eindeutig die Erfahrung für den Empfänger ist, bringt Lukas nur hier zur Sprache. Die Geschichte in Apg 12,6-11 illustriert, wie klar eine Vision sein kann: Petrus hält die Wirklichkeit irrtümlicherweise für eine Vision. Die beiden Aussagen φανερῶς und ἐν ὁράματι

---

<sup>480</sup> Die Gesandten des Cornelius sprechen gegenüber Petrus von ihrem Auftraggeber als δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὄλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων (10,22). Siehe Tannehill (*Narrative Unity II*, S. 133) für ausführlichere Beobachtungen dazu, wie Cornelius vom Erzähler als sehr ‚jüdisch‘ portraitiert wird. Bei Boer („God-Fearers in Acts“, S. 51f) findet sich eine hilfreiche Übersicht darüber, wie Lukas Cornelius als Gottesfürchtigen darstellt.

widersprechen sich nicht. Nur in der ersten Erzählung aus der Perspektive des allwissenden Erzählers ist hier von einer Vision die Rede; die Gesandten des Cornelius sprechen vom Auftrag eines heiligen Engels (ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου V. 22); Cornelius dagegen erzählt, dass ein Mann in leuchtenden Kleidern vor ihm gestanden habe (καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἕστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ V. 30). Petrus berichtet in Jerusalem von den Aussagen des Cornelius: Dieser habe einen Engel gesehen (ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν [τὸν] ἄγγελον ἐν τῷ ὄκῳ αὐτοῦ 11,13). Nur Lukas in seiner eigenen Darstellung kennzeichnet die Englerscheinung explizit als visionär.<sup>481</sup> Den Berichten der verschiedenen Handlungsträger fehlen aber Aussagen, die die Erscheinung deutlich als ‚real‘ beschreiben würden (Handlungen, die die Realität verändern, z. B. in 5,19 das Öffnen der Gefängnistür). Lukas erzählt so mittels der Wiederholungen innerhalb seiner Geschichte, wie der Inhalt einer Vision in der Kommunikation mit anderen Menschen direkt dem göttlichen Boten zugeschrieben wurde.<sup>482</sup>

Die Wiederholungen weichen in der Beschreibung und Bezeichnung des Engels voneinander ab.<sup>483</sup> Lukas spricht von einem Engel Gottes (ἄγγελον τοῦ θεοῦ 10,3); die Botschafter des Cornelius erwähnen einen heiligen Engel (ἀγγέλου ἁγίου 10,22); Cornelius hingegen beschreibt seinen unerwarteten Besucher als Mann in einem leuchtenden Gewand (ἀνὴρ [...] ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ 10,30); Petrus redet vor den Jerusalemern wiederum von einem Engel (ἄγγελον 11,13). Cornelius ist gegenüber Petrus, den er als hohen Besuch behandelt, anscheinend vorsichtiger als gegenüber seinen Angestellten; er gibt eine Beschreibung seiner Erfahrung (ἀνὴρ [...] ἐν ἐσθῆτι λαμπρα 10,30), ohne selbst eine Interpretation zu nennen.<sup>484</sup> Wie die Geschichte zeigt (11,13), kommt Petrus anhand der Erzählung des Cornelius zum selben Schluss, wie der Erzähler Lukas: Cornelius hat einen Engel gesehen. In Lk 24,4 (ἄνδρες δύο [...] ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ) und Apg 1,10 (ἄνδρες δύο [...] ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς) finden sich ähnliche Umschreibungen für Engel, dort aber jeweils aus der Perspektive des primären Erzählers.<sup>485</sup>

Wie häufiger in der Apg erlebt Cornelius seine Vision, als er im Gebet ist (10,30). Dass das Gebet das Empfangen einer Vision erst ermöglichen, sagt Lukas hier und an anderen Stellen in der Apg aber nicht.<sup>486</sup> Hingegen wird die Tatsache, dass Cornelius die Möglichkeit erhalten soll, die Verkündigung des Petrus zu hören, vom Engel mit dem frommen Lebensstil (und dem Gebet) des Cornelius in Verbindung gebracht (10,4).

Cornelius erschrickt durch das Erscheinen des Engels (ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος εἶπεν· 10,4). Im Lukasevangelium ist Erschrecken und Angst eine normale Reaktion auf das Erscheinen eines Engels (Lk 1,12.29; 2,9; 24,5). Hiervon weichen die Geschichten der Apg ab (siehe z. B. Apg 5,19; 8,26; 12,7; 27,23); Cornelius ist der einzige Handlungsträger der Apg, der auf das Erscheinen eines Engels mit Angst oder Schrecken

<sup>481</sup> Von Visionen spricht in der Apg überwiegend Lukas aus der Perspektive des primären Erzählers (9,10. 12; 10,3.17.19; 12,9; 16,9.10; 18,9); nur in 11,5 kommt der Begriff aus dem Mund eines der Handlungsträger. In 22,17f spricht Paulus mit anderen Worten von einer Vision: γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι.

<sup>482</sup> Ein Beispiel hierfür ist auch Folgendes: Hananias sieht in einer Vision den Herrn (9,10). Zu Paulus sagt er dann, „der Herr selbst [...] hat mich geschickt“ (9,17).

<sup>483</sup> Zu den Variationen in der Darstellung der visionären Erfahrungen siehe die ausführliche Darstellung bei Humphrey, „Vision and Determing Argument“, S. 76f.

<sup>484</sup> Siehe auch Miller, *Convinced*, S. 97f.

<sup>485</sup> Siehe in Joh 20,12 die Kombination von der Umschreibung und dem ‚Titel‘ Engel.

<sup>486</sup> Siehe Punkt 5.1.1.

reagiert.

Der Engel gibt ganz konkrete Anweisungen: Cornelius soll Männer zu Petrus schicken, um ihn zu holen (10,5-6). Cornelius erfährt den Namen und sogar die genaue Adresse des Petrus und seines Gastgebers. Der Auftrag des Engels in der ersten Erzählung aus der Perspektive des Lukas enthält keine theologischen Aussagen, es ist ein ganz praktischer Befehl. Ähnlich ist das Reden Gottes beispielsweise auch in 8,26 (Philippus erfährt, zu welcher Strasse er gehen soll), in 9,6 (Paulus erhält ‚nur‘ den Auftrag, nach Damaskus zu gehen) und in 9,11 (Hananiah wird eine Adresse genannt) beschrieben. Die Ereignisse markieren wichtige Momente und theologische Aufbrüche innerhalb der Apg – der Inhalt des Redens Gottes ist aber jeweils auf Alltägliches begrenzt. In der ersten Erzählung wird nur der Auftrag erwähnt, Petrus holen zu lassen. Was Petrus vor Ort zu tun hat, wird dort nicht angesprochen. Erst in den Wiederholungen wird mit jeder Erzählung mehr darüber ausgesagt:

Petrus soll gebeten werden, zu kommen (10,5).

Petrus wird eingeladen, Cornelius soll erfahren, was er zu berichten habe (10,22).

Cornelius und seine Gäste wollen hören, was Petrus im Auftrag Gottes rede (10,33).

Was Petrus zu erzählen habe, werde Rettung bringen (11,4).

Ob Lukas dem Leser hier aus erzähltechnischen Gründen erst Schritt für Schritt mehr Information geben möchte<sup>487</sup> oder ob die Abweichungen von der ersten Geschichte als Interpretationen der jeweiligen Erzähler verstanden werden sollen, das kann aus der Geschichte nicht eindeutig geschlossen werden. Die beiden ausführlicheren Wiedergaben vom Auftrag des Engels (aus der Perspektive des Lukas und des Cornelius - die anderen Wiederholungen fassen nur zusammen) stimmen inhaltlich weitestgehend miteinander überein, die Abweichungen sind nur stilistischer Art:

10,4-6	10,31-32
Κορινθήλιε, εἰσηκούσθη	
σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.	αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ.
πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος,	καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνα τινὰ ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος
οὗτος ξενίζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν.	οὗτος ξενίζεται παρὰ τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν.

<sup>487</sup> Lukas ginge in dem Fall davon aus, dass der Engel Cornelius in der ‚Wirklichkeit‘ seiner Geschichte den Auftrag gegeben habe, Petrus einzuladen, um von ihm zu hören, welche heilsbringende Botschaft Gott ihm aufgetragen habe.

Dies zeigt, wie Tannehill es ausdrückt, dass Lukas den Inhalt des Redens Gottes nicht als heiligen Text behandelt, der exakt wortwörtlich wiedergegeben werden müsse.<sup>488</sup> Die Aussagen des Engels bleiben nach der Darstellung des Cornelius auf das beschränkt, was auch der Erzähler genannt hatte. Dies kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Erwartungen der Anwesenden (sie wollen hören, was Gott Petrus zu sagen aufgetragen hat 10,33) als deren Interpretation und Reaktion auf das Reden Gottes verstanden werden sollen.

Ganz entsprechend seines üblichen Erzählschemas berichtet Lukas gleich im Anschluss an den Auftrag des Engels davon, dass Cornelius dem Auftrag Folge leistet (10,7-8). Auch Cornelius erwähnt seine gehorsame Reaktion in seinem Bericht gegenüber Petrus (10,33). Beide Male wird explizit ausgesagt, dass Cornelius ohne Zögern gehorcht: ὡς δὲ ἀπήλθεν ὁ ἄγγελος (10,7) und ἐξαυτῆς (10,33). Der Auftrag eines Engels hat für den Handlungsträger in der Apg deutlich hohe Autorität.

Lukas erzählt, wie Cornelius sich zweimal eines religiösen Fauxpas schuldig macht.<sup>489</sup> Zunächst spricht Cornelius den Engel an mit κύριε (Apg 10,4). In Apg ist diese Anrede ansonsten nur Jesus<sup>490</sup>, Gott<sup>491</sup>, einer Stimme aus dem Himmel<sup>492</sup> oder dem Gebet<sup>493</sup> vorbehalten. Lukas kritisiert Cornelius aber nicht für diese unübliche Anrede, weder aus der Perspektive des Erzählers noch indirekt durch andere Handlungsträger. Wie anderenorts in der Apostelgeschichte ist ein Irrtum kein ‚Vergehen‘, dass eine Ahndung verlangt.<sup>494</sup>

Noch eine Reaktion des Cornelius beschreibt Lukas als ungewöhnlich: Die Art und Weise, wie dieser Petrus begrüßt, wird in Apg 10,25 mit dem Begriff προσκύνησεν beschrieben.<sup>495</sup> Petrus wehrt sich unmittelbar gegen diese Behandlung mit der Aussage, er sei auch nur ein Mensch (Apg 10,26). Ansonsten sind bei Lukas nur Gott oder Jesus Objekt dieses Verbes.<sup>496</sup> Es wird hier erzählt, dass Cornelius sich irrt. Ob er Petrus fälschlicherweise für einen anbetungswürdigen Boten Gottes hält oder wirklich einen Menschen so verehren möchte (weil er ja von Gott gesandt ist), lässt Lukas offen. Der Einwand von Gaventa, Cornelius verhalte sich nur wie ein Mensch in einem griechischen Roman, der einen Helden empfängt, und begehe somit keinen Fehler,<sup>497</sup> berücksichtigt die Reaktion des Petrus nicht ausreichend. Petrus will nicht auf diese Art begrüßt, sondern wie ein Mensch behandelt werden. Da das Verb im Bericht des Erzählers steht – und nicht beispielsweise Cornelius in

<sup>488</sup> Siehe auch Tannehill (*Narrative Unity II*, S. 132): „The narrator’s original account of the visions is not treated as a sacred text that must be repeated by the characters.“

<sup>489</sup> Gaventa (*Conversion*, S. 116 und 128) widerspricht einer solchen Deutung. Lukas schildere hier den typischen Empfang eines Helden in griechischen Romanen.

<sup>490</sup> Apg 1,6; 9,10; 9,13; 22,10.

<sup>491</sup> Apg 22,19

<sup>492</sup> Apg 9,5; 10,14; 11,8; 22,8; 26,15.

<sup>493</sup> Apg 1,24; 4,29; 7,59; 7,60.

<sup>494</sup> Hierbei ist beispielsweise an den Irrtum der Menschenmenge in 12,22, die fälschliche Einschätzung des Petrus in 12,9 und das Hindern durch den Heiligen Geist in 16,6-7 zu denken. Lukas verschweigt solche Irrtümer nicht, sie werden aber auch nicht gahndet oder kritisiert; die Handlungsträger verlieren dadurch in der Geschichte nicht ihr Gesicht.

<sup>495</sup> Bei de Boer („God-Fearers“, S. 55ff) findet sich eine Übersicht des lukanischen Sprachgebrauches von προσκυνέω und anderen Verben zur Bezeichnung von Anbetung. Eigentlich sollten nur Gott oder Jesus Objekt hiervon sein, die Proskynese des Cornelius ist „wrongly directed elsewhere“ (S. 56).

<sup>496</sup> Lk 4,8; 24,52; Apg 8,27; 24,11 [in letzteren beiden Stellen kann der Leser durch die Erwähnung von Jerusalem als für die Handlung bewusst gewählten Ort schließen, dass Gott das Objekt ist]. In Lk 4,7 und Apg 7,43 wird der Begriff für die abzulehnende Verehrung oder Anbetung von Satan respektive Götzenbildern verwendet.

<sup>497</sup> Gaventa (*Conversion*, S. 116 und 128).

den Mund gelegt ist, erscheint es nicht naheliegend, dass hier eine andere Bedeutung angenommen werden soll (wie sie durchaus bei anderen Autoren vorkommen kann). Gleichzeitig gilt aber eindeutig, was Gaventa betont: Cornelius wird nicht für sein Verhalten getadelt.

#### 4.6.2 Vision des Petrus (10,9-17a; 28-29; 11,4-10)

*„there are visions or dreams the significance of which becomes clear only as the narrative unfolds.“*

*Gaventa, Conversion, S. 109.*

Apg 10,9 Τῇ δὲ ἐπαύριον, ὁδοιπορούντων ἐκείνων καὶ τῇ πόλει ἐγγιζόντων, ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην. 10 ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι. παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἕκστασις 11 καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, 12 ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. 13 καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. 14 ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. 15 καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἅ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου. 16 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκευὸς εἰς τὸν οὐρανόν. 17 Ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος τί ἂν εἶη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν, ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σίμωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα,

*Apg 10,9-17: Am nächsten Tag, als sie sich auf ihrer Reise der Stadt näherten, ging Petrus um die sechste Stunde auf das Dach, um zu beten. Er begann hungrig zu werden und wartete auf das Essen. Während man ihm eine Mahlzeit vorbereitete, hatte er eine Vision. Er sah den Himmel geöffnet und ein Ding wie ein großes Tuch hinunterkommen, an den vier Ecken auf die Erde heruntergelassen. Darin sah er alle (Arten von) vierfüßigen Tiere und Reptilien der Erde und alle Vögel des Himmels. Dann hörte er eine Stimme: „Steh auf, Petrus, schlachte und iss!“ Petrus erwiderte: „Niemals, Herr, noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen.“ Die Stimme sagte wieder, zum zweiten Mal, zu ihm: „Was Gott für rein erklärt hat darfst du nicht als unheilig abtun.“ Dies geschah drei Mal hintereinander, bevor das Tuch letztendlich in den Himmel gehoben wurde. Während Petrus noch grübelte, was wohl die Vision gewesen wäre, die er gesehen hatte, in dem Moment standen die Männer vor dem Tor, die Cornelius geschickt hatte.*

Apg 10,28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἄλλοφύλῳ· κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον· 29 διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμφθεῖς. πυνθάνομαι οὖν τίνι λόγῳ μετεπέψασθέ με;

*Apg 10,28-29: Er sagte zu ihnen: „Ihr wisst doch, dass einem Juden nicht erlaubt ist, mit Nichtjuden Gemeinschaft zu pflegen oder sie zu besuchen. Mir hat Gott aber gezeigt, dass ich keinen Menschen als unheilig oder unrein bezeichnen darf. Deswegen kam ich auch ohne Zögern mit, als nach mir gesandt wurde. Jetzt möchte ich aber gerne wissen, aus welchem Grund ihr mich habt holen lassen.“*

Apg 11,4 Ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς λέγων· 5 ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος καὶ εἶδον ἐν ἑκστάσει ὄραμα, καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην

τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ. 6 εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἔρπετὰ καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. 7 ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. 8 εἶπον δὲ· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου. 9 ἀπεκρίθη δὲ φωνὴ ἐκ δευτέρου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου. 10 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ ἀνεσπάσθη πάλιν ἅπαντα εἰς τὸν οὐρανόν.

*Apg 11,4-10: Petrus fing also an, es ihnen der Reihe nach zu erklären: „Als ich in der Stadt Joppe betete, sah ich in einer Verzückerung eine Vision. Ich sah Gefäß, wie ein großes Leinentuch, das an den vier Ecken aus dem Himmel herabgelassen wurden. Es kam bis zu mir hinunter. Ich schaute gespannt und aufmerksam hinein und sah darin vierpfotige Landtiere, wilde Tiere, Kriechtiere und Vögel vom Himmel. Ich hörte eine Stimme, die mir den Auftrag gab: „Steh auf Petrus, schlachte und iss!“ Ich gab zur Antwort: „Niemals, Herr, ich habe noch nie etwas Unreines oder Unheiliges gegessen.“ Die Stimme aus dem Himmel antwortete zum zweiten Mal: Was Gott geheiligt hat, das darfst du nicht für unrein erklären.“ Dies geschah insgesamt dreimal, dann wurde alles wieder in den Himmel hochgehoben.*

Am Tag nach der Vision des Cornelius, die Boten nähern sich schon Joppe (10,9), steigt Petrus zum Beten auf das Dach. Er gerät in Verzückerung und sieht ebenfalls eine Vision (10,10-16). Petrus befindet sich als Gast im Haus des Gerbers Simon (9,43), wo die Boten des Cornelius aufgrund der Informationen des Engels Petrus aufsuchen werden (10,6). In der ersten Erzählung aus der Perspektive des allwissenden Erzählers gelingt es Lukas, den Zusammenhang zwischen den beiden besonderen Ereignissen eindrücklich zu betonen: Wie aus der Vogelperspektive führt er dem Leser vor Augen,<sup>498</sup> wo die Boten und Petrus sich im räumlichen Verhältnis zueinander befinden (10,9.17), auch das zeitliche Zusammentreffen wird explizit angesprochen (10,9.17). In seinem Bericht vor den Jerusalemern spricht Petrus das zeitliche Zusammentreffen kurz an (11,11), es ist aber viel weniger betont.

Ein Motiv erscheint ausschließlich im ersten Bericht des Lukas: Zum Zeitpunkt seiner Vision hat Petrus Hunger. Lukas spricht dies dreimal direkt an (10,10): Petrus wird hungrig (ἐγένετο δὲ πρόσπεινος), will essen (καὶ ἤθελεν γεύσασθαι) und es wird ihm ein Mahl zubereitet (παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν).<sup>499</sup> Möglicherweise will Lukas dem Leser mit dem betonten Hinweis auf den Hunger die Reaktion des Petrus auf die Vision verständlich machen: Gerade weil dieser Hunger habe, deute er die Aufforderung, etwas Unreines zu essen, als Prüfung oder Versuchung.<sup>500</sup> Alternativ ist denkbar, dass Lukas andeutet, der Hunger des Petrus habe Einfluss auf die Vision gehabt: „The narrator displays some psychological sophistication in juxtaposing mention of Peter’s hunger with the report of his vision of food, implicitly allowing readers to find a natural link between the two.”<sup>501</sup> So oder

<sup>498</sup> Kurz, *Reading*, S. 88.

<sup>499</sup> Zur Verwendung und Bedeutung der Begriffe, siehe Barrett, *Acts I*, S. 505.

<sup>500</sup> Barrett, *Acts I*, S. 493: „Does Peter think that the Lord is setting out to trap him into doing what he ought not to do? The Lord cannot really intend him to do as he is told. This must be a temptation, and Peter is therefore bold enough to reply in the negative.”

<sup>501</sup> Kurz, *Reading*, S. 88. Kurz bezeichnet dies als seine spitzfindige Variante hellenistischer Historiographie, in der es dem Leser offen gestellt wird, Wunder natürlich oder übernatürlich zu interpretieren (Stellenhinweise siehe S. 102 Fußnote 46). Auch Barrett (*Acts I*, S. 505) scheint diese Möglichkeit anzudeuten: „There is no point in the reference to Peter’s desire for food and the preparation of the meal if it is not intended to prepare for the form in which Peter is instructed in the vision.”



so, Lukas vermittelt dem Leser, dass persönliche Umstände Einfluss haben können auf den Empfang beziehungsweise die Interpretation des Redens Gottes oder auf beides zusammen.

Wie Cornelius ist Petrus im Gebet, als er die Vision sieht (10,9; 11,5). Lukas expliziert gegenüber seinem Leser nicht, ob diese Faktoren akzidentell zusammenfallen oder ein kausaler Zusammenhang besteht.

In 10,10 wird die Vision des Petrus das erste Mal erwähnt: ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἑκστασις. Die Wiederholungen bringen den Begriff ἑκστασις in Zusammenhang mit ‚Vision‘ (ὄραμα 10,17.19). In Jerusalem kombiniert Petrus beide Begriffe εἶδον ἐν ἑκστάσει ὄραμα (11,5). Lukas bezeichnet mit ἑκστασις keine tranceähnliche Abwesenheit von verstandesgemäßem Denk- und Reaktionsvermögen – denn Petrus reagiert rational, antwortet vernünftig und grübelt über die ihm unverständliche Vision nach (10,17).<sup>502</sup> Mit beiden Begriffen macht Lukas deutlich, dass Petrus ein nicht reales Gesicht schaut. In seiner Vision sieht Petrus den Himmel offen (θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον)<sup>503</sup>, er erblickt ein Tuch mit verschiedenartigen Tieren darin. Die Tiere sind Gegenstand der Vision; sie sind wahrscheinlich nicht als ‚wirkliche Tiere‘ zu verstehen, die Petrus hätte anfassen können. Gaventa betont dies zu Recht: „To ask why Peter does not choose one of the clean animals is to ignore the ecstatic quality of Peter’s experience.“<sup>504</sup> Eine Stimme fordert Petrus auf, zu schlachten und zu essen (10,13).<sup>505</sup> Petrus redet den Sprecher an mit κύριε; er bringt damit seinen Respekt zum Ausdruck.<sup>506</sup> Aber er weigert sich, der Aufforderung nachzukommen (μηδαμῶς, κύριε V. 14). Als Begründung hierfür nennt er, dass er noch nie etwas Unheiliges und Unreines gegessen habe (ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον V. 14). Lukas schildert Petrus hier als frommen, gesetzstreuenden Juden. Die visionäre Erfahrung bringt Petrus in eine Konfliktsituation, er „faces a difficult and disturbing choice: does he obey God’s word, or does he obey God’s voice?“<sup>507</sup> Petrus wird nicht dafür getadelt, dass er nicht direkt gehorcht. Die Stimme greift die Worte aus der Rechtfertigung des Petrus auf: ἂ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου (V.15). Dreimal wird Petrus (offensichtlich erfolglos) zum Essen aufgefordert, dann entschwindet das Gesicht wieder in den Himmel.

Hiermit ist die Vision für Petrus aber nicht abgeschlossen; er weiß nicht, was sie bedeuten soll und grübelt darüber nach (ἐν ἑαυτῷ διηπόρει<sup>508</sup> ὁ Πέτρος τί ἂν εἴη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν V. 17 und Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὄραματος V. 19). So deutlich auch Lukas auf den Hunger hingewiesen hatte, die Reaktion des Petrus zeigt, dass er das Gesicht nicht schlichtweg als Versuchung betrachtet. Die Vision ist an sich unverständlich. Sie bedarf der Interpretation des menschlichen Empfängers sowie weiterer Ereignisse oder Aussagen. Gaventa nennt verschiedene Beispiele für Visionen, deren Bedeutungen erst im weiteren

<sup>502</sup> Zum Begriff ἑκστασις siehe ausführliche Betrachtung unter Punkt 3.22.

<sup>503</sup> Ähnlich, aber ohne Hinweis auf eine Vision in 7,55: θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους. Stephanus sieht in der Situation Gott selbst und Jesus an dessen rechter Seite stehen.

<sup>504</sup> Gaventa, *Conversion*, S. 114.

<sup>505</sup> Ähnliche Erfahrungen einer himmlischen Stimme in Apg siehe 9,4.7; 10,13.15; 11,7.9; 22,7.9; 26,14. Explizit von der Stimme des Herrn sprechen 7,31; 12,22; 22,14.

<sup>506</sup> Siehe hierzu Punkt 3.4.1.2.

<sup>507</sup> Matson, „Tuning the Faith“, S. 456.

<sup>508</sup> Für die Bedeutung und Verwendung des Begriffes siehe Miller, *Convinced*, S. 208. Miller verweist hier auch auf interessante Parallelen in jüdischer und griechisch-römischer Literatur, wo sich ebenfalls Verwirrung und Zweifel als Reaktion auf Visionen finden.

Verlauf einer Erzählung deutlich werden.<sup>509</sup> Tannehill spricht ebenso von göttlichen Botschaften, die für sich genommen nicht vollständig sind: „These are best called divine promptings because they are incomplete in themselves. They require human action or reflection.“<sup>510</sup> Miller bezeichnet eine solche Vision in Gegenüberstellung zu „theorematic’ visions” als allegorische Vision: „a vision that does not make sense in itself, but requires interpretation.“<sup>511</sup> Die unterschiedliche Terminologie sowie die leicht unterschiedlichen Kategorien, mit Hilfe derer man versucht, den Charakter solcher Visionen zu verstehen, illustriert wie wünschenswert eine weitergehende Forschung diesbezüglich wäre.

In seinem Bericht vor den Jerusalemer Leitern schildert Petrus nur den Inhalt seiner Vision (was er sah und was die Stimme ihm sagte); er erwähnt sein Unverständnis und Grübeln nicht (11,4-11). Petrus gibt seinen Hörern aber auch keine Interpretation der Vision, sondern lässt sie so stehen, wie er sie erfuhr und hält sich an eine Beschreibung der ‚Tatsachen‘.

Zu einem Verständnis der Vision gelangt Petrus erst im weiteren Verlauf der Geschichte durch das erneute Reden Gottes.

#### 4.6.3 Auftrag des Geistes für Petrus (10,17-23; 28-29; 11,12)

Apg 10,17 Ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος τί ἂν εἴη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν, ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορινθίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σίμωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα, 18 καὶ φωνήσαντες ἐπυνθάνοντο εἰ Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος ἐνθάδε ξενίζεται. 19 Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὄραματος εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦντές σε, 20 ἀλλὰ ἀναστὰς κατάβηθι καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς. 21 καταβάς δὲ Πέτρος πρὸς τοὺς ἄνδρας εἶπεν· ἰδοὺ ἐγὼ εἰμι ὃν ζητεῖτε· τίς ἢ αἰτία δι’ ἣν πάρεστε; 22 οἱ δὲ εἶπαν· Κορινθίλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὄλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου μεταπέμψασθαί σε εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ. 23 εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτούς ἐξένισεν. Τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς καὶ τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ.

Apg 10,17-23: *Während Petrus noch grübelte, was wohl die Vision gewesen wäre, die er gesehen hatte, in dem Moment standen die Männer vor dem Tor, die Cornelius geschickt hatte. Sie hatten sich bis zum Haus durchgefragt und fragten nun mit lauter Stimme, ob Simon, der Petrus genannt werde, sich hier als Gast aufhalte. Als Petrus noch über die Vision nachdachte, sagte der Geist zu ihm: „Drei Männer fragen nach dir. Steh auf, geh runter und gehe mit ihnen ohne zu urteilen oder einen Unterschied zu machen, denn ich habe sie gesandt. Petrus ging hinunter zu den Männern: „Ich bin der, den ihr sucht. In welcher Sache seid ihr hier?“ Sie antworteten: „Centurius Cornelius, ein gerechter und gottesfürchtiger Mann, mit einem guten Ruf beim ganzen jüdischen Volk, bekam von einem heiligen Engel den Auftrag, dich in sein Haus holen zu lassen und zu hören, was du ihm zu sagen hast.“ Er ließ sie hinein, und nahm sie als Gäste auf. Am folgenden Tag machte er sich mit ihnen auf den Weg. Auch ein paar von den Brüdern aus Joppe kamen mit.*

Apg 10,28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι

<sup>509</sup> Für Stellenhinweise in AT und hellenistischer Literatur siehe Gaventa, *Convinced*, S. 109-111.

<sup>510</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 128.

<sup>511</sup> Miller, *Convinced*, S. 207.

ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον·<sup>29</sup> διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμφθεῖς. πυθάνομαι οὖν τίνι λόγῳ μετεπέμψασθέ με;

Apg 10,28-29: *Er sagte zu ihnen: „Ihr wisst doch, dass einem Juden nicht erlaubt ist, mit Nichtjuden Gemeinschaft zu pflegen oder sie zu besuchen. Mir hat Gott aber gezeigt, dass ich keinen Menschen als unheilig oder unrein bezeichnen darf. Deswegen kam ich auch ohne Zögern mit, als nach mir gesandt wurde. Jetzt möchte ich aber gerne wissen, aus welchem Grund ihr mich habt holen lassen.*

Apg 11,12 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἕξ ἀδελφοὶ οὗτοι καὶ εἰσήλθομεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός.

Apg 11,12: *Da sagte der Geist zu mir, ich solle ohne Bedenken mit ihnen gehen. Mit mir kamen diese sechs Brüder und wir gelangten in das Haus des Mannes.*

Während Petrus noch über die Bedeutung der unverständlichen Vision nachgrübelt, gerade zu dem Zeitpunkt, als die Boten des Cornelius zum richtigen Haus in Joppe gelangen, spricht der Geist Petrus an (10,17-19; 11,10-12).<sup>512</sup> Der (Heilige) Geist ist nirgends in der Apg Gegenstand einer Vision, verschiedene Male ist aber wie hier die Rede davon, dass der (Heilige) Geist etwas sagt: 8,29; 10,19; 11,12; 13,2 (HG); 21,11 (HG); 28,25 (HG). Lukas gibt nirgends Aufschluss darüber, wie dieses Reden durch den menschlichen Empfänger wahrgenommen und als solches identifiziert wurde. Deutlich ist: Die Handlungsträger der Apg konnten (manchmal) den (Heiligen) Geist reden hören. Die Anweisungen des (Heiligen) Geistes sind in der Apg immer verständlich und konkret umsetzbar.

Petrus erhält vom Heiligen Geist den Auftrag, den Boten des Cornelius zu folgen, ohne zu urteilen oder einen Unterschied zu machen (μηδὲν διακρινόμενος 10,20).<sup>513</sup> In der ersten Erzählung informiert der Heilige Geist Petrus zunächst noch über die Ankunft der Boten. Lukas betont so deutlich das Zusammenspiel der unterschiedlichen Momente des Redens Gottes und unterstreicht damit gegenüber dem Leser die Rolle Gottes im Geschehen. Gleichzeitig kann hierin, wie auch in der Erwähnung des Hungers, eine ‚psychologisierende‘ Erklärung von Petrus' Handeln gesehen werden: Die Ankündigung des Geistes bezüglich der Ankunft und Absicht der Gesandten des Cornelius bewahrheitete sich. Das kann Petrus darin bestärkt haben, dem Auftrag des Geistes Folge zu leisten, obwohl er damit zunächst gegen seine eigenen Überzeugungen handelte (siehe 10,28). In seiner Erzählung vor den Jerusalemern erwähnt Petrus nur die zeitliche Abfolge: die Vision (11,5-10) – die Ankunft der Boten (11,11) – den Auftrag des Geistes, Petrus solle den Boten folgen (11,12). Im Vergleich zu der Erzählung des Lukas entfällt dadurch hier der Aspekt der Geschichte, der das Reden des Geistes ‚legitimiert‘ oder objektiviert hatte. Es wird auch nicht angedeutet, weswegen Petrus dem Auftrag des Geistes gehorchte. In der Ersterzählung begründet der Geist seinen Auftrag: Petrus solle mit den Boten gehen, denn er selbst habe sie gesandt (ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς 10,20). Hierin findet sich, wie auch an anderen Stellen der Apg, die

<sup>512</sup> Zum Heiligen Geist als Handlungsträger in der Apostelgeschichte siehe Shepherd, William, H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, SBL 147, Atlanta 1994.

<sup>513</sup> Das Verb διακρίνειν verwendet Lukas ausschließlich im Rahmen dieser Geschichte: 10,20; 11,2 (die Jerusalemern hinterfragen Petrus kritisch); 11,12 (Wiederholung der Aussage des Heiligen Geistes); 15,9 (Petrus spricht vor dem Apostelkonzil davon, dass Gott keinen Unterschied gemacht habe zwischen Juden und Heiden).

Vermischung göttlicher Agenten: Ein Engel gibt Cornelius den Auftrag, Petrus holen zu lassen (10,5-6), der Geist hingegen sagt, *er* habe die Boten gesandt (10,20). Ähnlich schreibt Petrus in 10,28 eine Kombination der Aussagen der Vision und des Auftrages des Heiligen Geistes Gott selbst zu (siehe auch Apg 13,3 und 4). Diese Vermischung muss nicht als Erzählfehler gedeutet werden: Alternativ ist auch möglich, dass Lukas eine solche ‚ungenau‘ Weise des Redens über Gott als richtig und ‚normal‘ empfand und dies auch für die Handlungsträger und Leser seiner Geschichte voraussetzte. In Jerusalem spricht Petrus von einer kürzeren Aussage des Geistes und erwähnt nur den Auftrag εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα (11,12).

Petrus reagiert gehorsam auf die Anordnung des Heiligen Geistes, wie beide ausführlichen Varianten der Erzählung betonen (10,21-23 und 11,12). In Jerusalem erzählt Petrus erst nach den Ereignissen, die ihn zu Cornelius brachten von dessen Vision – ganz entsprechend der Reihenfolge, in der er die verschiedenen Ereignisse erlebte oder von ihnen erfuhr.<sup>514</sup> Lukas hatte dem Leser zuvor die Ereignisse in einer anderen Reihenfolge berichtet. Weil Petrus den konkreten Anweisungen des Geistes Folge leistet, die heidnischen Besucher aufnimmt und sich als Gast zum Heiden Cornelius begibt, kommt er zu einer Interpretation seiner vorangegangenen Vision. Die Vision wird durch das Reden des Geistes und die daraus resultierenden Erfahrungen des Petrus ergänzt.

#### 4.6.4 Rückschlüsse aus dem Reden Gottes (10,28-29; 34-35; 11,18)

*„Die Aufnahme der bekehrten Heiden in das Gottesvolk wird nicht in erster Linie mit dem unbezweifelbaren Wirken des Heiligen Geistes [...] begründet, sondern mit einer neuen Offenbarung Gottes.“*

*Schnabel, Mission, S. 950.*

Apg 10,28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον·<sup>29</sup> διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμφθεῖς. πυνθάνομαι οὖν τίνι λόγῳ μετεπέμψασθέ με;

Apg 10,28-29: *Er sagte zu ihnen: „Ihr wisst doch, dass einem Juden nicht erlaubt ist, mit Nichtjuden Gemeinschaft zu pflegen oder sie zu besuchen. Mir hat Gott aber gezeigt, dass ich keinen Menschen als unheilig oder unrein bezeichnen darf. Deswegen kam ich auch ohne Zögern mit, als nach mir gesandt wurde. Jetzt möchte ich aber gerne wissen, aus welchem Grund ihr mich habt holen lassen.“*

Apg 10,34 Ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, 35 ἀλλ’ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.

Apg 10,34-35: *Petrus begann zu reden: „Jetzt verstehe ich wirklich, dass Gott nicht parteiisch ist. Ganz im Gegenteil: In jedem Volk ist ihm willkommen, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt.“*

<sup>514</sup> So auch Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 144.

Apg 11,18 Ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἠσύχασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν λέγοντες· ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.

Apg 11,18: *Als sie das hörten, freuten sie sich und priesen Gott: „Auch den Heidenvölkern hat Gott die Umkehr zum Leben möglich gemacht!“*

Lukas zeigt an verschiedenen Stellen seiner Geschichte, wie Menschen aus dem Reden Gottes Rückschlüsse ziehen.<sup>515</sup> Petrus kommt durch den Auftrag des Heiligen Geistes und durch seine Erfahrungen im Gehorsam gegenüber diesem Auftrag zu einer ersten Deutung seiner Vision: Gott habe ihm gezeigt, dass er keinen Menschen als unrein und unheilig ansehen dürfe (10,28). Hierfür hat Petrus die Aussage der himmlischen Stimme mit dem Auftrag des Heiligen Geistes kombiniert: κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον bezieht er nicht mehr auf die Tiere in der Vision (10,14-15), sondern auf Menschen (10,28). Die Stimme der Vision hatte zwar in der dritten Person über Gott gesprochen (ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου 10,15) und der Heilige Geist hatte in der ersten Person geredet (ἀλλὰ ἀναστὰς κατὰβηθι καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς 10,20) – gegenüber Cornelius bezeichnet Petrus dies jedoch als eine Botschaft, die *Gott* ihm vermittelt habe (10,28). Nicht nur der Inhalt der Aussage, auch die Zuweisung Gottes als Sprecher entspringt der Deutung des Petrus. Anscheinend kann eine Aussage des Heiligen Geistes laut Lukas als Aussage Gottes verstanden und kommuniziert werden. Bei der Ankunft der Gesandten des Cornelius in Joppe grübelt Petrus noch darüber, was die Vision zu bedeuten habe (anscheinend geht es nicht darum, ob er die ‚visionären Tiere‘ äße oder nicht äße 10,17) – in Cäsarea angelangt wird Petrus die Botschaft der Stimme dann deutlich. Tannehill verweist zu Recht darauf, dass die menschlichen Empfänger zu einem besseren Verständnis der Aussagen des Redens Gottes gelangen, indem sie miteinander darüber kommunizieren,<sup>516</sup> die verschiedenartigen Aussagen bedürfen der Interpretation, „the visions are incomplete in themselves“.<sup>517</sup> Die Erfahrungen verschiedener Menschen mit (Boten) Gott(es) ergänzen einander und bestätigen sich gegenseitig, deswegen wachsen die Handlungsträger im Verständnis des Willens Gottes. Johnson kommt hier zu einem ähnlichen Ergebnis wie Tannehill: „Each retelling, we shall see, tells something more, as though the characters themselves grew to understand better what they were up to as they spoke to each other about it.“<sup>518</sup> Diese Aussage Johnsons geht aber einen Schritt zu weit. Petrus nennt seine Interpretation vom Reden Gottes (10,28 und 34), bevor er von seinen Erfahrungen berichtet (11,1-17). Auch seine zweite, weiterführende Aussage zur Absicht Gottes leitet Petrus nicht neu von seiner visionären Erfahrung ab, sie ist eine Reaktion auf den Bericht des Cornelius von seiner Vision (10,30 und 34).

Lukas beendet seine Erzählung mit einer theologischen Aussage der Herausforderer

---

<sup>515</sup> Siehe beispielsweise Humphrey („Vision and Determing Argument“, S. 82): Visionen werden nicht durch einen *angelus interpretis* autoritativ gedeutet; stattdessen hat der menschliche Empfänger selbst auch die Aufgabe eines Interpreten: „Luke seems happy to import interpretation into the visions as the action develops, demonstrating how human understanding enriches the significance of the visions.“

<sup>516</sup> Tannehill (*Narrative Unity II*, S. 130): „Study of the composition of the narrative also reveals another important factor in discernment of the will of God: the sharing of divine promptings with other persons. Through this process the divine message is clarified and completed.“

<sup>517</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 130.

<sup>518</sup> Johnson, *Acts*, S. 187.

des Petrus in Jerusalem: ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν. (11,18). Offensichtlich kommen die Leiter in Jerusalem (laut der Darstellung des Lukas) aufgrund der Berichte vom Reden und Handeln Gottes zu diesem Schluss. Petrus hatte sich durch das vielfältige Reden Gottes - entgegen seiner ursprünglichen Bedenken - doch dafür entschieden, mit den Heiden im Haus des Cornelius Gemeinschaft zu pflegen. Nach dem Bericht des Lukas, ist er nicht der Einzige mit solchen Bedenken gewesen. Noch bevor Petrus nach Jerusalem zurückkehrt, vernehmen die Apostel und Brüder in Judäa, dass die Heiden das Wort Gottes angenommen hätten (Apg 11,1). Eine Untergruppe der in Vers eins genannten Judäer, nämlich οἱ ἐκ περιτομῆς<sup>519</sup>, stellt nun Petrus bei dessen Ankunft in Jerusalem zur Rede. Petrus muss sich nun vor ihnen wegen der Tatsache rechtfertigen, dass er das Haus von Heiden betreten und mit ihnen zusammen gegessen hat (Apg 11,3).<sup>520</sup> Für die kritische Nachfrage verwendet Lukas das Verb διακρίνειν. Das ist sicher eine Anspielung auf 10,20, wo der Geist Petrus beauftragt, μηδὲν διακρινόμενος mit den Boten zu reisen. Die Gegner des Petrus verharren noch in den Überzeugungen, von denen sich Petrus aufgrund des Redens Gottes abgewandt hatte. Mehr Informationen bietet Lukas dem Leser nicht über die Überzeugungen der Herausforderer des Petrus. Der Leser muss aus der Argumentation des Petrus und der Reaktion „derer aus der Beschneidung“ darauf schließen, welchen Stellenwert diese dem Reden Gottes beimessen. Petrus rechtfertigt sich für sein Handeln durch eine Nacherzählung der Ereignisse, die ihn zu seinen neuen Überzeugungen gebracht hatten. Er legt damit die Verantwortung für sein Handeln auf Gott.<sup>521</sup> Petrus verweist auf das Reden Gottes, für das er keine anderen Zeugen nennen kann. Daneben nennt er keine weiteren Argumente zu seiner Verteidigung. Witherington spricht von zwei verschiedenen Beweismitteln in der *probatio*, der Verteidigungsrede<sup>522</sup> des Petrus: „testimony of witnesses“ (Auftrag des Heiligen Geistes, mit den Boten zu gehen V 12) und „evidence of signs“ (Kommen des Heiligen Geistes auf die Versammlung V 15). Letzteres dient aber nicht als Beweismittel in der zur Diskussion stehenden Frage. Petrus begründet damit, weswegen er Cornelius getauft hatte. Das haben seine Gesprächspartner jedoch nicht kritisiert. Das einzige Argument für das ihm gegenüber kritisierte Handeln, nämlich die Tischgemeinschaft mit den Heiden, bleibt das Nacherzählen des Redens Gottes. Das, wodurch er sich selbst hatte überreden lassen, gebraucht Petrus als einziges Argument gegenüber seinen Hörern. Der Schwerpunkt des Berichts liegt ganz auf der Vision des Petrus. „Das heißt, die Aufnahme der

---

<sup>519</sup> οἱ ἐκ περιτομῆς findet sich auch in Apg 10,45 als Bezeichnung für die Reisebegleiter des Petrus. Der Begriff muss dort aus der Retroperspektive verwendet worden sein und wirkt leicht anachronistisch. Es gab zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Notwendigkeit, zwischen Heiden- und Judenchristen zu unterscheiden. In den paulinischen Briefen steht περιτομή häufig für die Juden als Gegenpol zu ἀκροβυστία, den Heiden (z. B. Röm 3,30; 4,9; 15,8; Gal 2,7ff). Der Kontext von Apg 11,2 legt nahe, dass mit οἱ ἐκ περιτομῆς aber nicht alle Judenchristen gemeint sind, sondern eine Untergruppe davon. Die neue Bezeichnung im Satz nach der Information über die Apostel und Brüder in Judäa legt es nahe, dass Lukas eine speziellere Auswahl, eine Untergruppe vor Augen hatte. Wie in Gal 2,12 steht οἱ ἐκ περιτομῆς dann für eine Gruppierung, die besonders für den Wert der alttestamentlichen Gesetze eifert, insbesondere der Beschneidung. In der Apostelgeschichte begegnet der Leser dieser Untergruppe in 15,1 und 15,5. Siehe auch Witherington, *Acts*, S. 362, Soards, *Speeches in Acts*, S. 77. Im Gegensatz dazu gehen Schneider (*Apostelgeschichte II*, S. 82) und Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 306) davon aus, dass schlicht alle Judenchristen gemeint sind.

<sup>520</sup> Der Vorwurf betrifft nicht die Tatsache, dass er Heiden getauft hatte. Siehe Schneider (*Apostelgeschichte II*, S.82): „Der Vorwurf spricht also nicht von der Heidentaufe, sondern von der dem Juden untersagten Tischgemeinschaft mit den Heiden.“ und Witherington, *Acts*, S. 362f.

<sup>521</sup> Siehe auch Soard, *Speeches in Acts*, S. 77.

<sup>522</sup> Witherington, *Acts*, S. 363; Johnson, *Acts*, S. 200; Kennedy, *NT Interpretation*, S. 123; Soards, *Speeches in Acts*, S. 77.

bekehrten Heiden in das Gottesvolk wird nicht in erster Linie mit dem unbezweifelbaren Wirken des Heiligen Geistes in diesem konkreten Fall begründet, sondern mit einer neuen Offenbarung Gottes.<sup>523</sup>

Es fällt auf, dass Petrus gegenüber denen ἐκ περιτομῆς nur das Reden Gottes selbst berichtet, ohne seine eigene Interpretation. Gegenüber Cornelius hatte er eine Zusammenfassung in Form seiner eigenen Interpretation gegeben. Anscheinend erwartet er von den Judäern, dass sie aufgrund seines Berichtes zu demselben Schluss kommen würden. Den interpretativen Schritt überlässt er, anders als gegenüber Cornelius, nun seinen Hörern. Laut dem Bericht des Lukas lassen auch die ἐκ περιτομῆς sich hierdurch überzeugen und preisen Gott. Aus dem Gehörten haben sie schließen können, dass Gott den Heiden die (Möglichkeit zur) Umkehr zum Leben gegeben habe (Apg 11,18). Der Vorwurf an Petrus wird nicht weiter verfolgt. Dies bleibt aber in der Apg nicht das letzte Wort zum Thema Heidenmission, es folgen weitere Diskussionen diesbezüglich. Die Geschichte von der Bekehrung des Cornelius ist der Präzedenzfall einer Heidenbekehrung – durch das Reden Gottes initiiert und auf der Erzählebene mit diesem Reden Gottes gerechtfertigt.

Im Gesamtaufbau der Apostelgeschichte ist die Bekehrung des Cornelius der offizielle, anerkannte und von der Leiterschaft autorisierte Beginn der Heidenmission. Lukas stellt als Anstoß hierfür das Reden Gottes dar: Gott hat dieses bahnbrechende Geschehen eingefädelt durch das vielfältige, sich gegenseitig bestätigende und ergänzende Reden Gottes. Darüber will Lukas seine Leser nicht im Zweifel lassen. Das Zusammentreffen des unterschiedlichen Redens Gottes, das perfekte Timing und die teilweise Erfüllung des Gesagtem benutzt Lukas gegenüber seinem Leser als Überzeugungsmittel. Er gibt dem Reden Gottes (historisch) also das Recht, bahnbrechende religiöse Neuerungen anzustoßen, obwohl er dabei auch deutlich macht, dass man beim Umgang mit dem Reden Gottes auch mit menschlichem Unverständnis und Interpretation in Berührung komme. Durch die Betonung, die er auf die gegenseitigen Verweise vom einen Reden Gottes auf das andere legt, schmälert er aber den möglichen Einfluss menschlichen Irrtums. Bei seinem Leser soll nicht der Zweifel zurückbleiben, ob die Heidenmission nicht vielleicht doch den Gedanken des Petrus entsprungen sei. Der Hinweis auf eine einzelne Vision stellt nur einen Teil des Ganzen dar; der Schritt zur Gemeinschaft mit den Heiden gründet auf dem Zusammentreffen von Gottes Handeln und dem sich ergänzenden Reden zu verschiedenen menschlichen Empfängern. Hieraus den Schluss zu ziehen, einzelnes Reden Gottes hätte in den Augen des Lukas nicht das autoritative Gewicht für einen solchen Schritt, ist aber zu kurz gegriffen. Petrus erwähnt die wunderbaren Zufälle, die Lukas seinem Leser gegenüber betont, mit keinem Wort. Man hätte gegenüber Cornelius oder zumindest gegenüber den Judäern so gut auf das Zusammentreffen des unterschiedlichen Redens Gottes zu verschiedenen Personen verweisen können, um der eigenen Vision mehr Gewicht zu verleihen. Petrus sieht es offensichtlich nicht als notwendig an, obwohl der Erzähler Lukas es sicher geschickt hätte einbauen können, ohne den Leser mit Wiederholungen zu langweilen. Lukas lässt Petrus gegenüber der Jerusalemer Leiterschaft nur seine Vision und das Eingreifen Gottes ansprechen. Dies ist ihnen überzeugend genug, selbst ohne die Interpretation des Petrus. Schlicht aufgrund der Vision und der Geistausgießung können sie zu dem Schluss kommen, dass Petrus zu Recht Gemeinschaft mit den Heiden gepflegt hatte. Ähnliches lässt sich bei der Bekehrung des Paulus beobachten: Lukas betont ausdrücklich, wie Gott zu Hananias und Paulus aufeinander verweisend spricht. Paulus selbst erwähnt dies aber mit keinem Wort, obwohl es seiner

---

<sup>523</sup> Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 950.

Aussage aus unserer Sicht viel mehr Gewicht und Überzeugungskraft hätte geben können. Es ist für Lukas offenbar besonders, wenn Gott in Doppelvisionen seine Aussage unterstreicht, aber auch einer einzelnen Vision wird die Autorität zuerkannt, bahnbrechende Veränderungen von Gottes Seite anzustoßen.

Petrus ist aufgrund der Vision, die er erst im Gehorsam gegenüber dem Reden des Geistes zu interpretieren und verstehen lernt, bereit, gegen seine ursprünglichen religiösen Überzeugungen zu handeln.<sup>524</sup> Er wagt es, dem Reden Gottes ein solches Gewicht beizumessen, obwohl ihn dieses Reden nicht als unmissverständlicher Auftrag durch eine himmlische Stimme erreicht hat. Sein eigener Deutungsprozess ist notwendig gewesen, die Vision an sich hatte er zuerst nicht verstanden. Er versteht die Vision, das Reden des Geistes und seine diesbezügliche Interpretation zusammengenommen als Auftrag von Gott (10,28b): Ein Engel, der Geist, eine Stimme in der Vision – alles verweist aufeinander und kann letztendlich schlicht Gott zugeschrieben werden. Es sind keine klaren Abgrenzungen zwischen den unterschiedlichen göttlichen Sprechern zu sehen.

#### 4.6.5 Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte

*„Diese göttlichen Eingriffe haben nach der lukanischen Darstellung eine solche Wucht, daß der Zweifel ihnen gegenüber verstummen muß. Sie beweisen zwingend, daß hier nicht der Mensch, sondern Gott wirkt. Gott wird konstatierbar. Damit fällt aber der Charakter der Glaubensentscheidung als Entscheidung hin, und was Lukas als Glaubensgehorsam schildern möchte, wird etwas ganz anderes: die Menschen drohen zu Marionetten zu werden. [...] Lukas hat hier ohne Arg der Vorstellungsweise seiner Zeit Gefolgschaft geleistet. Das wäre nicht so gefährlich; aber dieses Denken ist nicht auf jene Zeit beschränkt: in uns allen lebt das Verlangen, daß uns die eigene Entscheidung durch die göttliche abgenommen wird. Umso wichtiger ist es, daß wir der Versuchung widerstehen, welche in diesem besonderen Zug der lukanischen Theologie enthalten ist.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 350.*

Diese Kritik Haenchens an der Theologie des Lukas ist durch häufiges Zitieren weithin bekannt geworden. Beinahe seelsorgerlich warnt Haenchen vor der Theologie des Lukas, die nach seiner Auffassung dem Reden Gottes eine zu hohe – absolute – Autorität beimisst, in der kein Raum sei für menschliche Entscheidungen.<sup>525</sup> Vielfach ist inzwischen darauf hingewiesen worden, dass Haenchen in dieser Einschätzung verschiedene Aussagen des Lukas nicht berücksichtigt.<sup>526</sup> Im Folgenden wird auf der Grundlage der Ergebnisse von u. a. Tannehill, Miller und Gaventa dargestellt, welche große Rolle nach der Darstellung des Lukas die menschliche Interpretation und Rezeption im Umgang mit dem Reden Gottes spielt.

Auf der Suche nach dem Stellenwert des Redens Gottes begegnet man in der

<sup>524</sup> Diese ist betont durch die dreifache Weigerung in der Vision und dem Einleitungssatz des Petrus im Haus des Cornelius (Apg 10,28a).

<sup>525</sup> Ähnliche Aussagen trifft auch Pervo, *Profit with Delight*, S. 74.

<sup>526</sup> Siehe beispielsweise Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 129; Miller, *Convinced*, S. 209 und Johnson, *Decision Making in the Church*, S. 67-77.



Geschichte von der Bekehrung des Cornelius verschiedenen Personen – sie gehen auf verschiedene Weise mit diesem Reden um und verwenden es auch unterschiedlich in der eigenen Argumentation. Für Lukas ist das Reden Gottes hier der historische Anlass für das Entstehen der (durch die Leiterschaft anerkannten) zentrifugalen Heidenmission.<sup>527</sup> Petrus ist wegen des Redens Gottes bereit, gegen seine religiösen Überzeugungen zu handeln. Dabei spielen für ihn mehrere Aspekte zusammen: Zum Reden Gottes tritt die Überzeugungskraft von Ereignissen hinzu, die selbiges als zutreffend bestätigen. Wie in der Geschichte vom äthiopischen Kämmerer bietet das Reden Gottes den Anlass, den Auftrag, das Ziel und den Ort des Verkündigens. Es fällt auf, dass der Inhalt der zu verkündigenden Botschaft – wie bei Philippus – nicht Gegenstand des Redens ist. Lukas führt diese nicht auf Reden Gottes zurück.

Auch die Jerusalemer Leiter messen dem Reden Gottes Autorität zu. Die Skepsis bezüglich der Gemeinschaft, die Petrus (unerlaubterweise) mit Heiden pflegte, wandelt sich in Lobpreis über Gottes Plan mit den Heiden. Wieder spielen für diese Überzeugungsänderung mehrere Aspekte zusammen eine Rolle. Das Reden Gottes wird bekräftigt durch das Eingreifen Gottes, beides zusammen ist auch für die zunächst kritischen christusgläubigen Juden genug, um umzudenken.

Wie in der Geschichte vom äthiopischen Kämmerer betont der Verlauf der Geschichte, dass die Begegnung nur durch direktes Reden Gottes zustande gekommen ist. Parallel zum Damaskusereignis, der Bekehrung und Berufung des Paulus, finden sich hier aufeinander verweisende und einander ergänzende Visionen: Ein Engel schickt Cornelius zu Petrus (mit Namens- und Adressenangaben), der Heilige Geist sagt Petrus, dass es wirklich Gott ist, der diesen Auftrag erteilt hat. Petrus wiederum gelingt es durch dieses Geschehen, die ihm bis dahin unverständliche Vision auf dem Dach sinnvoll zu deuten: Gott erlaubt ihm, mit Heiden Kontakt zu haben. Auch diese Geschichte erzählt Lukas zweimal in seiner Apostelgeschichte, jeweils aus einer anderen Perspektive. Zunächst wird der gesamte Ablauf dem Leser aus der Perspektive des Erzählers berichtet, direkt danach aus dem Blickwinkel des Petrus als Verteidigung gegen die Vorwürfe der Jerusalemer Leiter. Die Geschichte endet mit der Konklusion der Jerusalemer Leiter: ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν (Apg 11,18). Lukas schärft dem Leser auf diese Weise folgende Botschaft ein: Hier handelt es sich nicht um einen Einzelfall, hier stellt sich der Präzedenzfall der ersten Heidenbekehrung dar, „the story of Cornelius is not just an exceptional situation (as with the eunuch) but the acceptance by the gentile (τὰ ἔθνη) of God’s word about Jesus.“<sup>528</sup>

Will man dem Stellenwert des Redens Gottes hier auf die Spur kommen, muss man zwischen den verschiedenen Personen unterscheiden. Alle reagieren verschieden auf das Reden Gottes und erkennen ihm unterschiedliche Autorität zu. Zum Zeitpunkt, zu dem der Engel Cornelius Gottes Botschaft übermittelt, ist er noch ein Heide. Seine Reaktion unterscheidet sich dann auch in mancherlei Hinsicht von der Reaktion christusgläubiger Empfänger auf ein Reden Gottes, wie in der Exegese angesprochen wurde. Im Folgenden wird zusammengefasst, wie Lukas selbst als Erzähler und Autor der Geschichte das Reden Gottes gegenüber seinen Lesern als Argument verwendet. Ebenso soll der Umgang von Petrus und seinen jüdischen Kritiker mit dem Reden Gottes beschrieben werden. Desweiteren geht

---

<sup>527</sup> Dibelius („Bekehrung“, S. 96): „Die Geschichte von Centurio Cornelius Act. 10, 1 – 11, 18 hat offenbar für die Apostelgeschichte besondere Bedeutung.“

<sup>528</sup> Witherington, *Acts*, S. 361. Neben diesem Unterschied zwischen den beiden Bekehrungsgeschichten kann auch noch angeführt werden, dass es sich bei der Bekehrung des Äthiopiens letzten Endes um zentripetale Mission handelt. In der Geschichte der Bekehrung des Cornelius geschieht der erste offizielle Schritt hin zu den Heiden, es ist der Beginn der zentrifugalen Heidenmission.

die Darlegung der Frage nach, welches argumentative Gewicht das Reden Gottes für Petrus und für seine Hörer hat.

#### 4.6.5.1 *Der Stellenwert des Redens Gottes für Cornelius*

Lukas beschreibt, wie Cornelius dem Geheiß des Engels unmittelbar Folge leistet. Dass Cornelius, anders als andere Handlungsträger der Apostelgeschichte mit Erschrecken auf die Erscheinung des Engels reagiert, wird verschiedentlich mit der Tatsache in Verbindung gebracht, dass Cornelius noch nicht an Christus gläubig ist. Diese Vermutung könnte durch folgende Beobachtungen gestützt werden: Cornelius macht sich laut der Darstellung des Lukas zweimal eines religiösen *Fauxpas* schuldig.<sup>529</sup> Lukas führt seinem Leser mit Cornelius einen heidnischen Sympatisanten des Judentums vor Augen, der bereit ist, eine ihm erscheinende Person als Engel Gottes anzusehen und dieser mit großem Respekt zu begegnen. Lukas berichtet auch hier vom sofortigen Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes.

#### 4.6.5.2 *Der Stellenwert des Redens Gottes für Petrus*

Die Geschichte von der Bekehrung des Cornelius erzählt von einer Konfrontation zwischen dem Reden Gottes und frommen Überzeugungen. Gott fordert Petrus auf, mit dem Heiden Cornelius eine Form von Gemeinschaft zu pflegen, die Petrus aus religiösen Gründen bisher für ausgeschlossen hielt. Lukas erzählt, wie Petrus aufgrund des Redens Gottes bereit ist, von diesen religiösen Überzeugungen abzuweichen. Der Konflikt zwischen dem Auftrag Gottes und den Standpunkten des Petrus wird auf mehreren Ebenen sichtbar. Zunächst zeigt er sich auf der bildhaften Ebene der Vision in der ablehnenden Reaktion des Petrus. Petrus beharrt dreimal auf seinem Widerspruch gegen den Auftrag in der Vision. Er will nicht gegen Gottes Gebote handeln und sich verunreinigen. Auf der Handlungsebene klingt dieser Konflikt auch in seinen einleitenden Worten im Haus des Cornelius an. Hier handelt er jedoch schon gehorsam gegenüber dem Auftrag Gottes – gegen seine eigenen Überzeugungen. Der Auftrag des Geistes, mit den Gesandten in das Haus des Heiden zu gehen, geschieht im Zusammenhang mit der Ankündigung der drei Boten des Cornelius, welche sich unmittelbar als wahr herausstellt. Das Zusammentreffen von Reden Gottes und sich erfüllenden Vorhersagen ist für Petrus offenbar Anlass genug zum Umdenken. Für ihn ist die Anordnung des Heiligen Geistes eindeutig, dennoch wird hier nochmals die Spannung zwischen dem Auftrag Gottes und den Überzeugungen des Petrus betont. Er ist zu Cornelius gekommen, obwohl dies einem Juden nicht zusteht (10,28). Bezüglich der Reinheitsgebote handelt Petrus nach neuen Maßstäben, denn ‚Gott habe ihm gezeigt, dass er keinen Menschen für unrein halten dürfe‘. Ein weiterer Aspekt des Umdenkens betrifft die Mission, die theoretische Möglichkeit der Bekehrung von Heiden. In V. 34-35 fasst Lukas zusammen, welchen Schluss Petrus aus dem vielgestaltigen Reden Gottes zieht. Zu seinen eigenen Erfahrungen fügt nun Cornelius den Bericht vom Auftrag des Engels hinzu. Dies bringt Petrus zur Erkenntnis, dass Menschen aus jedem Volk Gott angenehm sein können. In seiner Rede vor Cornelius kommt Petrus auf einen Verkündigungsauftrag des auferstandenen Herrn zu sprechen – der galt jedoch nur τῷ λαῷ, den Juden (10,42). Die Möglichkeit der Heidenmission schließt Petrus, laut der Darstellung des Lukas, erst aus dem Reden Gottes.

Insgesamt gibt Lukas dem Leser das Bild von einem Petrus, der Gott gehorcht und so

---

<sup>529</sup> Er spricht den Engel an mit κύριε (10,4) und begrüsst Petrus kniefällig (10,25 προσεκύνησεν), was dieser abweist. Siehe ausführlicher weiter oben unter 4.6.1. Gaventa (*Conversion*, S. 116 und 128) widerspricht einer solchen Deutung. Lukas schildere hier den typischen Empfang eines Helden in griechischen Romanen.

dazu beitragen darf, dass die Heidenmission geboren wird. Auf den eindeutigen Auftrag des Heiligen Geistes reagiert Petrus unmittelbar gehorsam. Zunächst aber widersetzt er sich in der Vision dem Auftrag Gottes beharrlich. Witherington sieht darin, dass „Peter is not portrayed in any idealized way in this narrative; indeed, he is portrayed as one who is reluctant and resistant to the message of his vision.“<sup>530</sup> Ob aber Lukas Petrus hier wirklich negativ darstellen möchte, ist fraglich. Die Reaktion des Petrus auf die Vision endet nicht mit der Weigerung, er grübelt darüber nach, τί ἄν εἶη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν (10,17). Wenn es – wie Petrus es später sagt – die Botschaft Gottes gewesen ist, dass er Heiden nicht als unrein behandeln dürfe, dann kann es auch nicht die Absicht der Stimme gewesen sein, Petrus in der Vision wirklich zum Essen zu bringen. Wahrscheinlich ist sein Nachdenken die gewünschte und richtige Reaktion auf das Reden Gottes gewesen. Nichts im Text erweckt den Anschein, dass die Weigerung negativ bewertet wird. Miller spricht von einer allegorischen Vision, die der Interpretation oder Übertragung bedarf, um sinnvoll zu sein.<sup>531</sup> Laut Miller wird der allegorische Charakter dadurch betont, dass Petrus es abgelehnt hat zu essen. Ein wörtlicher Gehorsam ist hier an und für sich unmöglich gewesen. Tiere in einer Vision können nicht gegessen werden.<sup>532</sup> Die Weigerung des Petrus muss so nicht als direkter Widerstand gegen Gottes Auftrag verstanden werden. Sie deckt aber auf, dass seine Überzeugung dem Willen Gottes nicht gerecht wird. Durch die Vision und den konkreten Auftrag, den Boten zu folgen, erkennt Petrus, dass Gott ihn zum Umdenken auffordert. Sobald sich für Petrus die Gelegenheit bietet, diese Erkenntnis in die Tat umzusetzen und Gottes Auftrag zu gehorchen, tut er das. Die Anweisungen des Geistes verhelfen Petrus zu seiner Deutung der Vision im Hinblick auf den Umgang mit Heiden. Wenn obige Beobachtungen zutreffen, dann malt Lukas nicht das Bild von einem widerstrebenden Apostel, der letztendlich doch bereit ist, Gott zu gehorchen. Vielmehr beschreibt er, wie das Ringen um das richtige Verständnis vom Reden Gottes auch Widerspruch beinhalten kann. Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes kann kein Automatismus sein, weil die dadurch vermittelten Aussagen manchmal zunächst nicht eindeutig sind.

Die Interpretation des Redens Gottes hat gerade auch in dieser Geschichte einen wichtigen Platz, wie Miller zutreffend feststellt. In 10,28 ist die Schlussfolgerung zu lesen, die Petrus aus der Vision und dem Reden des Geistes zieht: κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον. Petrus geben diese beiden Erlebnisse Aufschluss über Gottes Denken. Die Wortwahl (κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον) verweist deutlich auf die Quintessenz der Vision: ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου. Dass es nicht um Essen geht, sondern um Menschen, ist aus dem Reden des Geistes abzuleiten. Gegenüber Cornelius kommuniziert Petrus diesen Rückschluss aus der Vision und dem Reden des Geistes zusammen als Auftrag Gottes (Apg 10,28). Die Vision allein bringt Petrus jedoch noch nicht zum gewünschten Schritt. Er hätte im Zusammenhang mit dem weiteren Verlauf der Geschichte die eigentliche Absicht Gottes verfehlt, wenn er in der Vision einfach nur akzeptiert hätte, dass er (auch) unreines Fleisch essen dürfe. Doch dies tut er nicht. Denn Petrus soll stattdessen lernen, dass er keinen Menschen gemein oder unrein zu nennen habe. Zu diesem Ergebnis kommt er, indem er über die Vision nachdenkt, dem Heiligen Geist gehorcht und die beiden Aufträge miteinander kombiniert. Der Geist gibt Petrus einen konkreten Auftrag, den dieser ausführt: Er folgt den Boten des Cornelius. Dass dies keine einmalige Ausnahme ist, sondern die neue Regel im Umgang mit Heiden, schließt Petrus aus der Vision. Das Reden Gottes erreicht

<sup>530</sup> Witherington, *Acts*, S. 351.

<sup>531</sup> Miller, *Convinced*, S. 205

<sup>532</sup> Vielleicht eine Parallele zu Lk 24,36ff, wo Jesus umgekehrt betont, dass er kein Geist ist

Petrus nicht in einer Form, die absolut keinen Widerspruch erlaubt und der unmittelbar absoluter Gehorsam geleistet werden muss. Dennoch hat es für Petrus genügend autoritatives Gewicht, um ihn in religiösen Fragen umdenken zu lassen.

Auch aus dem Auftrag des Engels an Cornelius zieht Petrus einen weiteren Schluss. Er geht aufgrund dessen davon aus, dass Gott gegenüber Menschen aus jedem Volk offen ist (V. 34). Die Botschaft selbst ist ursprünglich gar nicht universell. Es handelt sich dabei schlicht um einen Auftrag an Cornelius, Petrus holen zu lassen. Petrus interpretiert diesen als Hinweis auf den allgemeinen Plan Gottes. Wieder beruft er sich dabei nicht auf Aussagen der Schrift oder des auferstandenen Herrn. Im selben Kontext spricht er selbst explizit von einem Verkündigungsauftrag an das Volk (V. 42). Was Lukas seinen Lesern am Ende seines Evangeliums und am Anfang der Apg berichtet hatte, ist nach dem hier vorliegenden Bericht offensichtlich nicht zu Petrus durchgedrungen. Petrus bedarf des Redens Gottes, um zu dem Schluss zu kommen, dass die (ihm bekannte) Botschaft von und über Jesus nicht nur dem Volk Israel gilt.

Auch aus dem Handeln Gottes zieht Petrus Schlussfolgerungen über dessen Willen. Er erkennt das Kommen des Heiligen Geistes und schließt daraus, dass (auch) Heiden getauft werden dürfen. Die Tatsache der Geistausgießung beinhaltet für ihn sogar eine zwingende Notwendigkeit: ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν; (11,17b).

Lukas weist demnach in seiner Geschichte mit Nachdruck darauf hin, dass Petrus Gottes Reden (auch wenn seine eigene Interpretation dafür notwendig war) viel Autorität zuerkennt. Gegenüber seinen Hörern im Haus des Cornelius beruft er sich aber auf andere Quellen zur Bekräftigung seiner Botschaft. Er führt seine Augenzeugenschaft bezüglich der Ereignisse mit Jesus an (10,39 und 41) und legitimiert sich als durch den auferstandenen Herrn beauftragt (10,42). Auch verweist er auf die Propheten, die ebenfalls die Botschaft bezeugten (V. 43). Gegenüber dieser Hörerschaft verwendet Petrus das Reden Gottes nicht selbst aktiv als Argument oder Legitimation.

#### 4.6.5.3 *Lukas: Die anerkannte Heidenmission beginnt aufgrund des Redens Gottes*

Die Bekehrung des Cornelius ist für Lukas der Präzedenzfall einer Heidenbekehrung und der Beginn der durch die Jerusalemer Leitungskreise anerkannten Heidenmission in der frühen Kirche. Dies ist nicht der einzige Aufbruch in Richtung Heidenmission,<sup>533</sup> von dem der Autor berichtet, jedoch markiert die vorliegende Geschichte ihren offiziellen Beginn. Nur durch das Reden Gottes ist es zu diesem Ereignis gekommen, so die Darstellung des Lukas. Die in der Corneliusgeschichte beschriebenen Geschehnisse sind für Lukas äußerst wichtig, wie schon die Wiederholungen verdeutlichen. „It is a measure of how important Luke thinks the Cornelius story is that he repeats various elements of it three and even four times between Acts 10 and Acts 15.“<sup>534</sup> Die Wiederholungen betreffen in jedem Fall das Reden Gottes und die Reaktion der menschlichen Adressaten darauf. Wieder betont dies die eminent wichtige Rolle des Redens Gottes für den Beginn der Heidenmission.

Die vielfachen Wiederholungen haben erzählerisch auch eine noch weitreichendere Funktion. Lukas gibt so Aufschluss über den argumentativen Wert des Redens Gottes für die verschiedenen Personengruppen in seiner Geschichte. Die mehrfachen Wiederholungen erlauben einen Einblick in den Interpretationsprozess, der laut Lukas untrennbar mit dem

<sup>533</sup> Siehe Apg 8, die Bekehrung des Eunuchen.

<sup>534</sup> Witherington, *Acts*, S. 340.

Empfang des Redens Gottes verbunden ist.

Miller greift diesbezüglich einen Vorschlag von Johnson auf: „Each retelling [...] tells something more, as though the characters themselves grew to understand better what they were up to as they spoke to each other about it“<sup>535</sup>. Der Erzähler wolle seinen Leser nicht mit identischen Wiederholungen langweilen und lasse deshalb stets neue Aspekte des schon Gesagten im Verlauf der Geschichte auftauchen. Mit dieser Behauptung wird der textliche Befund aber überstrapaziert. Die Geschichte selbst gibt keinen Anlass zu einem Schluss, wie ihn Miller und Johnson ziehen. Nachdem er seine Vision empfangen hat, ringt Petrus um das rechte Verständnis. Das Reden darüber hilft ihm jedoch nicht weiter. Petrus hat seine Schlüsse aus der Vision und dem Reden des Heiligen Geistes schon gezogen, als er sie später im Haus des Cornelius zusammengefasst auf den Punkt bringt (10,28). Seine Deutung der himmlischen Stimme in der Vision als Aussage Gottes und die Übertragung des metaphorischen Auftrages auf die vorliegende Situation sind zu diesem Zeitpunkt schon abgeschlossen. Im Gespräch mit seinen jüdischen Kontrahenten nennt Petrus sogar noch weniger Aspekte als im Gespräch mit Cornelius. Hier hält er sich an eine verkürzte Darstellung der Geschehnisse. Seinen Rückschluss aus dem mehrfachen Reden Gottes nennt er nicht. Ähnlich verhält es sich mit dem Reden Gottes gegenüber Cornelius. Der Erzähler nennt die Erscheinung einen Engel. Die Dienstboten des Cornelius sprechen gegenüber Petrus ebenfalls von einem Engel als Auftraggeber. Cornelius hingegen selbst nennt die Erscheinung im weiteren Verlauf der Geschichte einen ‚hellen Mann‘. Hier ist nichts zu sehen von einer progressiven Erkenntnis durch das Gespräch. Die Variationen in den wiederholten Erzählungen bieten vielmehr die Möglichkeit, den Umgang der menschlichen Empfänger mit dem Reden zu beschreiben.

Lukas berichtet, wie Petrus auf die Stimme in der Vision im Grunde genommen wiederholt ablehnend reagiert, obwohl die Anrede κύριε nahelegt, dass er den Sprecher als Gott oder den auferstandenen Herrn ansieht.<sup>536</sup> Nur im ersten Bericht aus der Sicht des Erzählers wird darauf verwiesen, dass Petrus zu dem Zeitpunkt, als er die Vision empfängt, Hunger hat.<sup>537</sup> Lukas betont dies noch durch drei Hinweise, die in dieselbe Richtung gehen. Petrus selbst aber erwähnt dieses Zusammentreffen der beiden Ereignisse gegenüber den Judäern mit keinem Wort. Lukas lenkt den Blick seines Lesers darauf, dass sich das Reden Gottes hier mitten in der Situation und in den Gefühlen des Empfängers herauskristallisiert. Trotz dieser psychologisierenden Andeutungen wird die Vision als göttliche Botschaft dargestellt, denn Petrus antwortet der Stimme mit κύριε. Auf der Ebene der Vision verharrt Petrus in seiner Weigerung zu essen. Der dreifache Hinweis auf den Hunger des Petrus betont somit auch dessen Frömmigkeit: Auch mit großem Hunger kommt es für ihn nicht in Frage, unreine Tiere zu essen – selbst nicht, wenn eine himmlische Stimme ihn dazu auffordert.

---

<sup>535</sup> Miller, *Convinced*, S. 203, Johnson, *Acts*, S. 187.

<sup>536</sup> Von den 117 Versen im NT, in denen die Anrede verwandt wird, stehen 26 im Lukas Evangelium, 15 in der Apostelgeschichte. Im Lukasevangelium wird hiermit zweimal Gott angesprochen (10,21 und 13,25), fünfmal verwendet es Jesus in seinen Gleichnissen gegenüber den jeweiligen Herren – jeweils wieder als Bild für Gott (13,8; 14,22; 19,16.20.25). Die verbleibenden 19-mal wird der irdische Jesus so angesprochen. In der Apostelgeschichte ist κύριε einmal die Anrede für den auferstandenen Herrn kurz vor der Himmelfahrt, siebenmal die Anrede Gottes bzw. Jesu im Gebet oder in der Reaktion auf eine Vision. Desweiteren spricht Paulus die himmlische Erscheinung mit κύριε an, obwohl er nicht weiß, mit wem er es zu tun hat (9,5; 22,8; 26,15); auch Cornelius nennt den Engel κύριε. Dieser Befund legt nahe, dass Lukas dem Leser vermitteln will, dass Petrus die Anrede in der Vision auf Gott zurückführt – und dennoch dreimal widerspricht.

<sup>537</sup> Lukas betont dies durch den dreifachen Hinweis: Rund um die Essenszeit wurde Petrus hungrig und wollte essen (Apg 10,10).

Lukas lässt aber keinen Zweifel darüber, dass die Vision damit für Petrus noch nicht abgeschlossen ist. Petrus weiß nicht, was es zu bedeuten hat (V. 17a), grübelt weiter darüber nach (V. 19a). Durch das Gespräch mit Cornelius macht Lukas deutlich, dass Petrus zwischenzeitlich zu einem Verständnis der Vision gekommen ist. Er hat die dreifache Warnung ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίλου (V. 15b) kombiniert mit dem Auftrag des Geistes πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος (V. 20). Damit kommt er zu dem Schluss, Gott habe ihm gezeigt, dass er keinen Menschen als unrein ansehen dürfe (κάμωι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον [V. 28b]). Dies ist der einzige Moment in der Geschichte, in dem der Sprecher der Vision direkt als Gott identifiziert wird. Auch das Reden des Heiligen Geistes sowie seine eigene, übertragende Interpretation aufgrund des Redens des Geistes fasst Petrus somit unter ὁ θεὸς ἔδειξεν zusammen. Oder etwas schwächer ausgedrückt: Erst durch Reflexion, Interpretation und Zusammenschau der verschiedenen Aussagen kann Petrus kombinieren, was Gott konkret sagt. Gegenüber seinen Jerusalemer Kritikern lässt Lukas Petrus nur seine Erfahrung, nicht aber seine diesbezügliche Interpretation erzählen.<sup>538</sup> Diese unterschiedlichen Vorgehensweisen dürften also in den verschiedenen Hörerschaften begründet sein: Gegenüber Cornelius spricht Petrus als eine Autorität, vor den Judäern steht er als ‚Angeklagter‘.

Das Reden Gottes hat nirgends die Botschaft selbst zum Inhalt. Lukas schreibt allein das Zustandekommen der Begegnung zwischen Cornelius und Petrus dem Reden Gottes zu. Den Inhalt der Botschaft stellt er als Petrus schon bekannt dar. Wie auch beim äthiopischen Kämmerer geht die Initiative ab dem Moment, in dem der Kontakt hergestellt ist, zu dem von Gott gesandten menschlichen Boten über. Weder Philippus noch Petrus lässt Lukas auf ein Reden Gottes als Quelle ihrer Botschaft verweisen. In seiner Mitteilung an Cornelius nimmt Petrus Bezug auf Geschehnisse in Galiläa und Judäa, die er bei seinen Hörern als bekannt voraussetzt. Mit dem Hinweis auf seine Augenzeugenschaft unterstreicht Petrus das Gewicht seiner Aussage (V. 39). Er begründet seine Autorität gegenüber Cornelius also nicht mit dem Reden Gottes. Seine Zeugenschaft geht aber noch über die reine Tatsache hinaus, dass er Jesus von Nazareth persönlich gekannt und dessen Botschaft und Taten persönlich erlebt hat. Er gehört zu den von Gott auserwählten Zeugen, die mit Jesus nach dessen Tod und Auferstehung gegessen haben (V. 41). Jesus ist nicht dem ganzen Volk, sondern einer auserwählten Gruppe erschienen, der er wiederum den Auftrag gegeben hat, die Botschaft dem Volk zu verkündigen (V. 42)<sup>539</sup>. Den Inhalt der zu verkündigenden Botschaft legitimiert Petrus außerdem mit dem Verweis auf die alttestamentlichen Propheten.<sup>540</sup>

Weiterhin fällt auf, dass die Aussagen verschiedlichener göttlicher Sprecher

---

<sup>538</sup> Ähnliches lässt sich bezüglich Cornelius und der Erscheinung des Engels beobachten: Gegenüber seinen Dienstboten hat Cornelius offensichtlich von einem Engel gesprochen (V. 22). Ihm selbst ist jedoch klar, dass der Auftrag irgendwie Gott zugeschrieben werden muss (νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρομεν ἀκοῦσαι πάντα τὰ προσεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου. V. 33). Petrus gegenüber nennt er die Erscheinung aber nicht einen Engel, sondern einen Mann mit hellen Kleidern (V. 30b). Petrus soll so weit möglich seine eigenen Schlüsse aus dem Reden Gottes ziehen. Wie in der Wiedererzählung der Vision des Petrus wird je nach Zuhörerschaft verschieden mit der eigenen Interpretation des Redens Gottes umgegangen.

<sup>539</sup> Hier findet sich kein Verweis auf einen ‚Missionsbefehl zu den Heiden‘, ganz passend zum Gesamtaufbau der Apostelgeschichte. Nach der Darstellung des Lukas legitimierten die Handlungsträger der Apostelgeschichte den Beginn der Heidenmission nicht mit einem solchen Auftrag.

<sup>540</sup> Noch zweimal wird in der Apostelgeschichte auf οἱ προφῆται verwiesen (3,24 und 26,22), beide Male eindeutig als Bezeichnung für die alttestamentlichen Propheten. Auch hier ist ein Verweis auf zeitgenössische Propheten sehr unwahrscheinlich.

zusammenfassend auf Gott selbst zurückgeführt werden. Der Heilige Geist identifiziert sich Petrus gegenüber als Auftraggeber der Botschaft, die Cornelius durch den Engel vermittelt wurde (10,20).<sup>541</sup> Petrus schreibt gegenüber Cornelius den Rückschluss, den er aus der Vision und dem Reden des Heiligen Geistes gezogen hat, Gott zu (10,28).

Es wurde schon die Vermutung geäußert, dass dem Reden des Heiligen Geistes mehr Gehorsam geleistet werden müsse, als einer Vision, weil Petrus der Vision Widerstand leisten könne, dem Heiligen Geist aber sofort Folge leiste. Dieser Schluss ist nicht zwingend, denn bei der ersten Gelegenheit, die sich Petrus bietet, der Vision praktisch Folge zu leisten, tut er dies ohne Zögern. Gegen seine Überzeugung kommt er in das Haus des Heiden Cornelius, weil Gott ihm gezeigt habe, dass er keinen Unterschied zwischen reinen und unreinen Menschen machen dürfe. Mit dieser Handlung gehorcht er natürlich dem Auftrag des Heiligen Geistes, anstandslos mitzugehen, aber die Worte des Petrus machen auch deutlich, dass dies für ihn auch eine Reaktion auf die Vision darstellt. Statt eine Abstufung in der Autorität zwischen der Vision und dem Reden des Heiligen Geistes anzunehmen, sollte von einem Unterschied in der Verständlichkeit ausgegangen werden. Petrus hat die Vision nicht verstanden, wohingegen das folgende Reden des Heiligen Geistes sowie der Auftrag des Engels eindeutig sind und somit unmittelbar gehorsam in die Tat umgesetzt werden können. Die Vision bedarf der Deutung, sobald ihm aber klar ist, was damit gemeint sein soll, gehorcht Petrus diesem Auftrag auch. Eine Empörung über das als respektlos empfundene Widersprechen des Petrus wird nicht aus dem Text selbst genährt. Nichts im Text deutet auch nur an, dass Petrus den Zorn Gottes auf sich gezogen hätte, indem er nicht unmittelbar gehorcht hat.

Die obigen Beobachtungen machen es notwendig, der einleitend zitierten Position zu widersprechen. Lukas schaltet keineswegs „die menschliche Entscheidung so gut wie völlig aus“, eine Deutung, die Haenchen zu seelsorgerlich anmutenden Warnungen vor der Theologie des Lukas motiviert.<sup>542</sup> Lukas zeichnet keine Marionetten Gottes, wie Haenchen häufig zitiert wird, sondern betont im Gegenteil sogar den notwendigen Interpretationsprozess. Das Nachdenken über und das Interpretieren des Redens Gottes gehört hier untrennbar zu dessen Wirkung. Lukas beschreibt menschliche Empfänger des Redens Gottes gerade nicht als Marionetten, sondern als Gesprächspartner Gottes. Die Vision allein hat Petrus noch nicht zum gewünschten Schritt bringen können. Im Zusammenhang mit dem weiteren Verlauf der Geschichte wäre die eigentliche Absicht Gottes verfehlt worden, wenn Petrus in der Vision lediglich akzeptiert hätte, dass er (auch) unreines Fleisch essen dürfe. Petrus soll jedoch lernen, dass er keinen Menschen gemein oder unrein nennen darf. Zu diesem Ergebnis gelangt er, indem er über die Vision nachdenkt, dem Heiligen Geist gehorcht und die beiden Aufträge miteinander kombiniert.

Auch einer anderen Aussage muss aufgrund obiger Feststellungen widersprochen werden: Lukas setzt das Reden Gottes in seiner Apostelgeschichte nicht als Totschlagargument ein. Witherington lässt in seinem Kommentar eine Bemerkung fallen, die so aufgefasst werden könnte. Er zieht Parallelen zu Entstehungsgeschichten antiker Clubs und Vereinigungen, die durch göttliches Eingreifen legitimiert wurden. „The point of making such a claim is that the divine sanction for the association’s founding would then be seen as beyond dispute.“<sup>543</sup> Der Vergleich mit der Geschichte von Cornelius hinkt. Laut Lukas gibt

---

<sup>541</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 301.

<sup>542</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 314.

<sup>543</sup> Witherington, *Acts*, S. 341.

es Diskussionen zum Thema, die Opponenten lassen sich aber durch den Hinweis auf das Handeln und Reden Gottes überzeugen. Eine Legitimierung durch das Reden Gottes kann soweit noch angenommen werden, aber sicher nicht „beyond dispute“. Von den paulinischen Briefen sind wir darüber informiert, dass die Diskussionen und Unstimmigkeiten auch weiter angehalten haben. Wir müssen davon ausgehen, dass Lukas und seine Leser davon wissen. Aber auch innerhalb der Apg sind nach Kapitel 11 noch Gegner der beschneidungsfreien Heidenmission aktiv – es herrscht also weiterhin eine Spannung; „beyond dispute“ ist die Entscheidung somit trotz des Redens Gottes nicht. Auf der Erzählebene ist das Reden Gottes kein Totschlagargument, es kann demnach auch nicht Lukas' Intention sein, das Reden Gottes gegenüber seinen Lesern mit einem solchen negativen Gewicht zu verwenden. In seiner Einleitung zum Thema Heidenmission (Lk 24,47 und Apg 1,8) verweist Lukas deutlich auf die Verankerung des Auftrages in den Schriften und in dem durch Jesus verkündigten Willen Gottes. Nur – so erzählt Lukas – verstehen die wichtigen Handlungsträger der Apg diesen Auftrag zunächst nicht richtig. Sie bedürfen des Redens Gottes, um den Schritt zur Heidenmission zu wagen. Lukas betont: Historisch gesehen hat das Reden Gottes eine entscheidende Rolle im Zustandekommen der Heidenmission gespielt.

#### 4.7 Apg 11,27-30: Agabus äußert eine prophetische Vorhersage

*„Die Bemerkung ‚welche unter Claudius kam‘, will nicht in erster Linie historisch datieren, sondern vor allem die Erfüllung der Weissagung feststellen.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 359.*

*„It is a fascinating aspect of Luke-Acts that, despite describing Jesus and the apostles in terms that are unmistakably prophetic, he so rarely uses the title prophētēs of them.“*

*Johnson, Acts, S. 205.*

Apg 11,27 Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν. 28 ἀναστὰς δὲ εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν<sup>544</sup> διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. 29 τῶν δὲ μαθητῶν, καθὼς εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν<sup>545</sup> πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς· 30 ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους<sup>546</sup> διὰ χειρὸς Βαρναβᾶ καὶ Σαύλου.

<sup>544</sup> D liest diesen Vers bis hier: „Es war großes Jubelgeschrei; als wir zusammenkamen, sagte einer von ihnen namens Hananias [...] ankündigend [...]“ Das Partizip σημαίνων (statt ἐσήμανεν) ist bedingt durch das zusätzliche Verb εφη. Inhaltlich verändert sich außer dem expliziten Hinweis auf eine versammelte Gemeinde nichts an den hier relevanten Aussagen. Für die Diskussion des ημων (dies wäre die erste ‚Wir-Stelle‘ in der Apostelgeschichte) siehe Fußnote zu Apg 16,10.

<sup>545</sup> Paulus nennt Kollekte auch διακονία: 1Kor 16,15; 2Kor 8,4; 9,1; 9,13; Röm 15,31. Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 360; Johnson, *Acts*, S. 206.

<sup>546</sup> Lukas erzählt nicht, seit wann es diese in Jerusalem gab. (Laut Haenchen wäre es historisch möglich, *Apostelgeschichte*, S. 360). Er bereitet so Apg 15 vor, wo die Ältesten eine wichtige Rolle spielen. Diese Bezeichnung für christliche Leiter findet sich auch in ntl. Briefen und bei den Apostolischen Vätern; Belege siehe Johnson, *Acts*, S. 206.



*Apg 11,27-30: In jenen Tagen kamen Propheten von Jerusalem hinunter nach Antiochien. Einer von ihnen namens Agabus stand auf und kündigte durch den Heiligen Geist an, dass eine große Hungersnot das ganze Reich treffen werde – was dann auch in der Regierungszeit des Claudius geschah. Die Jünger beschlossen, dass jeder von ihnen – je nach dem Maß seines Vermögens – den in Judäa wohnenden Geschwistern etwas zur Unterstützung schicken solle. Das taten sie dann auch und sandten [die Gabe] mit Barnabas und Silas als Überbringer zu den Ältesten.*

In Apg 11,27-30 berichtet Lukas, wie ein Prophet namens Agabus in Antiochien διὰ τοῦ πνεύματος eine schwere Hungersnot ankündigt (V. 28). In dieser kurzen Erzählung verlässt Lukas für eine kleine Bemerkung die Zeit, aus der der Erzähler ansonsten berichtet (V. 28: ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου). Er verrät dem Leser von einem späteren Zeitpunkt aus zurückblickend, wann die Vorhersage erfüllt worden ist. Mit diesem Kommentar will er die prophetische Aussage des Agabus als zutreffend darstellen.<sup>547</sup> Dies ist die einzige derartige Veränderung der Erzählzeit in der Apg.<sup>548</sup> Die Vorhersage der Hungersnot durch Agabus ist dem Autor wichtig genug, um einmalig von seiner gewohnten Erzählperspektive abzuweichen. Entweder will er seinen Leser von der Möglichkeit einer tatsächlichen Vorhersage überzeugen, wahrscheinlicher jedoch geht es ihm um die Verifizierung der prophetischen Gabe des Agabus, der im weiteren Verlauf der Apg noch einmal zukunftsweisend sprechen wird (21,11f).<sup>549</sup> Möglicherweise möchte Lukas seine Geschichte auch in historischen Gegebenheiten außerhalb seiner Erzählung verankern (mit dem Verweis auf eine Hungersnot zur Zeit des Claudius in V. 28).<sup>550</sup>

Das Reden Gottes hat nach der Darstellung des Lukas einen festen Platz in der Gemeinde in Antiochien (siehe auch 13,1), obwohl interessanterweise im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der Gemeinde und deren erfolgreicher Heidenmission in den vorangehenden Versen nicht vom Reden Gottes berichtet wird (11,19-26).<sup>551</sup> Die prophetische Zukunftsvorhersage des Agabus führt in Antiochien zu einer Geldsammlung zugunsten der ‚Brüder in Judäa‘ (V. 29). Die Aussagen dieser kurzen Geschichte bezüglich des Stellenwertes vom Reden Gottes drehen sich um drei Themenkreise: Informationen über (zeitgenössische) Prophetie, Details zur Vorhersage der Hungersnot und deren Erfüllung

---

<sup>547</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359. Der fiktive Standpunkt des Erzählers, von dem aus die Apostelgeschichte berichtet wird, befindet sich immer zeitlich und räumlich innerhalb der beschriebenen Geschichten. Hier hingegen informiert er den Leser über ein Geschehen, das einige Zeit nach der erzählten Situation stattfand, die Erfüllung der Vorhersage einer Hungersnot. Dem Leser wird dadurch deutlich, dass der Autor zu einem Zeitpunkt schreibt, von dem aus er auch hierauf zurückblicken kann. Auf einer gedachten Zeitlinie zwischen der erzählten Situation und dem Lesen der Geschichte ist der Erzählmoment für eine kurze Bemerkung näher am Zeitpunkt des Lesers, wohingegen er sich normalerweise ganz nah an der erzählten Situation befindet (z. B. führt der Erzähler Saulus in 7,58 in die Geschichte ein, gibt aber keinen Vorausblick auf dessen spätere Rolle).

<sup>548</sup> Es gibt hier nur wenige Ausnahmen: Ein innerhalb der Geschichte zukunftsweisendes Element findet sich eventuell in 1,19 bezüglich der Namensgebung ‚Blutacker‘. Ansonsten liest man in 9,15; 14,22; 21,11 und 27,24 von vorhersagendem Reden Gottes.

<sup>549</sup> Das vorhersagende Reden Gottes in 9,15; 14,22 und 27,24 wird als so selbstverständlich dargestellt, dass es unwahrscheinlich erscheint, Lukas hätte in 11,28 gemeint, für die Möglichkeit von Vorhersagen argumentieren zu müssen.

<sup>550</sup> Ausführlichere Diskussion siehe weiter unten.

<sup>551</sup> Siehe Kapitel 2.7.

sowie der Zusammenhang zwischen der Prophetie und der Sammlung.

#### 4.7.1 Was tun Propheten?<sup>552</sup>

In Vers 27 ist zu lesen, dass eine Gruppe Propheten aus Jerusalem nach Antiochien kommt. Dies veranlasst Kommentatoren häufig zu einem Vergleich mit Wanderpropheten, wie sie in der Didache (11,3-12) und im Hirt des Hermas (Mand. 11,1-21) beschrieben werden.<sup>553</sup> Haenchen hingegen bemerkt trefflich auch die Unterschiede: Die Propheten von Apg 11 treten in einer Gruppe auf, im Gegensatz zu Einzelfiguren in der Didache und im Hirt des Hermas. Sie haben einen festen Wohnsitz (Jerusalem, siehe auch 21,10) im Gegensatz zum grundsätzlich nichtsesshaften Lebensstil, wie er den Wanderpropheten zugeschrieben wurde.<sup>554</sup> Die Vorhersage des Agabus führt – auch ohne Spendenauftrag – zu einer Sammlung für die Gläubigen in Judäa (V. 29); das Geld wird jedoch nicht den Propheten anvertraut, sondern durch Barnabas und Saulus überbracht.<sup>555</sup> Die hier beschriebene Situation deckt sich mit den Ratschlägen, die in der Didache in Bezug auf den Umgang mit (nicht ortsansässigen) Propheten und eventuellen Bitten um Geld zu lesen sind.<sup>556</sup> Falls die Aussagen der Didache auch älteres Gedankengut widerspiegeln, dann kann hier festgestellt werden, dass die Propheten aus Jerusalem diesen Ansprüchen genügen und an dieser Stelle als vertrauenswürdig und korrekt beschrieben werden.

Der Begriff προφήτης wird in der Apg hier zum ersten Mal nicht für eine alttestamentliche, sondern für eine zeitgenössische Person verwendet.<sup>557</sup> Es wird wie in 21,10 mit dem Phänomen Prophetie die Enthüllung der Zukunft verbunden (Vorhersage einer Hungersnot in V. 28 und Vorhersage der Verfolgung des Paulus in 21,11). Für Justin scheint Zukunftsdeutung das charakteristische Merkmal von Prophetie zu sein (Justin, Apol. I 31,1)<sup>558</sup>. Bei Lukas findet man Prophetie als Vorhersage in Lk 1,67; Apg 11,28 und 21,10, es

<sup>552</sup> Für Literaturhinweise zur ‚Prophetie‘ im frühen Christentum im Allgemeinen sei verwiesen auf die Fußnoten in Kapitel 2. Siehe auch Forbes, *Prophecy*, S. 219, Turner, *Holy Spirit*, S. 43ff.

<sup>553</sup> Siehe z. B. Johnson, *Acts*, S. 205; Barrett, *Acts*, S. 561; Bock, *Acts*, S. 417: „The itinerant nature of the prophets described in Acts is consistent with the Didache“; Witherington III, *Acts*, S. 372.

<sup>554</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 361. Für eine ausführlichere Diskussion und weitere Literaturhinweise siehe Forbes, *Prophecy*, S. 242-244, und Aune, *Prophecy*, S. 198 und 211-215.

<sup>555</sup> Die hier genannte Sammlung ist in den Augen der meisten Exegeten nicht schlicht gleichzusetzen mit der in den paulinischen Briefen genannten Sammlung. Es ist hier jedoch nicht der Ort, um historische Fragen diesbezüglich zu diskutieren. Es sei hier für weitere Literaturverweise und Übersicht verwiesen nach Georgi, Dieter, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, ThF 38, Hamburg 1965; Schnabel, *Mission*, S. 946-960; Johnson, *Acts*, S. 6-7 und 208; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 73-84 und 358-365.

<sup>556</sup> Didache 11,12: Wer aber im Geist sagt: Gib mir Geld oder irgendetwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören; wenn er aber zugunsten anderer, die Mangel haben, zu geben sagt, so soll niemand ihn richten. (Zitiert nach *Die apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Hg. Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992, S. 17.)

<sup>557</sup> προφήτης steht 30-mal in der Apostelgeschichte. Hiervon wird es zehnmal als Hinweis auf einen Schriftpropheten des AT (2,16; 7,42; 7,48; 8,28; 8,30; 8,34; 13,15; 13,27; 13,40; 28,25) verwandt; weitere zehnmal bezieht es sich zusammenfassend auf die Propheten des AT (3,18; 3,21; 3,25; 7,52; 10,43; 15,15; 24,14; 26,22; 26,27; 28,23); sechsmal steht es für zentrale Personen des AT (2,30 [David]; 3,22 [Moses]; 3,23; 3,24 [Samuel]; 7,37; 13,20). Viermal bezeichnet Lukas zeitgenössische Personen mit dem Begriff (11,27 [eine Gruppe aus Jerusalem, darunter Agabus]; 13,1 [in der Gemeinde in Antiochien]; 15,32 [Judas und Silas]; 21,10 [Agabus aus Judäa]). Das Verb προφητεύω hingegen verwendet Lukas ausschließlich für zeitgenössische Phänomene: Lk 1,67 [Zacharias]; 22,64 [spottend zu Jesus]; Apg 2,17 und 18 [Vorhersage in Joel]; 19,6 und 21,9.

<sup>558</sup> Siehe auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359.

ist aber kein notwendiges Kennzeichen von Prophetie.<sup>559</sup> In 13,1 wird beschrieben, wie die Propheten in Antiochien einen Auftrag des Heiligen Geistes empfangen und kommunizieren, es ist aber nicht die Rede von Vorhersagen. In 15,32 ist der Begriff stark verbunden mit Erbauung bzw. erbauen (παρακλήσις/παρακαλέω)<sup>560</sup>, wiederum findet sich keinerlei Hinweis auf eine Zukunftsdeutung. Auch kennzeichnet das Verb προφητεύω das Kommunizieren von Wissen, welches ein Mensch nicht auf ‚normale‘ Weise erworben haben kann (Lk 22,64). Es ist auch, zusammen mit Glossolie, ein Kennzeichen von Erfüllung mit dem Heiligen Geist (19,6). Ähnlich gehört es in 2,17 und 18 zu den genannten Folgen von der Erfüllung mit dem Heiligen Geist, ohne dass erklärt wird, was darunter zu verstehen ist.

Lukas verwendet in 11,28 nicht das Verb προφητεύω, vermutlich schlicht aus stilistischen Gründen.<sup>561</sup> Bauer/Aland nennt für das hier verwandte σημαίνω an dieser Stelle die spezielle Bedeutung ‚vorhersagen‘<sup>562</sup>, was jedoch nicht notwendig ist, es kann schlicht als ‚ankündigen‘ verstanden werden: „In fact the word is often used to mean simply ‚signify, indicate, declare‘, and it means little more here.“<sup>563</sup> Es scheint, als ob die ‚wundersame Vorhersage‘ sprachlich behandelt wird wie eine normale Ankündigung. Mit dem Ausdruck διὰ τοῦ πνεύματος markiert Lukas den Offenbarungscharakter des Ausspruchs,<sup>564</sup> diese Bedeutungskomponente muss nicht auch im Verb gesucht werden. Der Inhalt der Aussage wird direkt dem Heiligen Geist zugeschrieben und die Vorhersage so durch den Erzähler als Reden Gottes dargestellt – obwohl Anwesende nur Agabus reden hören. Der Ausspruch wird also nicht aufgrund seines Inhaltes oder wegen der Vorhersage als Reden Gottes identifiziert, sondern aufgrund der ‚Herkunft‘ der Information. Auffälligerweise geschieht diese Zuschreibung ausschließlich durch den Erzähler selbst (V. 28: Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι), sie stammt allein aus ‚dem Mund‘ des Erzählers. Dieser Anspruch (nämlich dass die Aussage durch den Heiligen Geist geschehen sei) wird, anders als beispielsweise in Apg 9 oder 16,9-10<sup>565</sup> nicht in einer Aussage des Agabus oder der Anwesenden zum Ausdruck gebracht. Direkt im Anschluss an die Vorhersage folgt der Kommentar des Erzählers. Während der Erzähler ansonsten immer von einem ‚Standpunkt‘ innerhalb der erzählten Geschichte aus berichtet, gibt er nun die Information, dass die Vorhersage unter der Regierungszeit des Claudius eingetroffen ist. Er berichtet also von etwas, das zu einem späteren Zeitpunkt stattgefunden hat. (Der zeitliche Standpunkt, den der Erzähler hier einnimmt, liegt noch immer innerhalb der durch die ganze Apostelgeschichte abgedeckten Zeit.<sup>566</sup>) Lukas markiert die Prophetie des Agabus so auf der Basis seiner Autorität als Erzähler gegenüber seinem Leser als wahre Vorhersage.

---

<sup>559</sup> Siehe auch Barrett, *Acts I*, 561. Vorhersagen finden sich in der Apostelgeschichte auch in 9,15-16 und 26,24-25, jeweils dem Reden Gottes zugeschrieben, aber ohne Begriffe der Wortfamilie Prophetie.

<sup>560</sup> Siehe auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359.

<sup>561</sup> Das Verb wäre eine Wiederholung des Begriffes ‚Prophet‘ aus dem vorangehenden Vers. Siehe Barrett, *Acts I*, S. 562.

<sup>562</sup> BA, S. 1495. Siehe auch Johnson, *Acts*, S. 205: σημαίνω bezeichnet schlicht die Weitergabe von Information, wird aber außer an dieser Stelle auch sonst im Zusammenhang mit ‚divine communication‘ verwandt.

<sup>563</sup> Barrett, *Acts I*, S. 562-563. Siehe auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359.

<sup>564</sup> Diese Wendung findet sich auch in 21,4, dort verbunden mit der Warnung an Paulus, nicht nach Jerusalem zu gehen.

<sup>565</sup> Siehe Kapitel 3.3 und 3.9.

<sup>566</sup> Claudius regierte von AD 41 – 54, siehe z. B. Barrett, *Acts I*, S. 563 und Bock, *Acts*, S. 417.

#### 4.7.2 Hungersnot und Erfüllung

Agabus kündigt in Antiochien διὰ τοῦ πνεύματος (also als Reden Gottes) eine große Hungersnot von ‚weltweitem‘ Umfang (ἐφ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην) an (V. 28). Diese Aussage hat im Zusammenhang mit der Bemerkung des Erzählers, diese Hungersnot sei unter Claudius eingetroffen, zu vielerlei Diskussionen geführt. Haenchen kommentiert satirisch: „Da eine solche Welthungersnot weder unter Claudius noch sonst eingetreten ist, haben sich die Exegeten alle erdenkliche Mühe gegeben, die Prophezeiung durch Interpretation mit der Wirklichkeit anzugleichen.“<sup>567</sup>

Man ist sich einig, dass Lukas die Vorhersage mit seinem Kommentar als erfüllt und damit vertrauenswürdig darstellen möchte.<sup>568</sup> Schwierigkeiten bereitet den Exegeten die Bemerkung ἐφ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην (V. 28). Wenn sie ‚buchstäblich‘ verstanden wird als ‚auf der ganzen (bewohnten) Welt‘, dann steht sie in Spannung zum zweiten Teil des Verses. Es sind hier vielerlei Lösungsvorschläge gemacht worden:

1. Man muss von einer anderen Bedeutung von ἐφ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην ausgehen.
  - a. Eine Bedeutungsverschiebung ist dem semitischen Hintergrund zuzuschreiben.<sup>569</sup>
  - b. Der griechische Begriff οἰκουμένη hat nicht nur bei Lukas eine andere Bedeutung als ‚weltweit‘.<sup>570</sup> Er bezeichnet hier nicht die ganze Welt, sondern das ganze Reich (wie z. B. Lk 2,1).
  - c. Lukas übertreibt sprachlich, um der Aussage mehr Nachdruck zu verleihen.<sup>571</sup> Seine Leser wissen, dass er von einer schweren, aber nicht weltweiten Hungersnot spricht.
2. Es ist mit λιμὸν μεγάλην nicht die Rede von einer Hungersnot, sondern von einer Teuerung und Lebensmittelknappheit während der Regierung des Claudius.<sup>572</sup>
3. Historisch-soziologische Überlegungen zeigen, dass eine regionale Missernte durch die daraus resultierende Lebensmittelteuerung vor allem für die Armen im gesamten Reich massive Folgen gehabt hat.<sup>573</sup>
4. Die Weissagung ist nicht eingetroffen,<sup>574</sup> Lukas verschleiert dies durch seinen Hinweis.
5. Die Prophetie weist hier auf ein eschatologisches Ereignis hin und wird in Antiochien auch als solches verstanden.<sup>575</sup> Bei einer solchen Interpretation tritt jedoch die

---

<sup>567</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 362.

<sup>568</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359. Wo dies nicht explizit gesagt wird, ist es aus der folgenden Argumentation für die Historizität der Hungersnot zu entnehmen Barrett, *Acts I*, S. 563; Witherington, *Acts*, S. 372ff; Johnson, *Acts*, S. 205f.

<sup>569</sup> So Torrey, siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 359 und Barrett, *Acts I*, S. 536.

<sup>570</sup> Belege hierfür siehe Johnson, *Acts*, S. 206-208, so auch Barrett, *Acts I*, S. 536 und Witherington, *Acts*, S. 372.

<sup>571</sup> Siehe z. B. Spencer, *Acts*, S. 132.

<sup>572</sup> So Zahn, siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 362. Ähnlich Witherington, *Acts*, S. 372-373.

<sup>573</sup> Siehe z. B. Witherington, *Acts*, S. 372-373.

<sup>574</sup> So Knopf, siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 379.

<sup>575</sup> Jeremias, Joachim, „Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie“, *ZNW* 27 (1928), S. 98-103.

Schwierigkeit auf, die Sammlung zu erklären.<sup>576</sup>

6. Lukas hat seine Quellen verändert. In der Quelle des Lukas ist nicht die Rede von einer weltweiten Hungersnot gewesen, sondern von einer Hungersnot in Judäa.<sup>577</sup>

Ein paar Überlegungen sollten in der Diskussion stärker gewertet werden: Lukas hält seinen Hinweis auf eine Hungersnot in der Regierungszeit des Claudius offensichtlich für überzeugend. Sein Kommentar aus der Retroperspektive ist so außergewöhnlich für die Apg, dass er sich in der Überzeugungskraft dieser Aussage sicher gewesen sein muss. Wenn Lukas den Verweis auf eine Hungersnot nicht für einleuchtend gehalten hätte, wäre seine Geschichte ohne den Kommentar stärker gewesen. Der Leser hätte selbst eine Verbindung zu ihm bekannten historischen Zeiten der Lebensmittelknappheit ziehen können. Das Suchen nach einer stimmigen Bedeutung der Begriffe ist demnach eine Suche nach den Gedanken des Autors, und nicht lediglich ein Versuch, die Aussagen in historisch zutreffende umzudeuten, wie Haenchen dies bemängelt. Lukas kann seine Leser und die Überzeugungskraft seiner Bemerkung natürlich verkehrt eingeschätzt haben. Es ist allerdings fraglich, ob man heute ernsthaft mit einem viel größeren historischen, kulturellen und ‚literarischen‘ Abstand auf der Basis von Lukas' Text zu solch einem Urteil kommen kann. Eine Interpretation auf Basis der damals und heute zugänglichen Informationen, die Lukas zugunsten ihrer Schlüssigkeit keinen solchen Irrtum unterstellen muss, erscheint historisch wahrscheinlicher. Da der Erzähler durch seinen Kommentar ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου (V. 28b) seine Erzählung selbst in der Historie außerhalb seiner erzählten Welt verankert, sind auch innerhalb eines narratologischen Ansatzes kurze historische Verweise notwendig. Hierbei steht wie gesagt nicht die Frage im Vordergrund, wie zutreffend die Aussagen des Lukas in historischer Hinsicht sind, sondern die Frage, wie überzeugend der Kommentar des Erzählers gewirkt haben kann. Von einer Hungersnot in der Regierungszeit des Claudius berichtet nicht nur Lukas.<sup>578</sup> Eine ähnliche Geschichte von Sammlungen für bedürftige Jerusalemer erzählt auch Josephus,<sup>579</sup> er weiß von einer λιμὸν μέγαν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν.<sup>580</sup> Auch Sueton und Tacitus erwähnen verschiedene Hungersnöte in dieser Zeit.<sup>581</sup> Anscheinend setzt Lukas die Kenntnis der hier angesprochenen Hungersnöte bei seinen Lesern voraus und hält die Vorhersage des Agabus von einer Hungersnot ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην (V. 28) für hiermit vereinbar. Die oben unter 1b, c, 2 und 3 genannten Überlegungen könnten eine stimmige Interpretation darstellen. Alternativ dazu ist es auch möglich, dass Lukas (und nach seiner Erwartung auch sein Leser) eine ungefähre Erfüllung der Vorhersage schon als ausreichend empfindet. Dies würde sich eventuell mit dem erzählerischen Umgang mit der anderen Vorhersage des Agabus (20,10) und deren annäherungsweise Erfüllung in 21,26-37 decken.

Bezüglich des Stellenwertes vom Reden Gottes kann zusammenfassend festgestellt werden, dass Lukas eine echte Vorhersage als möglich ansieht. Es ist dem Erzähler

<sup>576</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 362.

<sup>577</sup> Barrett, *Acts I*, S. 561. Lukas sieht den Hinweis auf die Erfüllung der Prophetie als überzeugend an. Dass er hier das einzige Mal in der Apostelgeschichte von der ansonsten konsistenten zeitlichen Erzählperspektive abweicht, verstärkt diese Beobachtung nur. Es ist demnach schwer einzusehen, weswegen Lukas eine Quelle in dem von Barrett vorgeschlagenen Sinn verändert haben sollte.

<sup>578</sup> Siehe Barrett, *Acts I*, S. 564 für antike Erwähnungen einer Hungersnot während der Regierungszeit des Claudius und weiterführende Literaturhinweise.

<sup>579</sup> Josephus, *Antiquitates* 20:51-53, siehe Johnson, *Acts*, S. 206; Barrett, *Acts I*, S. 563.

<sup>580</sup> Josephus, *Antiquitates* 20:101. Siehe auch 3:320-21, Johnson, *Acts*, S. 206; Barrett, *Acts I*, S. 563.

<sup>581</sup> Stellenangaben siehe Johnson, *Acts*, S. 206 und Bock, *Acts*, S. 417. Siehe auch bezüglich der Verbreitung der Hungersnot Fitzmyer, *Acts*, S. 481-482.

anscheinend wichtig, seine Leser davon zu überzeugen, dass die von ihm berichtete Vorhersage des Agabus eingetroffen ist. Die Personen innerhalb seiner Geschichte nehmen die Ankündigung zum Anlass, eine Sammlung zugunsten der von Hungersnot bedrohten jüdischen Mitgläubigen durchzuführen – auch ohne das Wissen, ob die Vorhersage eintreffen werde.

#### 4.7.3 Zusammenhang zwischen Prophetie und Sammlung

Die Reaktion der versammelten Gemeinde in Antiochien auf die Prophezeiung des Agabus erlaubt auch Rückschlüsse auf den Stellenwert des Redens Gottes. Obwohl die Anwesenden in der Situation keine Gewissheit haben, ob die Vorhersage eintreffen werde, sehen sie sich dennoch dazu veranlasst, eine Sammlung zu organisieren. Anscheinend wird dem Reden, weil es διὰ τοῦ πνεύματος geschehen ist, Autorität beigemessen.<sup>582</sup> Das Eintreffen der Vorhersage ist keine Voraussetzung für ein Handeln auf Basis der Aussage. Lukas unterstreicht so nicht nur mit seinem eigenen Kommentar die Autorität dieses spezifischen Redens Gottes. Auch die Reaktion der ursprünglichen Hörer veranschaulicht dem Leser, dass das Reden Gottes Anlass zu einer Aktion ist (oder vielleicht sein sollte). Erzählerisch sind die Vorhersage des Agabus und der Beschluss zur Sammlung ohne jegliche Verbindung aneinandergereiht. Es wird keine Bitte um eine Spendensammlung seitens der Propheten genannt. Lukas lässt es gegenüber seinem Leser offen, wie die Gemeinde in Antiochia dazu kommt, diesen Schluss aus der Prophetie zu ziehen. Vielleicht geht man davon aus, dass die Gläubigen in Judäa aufgrund der dortigen Verfolgungen verletzlicher sind, als die Mitglieder der antiochenischen Gemeinde.<sup>583</sup> Oder man weiß, dass Hungersnöte besonders die Armen treffen und sieht sich in Antiochien als finanziell bevorteilt an.<sup>584</sup> Sicher will Lukas hiermit die Verbundenheit zwischen Antiochien und Jerusalem zum Ausdruck bringen.<sup>585</sup> Für die vorliegende Arbeit ist vor allem interessant, dass das Reden Gottes sowohl auf der Erzählebene als auch innerhalb der Erzählung als vertrauenswürdig und autoritativ dargestellt wird.

#### 4.8 **Apg 12,6-11 + 21-23: Petrus irrt sich und verwechselt die Realität mit einer Vision**

*„Scholars have asked repeatedly what the point of this narrative is in Luke’s narrative, since the story could have been left out without harm to the overall flow of the account of early Christianity.”*

*Witherington III, Acts, S. 382.*

Apg 12,6 Ὅτε δὲ ἤμελλον προαγαγεῖν αὐτὸν ὁ Ἡρώδης, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξύ δύο στρατιωτῶν δεδεμένος ἀλύσειν· δυοῖν φύλακές τε πρὸ τῆς θύρας ἐτήρουν τὴν φυλακὴν. 7 καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι· πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστα ἐν τάχει. καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἀλύσεις ἐκ τῶν χειρῶν. 8 εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν· ζῶσαι καὶ ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου. ἐποίησεν δὲ οὕτως. καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούθει

<sup>582</sup> Dass Agabus ‚durch den Heiligen Geist‘ verkündet, ist kaum etwas anderes, als dass der Heilige Geist durch ihn spricht: „What he says is occasioned by the Spirit and has the Spirit’s authority” (Barrett, *Acts I*, S. 562).

<sup>583</sup> So Spencer, *Acts*, S. 132. Siehe Gal 2,9-10.

<sup>584</sup> So ausführlich Witherington, *Acts*, S. 372-374.

<sup>585</sup> Siehe z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 365; Bock, *Acts*, S. 418; Spencer, *Acts*, S. 132 und Johnson, *Acts*, S. 209.

μοι. 9 καὶ ἐξεληθὼν ἠκολούθει καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθὲς ἐστὶν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου· ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν. 10 διεληθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθαν ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, ἥτις αὐτομάτη ἠνοίγη αὐτοῖς καὶ ἐξεληθόντες προῆλθον ῥύμην μίαν, καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ. 11 Καὶ ὁ Πέτρος ἐν ἑαυτῷ γενόμενος εἶπεν· νῦν οἶδα ἀληθῶς ὅτι ἐξαπέστειλεν [ὁ] κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων.

*Apg 12,6-11: In der Nacht, bevor man Petrus Herodes vorführen wollte, lag er mit zwei Ketten gefesselt schlafend zwischen zwei Soldaten. Vor der Tür bewachten Wächter den Kerker. Siehe da, ein Engel des Herrn stand da und Licht erstrahlte in der Zelle. Er stieß Petrus in die Seite, und weckte ihn mit den Worten: „Beil dich, steh auf.“ Die Ketten fielen ihm von den Händen. Der Engel sagte zu ihm: „Binde dir den Gürtel um und ziehe dir deine Sandalen an.“ So tat er es. Und er gab ihm den Auftrag: „Wirf Dir Deinen Mantel um und folge mir.“ Als er hinausging, folgte Petrus ihm, und das, obwohl er nicht wusste, dass es wirklich war, was durch den Engel geschah. Er dachte, er sähe eine Vision. Nachdem sie an der ersten und der zweiten Wache vorbeigegangen waren, kamen sie an das eiserne Tor, das in die Stadt führt. Diese öffnete sich ihnen von selbst. Sie gingen nach draußen und liefen eine Gasse weit, da verließ der Engel ihn plötzlich. Petrus kam zu sich selbst und sagte: „Jetzt weiß ich wirklich, dass der Herr seinen Engel geschickt hat und mich aus der Hand des Herodes gerettet hat und vor allem, was das Volk der Juden erwartet hatte.“*

Apg 12,21 τακτῇ δὲ ἡμέρᾳ ὁ Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικὴν [καὶ] καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐδημηγόρει πρὸς αὐτούς, 22 ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει· Θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου. 23 παραχρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν.

*Apg 12,21-23: Am festgesetzten Tag nahm Herodes im königlichen Gewand auf der Tribüne Platz und hielt vor ihnen eine Rede. Die Volksmenge schrie: „Die Stimme eines Gottes, nicht von einem Menschen!“ Sofort stieß ihn ein Engel des Herrn, weil er die Ehre nicht Gott gab. Von Würmern zerfressen starb er.*

In Apg 12,1-23 bindet Lukas die Geschichte von der wundersamen Befreiung des Petrus aus dem ‚Hochsicherheitstrakt‘ des herodianischen Gefängnisses ein in eine Erzählung von den Taten und dem Ende des Herodes.<sup>586</sup> Durch das Einschreiten eines Engels wird Petrus vor dem (beinahe) sicheren Tod gerettet.<sup>587</sup> Diese Geschichte enthält mehrere Hinweise auf das Reden Gottes.<sup>588</sup> Im Gegensatz zu anderen Texten in der Apg beziehen sich die Aussagen und Aufträge des Engels (das Reden Gottes) in Vers 7f ausschließlich auf die dort erzählte konkrete Situation. Petrus folgt schlafwandlerisch den detaillierten, ganz praktischen Befehlen des Engels: Er steht auf, gürtet sich, zieht seine Sandalen und seinen Mantel an und folgt dem Engel in die Freiheit – und dennoch meint er, die Befreiung nur zu träumen (V.

<sup>586</sup> Genauere Angaben zur Person des Herodes (Agrippa) siehe Tannehill, *Narrative Unity* 2, S. 151-152.

<sup>587</sup> Apg 12,6. Siehe Tannehill, *Narrative Unity* 2, S. 151. Zum Tod des Herodes siehe auch Spencer, *Acts*, S. 133-134.

<sup>588</sup> ἄγγελος κυρίου ἐπέστη [...] ἤγειρεν αὐτὸν λέγων (der Engel des Herrn sagte V. 7), εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν (der Engel sagte zu ihm) und καὶ λέγει αὐτῷ (er sagte zu ihm V. 8), ὄραμα (Traum V. 9).

9).<sup>589</sup> Dieser Irrtum des Petrus bleibt nicht der einzige in der Geschichte: Die versammelten Gläubigen halten Petrus für eine Halluzination oder einen Engel (Vers 15) und die begeisterten Anhänger des Herodes meinen, seine Rede sei die Stimme Gottes (Vers 22).

#### 4.8.1 Funktion der Erzählung in der Apostelgeschichte

Die Frage nach der Relevanz dieser Geschichte für die vorliegende Arbeit ist verknüpft mit der Frage nach deren Funktion in der ganzen Apostelgeschichte. Es ist mehrfach festgestellt worden, dass sie ohne Verlust vollständig weggelassen werden könnte.<sup>590</sup> Sie trage (auf den ersten Blick) nichts zum großen Thema der Apg bei und sei nicht mit den vorangehenden und den folgenden Versen verknüpft.<sup>591</sup> Was auch immer der Hintergrund der beiden miteinander verbundenen Geschichten von Herodes und der Befreiung des Petrus sein mag,<sup>592</sup> Lukas wird sie mit einem gewissen Ziel in seine Apostelgeschichte aufgenommen haben. Es sind diesbezüglich viele sich ergänzende Vorschläge gemacht worden:

Lukas deutet mit dieser Geschichte erzählerisch den Leitungswandel in der frühesten Kirche an:<sup>593</sup> Petrus verlässt nicht nur die versammelten Gläubigen (V. 17) mit einem unbekanntem Ziel, sondern auch für den Rest der Apg die zentrale Rolle, die er bis dahin innehatte.<sup>594</sup> Desweiteren bereitet Lukas mit dem kurzen Hinweis auf Jakobus den Leser auf die Ablösung des Petrus durch Jakobus vor.<sup>595</sup> Auch führt Lukas mit dieser Geschichte Markus ein (V. 12),<sup>596</sup> der ab V. 25 der Begleiter von Paulus und Silas ist, bis er später Anlass für den Bruch zwischen den beiden sein wird (Apg 15,36-41). So gesehen ist diese Erzählung ein wichtiges Kettenglied in der gesamten Apostelgeschichte.<sup>597</sup>

Bezüglich der Aussageabsicht des Lukas mit dieser Geschichte kommen die Exegeten auf verschiedenen Wegen zu immer wieder sehr ähnlichen Ergebnissen: Lukas erzählt, dass Gott viel stärker ist als seine Gegner.<sup>598</sup> Gott übertrifft mit seinem Eingreifen die Erwartungen und Hoffnungen der Gläubigen.<sup>599</sup>

<sup>589</sup> Der Kontext legt nahe, dass *καί* hier nicht nur die Bedeutung ‚und‘ hat, sondern als *καί* adversativum verstanden werden muss - im Sinne von ‚Petrus folgte dem Engel nach draußen, *und dennoch* wusste er nicht...‘. (Siehe BDR §442.1b; H/vS § 252,29 a)(1); BA, S. 797.) Lukas hat hier nicht eine Konjunktion mit einer eindeutigeren Bedeutung verwendet, man muss sich also vor Überinterpretation hüten. Der Konjunktion *καί* wird nirgends eine Bedeutung im Sinne von ‚obwohl‘ zugeschrieben. Lukas sagt also *nicht*, Petrus folgte dem Engel, *obwohl* er dachte, es sei nur ein Traum. Die Aussage muss hier wie folgt verstanden werden: Trotz der beeindruckenden Erfahrungen schätzt Petrus die Lage verkehrt ein.

<sup>590</sup> Barrett, *Acts I*, S. 568; Tannehill, *Narrative Unity 2*, S. 151. Demgegenüber nennt Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 97 mehrere Aspekte, an denen die erzählerische Einbettung der Geschichte in den Kontext sichtbar wird: Der Gesamtaufbau der Geschichte, die Anwesenheit von Paulus und Silas in Jerusalem und die Erwähnung des Markus in V. 12.

<sup>591</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts I*, S. 568; Tannehill, *Narrative Unity 2*, S. 151; Witherington III, *Acts*, S. 382.

<sup>592</sup> Man geht meist von (einer oder zwei) judenchristlichen Quelle(n) aus. Für detailliertere Information siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 372f; Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 101ff.

<sup>593</sup> Siehe Barrett, *Acts I*, S. 568-575; Johnson, *Acts*, S. 217; Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 97; Bock, *Acts*, S. 422.

<sup>594</sup> Und macht so Platz für den Protagonisten Paulus. Siehe Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 97.

<sup>595</sup> Siehe unter anderen z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 377.

<sup>596</sup> Z. B. Barrett, *Acts I*, S.573.

<sup>597</sup> Barrett, *Acts I*, S. 572: „He winds up one part of his book and prepares the way for another“. Siehe auch Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 97.

<sup>598</sup> Johnson, *Acts*, S. 217.

<sup>599</sup> Tannehill, *Narrative Unity 2*, 151-158. Siehe auch Bock, *Acts*, S. 429; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 373.



Eine weitere mögliche Bedeutung der Geschichte für Lukas wird in den Anspielungen auf andere Geschichten im Lukasevangelium und den alttestamentlichen Schriften gesehen: Es finden sich auffällig viele Parallelen zur Gefangennahme und Auferstehung Jesu sowie dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten.<sup>600</sup> Lukas bringe damit zum Ausdruck, dass Gottes Kraft in und an den Nachfolgern wirksam sei.<sup>601</sup> Wenn auch die genannten Anspielungen und die Feststellungen zu Lukas' Aussage mit der Geschichte überzeugen mögen, sagen diese Beobachtungen dennoch – trotz gegenläufiger Beteuerungen<sup>602</sup> – wenig über die Einbettung der Geschichte in die Apostelgeschichte aus. Nur der sonst manchmal überbetonte Unterschied zwischen dieser Geschichte und dem Rest der Apg<sup>603</sup> wird durch den Nachweis von ähnlichen ‚Erzähltechniken‘ an anderen Stellen in der Apg relativiert.<sup>604</sup> Auch Feststellungen zum Thema ‚Verfolgung von Gläubigen‘<sup>605</sup> zeigen, wie die Geschichte thematisch in die Apg passt.

All diesen Beobachtungen zur Funktion der Erzählung für die Apostelgeschichte soll hier noch eine weitere hinzugefügt werden: Durch die Art der vielen Missverständnisse und Irrtümer eignet sie sich hervorragend, um dem Leser erzählerisch allgemeine Reflexionen zum Thema Reden und Handeln Gottes nahezubringen. Die Geschichte hat den Umgang von Menschen mit dem Reden Gottes zum Thema; Lukas äußert sich damit dazu, wie man sich das Verhältnis zwischen Vision und ‚Realität‘ vorzustellen habe.

#### 4.8.2 Stellenwert des Redens Gottes in der Geschichte

Die Erzählung ist im Bezug auf das Reden Gottes in verschiedener Hinsicht einzigartig in der Apostelgeschichte. Letztere berichtet an mehreren Stellen von nächtlichen Visionen oder Erscheinungen<sup>606, 607</sup>. Die hier betrachtete Geschichte ist aber die einzige, in der im Zusammenhang mit dem Reden Gottes explizit die Rede ist von Schlafen (ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος Apg 12,6) oder Erwachen (ἤγειρεν αὐτὸν Apg 12,7).<sup>608</sup> Hiermit bereitet Lukas erzählerisch den Irrtum des Petrus (V. 9) vor. Petrus schläft fest, bis der Engel ihn weckt, und er meint, das Erwachen und die Befreiung nur zu träumen. Unter Umständen kann dies als Erklärung oder Entschuldigung des Erzählers für den folgenden Irrtum des Petrus verstanden werden, ähnlich wie der dreifache Hinweis auf den Hunger des Petrus (Apg 10,9-10) zum Zeitpunkt der Vision von den reinen und unreinen Tieren (Apg 10,11-16) die abweisende Reaktion von Petrus motiviert haben könnte.

Auch die Art der Begegnung zwischen dem Engel und Petrus ist für die Apg einzigartig. Nur hier berichtet Lukas von physischem Kontakt zwischen einem Engel und einem Menschen.<sup>609</sup> Der schlaftrunkene Petrus kann den Engel nicht nur sehen (καὶ φῶς

<sup>600</sup> Johnson, *Acts*, S. 218-219; Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 151-156; Bock, *Acts*, S. 422.

<sup>601</sup> Johnson, *Acts*, S. 218-219; Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 151; Bock, *Acts*, S. 422.

<sup>602</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 151 und Johnson, *Acts*, S. 218.

<sup>603</sup> Am stärksten Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 376-377.

<sup>604</sup> Johnson, *Acts*, S. 217.

<sup>605</sup> Witherington, *Acts*, S. 383: Die Verfolgung führt zu einem neuen Fokus der Geschichte. Barrett, *Acts I*, S. 569: Lukas erinnert seinen Leser daran, dass auch Leiden seinen festen Platz im Leben der Gläubigen hat.

<sup>606</sup> Von einem Engel (z. B. 12,16) oder dem Herrn selbst (z. B. 23,11).

<sup>607</sup> Apg 18,9; 16,9 beziehungsweise 5,19; 12,16; 23,11; 27,23.

<sup>608</sup> Siehe auch 5.1.1.; ‚Lukas bezeichnet nächtliche Visionen nicht als Träume‘.

<sup>609</sup> Lukas verwendet ἄγγελος 21-mal in der Apg. In 14 dieser Fälle wird von einem Geschehen in der Apostelgeschichte berichtet (5,19; 8,26; 10,3; 10,7; 10,22; 11,13; 12,7; 12,8; 12,9; 12,10; 12,11; 12,15; 21,23; 27,23). In den anderen Fällen verweist er auf eine Englerscheinung in der Vergangenheit (7,30; 7,35; 7,38;

ἐλαμψεῖν ἐν τῷ οἰκῆματι Apg 12,7) und hören (ἤγειρεν αὐτὸν λέγων Apg 12,7), sondern auch fühlen (πατάξας<sup>610</sup> δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου Apg 12,7). Das Verb πατάσσω bezeichnet normalerweise einen in diesem Zusammenhang unerwartet heftigen Stoß,<sup>611</sup> was Bauer-Aland dazu veranlasst, allein für diese Stelle die Bedeutungskategorie ‚ein leichter Schlag oder Stoß‘ einzuführen<sup>612</sup>. Die angeführten Referenzen rechtfertigen diese Ausnahme nicht ausreichend. Zutreffender ist es, von einem heftigen Stoß auszugehen.<sup>613</sup> Lukas beabsichtigt wohl eine Gegenüberstellung mit V. 23, wo auch Herodes vom Engel geschlagen wird (V. 23: ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου). Dort hat der Schlag des Engels zur Folge, dass Herodes von Würmern zerfressen wird,<sup>614</sup> hier hingegen ist das Ziel des Stoßes, Petrus zu wecken (ἤγειρεν αὐτὸν V. 7). Das Verb ἐγείρω bezeichnet nicht nur das Aufwecken von Schlafenden, sondern häufiger noch das Auferwecken von Toten,<sup>615</sup> was den Kontrast zwischen den beiden Situationen noch vergrößert. Es ist eine außergewöhnliche Situation, dass Petrus von einem Engel geweckt werden muss. Dies geschieht durch den unüblichen physischen Kontakt, einen heftigen Stoß. Lukas macht deutlich: Was er dem Leser als reales Geschehen beschreibt,<sup>616</sup> kommt bei Petrus massiv an, dringt aber dennoch nicht ganz zu ihm durch. Wenn diese Geschichte als allgemeingültiges Vorbild gedacht ist, wie an verschiedener Stelle in anderen Zusammenhängen vermutet worden ist,<sup>617</sup> dann lehrt Lukas seinen Leser hier erzählerisch, dass selbst deutlichste Sinneseindrücke nicht unmittelbar und automatisch zur richtigen Rezeption vom Reden und Handeln Gottes durch den menschlichen Empfänger führen müssen.

Wie der Kontakt zwischen dem Engel und Petrus weicht auch das Reden des Engels ab von dem, was in der Apg üblich ist: Seine Aufträge sind ausschließlich ‚immanent‘ und weisen in nichts über die Episode hinaus. Der Engel gibt Petrus drei konkrete Anordnungen, alle betreffen nur die unmittelbare Situation: ἀνάστα ἐν τάχει (V. 7), ζῶσαι καὶ ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου (V. 8) und περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούθει μοι (V. 8). Die beiden letzteren Befehle führt Petrus geradewegs aus. Wie schon festgestellt wurde, ist dies in der Apg die übliche Reaktion auf die Anordnung eines Engels. Dem Befehl eines himmlischen Boten folgt in der Apostelgeschichte im nächsten Satz der Bericht, dass der Auftrag ausgeführt worden ist.<sup>618</sup> Die einzige Ausnahme ist hier der erste Auftrag in dieser Geschichte. Dem Befehl ἀνάστα ἐν τάχει (V. 7) folgt καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἀλύσεις ἐκ τῶν

---

7,53) oder reflektiert vor seinem Leser das Denken verschiedener Gruppen in Bezug auf Engel (6,15; 23,8; 23,9). Nur in 12,7 ist die Rede von physischem Kontakt zwischen einem Engel und einem Menschen.

<sup>610</sup> Hier muss das Verb einen physischen Stoß bezeichnen (wie in Lk 22,49-50 und Apg 7,24). Siehe auch BA, S. 1279.

<sup>611</sup> Johnson, *Acts*, S. 212.

<sup>612</sup> BA, S. 1280.

<sup>613</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts I*, S. 580: „πατάξας suggests a rather violent blow“ und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 368: „Der Engel geht nicht besonders zart mit Petrus um.“

<sup>614</sup> Es wird dort also nicht buchstäblich als physischer Schlag aufzufassen sein. Siehe auch Spencer, *Acts*, S. 134, Bock, *Acts*, S. 427, BA, S. 1280.

<sup>615</sup> Z. B. Apg 3,15; 5,30; 10,40; 13,37. Siehe BA, S. 432.

<sup>616</sup> Ebenso in Apg 5,19; 7,38; 7,53; 8,26; 10,22 [Die Englerscheinung, die der Erzähler in Apg 10,3 und 7 mit einer Vision verband, wird hier als ‚reales‘ Geschehen berichtet]; 11,13; 12,10; 12,11; 21,23; 27,23. Von einem Engel als Inhalt einer Vision (ὄραμα) ist die Rede in Apg 7,30; 7,35; 10,3; 10,7.

<sup>617</sup> Siehe z. B. Tannehill, *Narrative Unity 2*, S. 151: „An event that is unique, and vividly presented as such, takes on the importance of the typical [...]“ Tannehill kommt zu diesem Schluss aufgrund der von ihm festgestellten Parallelen zu alttestamentlichen Geschichten.

<sup>618</sup> Siehe Apg 5,19-21; 8,26-27; 10,3-8; 27,23-25.

χειρῶν – ein Hinweis auf das Wunder, das notwendig gewesen ist, damit er dem Befehl überhaupt Folge leisten kann.<sup>619</sup> Grundsätzlich schildert Lukas Petrus in dieser Geschichte als ebenso (unmittelbar) gehorsam wie alle anderen Charaktere in der Apg.

Die bisher dargestellten Auffälligkeiten hat der Erzähler in dieser Geschichte als nur von außen wahrnehmbare Geschehnisse berichtet; in Vers neun wechselt die Blickrichtung zur Darstellung der Gedanken des Petrus. Der Leser erfährt so, dass dieser nicht weiß (καὶ οὐκ ᾔδει), was dem Leser deutlich erzählt wird: Der Engel befreit Petrus ‚wirklich‘ aus dem Gefängnis. Der Mann Gottes ist sich nicht im Klaren darüber, dass der Vorgang ἀληθές (wirklich und tatsächlich) geschieht<sup>620</sup> – obwohl er den Engel sieht, hört und fühlt, wie der Erzähler berichtet. Dass er dem Boten tatsächlich gehorcht (und sich wirklich anzieht), obwohl er meint, nur eine Vision zu sehen, wird als eine Selbstverständlichkeit berichtet.<sup>621</sup> Die Gedanken des Gefangenen werden dem Leser in der Erzählung dabei deutlich als Irrtum beschrieben - Petrus wird im weiteren Verlauf der Geschichte jedoch erfahren, was er jetzt noch nicht weiß. Der Gegensatz zu ἀληθές γινόμενον ist hier ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν (Apg 12,9).<sup>622</sup> Petrus denkt, die Befreiung geschehe nicht wirklich. Das Verb δοκέω kann bei Lukas eine Meinung oder Überzeugung bezeichnen,<sup>623</sup> die sich als zutreffend herausstellt (Lk 1,3; Apg 15,22 15,25; 15,28), viel häufiger jedoch bezeichnet er mit dem Begriff Irrtümer (Lk 8,18; 12,40; 12,51; 13,2; 13,4; 19,11; 24,37; Apg 12,9; 17,18; 25,27; 26,9; 27,13): Petrus meint fälschlicherweise, dass er ‚tatsächlich‘ noch im Gefängnis sei, angekettet zwischen den Bewachern. Er glaubt offenbar, die Befreiung nur visionär – also nicht real – wahrzunehmen.<sup>624</sup> Die anderen Vorkommnisse von ὄραμα in der Apostelgeschichte<sup>625</sup> bieten wenig Erhellendes zur Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und einer Vision. Lukas baut hier auf weltanschaulichen Überzeugungen auf, die er auch beim intendierten Leser voraussetzt, welche heute aber nicht selbstverständlich sind.

Deutlich ist, dass die Erscheinung des himmlischen Boten, die mit wundersamen Ereignissen einhergeht, als reales Geschehen verstanden und nicht als ὄραμα bezeichnet werden soll.<sup>626</sup> Es finden sich in der Apg aber auch Engelserscheinungen, die als Inhalt einer ὄραμα dargestellt werden. Angesichts dessen, dass bei der Engelserscheinung des Cornelius (10,3) nicht von Taten des himmlischen Boten berichtet ist und nur ein Auftrag vermittelt wird, ist hier vermutlich an ein nicht reales Phänomen gedacht. Vergleichbare (‚nicht reale‘) Erscheinungen sind die Vision des Paulus von Hananias vor dem wirklichen Eintritt des

<sup>619</sup> Barrett, *Acts*, S. 580: „Obedience is made possible by the falling off of the chains.“

<sup>620</sup> Für Apg 12,9 ist die Bedeutung wirklich bzw. tatsächlich am naheliegendsten. Siehe BA, S. 71. Dies ist das einzige Vorkommnis des Begriffes ἀληθής im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. ἀληθινός erscheint nur in Lk 16,11, die Wendung ἐπ’ ἀληθείας in Lk 4,25; 20,21; 22,59; Apg 4,27 und 10,34. Meistens trifft Lukas mit diesen Begriffen Aussagen über den Grad des Wahrheitsgehaltes von Aussagen (in Lk 16,11 über ‚wahren‘ Wert). In Apg 4,27 bezeichnet es Tatsächlichkeit bzw. Wirklichkeit. In Apg 26,25 stellen ‚Worte ἀληθείας‘ den Gegensatz dar zu μαίνομαι. ἀληθῶς betont bei Lukas (Lk 9,27; 12,44; 21,3; Apg 12,11) jeweils die Aussage oder unterstreicht den Wirklichkeitsgehalt derselben (Siehe BA, S. 72). Weitere Vorkommnisse von Begriffen der Wortfamilie finden sich nicht in den Werken des Lukas.

<sup>621</sup> Siehe Fußnote zur Bedeutung der Konjunktion καὶ weiter oben.

<sup>622</sup> Parallele Lk 24,37.

<sup>623</sup> BA, S. 405 spricht von ‚subjektiver Überzeugung‘.

<sup>624</sup> Siehe auch Kapitel 5.1.1.

<sup>625</sup> In 7,31; 9,10; 9,12; 10,3; 10,17; 10,19; 11,5; 12,9; 16,9; 16,10; 18,9. Der Begriff bezeichnet laut BA, S. 1169 übernatürliche Visionen im Wachsein und im Schlaf.

<sup>626</sup> Ähnliche, als real dargestellte Besuche von Engeln sind beispielsweise die frühere Befreiung aus dem Gefängnis (5,19) und der Auftrag an Philippus (8,26).

Gesehenen (9,12) und die nächtliche Vision des Paulus von der Bitte des Mazedoniers (16,9). Es können an diesen Stellen keine faktischen Besuche gemeint sein. Laut Lukas glaubt Petrus offenbar, eine Vision von einem nicht realen Ereignis zu haben, die jedoch so wirklich oder greifbar erscheint, dass er die vermeintlich visionären Aufträge dennoch tatsächlich ausführt.

Sein Irrtum währt aber nicht lange. Der Leser erfährt noch etwas über den Weg, den der Engel mit Petrus geht, dann verlässt der Engel Petrus genauso plötzlich (εὐθέως), wie er erschienen ist (V. 10). Was durch das Erscheinen des Engels nicht geschehen ist, wird nun durch dessen unvermitteltes Verschwinden bewirkt: Jetzt erst weiß Petrus gewiss (νῦν οἶδα ἀληθῶς<sup>627</sup>), dass der Herr ihn gerettet hat (V. 11). Lukas erklärt nicht, wie oder wieso das Verschwinden des Engels einen solchen Effekt auf Petrus hat. Er erwähnt nur, dass dieser ‚zu sich selbst kommt‘ (ἐν ἑαυτῷ γεινόμενος V. 11<sup>628</sup>). Die Wendung ist hier etwas überraschend, da es ja gerade einem Irrtum des Petrus zugeschrieben wird, dass er gemeint hat, nicht bei vollem bzw. wachen Bewusstsein zu sein. Lukas erklärt dem Leser nicht, aus welchem anderen Zustand Petrus zu sich selbst kommen muss. Dass er seine Erfahrungen als nicht real eingeschätzt hat, ist ein Irrtum gewesen. Die Episode endet mit der Feststellung, dass die irrümliche Meinung des Petrus nun korrigiert und der Mangel an Wissen behoben ist. Petrus hat erkannt, was der Erzähler dem Leser bereits berichtet hatte: Er ist tatsächlich befreit worden. Interessant ist der Wechsel des göttlichen Handelnden in der Reflexion des Petrus: Der Erzähler stellt den Engel als ἄγγελος κυρίου (Engel des Herrn) vor (12,7), Petrus weiß nun, dass der Herr den Engel geschickt und dass der Herr (nicht der Engel) ihn aus dem Gefängnis geholt hat (12,11). Ein paar Verse weiter (vor der versammelten Gemeinde V. 17) ist nur noch die Rede vom Herrn, der Petrus befreit hat. Die Handlung des Engels wird als Handlung des Herrn dargestellt.<sup>629</sup>

Der Irrtum des Petrus ist nicht der einzige in dieser Geschichte. Sobald Petrus begriffen hat, dass er wirklich aus dem Gefängnis befreit ist, geht er zu einem Versammlungsort von Gläubigen in Jerusalem.<sup>630</sup> Die Sklavin des Hauses erkennt ihn an seiner Stimme, lässt ihn aber voll Verwunderung vor der verschlossenen Tür stehen. Die zum Gebet versammelten Anwesenden glauben ihr nicht, sie meinen, dass sie von Sinnen sei (μαίνη).<sup>631</sup> Zuvor hatte Petrus den realen Engel fälschlich für eine Vision gehalten, jetzt ist die Ankunft von Petrus für die Gläubigen anscheinend zu schön, um wahr zu sein. Offensichtlich haben weder Petrus selbst noch die Betenden erwartet, dass Gott rettend eingreifen würde.

Die Sklavin beteuert, dass Petrus wirklich vor der Tür warte, man billigt ihr jedoch nur zu, eine Erscheinung von dem Engel des Petrus gehabt zu haben (V. 15).<sup>632</sup> Der Mann Gottes, dem sich vor Kurzem noch mehrfach gesicherte Tore vom Gefängnis seiner Gegner

---

<sup>627</sup> Bei Lukas (Lk 9,27; 12,44; 21,3; Apg 12,11) betont der Begriff jeweils die Aussage und unterstreicht ihren Wirklichkeitsgehalt. Siehe auch BA, S. 72.

<sup>628</sup> ‚zu sich kommen‘, siehe BA, S. 321. Diese Wendung findet sich im NT nur hier, ist aber laut Barrett eine übliche griechische Redewendung (siehe Barrett, *Acts*, S. 582; Belegstellen auch bei BA, S. 321).

<sup>629</sup> Siehe Kapitel 4.8 ‚Vermischung der verschiedenen göttlichen Botschafter‘.

<sup>630</sup> Vers 17 impliziert, dass es auch andere Versammlungsorte gab.

<sup>631</sup> BA, S. 987. Dieses Verb erscheint in der Apostelgeschichte ansonsten nur noch im Gespräch zwischen Paulus und Agrippa (26,24f). Die Aussagen über die Auferstehung Jesu bringen Agrippa dazu, Paulus vorzuwerfen, verrückt zu sein.

<sup>632</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 585 für Belege von der Vorstellung eines persönlichen ‚Doppelgängerengels‘ im Judentum.

wundersam geöffnet hatten, steht jetzt vor der verschlossenen Tür des Hauses seiner Glaubensgeschwister. Erst nach langanhaltendem Klopfen wird er hineingelassen. Aus dieser Episode ist zu entnehmen, dass in der erzählten Welt unterschieden wird zwischen *μαίνομαι* (von Sinnen sein, verrückt sein)<sup>633</sup> und der Tatsache, eine Engelserscheinung zu sehen. In beiden Fällen scheinen Wahrnehmungen von ‚nicht Realem‘ zugrunde zu liegen, wobei letzterem aber mehr Gehalt zugemessen wird als purer Spinnerei oder Fiktion.

Bisher hat Lukas in seiner Erzählung über Herodes (Apg 12,1-23) von zwei Irrtümern in der Einschätzung von Gottes Eingreifen berichtet: Petrus hat den echten Engel als eine nicht reale Vision angesehen und die betende Gemeinde wiederum hat Petrus vor der Haustür für ein Irrbild oder höchstens dessen Schutzengel gehalten. Am Ende der Geschichte irrt sich ‚das Volk‘, sie erkennen Herodes Göttlichkeit zu: *ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει· Θεοῦ φωνή καὶ οὐκ ἀνθρώπου* (Apg 12,22). An anderen Stellen in der Apg kann aus der Perspektive des primären Erzählers die Rede von einer Stimme aus dem Himmel sein. Dass es sich hierbei um die Stimme Gottes handelt, erfährt der Leser jedoch nicht vom primären Erzähler.<sup>634</sup> Eine solche Einordnung nehmen nur die Handlungsträger seiner Geschichte vor. ‚φωνή Θεοῦ‘ ist demnach ein Attribut, das Lukas einem Phänomen nicht aus der Perspektive des Erzählers zuschreibt.<sup>635</sup> In dieser Hinsicht deckt sich der hier beschriebene Vorfall mit den anderen Geschichten, in denen eine Stimme Gott zugeschrieben wurde: Das Volk betrachtet die Rede des Herodes als göttlichen Ursprungs. Zwei gravierende Unterschiede finden sich jedoch: An den anderen Stellen sind es stets Einzelpersonen, die eine ‚φωνή‘ als göttlich ‚erkennen‘. Hier hingegen ist es eine Volksmenge. Die Gott zugeschriebene Stimme ist nicht, wie an den anderen Stellen, verbunden mit visionären Erfahrungen,<sup>636</sup> sondern wird vom Erzähler dargestellt als eine Rede des Herrschers Herodes. Bis auf diese Beschreibung enthält sich der Erzähler - wie in den anderen Fällen auch - einer Beurteilung oder Bewertung der Interpretation der Volksmenge. Die Verwerflichkeit der Reaktion des Herodes hierauf wird jedoch durch den weiteren Verlauf der Geschichte deutlich:<sup>637</sup> Der Herrscher wehrt sich nicht gegen die Huldigung des Volkes und der *ἄγγελος κυρίου* (Engel des Herrn) bestraft ihn deswegen mit dem Tod.

Lukas erzählt mit dieser Geschichte, dass in der Rezeption des Redens und Handelns Gottes vielfach menschliche Fehler geschehen können. Fehlurteile seiner Handlungsträger werden als ‚normal‘, als neutral geschildert, selbst wenn irrtümlicherweise ein Mensch als Gott verehrt wird. Lukas bringt seine Leser über diese Irrtümer zum Schmunzeln, er verurteilt aber nicht. Als unverzeihlich hingegen beschreibt er die Hybris des Herodes. Stärker aber als die menschlichen Irrtümer ist Gottes Handeln und Reden. Gott ist größer, verkündet Lukas mit dieser Geschichte: Schwerst bewachte Gefängnistüren können ihn nicht zurückhalten, aber auch kleingläubige Gebete begrenzen ihn nicht. Er übertrifft mit seinem Handeln die

<sup>633</sup> BA, S. 987.

<sup>634</sup> Siehe z. B. 9,4: Aus der Perspektive des Erzählers erfährt der Leser vom Licht und der Stimme; dass die Stimme von Gott komme ist dem Dialog mit Paulus zu entnehmen. Siehe auch 10,13f.

<sup>635</sup> Apg 9,4; 9,7; 10,13; 10,15; 11,7; 11,9; 12,22; 22,14, 26,14.

<sup>636</sup> Apg 9,4+7 und 26,14: *φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (Licht aus dem Himmel); Apg 10,13 und 10,15: *ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἔκστασις* (er geriet in Verzückung); Apg 11,7-9: *εἶδον ἐν ἔκστασει ὄραμα* (ich sah in Verzückung eine Vision); bezüglich Apg 22,14 weiß der Leser seit Apg 9,10, dass Hananias diese Aussage aufgrund einer Erscheinung des Herrn machen konnte.

<sup>637</sup> Für Verweise zu dem hier beschriebenen Geschehen in der Darstellung des Josephus siehe Barrett, *Acts*, S. 588-592 und Bock, *Acts*, S. 430-433. Das Verhalten des Herodes ist aus christlicher (Lukas) wie aus jüdischer (Josephus) Sicht absolut verwerflich, der unerwartete Tod des Herodes wird damit in direkten Zusammenhang gebracht.

Erwartungen der Menschen.

#### 4.9 Apg 13,1-4 + 14,26-27: Der Heilige Geist ordnet die erste Missionsreise an

*Lukas „wollte einen neuen, sehr wichtigen Abschnitt der christlichen Missionsgeschichte schildern: die von der antiochenischen Gemeinde begonnene Arbeit, die schließlich, im pisidischen Antiochien, in reine Heidenmission übergeht. Wie bei der Corneliusgeschichte, so musste auch hier dem Leser deutlich gemacht werden, dass diese Entwicklung nicht aus menschlichem Wollen entspringt, sondern aus dem göttlichen Willen.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 386.*

*„Everything about the event argues that mission is grounded in God’s command and the response of a church engaged in devotion. [...] This is the end of spontaneous ministry to Gentiles. Now this Gentile outreach is planned and directed by God in a fuller, more intentional manner.“*

*Bock, Acts, S. 438.*

Apg 13,1 Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὃ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. 2 Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστεούντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. 3 τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν. 4 Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον

*Apg 13,1-4: Es gab in der Gemeinde in Antiochien Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, der der Schwarze genannt wurde, Lukios aus Kyrene, Manaan, der zusammen mit dem Tetrarchen Herodes aufgewachsen war und Saulus. Als sie dem Herrn dienten und fasteten sagte der Heilige Geist: „Sondert mir Barnabas und Saulus ab zu dem Werk, das ich ihnen aufgetragen habe.“ Daraufhin ließen sie sie nach Fasten, Gebet und Handauflegung gehen. Diese aber kamen, ausgesandt durch den Heiligen Geist nach Seleuzia und segelten von dort nach Zypern.*

Der Beginn der sogenannten ersten Missionsreise des Paulus wird gerne als Anfang der programmatischen Heidenmission in der Apostelgeschichte beschrieben, die durch das Reden des Heiligen Geistes angestoßen und legitimiert werde.<sup>638</sup> Die Kontakte zu Heiden sind davor überraschend gewesen und jeweils speziell durch das Reden Gottes angeregt worden (siehe Apg 8,26-40 und 10,1-11,18). Auch bei der Aussendung von Barnabas und Paulus spielt das Reden Gottes eine zentrale Rolle. Die Missionsreise beginnt aufgrund eines Auftrages des Heiligen Geistes. In der Aussendung der beiden Männer wird auf ein früheres Reden Gottes hingewiesen (V. 2: εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς). Dem Leser gegenüber wird erst an

<sup>638</sup> Siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 386; Barrett, *Acts*, S. 598f; Bock, *Acts*, S. 438.

späterer Stelle erwähnt, dass es bei der Missionsreise um Heidenmission geht (14,27). Die Untersuchung, welche Funktion das Reden Gottes in der geschilderten Situation hat und welcher Stellenwert ihm von den Beteiligten zugemessen wird, zeigt jedoch, dass Lukas den Schritt zur Heidenmission hier nicht ausschließlich mit dem Reden des Heiligen Geistes begründet und rechtfertigt.

Lukas schildert zunächst ausführlich die Ausgangssituation in Antiochien. Paulus und Barnabas gehören neben den anderen namentlich genannten Personen zu den Propheten<sup>639</sup> und Lehrern<sup>640</sup> der dortigen Gemeinde.<sup>641</sup> Die Versammelten beten (λειτουργέω nur hier in Apg, im NT nur noch Röm 15,27 und Hebr 10,11<sup>642</sup>) und fasten (νηστεύω in Apg 13,2 und 13,3, insgesamt 15-mal im NT<sup>643</sup>) gerade, als der Heilige Geist spricht. Es ist vermutet worden, Lukas wolle mit dieser Situationsbeschreibung zum Ausdruck bringen, dass man hier die Weisung Gottes suche, also ein Reden Gottes erwarte.<sup>644</sup> In Vers 3 (τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας) steht das Fasten wie in 14,23 im direkten Zusammenhang mit Gebet und Handauflegung.<sup>645</sup> Es handelt sich jeweils um Situationen, in denen Personen in einen neuen Dienst eingesetzt werden. Es folgt in der Situation in Antiochia kein Bericht vom Reden Gottes. Lukas scheint das Fasten nicht als ein ‚Fragen nach der Weisung Gottes‘ darstellen zu wollen. Vielmehr könnte es eine (nur für Antiochia bezeugte) Gebetspraxis sein, im Zusammenhang mit der auch andernorts bekannten

<sup>639</sup> προφήτης steht 30-mal in der Apostelgeschichte. Hiervon wird es zehnmal als Hinweis für einen Schriftpropheten des AT (2,16; 7,42; 7,48; 8,28; 8,30; 8,34; 13,15; 13,27; 13,40; 28,25) verwendet; weitere zehnmal bezieht es sich zusammenfassend auf die Propheten des AT (3,18; 3,21; 3,25; 7,52; 10,43; 15,15; 24,14; 26,22; 26,27; 28,23); sechsmal steht es für zentrale Personen des AT (2,30 [David]; 3,22 [Moses]; 3,23; 3,24 [Samuel]; 7,37; 13,20). Viermal bezeichnet Lukas zeitgenössische Personen mit dem Begriff (11,27 [eine Gruppe aus Jerusalem, darunter Agabus]; 13,1 [in der Gemeinde in Antiochien]; 15,32 [Judas und Silas]; 21,10 [Agabus aus Judäa]). Nur bezüglich des Propheten Agabus erfährt der Leser Inhaltliches über prophetische Aussagen. Vielleicht ist das hier geschilderte Hören und Weitergeben von Reden des Heiligen Geistes als Aufgabenbereich eines Propheten zu verstehen, siehe Barrett, *Acts*, S. 605.

<sup>640</sup> διδάσκαλος: in der Apostelgeschichte nur hier, in Lk 16-mal von insgesamt 58-mal im NT (40-mal bei den Synoptikern). In Apg 11,26 erwähnt Lukas, dass Barnabas und Saulus ein Jahr lang in Antiochien lehrten (διδάξει). Propheten und Lehrer werden zusammen genannt in Apg 13,1; 1Kor 12,28; 1Kor 12,29; Eph 4,11. Siehe auch 1Kor 14,6; 1Kor 14,26-29 und Röm 12,6-7. Für die Verbindung der Begriffe siehe Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 379.

<sup>641</sup> Barrett, *Acts*, S. 602f und Aune, *Prophecy*, S. 265. Anders geht Greeven, „Propheten, Lehrer, Vorsteher“, S. 29 davon aus, dass nur die ersten drei als Propheten, die letzten beiden als Lehrer bezeichnet werden. Nur Barnabas und Saulus sind für die hiesige Arbeit von Belang. Zu den anderen Männern siehe Barrett, *Acts*, S. 604-605; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 378-379. Sie sind von unterschiedlicher ethnischer Herkunft und verschiedenem sozialen Status, siehe Bock, *Acts*, S. 439, Spencer, *Acts*, S. 147, Johnson, *Acts*, S. 220-221.

<sup>642</sup> Barrett (*Acts*, S. 599) sieht die Verwendung dieses für Lukas unüblichen Begriffes als Indiz dafür, dass er hier eine antiochenische Quelle verarbeitet hat. Johnson (*Acts*, S. 221) erwähnt Verbindungen zu öffentlichen Aktivitäten des griechischen Stadtstaates. Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 380) sieht die Verwendung des Begriffes als Betonung des Gebets an: „Lukas hat mit dem ‚dem Herrn dienen‘ eine besonders feierlich klingende Wendung aus der LXX übernommen, mit der er vor allem das Gebet zum Ausdruck bringen will.“ Spencer (*Acts*, S. 148) sieht Fasten hier und im Hirt des Hermas eher an als Handlung, die empfänglich macht für spezielle Offenbarung.

<sup>643</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 605.

<sup>644</sup> Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 380) nennt hierfür Belege aus dem Hirt des Hermas. Johnson (*Acts*, S. 164 und 221) begründet dies mit einem Zirkelschluss: Beim Kommentar zu 9,9 belegt er mit Apg 13,1-3, dass es Fasten sei in Abwartung von Führung durch Gott, und umgekehrt.

<sup>645</sup> Siehe auch Apg 6,6 – hier jedoch ohne Hinweis auf ein Fasten. Vielleicht liegt Barrett (*Acts*, S. 605) mit seiner Vermutung richtig, dass das Fasten eine Eigenart der Gemeinde in Antiochien darstelle.

Handlung zur Einsetzung in einen neuen Dienst.<sup>646</sup> Auch in Vers 2 wird keineswegs expliziert, dass man Gott bitte zu reden. In Gebetssituationen berichtet die Apostelgeschichte häufig vom Reden Gottes.<sup>647</sup> Lukas spricht jedoch von keinem Zusammenhang zwischen dem Beten der Versammelten und dem Reden Gottes; er lässt dies offen.

In die Situation des Gebets hinein spricht der Heilige Geist, eventuell in Form prophetischer Rede oder vielleicht direkt (8,29; 10,19; 11,2)<sup>648</sup>. Lukas erwähnt nur den Heiligen Geist als Sprecher und nennt keinen Menschen als Mittler.<sup>649</sup> Dass der Heilige Geist hier als direkt Handelnder beschrieben ist, sieht Shepherd als Anzeichen dafür, dass Lukas die zentrale Bedeutung des Ereignisses betonen möchte.<sup>650</sup> Angesichts dessen, dass die anderen Stellen der Apostelgeschichte, in denen der Heilige Geist ebenfalls direkt zu Wort kommt, auch zentrale Momente sind, könnte dies durchaus die Absicht des Erzählers sein.

Das Reden des Heiligen Geistes steht hier, wie auch sonst in der Apg, nirgends im direkten Zusammenhang mit den Begriffen Vision oder Extase bzw. mit anderer ‚visionärer Terminologie‘. Es wird also nicht als Inhalt einer Vision dargestellt, sondern als ‚reales‘ Geschehen. Lukas geht offensichtlich davon aus, dass seine Leser wissen, wie man sich dies praktisch vorzustellen habe. Es wird nicht beschrieben, wie die Anwesenden das Reden des Heiligen Geistes wahrnehmen. Ebenso wird nicht begründet, wie sie zur Überzeugung kommen, dass der Heilige Geist zu ihnen spreche. Lukas erklärt oder illustriert hier nichts weiter, was den heutigen Exegeten mit offenen Fragen zurücklässt. Dem Leser wird nur beschrieben, dass die Handelnden verstehen, was ihnen aufgetragen ist.

Der Heilige Geist gibt den Auftrag, Barnabas und Saulus zu einem Werk auszusondern,<sup>651</sup> zu dem sie von Gott berufen sind. προσκέκλημα steht im Indikativ Perfekt: Barnabas und Saulus sind von dem Herrn bereits zu dieser Mission bestimmt worden, die Berufung hat in der Vergangenheit stattgefunden.<sup>652</sup> Das Reden des Heiligen Geistes in Antiochien stellt also für die beiden Männer nicht die grundsätzliche Beauftragung Gottes dar. Lukas verweist dazu auf ein Reden Gottes zu einem nicht spezifizierten Zeitpunkt vor

<sup>646</sup> Siehe auch Apg 6,6 und 1Tim 5,22.

<sup>647</sup> Apg 1,24; 9,11; 10,9+30; 11,5; 22,17.

<sup>648</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 605; Shepherd, *Holy Spirit*, S. 210. Im Vergleich dazu steht in der Darstellung der prophetischen Rede des Agabus in Apg 11,28 der Prophet als Redender im Vordergrund, obwohl auch hier der Heilige Geist letztlich Ursprung der Aussagen ist.

<sup>649</sup> Aune (*Prophecy*, S. 265) nennt dies als Parallele zu alttestamentlichen Geschichten: „To leave the prophetic spokesmen unmentioned in revelatory scenes in Acts, therefore, appears to be a literary technique of the author that is reminiscent of the OT.“ Josephus führe in seiner Erzählung in den entsprechenden alttestamentlichen Geschichten jeweils menschliche Sprecher ein – laut Aune, um die Aussage zu vermeiden, dass Gott direkt mit Menschen kommuniziert habe (*Prophecy*, S. 430). Ein ausführlicherer Vergleich von Beschreibungen des Redens Gottes bei Lukas und bei Josephus wäre sicher interessant. Aune lässt in seiner Darstellung die Möglichkeit unerwähnt, dass Lukas den Heiligen Geist als Sprecher darstellen möchte; die Parallelen zu 8,29; 10,19; 11,2 führt Aune nicht an – Stellen, die nur schwerlich zu seiner hier vorgestellten Deutung als Prophetie passen.

<sup>650</sup> Shepherd, *Holy Spirit*, S. 210<sup>177</sup>.

<sup>651</sup> ἀφορίζω findet sich insgesamt zehnmal im NT, davon mit Gott als Agens (Mt 13,49; 25,32; Röm 1,1 und Gal 1,5) und mit menschlichem Handelnden (Lk 6,22; Apg 13,2; Apg 19,9 und 2Kor 6,17). Die Parallelen zwischen diesem Vers und Röm 1,1 und Gal 1,5 sind bemerkenswert – nicht nur wegen der Verwendung des Begriffes ἀφορίζω (Barrett, *Acts*, S. 605). Es ist an allen drei Stellen auch noch jeweils die Rede von gerufen bzw. berufen (κλητός Röm 1,1, καλέσας Gal 1,5, προσκέκλημαι Apg 13,2). Desweiteren verbindet diese Stellen das Thema von der Apostelschaft und der Auftrag des Paulus.

<sup>652</sup> Siehe H/vS §200a; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 380; Schneider, *Apostelgeschichte 2*, S. 115.



dem Ereignis in Antiochien. Der Leser weiß aus Lukas' Geschichte nichts von einer Berufung des Barnabas. Bezüglich der Berufung des Saulus hat er das Reden des Herrn zu Hananias in Apg 9,15 gelesen.<sup>653</sup> Jedoch hat Lukas an der Stelle nicht berichtet, dass Paulus darüber ebenfalls informiert worden ist.<sup>654</sup> Erst in 26,17 wird der Leser aus dem Mund des Paulus vernehmen, dass er sich durch ein Reden Gottes zur Mission unter Juden und Heiden berufen weiß. Das Werk, das dem Barnabas und Paulus gemeinsam von Gott aufgetragen ist, wird jedoch in 14,26 als erfüllt bezeichnet. Es deckt sich demnach nicht ganz mit der grundsätzlichen Berufung des Paulus. Das Reden des Heiligen Geistes in Apg 13,2 nimmt also auf etwas Bezug, was für den Leser nicht direkt ersichtlich ist: eine gemeinsame Berufung von Paulus und Barnabas. Die versammelten Propheten und Lehrer wissen anscheinend, wovon die Rede ist; beim Leser der Apg hingegen bleiben offene Fragen.

Nach weiterem Fasten, Beten und Handauflegen<sup>655</sup> leisten die Leiter der antiochenischen Gemeinde dem Befehl des Heiligen Geistes Folge und Barnabas und Saulus ziehen fort. Lukas lässt den Leser in einer gewissen Spannung bezüglich der kommenden Mission von Barnabas und Saulus. „The *work* (ἔργον) to which the two men are called will become clear in the following chapters.“<sup>656</sup> Erst im Rückblick auf die Ausführung des Auftrages nennt Lukas in Apg 14,27 explizit die Heidenmission. Wie der Leser so können auch Paulus und Barnabas im Rückblick zu dem Schluss kommen, dass Gott den Heiden die Tür des Glaubens geöffnet habe (14,27: ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως). Dies wird jedoch nicht als Ausgangspunkt der Missionsreise dargestellt. Paulus und Barnabas sehen sich zu dem in Apg 13,3 berichteten Zeitpunkt anscheinend auch zur Mission an Juden ausgesandt und wenden sich zunächst an Juden (siehe 13,6 und 14-16). Der Beginn der Reise kann also nicht als ‚programmatische Heidenmission‘ angesehen werden. Aus den in 13,46-47 berichteten Aussagen des Paulus wird klar, dass er es für unumgänglich hält (V. 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), zuerst den Juden die frohe Botschaft zu verkündigen. Erst nach der ausdrücklichen Zurückweisung durch die Juden bringt Paulus den Auftrag des Herrn zur Heidenmission zur Sprache (13,47). Der weitere Zusammenhang macht deutlich, dass hier weder eine endgültige Abkehr von der Judenmission gemeint sein kann, noch ein erster Beginn der Heidenmission.<sup>657</sup> Die Diskussionen über das Verhältnis zwischen Israel und dem neuen Gottesvolk sowie über den Zusammenhang von Ablehnung durch die Juden und dem Übergang zur Heidenmission nehmen in der neueren Actaforschung einen wichtigen Platz ein, können hier aber nicht dargestellt werden.<sup>658</sup>

<sup>653</sup> Wenn diese Stelle als Hintergrund verstanden werden soll, dann hat man es mit der Vermischung göttlicher Sprecher zu tun, da dort nicht die Rede vom Heiligen Geist als Sprecher ist. Siehe Kapitel 4.9. Liechtenhan (*Die urchristliche Mission*, S. 56) wundert sich bezüglich der erzählten Situation in Antiochien über die Wahl des göttlichen Sprechers durch Lukas und bemerkt trefflich in einem Nachsatz, dass Lukas hier nicht unterscheidet: „Warum der Geist und nicht der erhöhte Herr als Auftraggeber genannt wird, können wir nicht sagen; in der Sache, dass nicht menschliche Überlegung, sondern höhere Eingebung wirksam war, macht es keinen Unterschied.“

<sup>654</sup> Siehe Kapitel 3.4.

<sup>655</sup> ἐπιτίθεσθαι τὰς χεῖρας (die Hände auflegen) geht in der Apg häufig gepaart mit προσεύχεσθαι (Gebet): 6,6; 8,17; 13,3; 28,8. In 6,6 werden auf diese Art die Diakone eingesetzt, so dass diese Handlungen eventuell schon als Ausführen des Befehles vom Heiligen Geist verstanden werden sollen. Für Parallelen zu jüdischen Praktiken siehe Barrett, *Acts*, S. 606-607.

<sup>656</sup> Barrett, *Acts*, S. 605.

<sup>657</sup> Für Belege siehe z. B. Barrett, *Acts*, S. 656-657; Tannehill, *Narrative Unity* 2, S. 172ff.

<sup>658</sup> Siehe z. B. Schröter, „Actaforschung IV“, S. 1-27. Siehe auch Jervell, *Luke and the People of God* und „Das gespaltene Israel und die Heidenvölker“, S. 68-96; Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*.

Das Reden des Heiligen Geistes wird in Apg 13 als der Anstoß oder Anlass zu einer Missionsreise beschrieben, die sich zur ersten programmatischen Heidenmission entwickelt – Lukas legitimiert oder begründet diese damit aber nicht direkt. Die Zurückweisung durch die Juden wird jedoch auch nicht als Ursache oder Rechtfertigung für eine Ausweitung des Auftrages auf die Heiden dargestellt. Lukas lässt Paulus den Schritt zur Heidenmission vor den feindlich gesinnten Juden mit einem alttestamentlichen Zitat begründen:<sup>659</sup> οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἔθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (V. 47 - Zitat aus Jesaja 49,6). Für den Leser liegt in ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς eine Anspielung an den Auftrag Jesu in Apg 1,8 vor (καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.). Paulus kann sich natürlich nicht auf jene Situation berufen, da er in der Zeit vor der Himmelfahrt nicht bei den Jüngern gewesen ist. Interessanterweise wird die Heidenmission aber auch an anderen Stellen in der Apg nicht mit dem Auftrag des Auferstandenen begründet oder gerechtfertigt. Der einzige Rückbezug auf den Sendungsauftrag Jesu in der Apostelgeschichte steht hier in der wörtlichen Anspielung auf das alttestamentliche Zitat.

In 14,26-27 schließt Lukas den Erzählkomplex von der (,ersten') Missionsreise des Paulus und Barnabas mit einem Rückverweis auf die Aussendung:<sup>660</sup> Das Werk, zu dem sie ausgesandt worden waren, ist erfüllt. Hier wird ausgesagt, was der Kern ihrer Mission gewesen ist: ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως (V. 27). Wie in der Geschichte von der Bekehrung des Cornelius<sup>661</sup> wird das Handeln Gottes als Argument zugunsten der Heidenmission genannt.

In Apg 13,1-3 erzählt Lukas demnach, wie das Reden des Heiligen Geistes den konkreten Anlass zu einer Missionsreise gibt. Der Verweis auf den zuvor durch den Heiligen Geist ausgesprochenen Ruf deutet einerseits auf die durch das Reden Gottes vermittelte Berufung des Paulus (9,15; 22,15; 26,16-19), andererseits auch auf einen alttestamentlichen Auftrag hin.<sup>662</sup> Durch die Anspielung auf Apg 1,8 unterstreicht Lukas gegenüber seinem Leser, dass Paulus hier die Sicht des Erzählers teilt: Die Heidenmission wird angestoßen und beauftragt durch das Reden Gottes<sup>663</sup>, letztendlich ist sie jedoch auch schon im AT verwurzelt und auf der Grundlage desselben den Aposteln durch den auferstandenen Herrn aufgetragen.<sup>664</sup>

---

<sup>659</sup> Tyson, „Gentile Mission and Scripture“, S. 623.

<sup>660</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 159.

<sup>661</sup> Siehe Kapitel 3.3.

<sup>662</sup> Siehe auch die zusammenfassende Bemerkung von Tannehill (*Narrative Unity 2*, S. 173): „Preaching to the Gentiles is part of God’s saving purpose announced long ago in Scripture and is a task entrusted by the risen Messiah to his witnesses. It is also part of the commission that Paul received from the risen Lord, governing his ministry (9:15; 22,15; 26:16-19). It is not an afterthought, nor does it need to be justified by Jewish rejection. In the narrator’s view, salvation for the Gentiles is firmly rooted in Scripture, the witness to God’s ancient purpose, as the Antioch scene also makes clear.”

<sup>663</sup> Siehe auch Wilson, *Gentiles*, S. 181-182.

<sup>664</sup> Siehe auch Spencer, *Acts*, S. 240.

#### 4.10 Apg 15,6-12: Rückschlüsse aufgrund des Redens Gottes werden als gültiges Argument akzeptiert

*Petrus „ist der berufene Sprecher, nicht nur, weil er der erste war, den der Herr in die Jüngerschaft rief, sondern auch und vor allem deshalb, weil Gott durch ihn die Heidenmission längst eröffnet hat in der Bekehrung des Cornelius. Wie in Kap. 10f., so wird diese Geschichte auch hier zu einer grundsätzlichen Entscheidung erhöht: ‚die Heiden‘ sind durch Petrus zum Glauben gekommen.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 442.*

*„Über das 15. Kap. haben die Forscher besonders heftig gestritten. Fast jeder bahnte sich seinen eigenen Weg durch das Dickicht der Fragen, und oft ging es dabei recht gewaltsam zu. Alle diese Wege nachzuzeichnen verbietet der Raum; es wäre nur verwirrend.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 438.*

Apg 15,6 Συνήχθησαν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. 7 πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστάς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ἐπίστασθε ὅτι ἀφ’ ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.<sup>8</sup> καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοῦς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν <sup>9</sup> καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξύ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. <sup>10</sup> νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; <sup>11</sup> ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ’ ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. <sup>12</sup> Ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον Βαρναβᾶ καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι’ αὐτῶν.

*Apg 15,6-12: Die Apostel und die Ältesten kamen zusammen, um diese Frage zu erörtern. Nach einer längeren Auseinandersetzung stand Petrus auf und sagte zu ihnen: „Männer, Brüder, ihr wisst, dass Gott schon vor längerer Zeit mich aus eurer Mitte ausgesucht hat, dass die Heiden durch meinen Mund das Wort des Evangeliums hören und zum Glauben kommen sollten. [Ihr wisst,] dass Gott, der die Herzen kennt, das bezeugt hat, indem er ihnen den Heiligen Geist gab, genau wie uns, und dass er in nichts einen Unterschied gemacht hat zwischen uns und ihnen, auch ihre Herzen hat er im Glauben gereinigt. Warum versucht ihr Gott dann jetzt, indem ihr den Jüngern ein Joch auf die Schultern legt, das weder unsere Väter noch wir selber tragen konnten? Wir glauben doch, dass wir durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet werden – genau wie sie.“ Die ganze Versammlung wurde still und hörte zu, wie Barnabas und Paulus berichteten, welche großen Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden getan hatte.*

Der vorliegende Text ist Teil der größeren Erzählung vom sogenannten Apostelkonzil, das gerne als das Zentrum der Apostelgeschichte bezeichnet wird.<sup>665</sup> Die ganze Erzählung

---

<sup>665</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 439; Barrett, *Acts*, S. 709; Johnson, *Acts*, S. 267; Witherington, *Acts*, S. 439; Marshall, *Acts*, S. 242.

beginnt in 15,1 mit der Erwähnung der Forderungen von Judäern in Antiochia und endet in 15,35 nachdem der Konflikt in Jerusalem besprochen (V. 6-29) und die Lösung in Antiochia dankbar akzeptiert worden ist (V. 30-31). Die Beschneidung wird von einer Gruppe von Judäern als heilsnotwendig für Heiden dargestellt (15,1), was zuvor in der Apg noch nicht der Fall war. Selbst im Zusammenhang mit der Bekehrung des Cornelius und der anschließenden Diskussion war von einer Beschneidung nirgends die Rede. Dieser neue Anspruch sorgt in Antiochien für große Streitigkeiten, weswegen man beschließt, den Streitfall den Aposteln und Ältesten in Jerusalem vorzulegen (15,2). Lukas betont, dass nur ein kleiner Teil christusgläubiger Juden diese Position vertrete (15,5). Auch in Jerusalem kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen christusgläubigen Pharisäern, die das Einhalten des mosaischen Gesetzes für christusgläubige Heiden als heilsnotwendig ansehen, und der Gegenpartei (Paulus, Barnabas und - wie Lukas andeutet - der größte Teil der christusgläubigen Juden [15,7]). Nach einer Zusammenfassung aus der Perspektive des primären Erzählers kommt Petrus zu Wort (15,7-11). Er bezieht sich auf Erkenntnisse, die er schon vor längerer Zeit aus dem Reden Gottes gewonnen und kommuniziert hatte (Apg 10 und 11). In der Argumentation spielen auch festgelegte Glaubensinhalte, die er mit seinen Hörern teilt, eine Rolle (πιστεύομεν 15,11). Im Anschluss an diesen Redebeitrag erwähnt Lukas, wie die Versammlung dadurch zur Ruhe kommt, so dass Barnabas und Paulus von den Wundern unter den Heiden berichten können – was aber inhaltlich nicht ausgeführt wird. Erst die Rede des Jakobus wird wieder direkt wiedergegeben (15,13-21). Dieser verteidigt die Meinung des Petrus (V. 14) und begründet sie zusätzlich mit dem Hinweis auf alttestamentliche Aussagen (καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν καθὼς γέγραπται V. 15). Während Petrus nur davon spricht, dass von Heiden nicht das Einhalten des Gesetzes (als Voraussetzung zur Rettung) zu fordern sei, stellt Jakobus einen Katalog an (Reinheits-)Geboten auf, die infolge der Umkehr zu Gott einzuhalten seien. Man einigt sich auf die Position des Jakobus - die offizielle Verlautbarung in Bezug auf die ‚notwendigen Dinge‘ wird auch dem Heiligen Geist zugeschrieben (V. 28). Lukas will die Anforderungen deutlich nicht als Belastung verstanden wissen, woraufhin in Antiochia die Botschaft mit großer Erleichterung aufgenommen wird (V. 31).<sup>666</sup> Die Forderungen des Jakobus sind zudem nicht als Gegenposition zu den Äußerungen von Petrus formuliert. Es fällt auf, dass in der ganzen Diskussion nirgends auf Aussagen Jesu hingewiesen wird – anders als in der Diskussion um die Bekehrung des Cornelius, in der Petrus seine Interpretation des Geschehens mit einem solchen Hinweis begründet hat (11,16). Aus einem solchen Schweigen sollte man nicht zu viel ableiten; es kann jedoch festgestellt werden, dass dies zur gesamten Erzähllinie des Lukas passt: Zu Beginn der Apostelgeschichte sowie am Ende des Lukasevangeliums hat Lukas verschiedentlich angedeutet, dass die Handlungsträger seiner Geschichte in den letzten Worten Jesu (zumindest zunächst) keinen ‚Missionsauftrag‘ in Bezug auf die Heiden gesehen haben. Sie bedürfen des Redens und Eingreifens Gottes, um diesen Schritt zu wagen, wie Lukas dies im Laufe seiner Apostelgeschichte entfaltet – obwohl allein die Worte Jesu dieses Vorgehen sicher gerechtfertigt hätten. Auch zum Zeitpunkt des Apostelkonzils sehen die Apostel die letzten Worte Jesu laut Lukas jedoch noch nicht in einem anderen Licht.

---

<sup>666</sup> Genauso Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 443): „Im Sinne des Lukas sind also die vier Forderungen keine Last: der Beschluß des Apostelkonzils ist vielmehr die endgültige Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission und damit des gesetzesfreien Heidenchristentums.“

#### 4.10.1 Was ist das Thema des ‚Apostelkonzils‘?

Lukas gibt in seiner Geschichte mehrfach Hinweise darauf, worin genau die zu diskutierende Fragestellung besteht. Das Problem wird in 15,1 eingeführt: In Antiochia erscheinen Männer aus Judäa, die die Beschneidung als Voraussetzung für die Rettung darstellen. Dies führt zu großen Unstimmigkeiten (V. 2: γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης), woraufhin man entscheidet, die Apostel und Ältesten in Jerusalem zu Hilfe zu ziehen (V. 2). Diese Einleitung macht deutlich, dass die Streitfrage (περὶ τοῦ ζητήματος τούτου) der Anlass für das Treffen in Jerusalem ist. Die einander gegenüberstehenden Parteien sind einerseits die in V. 1 genannte Gruppe und einige der gläubig gewordenen Pharisäer (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες V. 5), andererseits die an Christus gläubig gewordenen Heiden in Antiochien und deren Vertreter Paulus und Barnabas. In V. 3 weiß Lukas einzuflechten, dass alle Geschwister in Phönizien ([christus-]gläubige Juden) freudig auf den Bericht von der Bekehrung der Heiden reagieren. Die Gruppe bzw. die Gruppen, die mit ihren Forderungen den Streit provozieren, stellt Lukas also als Minderheit dar. Barnabas und Paulus werden in Jerusalem von den Aposteln und Ältesten sowie der ganzen Gemeinde herzlich empfangen. Lukas betont hiermit: Allgemein freut man sich sehr über die Bekehrung der Heiden, nur ein kleiner Teil der (christus-)gläubigen Juden fordert die Beschneidung. Ausgelöst durch die Forderung der Pharisäer, wird das Treffen eingeleitet (V. 6). Soweit ist die Erzählung des Lukas eindeutig: Man trifft sich, um zu diskutieren, ob die Einhaltung des Gesetzes für Heiden heilsnotwendig sei, wenn sie christusgläubig würden.

Der Kontext der Apg wirft diesbezüglich aber noch andere Fragen auf: Man hatte sich im Anschluss an die Bekehrung des Cornelius schon einmal beraten (Apg 11). Damals waren die anwesenden christusgläubigen Juden (inklusive der mit ‚οἱ ἐκ περιτομῆς‘ umschriebenen Gruppe 11,2) zu dem Schluss gekommen, dass Gott auch den Nichtjuden den Weg zum Leben eröffnet habe (11,18). Wie können die Fragen von Kapitel 15 nach solch einem Beschluss noch einmal aufgeworfen werden? Weswegen wird die Spannung zwischen der Position des Petrus und der des Jakobus nicht expliziert? Diese und weitere Fragen können (auch) hier nicht beantwortet werden.

#### 4.10.2 Zum Aufbau der Stellungnahme des Petrus

Petrus vertritt in der Diskussion die Seite der gläubigen Heiden und deren Sprecher Paulus und Barnabas. Er führt hierbei seine Erfahrungen bezüglich der Bekehrung des Cornelius als Argument an (zuvor berichtet in Apg 10-11).

Mit ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι (V. 7) bezieht sich Petrus auf die in 11,1-18 beschriebene Situation: Dieselbe Gruppe, die er hier anspricht (11,1 οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν und 11,2 οἱ ἐκ περιτομῆς), war zuvor zu dem Ergebnis gekommen, dass Gott den Heiden den Weg zum Leben eröffnet habe (11,18), als er seine Erfahrungen im Zusammenhang mit der Bekehrung des Cornelius erzählt hatte. Nicht nur Petrus hatte sich damals durch das Reden Gottes umstimmen lassen, auch die Jerusalemer Leiter hatten diesen Schluss akzeptiert.<sup>667</sup>

Lukas nimmt in seinem Bericht vom Apostelkonzil nicht die Chance wahr, die zentrale Geschichte von der ersten offiziellen Bekehrung eines Heiden noch einmal zu erzählen. Vielleicht liegt dies daran, dass es auch für das Publikum (auf der Erzählebene) eine

---

<sup>667</sup> Siehe Exegese unter Punkt 4.7.

Doppelung gewesen wäre. Die anderen Wiederholungen in der Apg geschehen immer gegenüber neuem Publikum. Petrus verweist hier auf seine Erfahrungen in einer Weise, die sich von 11,1-18 unterscheidet.<sup>668</sup> Dort hatte er ausführlich die Geschichte von der Vision und dem Reden Gottes erzählt und von den Geschehnissen bei Cornelius berichtet. Hierbei war er bezüglich der Interpretation des Redens Gottes ‚vorsichtiger‘ vorgegangen als gegenüber Cornelius, indem er in Jerusalem die Fakten betont und seinen Hörern die Interpretation selbst überlassen hatte. Verglichen mit der ausführlichen Erzählung in Kapitel 11 liegt der Schwerpunkt der knappen Zusammenfassung in Kapitel 15 viel stärker auf theologischen Aussagen. Petrus beschränkt sich jetzt auf die Schlüsse, die er aus dem Reden Gottes in der Gesamtschau von der Vision bis zum Reden des Heiligen Geistes gezogen hat. Er leitet seinen Beitrag also mit der Äußerung ein, dass er die diskutierte Frage nicht mit neuen Erkenntnissen beantworten werde. Neu ist hierbei innerhalb der Apg nicht, dass Petrus theologische Schlüsse aus seinen Erfahrungen zieht, neu ist auch nicht deren Inhalt – beides war schon in Kapitel 10 bei dessen Kontakt mit Cornelius zu lesen. Dass gemeinsame Glaubensüberzeugungen explizit als Interpretationsrahmen der Erfahrungen herangezogen werden, das ist bisher noch nicht dagewesen (15,11).

Mit ἐπίστασθε ὅτι werden drei Aussagen eingeleitet (15,7-9):<sup>669</sup> Gott bestimmte (ἐξελέξατο ὁ θεός), er bezeugte (καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν) und er unterschied nicht (καὶ οὐθὲν διέκρινεν). Alle drei Verben haben Gott als Subjekt und stehen im Indikativ Aorist, was es unwahrscheinlich macht, dass mit dem καί dann eine den Hörern neue Information hinzugefügt würde. Dass die Zuhörer des Petrus zumindest von den ersten beiden Punkten bereits gewusst haben, ist dem Leser aus Kapitel 11 bekannt.

Mittels dieser Teilargumente kommt Petrus zu dem Schluss, dass Gott die diskutierte Fragestellung schon vor Längerem bereits entschieden habe: Er erwähnt, dass Gott bei der Rettung nicht zwischen Heiden und Juden unterscheide. Diese Tatsache lasse nicht zu, dass das Einhalten der Gebote für Heiden als heilsnotwendig dargestellt werde (V. 9). Inhaltlich bezieht sich Petrus also auf die Forderung der Partei der Pharisäer (V. 5) und der der Judäer in Antiochien (V. 1). Seine Botschaft kann wie folgt zusammengefasst werden: Weil Gott sich entschlossen hat, nicht zwischen Juden und Heiden zu unterscheiden, dürft ihr Gott nicht herausfordern, indem ihr auf Unterschieden beharrt. Sein Argument entspricht demnach der Botschaft seiner Vision in Joppe: „Was Gott für rein erklärt hat, darfst du nicht als unheilig abtun“ (10,15). Petrus argumentiert auf dem Apostelkonzil also deutlich dafür, dass die diskutierte Fragestellung durch das Reden Gottes schon beantwortet sei. Von einem Auftrag Jesu (vor der Himmelfahrt) ist nicht die Rede. In 11,16 hatte Petrus gegenüber seinen Gesprächspartnern in Jerusalem zwar Aussagen des Herrn erwähnt und mit diesem Hinweis seine Interpretation der Geistausgießung auf Cornelius und die anderen Anwesenden

---

<sup>668</sup> Ähnlich Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 184. Tannehill spricht davon, dass Petrus „must carry his own thinking about the past further than he has before“, weil er in 11,17 nur einen kurzen theologischen Schluss formuliert. Tannehill übersieht hierbei, dass dies der Schluss der Hörer war. Was Petrus selbst für Schlüsse zog, ist nur aus dem Gespräch mit Cornelius zu entnehmen, gegenüber dem die Reflexionen zur Heilsnotwendigkeit des jüdischen Gesetzes nicht notwendig waren. Dass Gott keinen Unterschied macht zwischen Heiden und Juden ist in Kapitel 11 und 15 der Kern der neuen Erkenntnis des Petrus.

<sup>669</sup> Siehe eine parallele Konstruktion in Apg 22: Auch in 22,19-20 werden mit ἐπίστανται ὅτι mehrere Aussagen eingeleitet, die mit καὶ verbunden sind. In seinem Einwand gegen den Auftrag des Herrn bezieht sich Paulus dort auf das, was die Juden in Jerusalem sicher über ihn wissen. Die zweite mit καὶ eingeleitete Aussage muss hier dem ἐπίστανται ὅτι untergeordnet sein. Der Gedanke, Paulus wolle den Herrn über seine früheren Taten informieren, wäre unlogisch.

gerechtfertigt. Auf dem Apostelkonzil wird aber interessanterweise keine Aussage des Herrn zur Sprache gebracht.

Mit ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων verweist Petrus explizit auf eine weiter zurückliegende Zeit, nämlich seine in 10,9-23 zum ersten Mal erzählten Erfahrungen. Die Form ἀρχαίων steht in der Apg außerdem noch in der Darlegung des Jakobus (15,21). Es scheint, als sei in beiden Fällen der Verweis auf die lange Dauer ein Teil des Argumentes. Aus der Geschichte von der Bekehrung des Cornelius zieht Petrus hier einen verallgemeinernden Schluss. Gott hatte damals Cornelius ausgesucht, die gute Botschaft von Petrus zu hören. In Jerusalem hat Petrus davon gesprochen, dass Gott sich entschlossen hatte, dass ‚die Heiden‘ das Evangelium hören und glauben sollten. Schon während der ersten Erzählung dieser Geschichte sind verallgemeinernde Schlussfolgerungen des Petrus zu sehen: Gott unterscheide nicht zwischen Juden und Nichtjuden. (Siehe 10,34-35 – noch bevor die Heiden als Bestätigung des Glaubens den Heiligen Geist empfangen hatten, war Petrus zu dieser Auffassung gelangt. Schon die Erfahrung des Redens Gottes hatte Petrus damals zu besagter theologischer Schlussfolgerung gebracht.)<sup>670</sup> In 11,1 ist das Ereignis verallgemeinernd zusammengefasst: „die Nichtjuden haben Gottes Botschaft angenommen“ (τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Ähnlich klingt die theologische Deklaration, mit der Petrus seinen Redebeitrag auf dem Apostelkonzil beginnt: Cornelius sei ein Präzedenzfall und stehe für die Heiden im Allgemeinen. Das ἐδέξαντο von 11,1 wird in 15,7 in zwei Verben ausgedrückt: ἀκοῦσαι καὶ πιστεῦσαι. Die Botschaft des Petrus ist also, dass Gott die aktuell diskutierte Frage schon vor langer Zeit geklärt habe, was seine Hörer – wie er sagt – eigentlich schon wüssten. Das erste, was sein Publikum erfährt, ist also, dass Gott schon zur Anfangszeit der Glaubensbewegung (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων) festgelegt habe, dass die Heiden durch sein Zutun das Evangelium hören und glauben würden. Als Objekt von ἐξελέξατο (V. 7) muss wahrscheinlich ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι (V. 7) verstanden werden,<sup>671</sup> aber auch ein anderer Bezug bringt von der Bedeutung her für die Frage nach dem Stellenwert vom Reden Gottes keinen Unterschied. Petrus weiß von diesem Beschluss Gottes durch die Vision, das Reden des Heiligen Geistes und die Erscheinung des Engels bei Cornelius. Seine Hörer haben dies aufgrund seines früheren Berichtes von diesem Reden Gottes erfahren, wie die Geschichte voraussetzt. Petrus bringt hier also durch das Reden Gottes gewonnene Erkenntnisse als Argument ein. Wie der Leser aus Kapitel 10 weiß (und die Zuhörer in Jerusalem aus dem früheren Bericht), ist das Reden Gottes für Petrus damals nicht unmittelbar verständlich gewesen. Trotzdem kann er den letztendlichen Schluss daraus jetzt als gesicherte Erkenntnis kommunizieren: Gott hatte schon seit Langem vorgehabt, Heiden (wie Juden) den Glauben an das Evangelium zu ermöglichen. Er unterscheidet dabei nicht zwischen Heiden und Juden.

Petrus führt weiterhin aus, was seine Hörer schon wissen: Gott hatte den Heiden als Zeugnis gegenüber den anwesenden Juden den Heiligen Geist gegeben, genauso wie den Jüngern zu Pfingsten. Die Leser haben hiervon zum ersten Mal in 10,44-46 erfahren, die Zuhörer des Petrus, als er sein Handeln in Jerusalem hat verantworten müssen (11,15-17a). Mit dieser Gabe hatte Gott gegenüber den damals Anwesenden den Glauben der Heiden bezeugt. Am Konzept „μαρτυρέω“ sind immer drei Personengruppen beteiligt: jemand, der ein positives Urteil ausspricht (I), außerdem derjenige, zu dessen Gunsten das positive Urteil ausgesprochen wird (II) und zum Schluss das ‚Publikum‘ in dessen Augen letzterer aufgrund

<sup>670</sup> Siehe z. B. Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 944.

<sup>671</sup> So z. B. Barrett, *Acts*, S. 715.

des positiven Zeugnisses in Ansehen oder Wert steigt (III). Eine Analyse der Vorkommnisse des Verbs in der Apostelgeschichte zeigt, dass Gruppe II und III nie identisch sind.

<b>Vers in der Apg</b>	<b>I: spricht Zeugnis aus</b>	<b>II: Gegenstand oder Profiteur des Zeugnisses</b>	<b>III: Publikum, das durch I angesprochen wird</b>
10,43	Propheten des AT	Jesus	(Leser)
13,22	Gott	David	
14,3	Gott	Wort der Gnade	Menschen, die Wunder sahen
15,8	Gott	(Glauben der) Heiden	Anwesende Zeugen
22,5	Hohepriester, Älteste	Früherer Eifer des Paulus, Christusgläubige zu verfolgen	Aufgebrachte Volksmenge in Jerusalem
23,11	Paulus	‚τὰ περὶ ἐμοῦ‘, die Sache Jesu	Menschen in Rom
26,5	Juden	Früherer Lebensstil des Paulus	König Agrippa

Im Passiv sind Gruppen I und III nicht immer scharf voneinander getrennt, aber deutlich von II zu unterscheiden:

	<b>II: Gegenstand oder Profiteur des Zeugnisses</b>	<b>I: spricht Zeugnis aus</b>	<b>III: Publikum, das durch I angesprochen wird</b>
6,3	Diakon-Kandidaten	Soziales Umfeld der Männer (z. B. ‚Gemeindemitglieder‘)	
10,22	Cornelius	Jüdische Bevölkerung in Cäsarea (indirekt III: Paulus)	
16,2	Gläubige in Lystra und Ikonion	Timotheus	Paulus
22,12	Hananiah	Alle Juden in Damaskus (indirekt III: Juden in Jerusalem)	

Für Apg 15,8 lässt sich hieraus schließen, dass die Gabe des Heiligen Geistes nicht als Zeichen für die Heiden (als Bestätigung Gottes: ‚ich nehme euch an‘) verstanden werden kann. Diese Folgerung wird durch inhaltliche Beobachtungen gestützt. Die Jünger hatten die vergleichbare Erfahrung zu Pfingsten aufgrund der Ankündigung durch Jesus und ihres Verständnisses vom AT deuten können (1,8 und 2,14-21). Solche Deutungskategorien können bei Cornelius nicht vorausgesetzt werden, der nach der Darstellung des Lukas irrtümlicherweise sogar bereit ist, Paulus wie Gott zu verehren. Das Empfangen des Heiligen Geistes ist also zunächst nicht ein Zeugnis oder eine Bestätigung für die Heiden, dass sie



richtig glauben. Gott spricht den Heiden ein gutes Zeugnis aus, die Ansprechpartner hierin sind die ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ (10,45). Dies eröffnet für die Interpretation von ὁ καρδιογνώστης θεός (15,8) - neben der gängigen Deutung - eine zweite Möglichkeit: Καρδιογνώστης wird normalerweise immer im Bezug auf die Heiden verstanden: Gott bezeugt den Glauben der Heiden, weil er die Herzen von Cornelius und den anderen Heiden kennt.<sup>672</sup> Alternativ kann es sich aber auch auf die Gläubigen beziehen: Weil Gott die Herzen der anwesenden Gläubigen kennt, weiß er, dass sie einer Bestätigung bezüglich des Glaubens der Heiden bedürfen. Die Betonung, die in der Erzählung (10,44-48) auf der Reaktion der Anwesenden liegt, könnte diese Interpretation stützen.

Bezüglich des Stellenwertes, den Petrus dem Reden Gottes beimisst, sind die obigen Beobachtungen interessant. Die Gabe des Heiligen Geistes an die Heiden wird hier als eine Bestätigung oder Bezeugung bezeichnet, sie schafft keine neuen Fakten. Es ist somit nicht das Fallen des Heiligen Geistes, durch das die Annahme der Heiden durch Gott zustande kommt. Dass die Heiden das Evangelium hören und daran glauben sollten, hatte Gott zuvor durch die Vision, das Reden des Heiligen Geistes und die visionäre Erscheinung des Engels vor Cornelius kommuniziert. Petrus selbst hatte hieraus schon die theologischen Schlüsse ziehen können, die er in Jerusalem vertritt: Gott hat die Heiden angenommen, er unterscheidet nicht zwischen Heiden und Juden. Zu diesem Ergebnis war Petrus laut der ersten Erzählung der Bekehrung des Cornelius schon auf Basis des Redens Gottes gekommen.

Für Petrus ist demnach die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung für christusgläubige Heiden durch seine Erkenntnisse und Erfahrungen aus dem Reden Gottes beantwortet. Die Gabe des Heiligen Geistes ist eine Bestätigung der schon vermittelten Botschaft: Gott unterscheidet nicht zwischen Juden und Heiden. Zweimal argumentiert Petrus gegenüber den Glaubensgeschwistern mit seinen Erfahrungen. Beim ersten Mal (Apg 11) verteidigt er sich dafür, dass er ‚unerlaubt‘ Gemeinschaft mit Heiden gepflegt hat. Beim zweiten Mal (Apg 15) argumentiert er dafür, dass Heiden als solche, ohne Berücksichtigung des ‚alttestamentlichen‘ Gesetzes (und ohne zuvor Juden werden zu müssen), durch die Gnade Jesu gerettet würden. In beiden Fällen nennt Petrus das Reden Gottes, das ihn überzeugt hat, und die Bestätigung durch die Gabe des Heiligen Geistes zusammen. Es ist argumentativ schwierig die beiden Geschehnisse voneinander zu trennen. Es sieht also danach aus, dass das Reden Gottes für ihn selbst ausgereicht hat, um zu den jeweiligen theologischen Schlüssen zu kommen. Petrus hat die Erfahrung des Redens Gottes genug Grundlage dafür gegeben, um seine religiösen Überzeugungen zu revidieren. In der Argumentation gegenüber seinen Glaubensgeschwistern spielt das Reden Gottes auch eine wichtige Rolle, wird aber ergänzt durch das ‚objektivere‘ Handeln Gottes: dass der Heilige Geist auf die Heiden gefallen war wie an Pfingsten, haben auch seine Mitreisenden bestätigen können.

Die Betonung liegt in der Redeführung des Petrus auf dem Reden und Handeln Gottes: Die Kernaussagen sind ἐξελέξατο ὁ θεός [...] ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι (V. 7), καὶ ὁ καρδιογνώστης θεός ἐμαρτύρησεν (V.8) und καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξύ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν (V. 9). Gott hat schon vor langer Zeit festgelegt, dass die Heiden zum Glauben an das Evangelium kommen sollen, er hat dies bestätigt und unterscheidet nicht zwischen Juden und Heiden, so Petrus. Von den Heiden das Einhalten des Gesetzes als

---

<sup>672</sup> Siehe z. B. Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 180; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 428<sup>3</sup>; Barrett, *Acts*, S. 715.

Voraussetzung für die Rettung zu fordern, würde bedeuten, Gott herauszufordern (νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν V. 10) – davon ist also dringend abzuraten.<sup>673</sup> Gott ist nicht auf zweierlei Art vorgegangen, als er Juden und Heiden errettet hat. Petrus ist von seinem Glauben überzeugt, dass die Rettung aufgrund und durch die Gnade Jesu Christi geschieht (ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κάκεῖνοι. V. 11) – das Einhalten des mosaischen Gesetzes steht dabei außen vor. Hier dient als Schlüssel für die Interpretation des Redens Gottes eine Glaubensüberzeugung, die Petrus aus der Sicht des Lukas anscheinend auch bei seinen Hörern voraussetzen kann.

Petrus kombiniert in seinem Argument die Erkenntnisse, die er aus dem Reden Gottes gewonnen hat, mit Glaubensinhalten, die er mit seinen Glaubensgeschwistern teilt: Er ist zu dem Schluss gekommen, dass Gott auch die Heiden annehme, wenn sie an Jesus glauben würden (10,35) [Reden Gottes]. Weil das Einhalten des mosaischen Gesetzes für ihn als christusgläubigen Juden das Heil nicht bewirken kann (das geschieht allein durch die Gnade Jesu 15,11) [Glaubensinhalt bzw. Evangelium], kann es auch nicht für Heiden heilsnotwendig sein. Diese Position sollte nicht in Kategorien von ‚Gesetzeskritik‘ gedeutet werden, das wäre irreführend.<sup>674</sup> Petrus argumentiert nicht gegen das Halten des Gesetzes im Allgemeinen, sondern nur in Bezug auf die Heilsnotwendigkeit im Zusammenhang mit der Errettung durch die Gnade im Glauben an Jesus Christus. Dass niemand das Gesetz halten könne, wird nicht als Argument dafür verwandt, dass es nicht gelten solle (15,10b); es illustriert nur, dass auch die Juden ohne Zutun des mosaischen Gesetzes aus Gnade errettet wurden.

#### 4.10.3 Nennt Petrus neue Erkenntnisse aus früherem Reden Gottes?

Tannehill versteht die Aussagen bezüglich der Grundlagen von Errettung als einen Schluss, den Petrus (nun neu) aus seinen Erfahrungen in der Corneliusgeschichte gezogen habe: „In a sense he [Peter H.W.] regards the issue as having been decided long ago, but to demonstrate this, Peter must carry his own thinking about the past further than he has before.“<sup>675</sup> Hierbei verkennt Tannehill aber, dass die besagte Aussage πιστεύομεν im Plural steht. Genauso wie der Inhalt von τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου in V. 7 ist diese Glaubensüberzeugung das Gedankengut der hier mit ‚wir‘ umrissenen Gruppe (darunter Petrus und die anderen Apostel oder alle Gläubigen). Petrus erkennt anhand der Corneliusgeschichte nicht - wie Tannehill meint, wie seine Errettung geschehen ist, sondern dass die Errettung der Heiden genauso geschehen ist, wie seine eigene. Die Überzeugung „διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι“ gewinnt Petrus nicht aus der Geschichte mit Cornelius. Es ist ein Bekenntnis, das zur Interpretation der Geschehnisse herangezogen wird.

Natürlich kommuniziert Petrus in der in Apg 15 beschriebenen Situation mehr theologische Schlussfolgerungen aus dem Reden Gottes als in Apg 11 – die entscheidenden Erkenntnisse hatte er aber schon gewonnen, wie in Apg 10 zu lesen ist. Gegenüber Cornelius hatte Petrus bereits seine theologischen Erkenntnisse aus dem Reden Gottes betont, in seiner darauffolgenden Rede vor den Juden in Jerusalem hat er sich auf die Darstellung der Geschehnisse konzentriert – wahrscheinlich, damit diese ihre Schlüsse selbst daraus ziehen konnten. Gegenüber den Heiden ist es Petrus nicht möglich gewesen, Glaubensinhalte des

<sup>673</sup> In 5,1-11 hatte Lukas von den fatalen Folgen erzählt, wenn man den Geist des Herrn herausfordert (πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου V. 8).

<sup>674</sup> Siehe auch Schnabel, *Mission*, S. 944.

<sup>675</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 185.

Evangeliums als Deutungsrahmen heranziehen, das geschieht in Apg 15 zum ersten Mal. Ob, wie häufig angenommen wird, Lukas davon spreche, dass Petrus erst mit einigem Abstand zu den Ereignissen diese Schlüsse ziehen könne, oder ob sie einfach nur zum ersten Mal so kommuniziert werden, kann auf Basis der Texte nicht mit absoluter Sicherheit gesagt werden. Es erscheint aber gerade wegen Petrus' grundsätzlicher Aussagen in Apg 10 doch wahrscheinlicher, dass Lukas vor seinem Leser nicht eine im Lauf der Zeit wachsende Erkenntnis aus dem Reden Gottes entfaltet.

#### 4.11 Apg 15,28: Die Autorität des Heiligen Geistes und die der Apostel

*„...die himmlische und die irdische Instanz, die von jener geleitet wird, stehen nebeneinander...“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 436.*

Apg 15,28 ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,

*Apg 15,28: Der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine zusätzliche Last aufzuerlegen, außer diesen notwendigen Dingen:*

Dem oben besprochenen Beitrag des Petrus folgen auf dem Apostelkonzil Wunderberichte von Barnabas und Paulus (15,12) und ein Beitrag des Jakobus (15,13-21). Jakobus beginnt seine Rede damit, der Kernaussage des Petrus zuzustimmen (V. 14: Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.) Lukas betont so gegenüber seinen Lesern, dass die Heidenmission auf Gott zurückzuführen sei. Diese Aussage bestätigt Jakobus im weiteren Verlauf seiner Rede als ‚schriftgemäß‘ (V. 15-18). Er kommt wie Petrus zu dem Schluss, dass es den Heiden, die zu Gott umkehren, nicht schwer gemacht werden dürfe (V. 19). Allerdings führt er Gebote ein, an die sie sich zu halten hätten. Diese Gebote sollen in der Apostelgeschichte eindeutig nicht als Widerspruch zur Position des Petrus verstanden werden.<sup>676</sup> Es wird als die Idee des Jakobus dargestellt, einen Brief zu schreiben, worin ein kleiner Katalog an (verbindlichen) Vorschriften kommuniziert werden solle (V. 20). Nachdem Jakobus diesen Vorschlag geäußert hat, einigen sich Apostel, Älteste und die ganze Gemeinde auf diese Vorgehensweise (V. 22). Lukas führt nicht aus, wie die Entscheidung des Jakobus zu einem Beschluss aller Anwesenden wird: Es ist nicht deutlich, ob Lukas beispielsweise eine besondere persönliche Autorität des Jakobus voraussetzt, oder ob man dessen Schriftbeweis als überzeugend oder bindend ansieht. Der hier besprochene Vers 28 ist Teil dieses nun direkt zitierten Briefes, er leitet die Liste der Handlungsanweisungen an Heiden-,Christen‘ in Antiochia ein. Diese Vorschriften werden jetzt nicht nur mit der Autorität der Jerusalemer Leiter, sondern auch mit Gott selbst in Verbindung gebracht. Dass die Verhaltensregeln hier auch dem Beschluss des Heiligen Geistes zugeschrieben werden, überrascht, nachdem in der ausführlichen Erzählung kein

---

<sup>676</sup> Zunächst betont Lukas auch mit der Rede des Jakobus, dass Gott der Initiator der Heidenmission sei und man es den Heiden-,Christen‘ nicht schwer machen solle. (Siehe z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 442: „Jakobus knüpft zunächst an die Worte des Petrus über die Corneliusgeschichte zustimmend an (V.14) und bringt dann den Schriftbeweis (V.16-18).“ Auch die Reaktion der Empfänger beschreibt Lukas als durchweg positiv (V. 31).

Reden des Heiligen Geistes erwähnt worden ist.<sup>677</sup> Die hier aufgelisteten Verhaltensregeln werden in der Apg mehrfach (mit Variationen) erwähnt: Zunächst in der Rede des Jakobus auf dem Apostelkonzil (15,20), dann in der vorliegenden Stelle (15,28) und später zurückblickend aus dem Mund der Jerusalemer Gemeindeleitung (21,25). Falls die Erwähnung des Heiligen Geistes als Hinweis auf ein Reden Gottes verstanden werden soll, dann läge hier ein weiteres Beispiel von Wiederholungen in der Apostelgeschichte vor, die sowohl die Heidenmission und zugleich das Reden Gottes zum Thema haben.<sup>678</sup> Der Hinweis auf den Heiligen Geist ist aber nicht automatisch als Aussage über ein Reden Gottes zu lesen; die Aussage zur Entscheidung des Heiligen Geistes könnte sich beispielsweise auch auf den Schriftbeweis des Jakobus beziehen oder mit dem gemeinsamen Beschluss der Gemeindeleitung zusammenhängen.

Wie oben schon festgestellt wurde, überrascht die Erwähnung des Heiligen Geistes an dieser Stelle. Wohl ist andernorts in der Apg vom Reden des Heiligen Geistes berichtet (beispielsweise in 8,29 oder in 13,1-3, wie Johnson als Parallele heranzieht<sup>679</sup>); hier wird aber eine Aussage (auch) dem Heiligen Geist zugeschrieben, die zuvor als Meinung des Jakobus dargestellt worden war (als dessen Schlussfolgerung aus dem Handeln und Reden Gottes sowie aus der Schrift). Miller kritisiert Johnson hierin: Der Erzähler erwähne hier kein Zusammenspiel zwischen Menschen und dem Heiligen Geist. Es werde nur von einer Diskussion berichtet, nicht aber davon, dass die Anwesenden Gottes Weisung beispielsweise durch Gebet gesucht hätten.<sup>680</sup> Millers Kritik ist hier teilweise berechtigt. Lukas erwähnt tatsächlich den Heiligen Geist nicht direkt als Handelnden oder Sprecher – nur die Apostel verweisen darauf. Miller setzt aber einen Zusammenhang zwischen Gebet und dem Reden Gottes voraus, das sich in der Apostelgeschichte so nicht findet. Wohl ereignet sich das Reden Gottes in der Apg manchmal zu Gebetszeiten, nirgends aber ist die Rede davon, dass Menschen durch Gebet um ein Reden Gottes gebeten hätten, wie Miller es für seine Argumentation voraussetzt. Lukas expliziert nicht, weswegen und wie die Apostel sich in dieser Form auf den Heiligen Geist haben berufen können. Dies hat in der Exegese der vergangenen hundert Jahre zu vielerlei Vermutungen geführt:

Zahn geht davon aus, dass Petrus seine zentrale Aussage „in einem Zustand prophetischer Rede“ getroffen habe,<sup>681</sup> wie D (abweichend vom Haupttext von NA<sup>27</sup>) in V. 7 mit *ἐν πνεύματι* expliziere. Der Hinweis auf den Beschluss des Heiligen Geistes in V. 28 gründe sich hierauf und beziehe sich streng genommen nur auf die erste Hälfte der Aussage

<sup>677</sup> „The Holy Spirit is noted as a source of authority in the apostolic letter in 15:28. This is done even though there is no mention of an appeal to God, Jesus, or the Spirit during the council’s discussion.” Miller, *Convinced*, S. 223.

<sup>678</sup> Siehe in Kapitel 3.

<sup>679</sup> Johnson, *Acts*, S. 277: „The invocation of the Holy Spirit as a partner to the decision has an odd sound to contemporary ears, but it nicely captures the dynamics of the process as portrayed by Luke. For similar language establishing an interplay between the activity of humans and the Holy Spirit, see Acts 13:1-3”.

<sup>680</sup> Miller, *Convinced*, S. 101.

<sup>681</sup> Zahn, *Apostelgeschichte II*, S. 539: „Das Bewußtsein, mit diesem Beschluß nicht bloß einen wohlgemeinten und zeitgemäßen menschlichen Rat zu erteilen, sondern den Willen Gottes zum Ausdruck zu bringen, kommt in ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν zu starkem Ausdruck. Wie ähnliche Schätzungen menschlicher Handlungen und Worte gründet sich dies auf den unmittelbaren Eindruck, den A v.7 wiedergegeben hat, daß nämlich das entscheidende Wort, zu dem dann auch Jk (v. 14ff) sich freudig bekannt hat, von Pt in einem Zustand prophetischer Erregung gesprochen worden ist. Diese Gewißheit bezieht sich aber vor allem auf die vorangestellte negative Hälfte des Beschlusses: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος, denn nur für diese konnte der durch Pt redende hl. Geist unmittelbar verantwortlich gemacht werden.“

des folgenden Verses. Aune hingegen geht davon aus, dass die Bemerkung von Vers 28 auf eine prophetische Aussage zurückzuführen sei, dass sich also (von Lukas unerwähnt) auf dem Apostelkonzil auch ein Prophet geäußert habe: „The Spirit can be referred to as speaking even when an unmentioned prophet was doubtless the revelatory medium.“<sup>682</sup> Aune begründet diese Aussage nicht, nennt aber 11,27; 13,1; 20,23; 21,4 und 11-14 als eine Kategorie; diese Einschätzung steht vermutlich hinter seiner Überzeugung, dass hier ‚zweifelsfrei‘ von Prophetie die Rede sei. Die Aussage könnte auch als das Ergebnis einer Prüfung prophetischer Aussagen verstanden werden, bemerkt Aune an anderer Stelle.<sup>683</sup> Ellis wiederum bezeichnet den Beschluss der Apostel selbst als „essentially a prophetic utterance“.<sup>684</sup> Einer solchen Aussage widerspricht Barrett, lässt dabei aber offen, wie es zu der Überzeugung der Apostel bezüglich der Entscheidung des Heiligen Geistes gekommen sei.<sup>685</sup> Miller fasst 15,28; 19,21; 20,22-23; 21,4 und 11-14 zu einer Gruppe zusammen und sieht 15,28 als ein Beispiel dafür, dass die Handlungsträger (aus der Sicht Millers anscheinend) falsche Schlüsse bezüglich des Redens Gottes ziehen.<sup>686</sup> Auch Shepherd meint, hier sein Urteil abgeben zu müssen, kommt aber zum umgekehrten Schluss: „James is certainly correct to invoke the Holy Spirit in his decision“.<sup>687</sup> Diese Ansicht begründet Shepherd damit, dass es das Eingreifen des Heiligen Geistes gewesen sei, das die Gemeinde zu dieser Entscheidung bewegt habe.<sup>688</sup> Die hier dargestellte kurze und unvollständige Übersicht macht deutlich, wie unbefriedigend die Aussage in 15,28 bisher erklärt werden konnte. Es ist nicht deutlich, wie Lukas es verstanden wissen will, dass hier ein zuvor als Entscheidung von Menschen dargestellter Entschluss nun (auch) dem Heiligen Geist zugeschrieben wird. Hieran ändert selbst die Beobachtung wenig, dass das Heranziehen einer göttlichen Autorität bei einem autoritativen Dekret in der antiken Literatur verschiedentlich vorkommt.<sup>689</sup> Allgemein ist man sich wohl einig, dass mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist die Autorität des Beschlusses unterstrichen werden soll.<sup>690</sup>

Wie der Hinweis auf den Heiligen Geist in V. 28 letztendlich zu verstehen ist, wird auch hier nicht geklärt werden können. Einige Beobachtungen der vorliegenden Arbeit können jedoch die relevanten Fragen etwas zuspitzen. Es ist innerhalb der Apg außergewöhnlich, dass die Autorität des Heiligen Geistes und die der Apostel nebeneinandergestellt werden. Eine mögliche Parallele hierfür findet sich nur in 5,32: καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. Dort nennen die Apostel vor dem jüdischen Gerichtshof den Heiligen Geist als Zeugen für ihre Aussagen zu (der theologischen Bedeutung von) Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu. Hierbei wird dann der Heilige Geist in seiner Funktion als Zeuge den Aposteln an die Seite gestellt, ähnlich wie in der Aussage in 15,28. Die anderen, verschiedentlich durch Exegeten angeführten vermeintlichen Parallelen unterscheiden sich in diesem Punkt alle von 15,28: Der Heilige Geist ist hier jeweils Gesprächspartner – und damit

<sup>682</sup> Aune, *Prophecy*, S. 191 siehe auch S. 266.

<sup>683</sup> Aune, *Prophecy*, S. 222.

<sup>684</sup> Ellis, *Prophecy and Hermeneutics*, S. 132.

<sup>685</sup> Barrett, *Acts*, S. 744: „It is not suggested that a decision made by the church must be a decision of the Holy Spirit; the unanimity of the church bore witness to a decision already reached by the Holy Spirit.“

<sup>686</sup> Miller, *Convinced*, S. 222-223.

<sup>687</sup> Shepherd, *Narrative Function*, S. 218.

<sup>688</sup> Shepherd, *Narrative Function*, S. 218.

<sup>689</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts*, S. 744.

<sup>690</sup> Siehe z. B. Witherington, *Acts*, S. 469: „Indeed, the invoking of the Holy Spirit means that the words have divine sanction and so should be readily obeyed.“

Gegenüber – der Handelnden. Die Autorität des Heiligen Geistes wird ansonsten nirgends neben die Autorität der menschlichen Handlungsträger gestellt. Auch wenn in der Aussage in V. 28 also ein Reden Gottes gesehen werden soll, bleibt es auffällig, dass das Dekret in geteilter (oder doppelter) Autorität formuliert wird.<sup>691</sup> Vielleicht sollte 15,28 also nicht als Hinweis auf ein Reden Gottes (nach der hier verwendeten Definition) verstanden werden.

Auch in Bezug auf einen anderen Aspekt fällt 15,28 innerhalb der Apg auf: Es ist neben 21,4 die einzige Situation, in der (möglicherweise) ein Reden Gottes als ein indirekt kommuniziertes beschrieben ist.<sup>692</sup> Ansonsten erwähnt Lukas nur unmittelbar kommuniziertes Reden Gottes; ein Auftrag des Höchsten wird in der Apg nicht von einem Menschen an andere weitergegeben, sondern von einem göttlichen Sprecher direkt übermittelt. Eventuell ist der Hinweis auf den Heiligen Geist in 15,28 also nicht als Aussage über das Reden Gottes zu verstehen, sondern der Entschluss der Apostel soll als (übereinstimmend mit einem) Entschluss des Heiligen Geistes dargestellt werden. Möglicherweise wird die Entscheidung als Entscheidung des Heiligen Geistes bezeichnet, weil sie aufgrund des Redens und Handelns Gottes und in der Reflektion alttestamentlicher Texte gefällt wurde.

Zusammenfassend können für die vorliegende Fragestellung folgende Punkte festgehalten werden: Lukas erzählt hier, wie die Apostel für ein Dekret, das sie gegenüber den Heidenchristen als verbindliche Verhaltensregeln verlautbaren, den Heiligen Geist mit als Autorität nennen. Es ist deutlich, dass die Nennung des Heiligen Geistes als Partner in der zugrundeliegenden Entscheidung dem Beschluss mehr Gewicht geben soll. Wie die Schreiber des Briefes jedoch zu der Aussage über den Willen des Heiligen Geistes kommen konnten, erzählt Lukas nicht. Mehr noch: Die Geschichte lässt eher wenig Raum für ein nicht berichtetes Reden Gottes, da der Wortlaut des Briefes dem der persönlichen Meinung des Jakobus so nahe kommt. Anders als in Situationen, in denen deutlich das Reden Gottes erwähnt ist, steht die Autorität des Heiligen Geistes hier neben der der Autoren des Briefes. Dies müsste also ausführlicher untersucht werden, bevor genauere Aussagen zur hier durch Lukas und seine Handlungsträger vorausgesetzten Autorität des Heiligen Geistes getroffen werden können.

#### 4.12 Apg 15,32: Prophetie hat einen festen Platz in der Gemeinde

*„Luke restricts this term [προφήται H.W.] in Acts to those who function as spokespersons within communities.“*

*Johnson, Acts, S. 278.*

Apg 15,32 Ἰούδας τε καὶ Σιλᾶς καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν,

Apg 15,32: *Judas und Silas, die selbst auch Propheten waren, ermutigten die Brüder mit vielen Worten und stärkten sie.*

<sup>691</sup> Siehe 5.1.2. „Reden Gottes wird in der Apostelgeschichte direkt und unmittelbar vermittelt“.

<sup>692</sup> In 21,4 folgt Paulus dem mittelbar kommunizierten Reden Gottes nicht. Somit wäre 15,28 die einzige Stelle der Apostelgeschichte, in der von Gehorsam gegenüber vermitteltem Reden Gottes berichtet wird. Siehe auch Zusammenfassung und Diskussion unter 5.1.2.

Nur viermal wird der Begriff προφήτης in der Apg für zeitgenössische Personen verwendet (statt alttestamentlicher Propheten): 11,27 [eine Gruppe aus Jerusalem, darunter Agabus]; 13,1 [Leiter in der Gemeinde in Antiochien]; 15,32 [Judas und Silas]; 21,10 [Agabus aus Judäa].<sup>693</sup> Man kann davon ausgehen, dass das Empfangen und Weitergeben von göttlichen Weisungen ein konstitutives Bedeutungselement des Begriffes ist.<sup>694</sup> In erster Instanz sind hier Judas und Silas als Propheten bezeichnet, indirekt wird aber von mehr Propheten gesprochen (wegen der Einleitung mit καί<sup>695</sup>). „καί“ ist wie in V. 27 zu lesen, wo es Judas und Silas neben den Überbringern Barnabas und Paulus (V. 25) als Boten bezeichnet.<sup>696</sup> Neben Judas und Silas werden im Kontext nur Barnabas und Paulus namentlich genannt (V. 25). Wahrscheinlich ist also zu lesen: „Judas und Silas waren auch Propheten wie Barnabas und Paulus.“ Diese beiden werden aber in der Apostelgeschichte nicht Propheten genannt. Nur in Apg 13,1 stehen sie in der Liste von Propheten und Lehrern (Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὃ τε Βαρναβᾶς [...] καὶ Σαῦλος). In 11,26 wird von Barnabas und Saulus gesagt, dass sie in Antiochien lehrten (ἐγένετο δὲ αὐτοῖς [...] διδάξαι ὄχλον ἱκανόν), was aber nicht ausschließt, dass sie in 13,1 sowohl als Lehrer wie auch als Propheten bezeichnet werden könnten. Es ist demnach durchaus denkbar, dass neben Judas und Silas auch Barnabas und Paulus als prophetisch begabt angesehen werden.

Alternativ kann der Bezugspunkt auch die Gemeinde in Antiochien sein (von der der Leser seit 13,1 weiß, dass es dort eine Anzahl Propheten gab): Judas und Silas kommen zwar aus Jerusalem, dienen aber prophetisch in Antiochien. Von den vier Stellen in der Apg, in der der Begriff προφήτης zeitgenössische Personen bezeichnet, sind drei mit Antiochien verknüpft: Propheten aus Judäa besuchen Antiochien (11,27), in der Gemeindeleitung in Antiochien sind Propheten (13,1) und die Propheten Judas und Silas dienen der Gemeinde in Antiochien (15,32). Die implizierte Aussage könnte also sein: Es kommen mehrmals prophetisch begabte Menschen aus Judäa, um der Gemeinde in Antiochia zu dienen. Wie wir aus 13,1 wissen, gibt es in der Gemeindeleitung in Antiochien (ebenfalls) Propheten. Judas und Silas sind *auch* Propheten, wie diese Leiter; Propheten in dieser Gemeinde kommen nicht immer aus Jerusalem bzw. Judäa. Der Einwurf Haenchens, kein Leser könne auf diese vermutete Beziehung kommen, ist nicht wirklich überzeugend.<sup>697</sup> Die Verwendung des Begriffes im Bezug auf zeitgenössisches Geschehen ist so selten und dabei auf Antiochien konzentriert, dass es durchaus denkbar ist, dass Antiochien dem Leser als stark prophetisch begabte Gemeinde vor Augen stehen soll. Es wird aber im Kontext von 15,32 nicht explizit von der Gemeinde gesprochen, sondern nur mit τὸ πλῆθος (V. 30) auf sie verwiesen.

Letztendlich erscheint es demnach am naheliegendsten, dass alle vier offiziellen Überbringer des Briefes als Propheten bezeichnet werden – obwohl die andere Deutung nicht

<sup>693</sup> Insgesamt steht προφήτης 30-mal in der Apostelgeschichte. Hiervon wird es zehnmal als Hinweis auf einen Schriftpropheten des AT (2,16; 7,42; 7,48; 8,28; 8,30; 8,34; 13,15; 13,27; 13,40; 28,25) verwandt; weitere zehnmal bezieht es sich zusammenfassend auf die Propheten des AT (3,18; 3,21; 3,25; 7,52; 10,43; 15,15; 24,14; 26,22; 26,27; 28,23); sechsmal steht es für zentrale Personen des AT (2,30 [David]; 3,22 [Moses]; 3,23; 3,24 [Samuel]; 7,37; 13,20).

<sup>694</sup> Siehe BA S. 1448 und Turner, *Spiritual Gifts*, S. 184-196, dort auch weitere Literaturhinweise.

<sup>695</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 749.

<sup>696</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 437.

<sup>697</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 437.

ausgeschlossen werden kann.

Im Kontext von 11,27 und 21,10 wird προφήτης an die Kommunikation von (nicht rational erklärbaren) zukunftsweisenden Aussagen geknüpft. In 15,32 ist hiervon nicht die Rede; die Tätigkeit der Propheten Judas und Silas wird umschrieben mit διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν. Diese beiden Verben werden häufiger zusammen verwandt,<sup>698</sup> stets sind Gläubige oder die Gemeinde die ‚Adressaten‘ oder Nutznießer.<sup>699</sup> Es wird hier nicht explizit ausgesagt, dass die so umschriebenen Tätigkeiten, das Ermutigen und Stärken, als Ausdrucksformen eines prophetischen Dienstes verstanden werden sollen; der Kontext legt diese Interpretation aber nahe. Die Verknüpfung mit dem Vorhersagen in 11,27 und 21,10 ist etwas stärker, dadurch dass in beiden Fällen der Akt des Redens zusätzlich (zu der Bezeichnung προφήτης) mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht wird: ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος (11,28) und τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (21,11). Ein solcher Hinweis auf den Heiligen Geist findet sich nicht in 15,32 – außer in der Lesart von D, wo nach προφήται ὄντες der Hinweis πληρεῖς πνεύματος αἰγίου als nähere Bestimmung zum Sprechakt ergänzt wird. Für D kann Prophetie demnach anstelle von Zukunftsvorhersagen auch ‚Ermutigung‘ und ‚Stärkung‘ zum Inhalt haben. Meist wird die Hinzufügung von D als Explikation eines Themas verstanden, das schon im Text vorhanden ist.<sup>700</sup> Eine Verbindung des ‚Prophetentitels‘ mit den darauffolgend beschriebenen Aktivitäten ist natürlich naheliegend, aber angesichts der expliziteren Aussagen in 11,28 und 21,11 doch weniger deutlich. Andererseits findet sich die Kombination von Prophetie (προφητεύω) und Ermutigung (παρακαλέω bzw. παράκλησις) auch in 1Kor 14,3 und 31. In beiden Versen wird die Ermutigung eindeutig als Funktion der Prophetie dargestellt. Nicht nur der Schreiber von D empfindet demnach Stärken und Ermutigen als mögliche Ausdrucksformen von Prophetie. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass die genannten Tätigkeiten hier als Ausüben von Prophetie verstanden werden sollen.

Bezüglich des Stellenwertes vom Reden Gottes kann hier nur festgestellt werden, dass Prophetie bei Lukas nicht unbedingt als zukunftsweisend gedacht werden muss und dass sie allem Anschein nach einen festen Platz im Leben der Gemeinden eingenommen hat.

---

<sup>698</sup> Siehe Apg 14,22 und 1 Thess 3,2.

<sup>699</sup> Siehe z. B. Apg 15,41 und 18,23.

<sup>700</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts*, S. 749; Johnson, *Acts*, S. 278.



#### 4.13 Apg 16,6-10: Die Vision des Paulus wird gemeinschaftlich gedeutet

*„Die Reise nach Troas wird nicht nach Art eines Reisetagebuchs geschildert, sondern sehr summarisch. Absicht dieser knappen Angaben über die – zweimal geänderte – Reiseroute ist es, die Lenkung des Weges durch Gott herauszustellen.“*

*Schneider, Apostelgeschichte II, S. 204.*

*„Hier handelt es sich wieder um eine [...] große Wende in der Geschichte der christlichen Mission. Nur diesmal wird nicht eine neue Gruppe von Menschen, sondern neuer Raum für die christliche Mission erschlossen.“*

*Haenchen, Apostelgeschichte, S. 467.*

Apg 16,6 Διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ·<sup>7</sup> ἔλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπέιραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἶασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ·<sup>8</sup> παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν κατέβησαν εἰς Τρωάδα. <sup>9</sup><sup>701</sup> καὶ ὄραμα διὰ [τῆς] νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὤφθη, ἀνὴρ Μακεδῶν τις ἦν ἑστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων, Διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν. <sup>10</sup> ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν συμβιβάζοντες<sup>702</sup> ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.

*Apg 16,6-10: Sie reisten durch die phrygische und galatische Landschaft, weil der Heilige Geist sie davon abgehalten hatte, das Wort in Asien zu verkündigen.<sup>703</sup> Sie kamen in die Gegend von Mysien und versuchten, nach Bithynien zu gelangen. Aber auch das erlaubte ihnen der Geist Jesu nicht. Sie gingen also an Mysien vorbei und reisten hinab nach Troas. Eines Nachts erschien dem Paulus eine Vision: Ein Mann aus Mazedonien stand da, lud ihn ein und sagte: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ Als er die Vision gesehen hatte, versuchten wir sofort nach Mazedonien zu gelangen, weil wir zu dem Schluss gekommen waren, dass Gott uns gerufen hatte, ihnen die frohe Botschaft zu bringen.*

<sup>701</sup> Alternative Lesart von D: καὶ ἐν ὁράματι διὰ [τῆς] νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὤφθη, ὡσει ἀνὴρ Μακεδῶν τις ἦν ἑστὼς κατα προσωπον αὐτου καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων. Mit der Wendung ἐν ὁράματι + ὡσει ist der Text hier parallel formuliert zu Apg 10,3, inhaltlich bringt dies keine Veränderung bezüglich der hier untersuchten Fragestellung. In der Apostelgeschichte kommen beide Varianten vor: ‚eine Vision sehen‘ und ‚in einer Vision sehen‘; es ist kein Unterschied in der Bedeutung festzustellen. Die Frage, ob D hier den authentischeren Text wiedergibt, erübrigt sich an dieser Stelle.

<sup>702</sup> D liest diesen Vers bis hier stattdessen: „nachdem er aufgestanden war, erzählte er uns den Traum und wir erkannten [...]“. Es ist leichter, das Entstehen dieser Variante aus der anderen zu erklären. Man hat Information eingefügt (den Bericht vom Traum), die man anscheinend als wichtig erachtete: Wie sollten die anderen Personen der mit ‚wir‘ umschriebenen Gruppe ohne diesen Bericht die Vision interpretieren können? Aufgrund dieser Überlegung kann der Text von D hier als sekundär angesehen werden. Dieser Schluss wird durch einen Blick auf die weitere Wortwahl noch plausibler. D liest hier εἰσησαμεν, das ansonsten nicht in der Apostelgeschichte zum Einsatz kommt, anstelle von συμβιβάζοντες, was auch in 9,22 und 19,33 verwendet wird. Inhaltlich kann συμβιβάζοντες als die schwierigere Lesart angesehen werden. Für die in dieser Arbeit untersuchten Fragen ergeben die Varianten keinen Unterschied.

<sup>703</sup> λαλέω kann laut BA S. 942 übersetzt werden mit ‚vorbringen‘, ‚vortragen‘, ‚verkündigen‘ und ‚sagen‘.

In Apg 16,6-10 bildet ein auffälliges Eingreifen des Heiligen Geistes den erzählerischen Hintergrund für die Vision des Paulus. Zweimal verhindert der Heilige Geist die Reisepläne des Paulus (V. 6 und 7). Dieses negative Eingreifen ist außergewöhnlich. πνεῦμα ἅγιον steht häufig im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte; mehr als die Hälfte aller Vorkommnisse im NT finden sich in Texten von Lukas. Meistens ist in der Apg die Rede von einem ‚Erfüllt sein vom Heiligen Geist‘ (mit πίμπλημι 6,3.5; 7,55; 11,24; so auch Lk 4,1; mit πλήρης 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9; so auch Lk 1,15.41.67) oder einem ‚Empfangen des Heiligen Geistes‘ (mit λαμβάνειν 2,33.38; 8,15.17.19; 10,47; 19,2; so auch Lk 9,39). Der Heilige Geist wird aber auch (inhaltlich wie grammatikalisch) als Handelnder dargestellt.<sup>704</sup> Er kommt bzw. fällt auf Menschen (1,8; 10,44; 11,15; 19,6), er spricht (1,16; 13,2; 20,23; 21,11; 28,25), setzt Leiter ein (20,28), bezeugt (5,32), sendet aus (13,4), beschließt (15,28) und hilft (9,31). Dieser Text fällt auf wegen der hindernden ‚negativen‘ Aktivität des Heiligen Geistes. Zweimal hintereinander wird davon berichtet, dass der Heilige Geist die Reisepläne von Paulus und seinen Begleitern durchkreuzt. In V. 6 (κωλυθέντες<sup>705</sup> ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ) ist es deutlich nicht die Verkündigung des Wortes selbst, sondern die Region, in der ‚das Wort gesagt werden sollte‘, auf die der Heilige Geist Einfluss nimmt.<sup>706</sup> Paulus und seine Begleiter dürfen (zum hier berichteten Zeitpunkt) nicht nach Asien.<sup>707</sup> Der Leser erhält keine Informationen darüber, wie dieses Hindernis ausgesehen habe. Weil im Text nur die Botschaft genannt wird, nicht aber der Kommunikationsweg, kann dieses Eingreifen durch den Heiligen Geist streng genommen nicht in die hier gehandhabte Definition vom Reden Gottes eingeschlossen werden. Es liegt durchaus innerhalb der Möglichkeiten der Erzählung, dass die Reisenden aufgrund widriger Umstände zu dem Schluss gekommen sind, der Heilige Geist hindere sie. Ob es Paulus und seinen Gefährten unmöglich gewesen ist, sich gegen das Hindernis des Heiligen Geistes zu wehren, oder ob die Reisegruppe bereitwillig gehorcht, wird nicht expliziert. Die Reisepläne werden unmittelbar geändert, weil der Heilige Geist den ursprünglichen Plan verhindert.

Paulus und seine Begleiter predigen also im phrygischen und galatischen Land und haben vor, durch Mysien nach Bitynien zu gelangen. Auch das lässt der Geist nicht zu (οὐκ ἔλασεν<sup>708</sup> V. 7). Nur hier ist im NT die Rede vom τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (V. 7),<sup>709</sup> vielleicht schlicht aus stilistischen Gründen.<sup>710</sup> Man kann sich vorstellen, dass Lukas nicht schon wieder vom

<sup>704</sup> Siehe hierzu beispielsweise die Monographie von Shepherd, *The Narrative Function of the Holy Spirit*.

<sup>705</sup> Hindernis, abhalten BA, S. 936f; elfmal von 23-mal im NT stehen in Lk bzw. Apg. Meist spricht das Wort von einem Menschen, der Menschen hindert (achtmal), aber auch von Menschen, die Gott nicht hindern können; hier vom Heiligen Geist, der Menschen hindert. Siehe ausführliche Diskussion zur Interpretation des Partizips bei Barrett, *Acts*, S. 768-769.

<sup>706</sup> Menschen können Gottes Pläne nicht verhindern (11,17; 10,47), Gott hingegen verhindert menschliche Pläne. Siehe Spencer, *Acts*, S. 171-172.

<sup>707</sup> Für geographische Details und zu vorhandenen Reisewegen siehe mit ausführlichen Quellenhinweisen Schnabel, *Mission*, S. 1079-1101. Siehe auch Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 468f und Barrett, *Acts*, S. 766ff.

<sup>708</sup> Wie hier mit οὐκ für ‚nicht zulassen‘ und ‚hindern‘ auch Lk 4,14; Apg 16,7; 19,30; 28,4. Was verboten wird steht stets im Infinitiv.

<sup>709</sup> Genauer bestimmt als Geist Gottes findet sich πνεῦμα in Apg: πνεῦμα ἅγιον (insgesamt 24-mal: 1,2; 1,5; 1,8; 2,4; 2,38; 4,8; 4,25; 4,31; 6,5; 7,55; 8,15; 8,17; 8,19; 9,17; 9,31; 10,38; 10,45; 11,16; 11,24; 13,4; 13,9; 13,52; 16,6; 19,2), τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (insgesamt 16-mal: 1,16; 2,33; 5,3; 5,32; 7,51; 10,44; 10,47; 11,15; 13,2; 15,8; 15,28; 19,6; 20,23; 20,28; 21,11; 28,25), τὸ πνεῦμα μου (von Gott, 2,17; 2,18), πνεῦμα κυρίου (5,9; 8,39), πνεῦμα Ἰησοῦ (16,7).

<sup>710</sup> So auch Barrett, *Acts*, S. 770.

Heiligen Geist reden wollte. Ohne weitere Spezifizierung hätte πνεῦμα hier, wo eine Verkündigung des Evangeliums verhindert wird, auch als böser Geist aufgefasst werden können.<sup>711</sup> Meistens steht zum Zweck einer solchen Identifizierung neben πνεῦμα ein Attribut (16,16: πύθωνα; 19,15: πονηρὸν; 8,7: ἀκάθαρτος). In Lk 9,39 und 13,11 wird aber nur durch den Kontext deutlich, dass es sich um böse Geister handelt.<sup>712</sup> Ein Missverständnis in dieser Richtung hätte auch durch den Ausdruck πνεῦμα κυρίου (so z. B. Apg 8,39) verhindert werden können, wie er in einer Textvariante auch in 16,7 zu sehen ist. Der überwiegende Teil der Handschriften liest hingegen das einmalige τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ. Lukas berichtet wieder keine Details darüber, wie die Reisenden dieses Hindernis des Geistes erlebt haben. Es bleibt offen, wie der Widerstand des Geistes Jesu konkret ausgesehen hat. Eines ist deutlich: Die Reisenden sind sich sicher in ihrer Annahme, dass sie durch den Geist Gottes am Verkündigen gehindert werden, und gehorchen dem hindernden Eingreifen des Heiligen Geistes wie selbstverständlich. Sich darüber hinwegzusetzen, ist anscheinend keine Option gewesen. Offenbar geht Lukas hierbei davon aus, dass dies seinem Leser einleuchtend und überzeugend vorkommt.

Es ist nicht das erste Mal, dass Gott maßgeblich in die Reisepläne des Paulus eingreift - und auf dem Weg nach Damaskus ändert sich sogar nicht nur sein Vorhaben durch Gottes Reden, sein ganzes Leben wird auf den Kopf gestellt (9,1-22). Dass aber die vorliegende Situation auch als Kritik an den Entscheidungen des Paulus verstanden werden sollte, wie Spencer es auslegt, ist fraglich. Der Text des Lukas spricht nicht - wie Spencer - von ‚falschen Wegen‘: „Paul is certainly no stranger to sudden changes in itinerary, as attested by his revolutionary experience on the Damascus road. Now, even after his conversion, he continues to take wrong paths which the Lord must redirect.“<sup>713</sup> Näher am Text ist es, wie Witherington neutral festzustellen: „What these verses show is that Paul was not clear in advance of the beginning of his journey what direction God had in mind for him to go once he completed the circuit of the already founded churches in Syria, Cilicia, and southern Galatia. Paul would thus try various possibilities until divine guidance opened a door and showed him the way.“<sup>714</sup> Nichts in der Erzählung lässt auf ein abwertendes Urteil schließen. Die Aussage beschränkt sich auf die Feststellung, dass es zu dem Zeitpunkt nicht Gottes Plan für Paulus gewesen ist, in Asien oder Bitynien zu verkündigen. Der weitere Verlauf der Geschichte rehabilitiert die Pläne des Paulus: Die erste Bekehrung auf der von Gott beauftragten Missionsreise in Mazedonien ist die einer Händlerin aus Thyatira (16,14) – einer Stadt in Asien, wo Paulus zuerst das Evangelium hatte verkündigen wollen (16,6). In diesem Licht betrachtet, scheint es unwahrscheinlich, dass Lukas die Pläne des Paulus als falsch darstellt und das Eingreifen des Heiligen Geistes als Kritik verstanden wissen will.

Wie eingangs erwähnt, bildet dieses wiederholte Hindernis des Heiligen Geistes den situativen Hintergrund für die im folgenden Vers beschriebene Vision. Der Erzähler baut beim Leser die Spannung auf: Wo will Gott dann, dass sie das Evangelium verkündigen?

Die Reaktion auf das Eingreifen des Heiligen Geistes bringt die Reisenden nach

<sup>711</sup> Paulus erwähnt in 1Thess 2,18, dass er durch Satan an seinen Reiseplänen gehindert wird. πνεῦμα als Bezeichnung von unreinen und schlechten Geistern findet sich in der Apg: πνεύματα ἀκάθαρτα (5,16; 8,7) und πνεύματα πονηρὰ (19,12.13.15.16), von einem Wahrsagegeist πνεῦμα πύθωνα (16,16.18).

<sup>712</sup> Dahingegen macht in Apg 8,29 und 10,19 der Kontext deutlich, dass πνεῦμα ohne weitere Angaben den Geist Gottes bezeichnen muss.

<sup>713</sup> Spencer, *Acts*, S. 172.

<sup>714</sup> Witherington, *Acts*, S. 478-479.

Troas. Dort hat Paulus nachts (διὰ [τῆς] νυκτὸς V. 9) eine Vision. Lukas gibt keinen Hinweis darauf, ob Paulus schläft oder wach ist, als er die Vision sieht.<sup>715</sup> Dass Paulus eine Vision hat (καὶ ὄραμα [...] ὤφθη V. 9 und ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν V. 10), ist ihm selbst deutlich – durch den Bericht des Lukas gilt dies auch für den Leser.<sup>716</sup> ὄραμα wird hier sprachlich dargestellt als der Gegenstand des Wahrnehmens, so auch in 7,31 (ιδῶν [...] τὸ ὄραμα), 10,17 (τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν), 11,5 (εἶδον [...] ὄραμα) und 12,9 (ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν). In einem weiteren (Neben-)Satz folgt jeweils die Information über den Inhalt oder die Aussage des Gesehenen. Andernorts ist ὄραμα sprachlich eher dargestellt als der ‚Kanal‘, durch den eine göttliche Botschaft wahrgenommen wird. In 18,9 spricht der Herr δι’ ὀράματος zu Paulus, in 9,10 ἐν ὀράματι zu Hananias. Paulus sieht ἐν ὀράματι, wie ein Mann namens Hananias ihn wieder sehend macht (9,12) und Cornelius sieht ἐν ὀράματι deutlich den Engel Gottes (10,3). Lukas stellt ὄραμα dar als ein (göttliches) Kommunikationsmittel. Man kann sich an ein Telefon erinnern fühlen: Ein Telefon kann man hören (und dann auch die vermittelte Botschaft), man hört den Gesprächspartner (oder die Botschaft) *durch* das Telefon oder *am* Telefon.

Die nächtliche Vision des Paulus ist nicht direkt und unmittelbar verständlich, ähnlich wie die Vision des Petrus in 10,11-16.<sup>717</sup> Bezüglich der Vision des Petrus hatte Lukas zweimal auf das Ringen um das richtige Verständnis verwiesen (V. 17: ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος τί ἂν εἴη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν und V. 19: Τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὀράματος). Hier berichtet er, dass Paulus zusammen mit seinen Reisebegleitern συμβιβάζοντες<sup>718</sup> zur Interpretation seiner Erfahrung kommt. Das Partizip bezeichnet keine Zeitstufe, Partizip Präsens kann zum finiten Verb in gleichzeitigem, vorzeitigem sowie nachzeitigem Verhältnis stehen (siehe BDR §339 und H/S §228). Der Kontext legt eine kausale vorzeitige Bedeutung nahe: ‚weil wir [daraus] schlossen [...]‘. Die Bedeutung des Verbs für diese Stelle ist schwierig von den anderen Vorkommnissen im NT und der LXX abzuleiten. Die alternative Lesart von D ist vermutlich nicht ursprünglich,<sup>719</sup> bietet aber durch die Wahl eines anderen Verbs Aufschluss über die Bedeutung, die der Schreiber hier naheliegend fand: νοέω steht im NT öfters für ‚erkennen, verstehen, begreifen‘ (BA, S. 1093).<sup>720</sup> Einer der hier bezeichneten Situationen ähnlichen Verwendung von συμβιβάζω begegnet man bei Plato, *Hipp. Min.* 369d: συμβιβάζω τὰ λεγόμενα ἵνα μάθω. Indem die Anwesenden eine Aussprache συμβιβάζειν, wird etwas in Erfahrung gebracht – vergleichbar mit der Aussage, dass die Reisenden aus der Vision einen Schluss ziehen bezüglich der weiteren Reiseplanung. In Apg 16,10 steht das

<sup>715</sup> So auch 18,9. Nur in 12,6-7,9 wird in der Apostelgeschichte der Schlaf explizit im Kontext einer visionären Erfahrung genannt, dort mit der erzählerischen Funktion, das Missverständnis des Petrus zu begründen (siehe oben Kapitel 3.8).

<sup>716</sup> Siehe auch die Diskussion des Begriffes Traum bzw. Vision als Übersetzung von ὄραμα unter Punkt 3.12.3.

<sup>717</sup> Falls die Aussage Webers (*Kaiser, Träume und Visionen*, S. 33) zutrifft, dass Visionen in der Antike in der Regel keiner Deutung bedurften, dann weicht Lukas von dieser ‚Regel‘ ab. In Apg 10,9-16 ist deutlich nicht von einem Traum die Rede; die Vision, die Petrus eindeutig im Wachzustand widerfährt, bedarf der Deutung. Man kann also auch für Apg 16,9 nicht darauf schließen, dass es sich in der nächtlichen Vision um einen Traum handeln müsse, weil eine Deutung notwendig war. In der Geschichte des Lukas gibt es Visionen, die der Interpretation bedürfen.

<sup>718</sup> Im NT insgesamt siebenmal: Apg 9,22; 16,10; 19,33; 1Kor 2,16; Eph 4,16; Kol 2,2; 2,19. BA (S. 1552) nennt vier verschiedene Bedeutungsgruppen: zusammenbringen, schließen [nur für Apg 16,10], beweisen, belehren. LSJ nennt entsprechend dazu to bring together, to examine, to prove logically, to teach. Die letzteren beiden Bedeutungsfelder finden sich in den zehn Vorkommnissen in der LXX (Ex 4,12; 4,15; 18,16; Lev 10,11; Dtn 4,9; Ri 13,8; Jes 40,13; 40,14; Dan 9,22). Schwierig bleibt die vorliegende Stelle.

<sup>719</sup> Siehe Fußnote weiter oben.

<sup>720</sup> Wie hier mit ὄραμα konstruiert, siehe Mt 15,17; 16,11 und Mk 7,18.

Verb jedoch ohne Akkusativobjekt. Übereinstimmungen in der Bedeutung finden sich auch bei Plato (*Politeia*, 6 p. 504a): συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὁ ἕκαστον εἶη. Letztendlich steht die Verwendungsweise dennoch für sich. Angesichts dieser Befunde verwundert es nicht, dass D ein anderes Verb bevorzugt.<sup>721</sup> Inhaltlich ist dennoch deutlich: Die Aussage der Vision wird durch eine gemeinsame kognitive Leistung des Empfängers und seiner Reisebegleiter erschlossen (es gibt keinen Hinweis auf ein weiteres Reden oder Handeln Gottes). Die Vision vermittelt die Aussage nicht direkt. Erst nach gemeinsamem Überlegen wird deutlich, welchen Auftrag die Vision überbringen soll. Der mit ‚wir‘ umrissenen Gruppe bleiben danach anscheinend keine Zweifel: Sofort versuchen sie, nach Mazedonien zu gelangen. εὐθέως bringt den unmittelbaren Gehorsam gegenüber der als Reden Gottes verstandenen Vision zum Ausdruck.<sup>722</sup>

Die Diskussion zur (historischen) Deutung und Bedeutung der Wir-Stellen kann hier nicht geführt werden.<sup>723</sup> Hier interessiert nur die Frage, ob der Wechsel zur ersten Person in der Erzählperspektive etwas mit dem Reden Gottes zu tun haben könnte. Immerhin tritt es zum ersten Mal auf in dem Moment, als die damit bezeichnete Gruppe die Vision des Paulus interpretiert. Manche Exegeten meinen, Lukas wolle der Interpretation damit mehr Gewicht verschaffen. Haenchen sieht das Gesicht als „durch die im ‚Wir‘-Stil beschriebene Reaktion der Missionare darauf in seiner Wirklichkeit erwiesen.“<sup>724</sup> Spencer kommt zu dem Schluss, das ‚Wir‘ diene (durch Einschluss des vertrauenswürdigen ‚Ich‘ vom Prolog) dazu, die Autorität des Paulus zu sichern, nachdem sie durch den Verlust von Barnabas angegriffen und in Frage gestellt sei.<sup>725</sup> In beiden Interpretationen hat die Wahl des ‚Wir‘-Stiles letztendlich nicht direkt mit der Autorität des Redens Gottes zu tun. Auch durch den Einbezug der Reisebegleiter in der dritten Person wäre die Deutung der Vision auf eine breitere Basis (und damit vielleicht höhere Überzeugungskraft?) gestellt. Die Interpretation Spencers hängt eher von der von ihm vermuteten Autorität des Erzählers oder Autors ab, als dass sie in direktem Zusammenhang mit dem Reden Gottes stünde. Wenn Spencers Einschätzung von der beabsichtigten Autorität des Erzählers stimmt, verleiht das ‚Wir‘ hier nicht nur Paulus mehr Autorität, sondern auch der Interpretation der Vision.<sup>726</sup> Auf der erzählten Ebene fasst also die mit ‚Wir‘ umrissene Gruppe die (Interpretation der) Vision als autoritativ auf. Auf der Erzählebene gälte dann, dass der Erzähler der (Interpretation der) Vision dem Leser gegenüber mehr Gewicht verliehe, indem er sie mit seiner eigenen Vertrauenswürdigkeit als Erzähler stütze. Dies kann aber nicht als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Autorität des Redens Gottes von der Autorität des Erzählers abhängig ist.

Hier ist mehr als die Frage nach der Bedeutung des ‚Wir‘ die Beobachtung interessant, dass Paulus seine Vision nicht einfach alleine interpretiert. Die zentrale Frage lautet also nicht: „Warum wechselt Lukas zur ersten Person?“, sondern: „Warum geht Lukas zum Plural über?“ Das Reden Gottes ereignet sich in der Apg häufig innerhalb einer Gruppe von Menschen: Agabus prophezeit vor einer größeren Versammlung von Gläubigen (11,27-30); die Aussendung von Paulus und Barnabas durch den Heiligen Geist geschieht bei einer

<sup>721</sup> D liest stattdessen ενοησαμεν.

<sup>722</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 772.

<sup>723</sup> Siehe z. B. Baum, A. D., „Autobiografische Wir- und Er-Stellen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte“, *Biblica* 88 (2007), 473-495; Barrett, *Acts*, S. XXV-XXX;

<sup>724</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 472f.

<sup>725</sup> Spencer, *Acts*, S.172-173.

<sup>726</sup> Zur Autorität des Erzählers siehe die Diskussion unter Punkt 2.5.

Zusammenkunft von Leitern der Gemeinde (13,1-3) – um nur einige Beispiele zu nennen. Genauso kann aber ein Auftrag Gottes, der mehr als nur den Empfänger betrifft, auch einer einzelnen Person gegenüber kommuniziert werden: Cornelius sieht den Engel in der Vision (10,3) und schickt deswegen seine Bediensteten auf die Reise und versammelt ein Haus voller Bekannten; Paulus erhält in einer nächtlichen Vision den Auftrag, in Korinth zu bleiben (18,5-9). Die Geschichte von der Vision in Troas fügt diesem Bild eine neue Variante hinzu: Eine Einzelperson empfängt eine Vision und bezieht allem Anschein nach andere in den Interpretationsprozess mit ein. Interessant wäre dann die Frage, ob dies hier als Legitimierung oder Stärkung der Autorität der Aussage verstanden werden soll oder ob diese Tatsache schlicht beschreibend von einer anderen möglichen Umgangsform mit dem Reden Gottes zeugt.

Eine weitere Beobachtung liegt wieder völlig auf einer Linie mit den anderen Texten der Apg: Sobald die Reisegruppe überzeugt ist, von Gott gerufen zu sein, setzt sie diesen Auftrag unmittelbar gehorsam um (V. 10: εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν). Dass die Reisegruppe das Reden Gottes nur durch gemeinsame Interpretation verstanden hat, führt also nicht dazu, dass sie es als weniger autoritativ ansieht.

Der Text wurde häufig gelesen als der von Gott gesetzte Anfang der Missionierung Europas. Lukas erwähnt jedoch den Übergang von Asien nach Europa mit keinem Wort.<sup>727</sup> Verschiedentlich ist von Exegeten zu lesen, eine solche Interpretation sei anachronistisch und verkenne die politische und geographische Situation zur Zeit der Abfassung.<sup>728</sup> Der von Koet angesprochene Text von Arrian unterscheidet jedoch zwischen Europa und Asien: ὅθεν τε ἐστάλη ἐκ τῆς Εὐρώπης καὶ ὅπου ἐξέβη τῆς Ἀσίας (Arrian, *Anabasis*, I, 11,7) – völlig anachronistisch kann die Unterscheidung zwischen Europa und Asien also nicht sein. Lukas spricht aber nicht von einem großen Übergang oder Anfang, nicht von Europa oder Asien. Millers Kritik an den von Wikenhauser genannten religionsgeschichtlichen Parallelen ist rechtens,<sup>729</sup> auch sie können nicht als Argument dafür gelten, dass Lukas hier einen weltbewegenden Übergang markiere. Der Gedanke von einem solchen schwergewichtigen Ereignis entstammt nicht dem Text des Lukas. Es scheint vielmehr so, als ginge man in der neueren Exegese von dem theologischen Grundsatz aus: ‚Weil Gott spricht, muss es sich um eine gewichtige Situation handeln (ansonsten würde Gott sich nicht äußern).‘ Gerade im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist ein solcher Ausgangspunkt jedoch nicht zulässig. Lediglich die umgekehrte Beobachtung lässt sich an den Texten machen: Entscheidende Schwellenmomente sind in der Apg mit dem Reden Gottes begründet. Auf der Basis der hier besprochenen Geschichte kann schlicht festgestellt werden: ‚Lukas emphasizes that at every stage the travelers receive supernatural guidance‘.<sup>730</sup>

<sup>727</sup> Jervell, *Apostelgeschichte*, S. 417: ‚Dass die Mission jetzt nach Europa kommt, wird bei Lukas gar nicht besonders vermerkt, denn es geht ja ohnehin um das römische Imperium, und Kleinasien ist kaum weniger hellenistisch als Griechenland.‘

<sup>728</sup> Siehe beispielsweise Barrett, *Acts*, S. 765f; Bock, *Acts*, S. 525 und Witherington, *Acts*, S. 486: ‚incorrect remarks have often been made about Paul crossing over into ‘Europe’ at this point. This is an entirely anachronistic point of view.‘

<sup>729</sup> Miller, *Convinced*, S. 68-69.

<sup>730</sup> Barrett, *Acts*, S. 765. Hierbei ist ‚at every stage‘ vielleicht sogar übertrieben, denn es gibt auf beiden Missionsreisen genug Entscheidungen, die die Reisenden schlicht eigenständig treffen: siehe z. B. 16,11-13 der Gang nach Philippi und dort an den Fluss vor dem Stadttor; 17,1 die Reise nach Thessalonich. Auch das Verlassen Mazedoniens wird nicht weiter kommentiert oder durch Reden Gottes begleitet (17,13-15). Lukas stellt dies dann nicht in einem schlechten Licht dar, weil ein Reden Gottes ‚fehlt‘.

Koet widmet sich in einem Artikel ausführlich dem hier untersuchten Text.<sup>731</sup> Nach seiner Interpretation dient das Reden Gottes hier als Bestätigung des Schriftbeweises von Jakobus in Apg 15,16-17.<sup>732</sup> Für Koet beschreibt Lukas in Apg 16,6-10 den nicht zu überschätzenden Übergang der Heidenmission von Asien nach Europa. Er deutet die nächtliche Vision als Traum nach hellenistischem Vorbild eines εἶδωλον Traumes.<sup>733</sup> Mit diesem Traum rechtfertigt Lukas vor allem gegenüber seiner hellenistischen Leserschaft die Ausweitung der Heidenmission nach Europa: „Der Traum als Kommunikationsform ist eher für ein primär hellenistisches Publikum bestimmt, um zu legitimieren, dass Paulus einen epochalen Schritt über den Hellespont macht.“<sup>734</sup> und „Für hellenistische Leser ist dieser Traum, in einer hellenistisch geprägten εἶδωλον Form, in *dieser* Gegend, und ist dieser besondere Schritt auf einen neuen Kontinent ein sehr spezieller Hinweis darauf, dass die neue Mission des Paulus eine Weltdimension hat.“<sup>735</sup> In der zugrunde liegenden Argumentation geht Koet von der Annahme aus, dass der Name Troas bei der hellenistisch gebildeten Leserschaft Assoziationen zu Troja und den damit verbundenen klassischen Geschichten geweckt habe.<sup>736</sup> Gleichzeitig werde Paulus mit diesen Andeutungen implizit einem Weltenherrscher gleichgestellt.<sup>737</sup>

Im Vergleich zu den durch Koet angeführten Vorbildern<sup>738</sup> fällt jedoch auf, dass Lukas jeden deutlichen Hinweis auf ein Traumgeschehen vermeidet: Es findet sich kein Hinweis auf Schlaf, kein Begriff, der deutlich einen Traum bezeichnen würde. Nur wenn der von Lukas gewählte Begriff ὄραμα als *Terminus technicus* die Bedeutungskomponente ‚im Schlaf‘ in den Text einbringt, muss überhaupt eine ‚Traum-Kategorie‘ bestimmt werden. Nach meiner Überzeugung ist es – ganz entsprechend der Meinung Koets – deutlich die Absicht des Lukas, das Reden Gottes in Apg 16,9-10 als glaubwürdig darzustellen. Er legitimiert damit die Reise nach Mazedonien als von Gott beauftragtes Unterfangen – nur folgt Lukas diesem Ziel gerade auch dadurch, dass er das Konzept ‚Traum‘ vermeidet. Falls der Text des Lukas bei seinem intendierten Leser wirklich die Assoziationen hervorrufen sollte, von denen Koet in seiner Argumentation spricht, dann hat Lukas eine Variation auf das Thema angebracht. Auch die Tatsache, dass in der Apostelgeschichte die ganze Reisegruppe an der Deutung der Vision bzw. des Traumes beteiligt ist, weicht von den genannten Vorbildern ab. An verschiedenen Stellen geht Lukas seinen eigenen Weg.

Desweiteren expliziert Lukas in seinem Text nicht, dass die Mission des Paulus sich mit der Reise nach Mazedonien auf einen neuen Kontinent ausbreite – dies wird mit keinem Wort erwähnt. Die nächtliche Vision des Paulus in 18,9 legitimiert, neben der ungewöhnlich langen Verweildauer in Korinth, möglicherweise den zuvor erwähnten Schritt: „Von jetzt ab wende ich mich an die Nichtjuden.“ (18,6). Der Schritt nach Mazedonien kennzeichnet in der

<sup>731</sup> Koet, „Im Schatten des Aeneas“, S. 147-171.

<sup>732</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 170.

<sup>733</sup> Koet, „Trustworthy Dreams?“, S. 104.

<sup>734</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 170.

<sup>735</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 171.

<sup>736</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 165-169.

<sup>737</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 168f: „Wie einmal die Griechen, Xerxes, Alexander und viele Römer in Troad den Schritt von Asien nach Europa [...] gemacht haben, geht Paulus auf göttlichen Befehl hin von Asien nach Mazedonien und damit nach Europa. Implizit konkurriert Paulus mit seiner Mission für Jesus mit Augustus ...“

<sup>738</sup> Siehe auch Koet, „Trustworthy Dreams?“, S. 98-100.

Apostelgeschichte nicht einen Übergang zur Heidenmission.<sup>739</sup> Wenn diese beiden Punkte die primäre Erzählabsicht des Lukas mit diesem Text wären, wie Koet zu betonen scheint, würde ich explizitere Hinweise im Text erwarten. Möglicherweise kommt die für die vorliegende Arbeit gewählte Methodik jedoch gerade hier an ihre Grenzen und der Text kann nur unter Berücksichtigung des (vorausgesetzten) textexternen Wissens des Lesers richtig gedeutet werden.

### Wie muss die Interpretation der Vision gedeutet werden?

Miller untersucht in seiner Dissertation das Reden Gottes<sup>740</sup> und dessen Rezeption durch Menschen im Lukasevangelium und der Apg. Der vorliegenden Geschichte (Apg 16,6-10) räumt er dabei einen zentralen Platz ein: Der Titel seiner Arbeit (*Convinced that God had Called Us*) ist ein Zitat von Apg 16,10; die Behandlung der Troasepisode nimmt gut 40 Seiten ein (im Vergleich dazu werden alle anderen Texte der Apg zusammen auf insgesamt knapp 80 Seiten besprochen). Neben der Tatsache, dass der Text davor nur spärlich die Aufmerksamkeit von Exegesen genossen hatte,<sup>741</sup> liegt diese Betonung vor allem in verschiedenen Besonderheiten der Geschichte begründet. Im Folgenden werden zunächst die Beobachtungen und Argumente von Miller dargestellt und erst im Anschluss daran kommentiert und diskutiert.

1. Dies ist das einzige Reden Gottes in der Apostelgeschichte, in das kein göttlicher Mittler involviert ist.<sup>742</sup> Im Gegensatz zu dem anderen Reden Gottes in der Apostelgeschichte wird Gott hier nur in der Interpretation durch die Empfänger genannt.<sup>743</sup>
2. Obwohl Gott nirgends erwähnt ist, deuten Paulus und seine Reisebegleiter die Vision<sup>744</sup> ‚automatisch‘ als Aussage Gottes.<sup>745</sup> In seinem Forschungsüberblick kommentiert Miller mehrfach und scheinbar kritisch, dass Exegeten diese Interpretation der Charaktere teilen.<sup>746</sup>

---

<sup>739</sup> Die erste Aktion, die Lukas von der Reise durch Mazedonien erwähnt, ist der Versuch der Kontaktaufnahme mit Juden (16,13).

<sup>740</sup> Wie oben schon genannt, verwendet er den Begriff ‚dream-visions‘ und bezeichnet damit auch beispielsweise Reden des Heiligen Geistes. („this study will include passages describing communication from the Holy Spirit within the category of dream-visions“ Miller, *Convinced*, S. 13.). Er deckt mit dem Begriff also ziemlich genau das ab, was in der vorliegenden Arbeit als Reden Gottes bezeichnet wird. In der Darstellung seiner Aussagen verwende ich die in dieser Arbeit gewählte Terminologie.

<sup>741</sup> Miller, *Convinced*, S. 65.

<sup>742</sup> Miller, *Convinced*, S. 65.

<sup>743</sup> Miller, *Convinced*, S. 96: „One of the most intriguing anomalies in Paul’s dream-vision at Troas is the absence of any reference to a divine agent. Only in the characters’ own conclusions about the meaning of the dream-vision is God mentioned at all.“

<sup>744</sup> Miller (*Convinced*, S. 9) spricht von einem Traum: „In 16:9, a vision (ὄραμα) appears to Paul during the night (διὰ νυκτὸς) – presumably indicating a dream Paul had while sleeping“.

<sup>745</sup> Miller, *Convinced*, S. 65: „Nevertheless, the characters in Luke’s story automatically interpret Paul’s dream-vision at Troas as a message from God.“

<sup>746</sup> Siehe folgende Beispiele: „Like many after him, Calvin assumed the divine origin of Paul’s vision at Troas“ (Miller, *Convinced*, S. 66). Bezüglich der Aussagen von Martin Dibelius: „More important, Paul’s ‘divine’ call to Macedonia is the same thing as a ‘divine’ call to Greece“ (S. 71). Tannehill „is [...] able to observe the human element in both of these vision stories. Like other commentators, however, Tannehill still assumes that Paul’s dream offers a divine directive.“ (S. 74) Besonders letztere Bemerkung erweckt den Eindruck, dass das



3. Diese Interpretation bildet einen deutlichen Kontrast zu („is strangely at odds with“) dem weiteren Verlauf der Geschichte.<sup>747</sup> Das Eingreifen des Heiligen Geistes und der als Reden Gottes interpretierte ‚Traum‘ wecken hohe Erwartungen, die enttäuscht werden.<sup>748</sup> Miller sieht eine deutliche Antiklimax in der Erzählung des Lukas. Der weitere Verlauf der Missionreise ist von Misserfolgen gekennzeichnet: es geschehen weit weniger Bekehrungen als zuvor und Paulus wird verfolgt.

Diese Argumentation Millers sowie der Forschungsüberblick vermitteln den Eindruck, Miller wolle die Interpretation der Personen der Geschichte in Zweifel ziehen. Die darauf folgende Bemerkung Millers überrascht demnach ein wenig: „The point of this analysis is not to suggest that Paul’s interpretation of the vision is incorrect, but to examine the way human decisions and interpretations play out in this portion of Luke’s narrative.“<sup>749</sup> Es ist nicht leicht, Millers Argumente und Kritikpunkte mit dieser Aussage in Einklang zu bringen.

Der Fokus auf die menschliche Rezeption des Redens Gottes in der Arbeit Millers ist wichtig und für weitere Diskussionen sicher sehr bereichernd.<sup>750</sup> Bezüglich des hier besprochenen Textes ist seine Darstellung jedoch nicht in allen Punkten gleich überzeugend.

Zu 1: Eine Übersicht der Vorkommnisse von ὄραμα in der Apostelgeschichte widerlegt diese Aussage Millers. Von den insgesamt elf Vorkommnissen des Begriffes in der Apg wird an fünf Stellen ein göttlicher Botschafter gezeigt (7,31; 9,10; 10,3; 12,9; 18,9). Die verbleibenden sechs Stellen verweisen auf drei verschiedene Situationen: Apg 9,12 (Vision von einem Mann namens Hananias); 10,17.19 und 11,5 (Vision von einem Tuch und einer Stimme);<sup>751</sup> 16,9.10 (Vision von einem mazedonischen Mann). Bezüglich Apg 9,12 bemerkt Miller selbst ganz richtig, dass keine „otherworldly figure“ gezeigt werde.<sup>752</sup> Da diese Vision jedoch innerhalb einer anderen Vision dem Hananias berichtet werde, sei ihr göttlicher Ursprung offensichtlich und stelle deshalb keine Ausnahme zu seiner Behauptung dar.<sup>753</sup> Miller vermischt bei diesem Argument den Inhalt der Erzählung mit der Erzählebene. Auf der Ebene der erzählten Geschichte nimmt Paulus zweimal (9,12 und 16,9) ein ὄραμα wahr mit einer menschlichen Figur als Inhalt. In beiden Geschichten wird nichts von einer auditiven oder visuellen visionären Erfahrung erzählt, die Paulus als Offenbarung eines göttlichen Botschafters interpretiert hätte. Auf der Ebene der Erzählung sind dies demnach beides Beispiele für eine Vision, die keinen göttlichen Botschafter zeigen.<sup>754</sup> Wie der Erzähler dem Leser diese Information vermittelt, ist hiervon zu unterscheiden. In 9,12 erfährt der Leser durch die ineinander verschachtelten Visionen, aber vor allem durch deren inhaltliche

---

Wahrnehmen der menschlichen Rolle beim Interpretieren der ὄραμα Miller nicht weit genug gehe, solange der göttliche Ursprung davon vorausgesetzt oder unterstellt („assumed“) wird.

<sup>747</sup> Miller, *Convinced*, S. 65.

<sup>748</sup> So auch Calvin: „Who would not have said that this journey had been undertaken foolishly, [...] when it was turning out to be so unfruitful.“ (Calvin, *Acts 14-28*, S. 70-71, zitiert nach Miller, *Convinced*, S. 66) Vor allem dass die Reisenden keinen Mann, sondern ‚nur‘ eine (ausländische) Frau ansprechen, motiviert Calvin zu dieser Bemerkung.

<sup>749</sup> Miller, *Convinced*, S. 91.

<sup>750</sup> Miller, *Convinced*, S. 2.

<sup>751</sup> Miller selbst nennt als mögliche Ausnahmen neben Apg 9,12 nur noch Lk 24,4-7 und Apg 1,10. Diskussion der letzteren siehe weiter oben unter 3.7.

<sup>752</sup> Miller, *Convinced*, S. 97.

<sup>753</sup> Miller, *Convinced*, S. 97.

<sup>754</sup> Koet („Im Schatten“, S. 162) identifiziert die Vision als ‚εἰδωλον Traum‘ nach hellenistischem Vorbild; siehe a. a. O. Hinweise zu vergleichbaren Berichten in antiken Texten sowie seine Kriterien für eine derartige Erscheinungsform vom Reden Gottes.

Übereinstimmung, dass Lukas die Vision als göttlichen Ursprungs verstanden wissen will; über die Interpretation des Paulus erfährt er nichts.

Streng genommen zeigt auch die in 10,17.19 und 11,5 berichtete Vision keinen göttlichen Botschafter. Die Verse beziehen sich jeweils auf die in 10,10-16 erzählte Erfahrung des Petrus, die dort nicht als ὄραμα bezeichnet wird. Diese Zuweisung findet sich erst in den genannten Versen. Petrus sieht ein Tuch vom Himmel kommen und hört eine Stimme aus dem Himmel. Darauf antwortet er mit der Anrede κύριε. Der Erzähler berichtet durchweg nur von einer Stimme (φωνή), nicht vom Herrn Jesus als Sprecher (wie z. B. in 9,10 und 18,9). Diese redet von Gott in der dritten Person (ἄ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου 10,15), Gott kann also nicht als Sprecher gedacht sein. Erst in der Reflektion gegenüber seiner Hörschaft im Haus des Cornelius (10,28) kommuniziert Petrus seine Interpretation der Vision in Verbindung mit dem Reden des Heiligen Geistes: Gott habe ihm etwas gezeigt. In 11,4-10 ist die Geschichte von der Vision ein zweites Mal zu lesen, diesmal aus der Perspektive des Petrus als Bericht gegenüber Jerusalemer Gläubigen. Auch hier wird nur von einer Stimme gesprochen, der Petrus mit der Anrede κύριε antwortet; Lukas lässt Petrus nicht direkt vom Herrn als Sprecher berichten. Die vorliegende Geschichte ist diesbezüglich nicht so außergewöhnlich, wie Miller es darstellt.

Zu 2: Miller bezeichnet die Interpretation der Vision durch Paulus und seine Reisebegleiter als ‚automatisch‘. Ein solches Urteil findet sich nicht im Text des Lukas. Vielmehr scheint die Wortwahl aus der Perspektive des Erzählers zu implizieren, dass die Vision göttlichen Ursprungs ist. Die beiden Begriffe ὄραμα und ὄφθη werden hier aus der Perspektive des Erzählers verwandt, beide legen einen göttlichen Ursprung nahe.

ὄφθη findet sich insgesamt achtmal bei Lukas. Sechsmal bezeichnet es vom Kontext her eindeutig eine göttliche Erscheinung (Apg 7,2; 7,30; 13,31; und Lk 1,11; 22,43; 24,34). Die einzige Ausnahme stellt Apg 7,26 dar. Für Apg 16,9 ist also eine Interpretation möglich, die in dem Begriff nicht Gott als Urheber impliziert sieht. Viel häufiger ist jedoch die andere Verwendungsweise und somit erscheint es auch als glaubhafter, dass Lukas, wie Paulus in seiner Geschichte, die Vision als Botschaft göttlichen Ursprungs darstellen will. Auch die Verwendung des Begriffes ὄραμα deutet darauf hin. Das Substantiv wird nirgends für ein Phänomen verwendet, das als nicht göttlichen Ursprungs angesehen werden soll. Diese beiden Begriffe, die für die Darstellung der Situation aus der Perspektive des Erzählers gewählt sind, machen die Interpretation Millers unwahrscheinlich. Dass so viele Kommentatoren die Vision als Phänomen göttlichen Ursprungs ansehen, resultiert nicht ausschließlich aus der Interpretation der Charaktere der Geschichte. Man kann auch aufgrund der Darstellung durch den Erzähler zu einem Schluss kommen, wie Spencer es expliziert: „Although the aura of divine authority surrounds this epiphany, the vision itself features an unmistakably *human* figure – a Macedonian male – requesting aid, not an angel or the Lord himself mandating ministry.”<sup>755</sup> Die mit συμβιβάζοντες bezeichnete Interpretation oder der Beschluss (V. 10) ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῦς scheinen eher den Inhalt des Auftrages anzusprechen, als dem Auftrag einen göttlichen Ursprung zuzuschreiben.

Aspekte der Corneliusgeschichte verhalten sich diesbezüglich vergleichbar: Petrus sieht eine Vision, deren Stimme nicht als Stimme Gottes bezeichnet wird (10,13-15, siehe oben). Erst in seinem Bericht vor den Hörern im Hause des Cornelius spricht Petrus von Gott

---

<sup>755</sup> Spencer, *Acts*, S. 172.

als Botschafter (10,28). Auch wird einer visionären Botschaft erst durch die Reflexion des menschlichen Empfängers göttlicher Ursprung zugeschrieben. Interessanterweise lässt Lukas Petrus diese Deutung vor dessen Jerusalemer Hörerschaft nicht wiederholen (11,4-11); Petrus berichtet dort nur von einer himmlischen Stimme, die von Gott in der dritten Person Singular spricht (11,9).<sup>756</sup>

Zu 3: Lukas baut mit dem Bericht vom wiederholten negativen Eingreifen des Heiligen Geistes sicher eine gewisse Spannung auf (16,6-7): Der Leser soll sich anscheinend von Neugier erfüllt fragen, wo Gott die Truppe verkündigen lassen will. Diese Spannung wird durch die Interpretation der Vision gelöst (16,10). Welche Erwartungen durch die Tatsache, dass Gott als Auftraggeber beschrieben ist, an den Verlauf der Missionsreise geweckt werden, sollte im Licht paralleler Erzählungen in der Apg gesehen werden.

- Der Auftrag des Engels an Philippus führt zur Bekehrung des Kämmerers (8,26-40).
- Dem Verkündigungsauftrag des Engels an die Apostel (5,20) folgt nur der Bericht vom Gehorsam. Es werden keine Bekehrungen direkt damit in Verbindung gebracht.
- Dem Auftrag des Heiligen Geistes an Petrus (10,19) folgt die Bekehrung und Taufe der im Haus des Cornelius Anwesenden (10,44-48).
- Die durch den Heiligen Geist beauftragte Missionsreise (13,1-3) hat ganz unterschiedliche Folgen: Ein Magier wird geblendet (13,11); der Prokonsul kommt zum Glauben (13,12); viele Juden und Proselyten bekehren sich (13,43); es kommt zu einem Bruch zwischen Paulus und Barnabas und den Juden (13,44-48); Paulus und Barnabas werden aus der Stadt ausgewiesen (13,50); in Ikonion kommen zahlreiche Juden wie Griechen zum Glauben (14,1); einer Steinigung können die Missionare entfliehen (14,5-6); Paulus wird gesteinigt, bis er für tot gehalten wird (14,19); zahlreiche Einwohner Derbes werden zu Jüngern (14,21). Zusammenfassend ist die Missionsreise gekennzeichnet durch die Bekehrung von (wichtigen) Einzelpersonen, Gruppen von Juden, Proselyten und Griechen sowie von Widerstand, Verfolgung und Gewalt gegen die Missionare.

Dieser kurze Überblick zeigt bereits, dass auch Einzelbekehrungen für Lukas nennenswert und anscheinend wichtig sind.<sup>757</sup> Auch Verfolgung und Leid kann anscheinend zu einem Missionsauftrag Gottes gehören. Welche Erwartungen Lukas bei seinem Leser durch den Bericht von der als Gottes Auftrag verstandenen Vision wecken will, ist nicht ganz eindeutig; zu vielfältig sind die Folgen früherer Sendungsaufträge Gottes. Ob der weitere Verlauf der Reise nach Mazedonien als Enttäuschung verstanden werden soll, kann – wie Miller auch vorschlägt – wohl am ehesten einem Vergleich der beiden sogenannten ersten Missionsreisen des Paulus entnommen werden. Da der Ruf eindeutig nach Mazedonien führt, werden hier nur Ereignisse innerhalb Mazedoniens explizit besprochen. Bis 17,14 reisen Paulus und seine Reisebegleiter durch dies Gebiet:

- Eine Purpurchändlerin aus Thyatira kommt samt ihren Hausbewohnern zum Glauben (16,15).
- Ein Wahrsagegeist wird ausgetrieben (16,18), woraufhin Paulus und Silas

---

<sup>756</sup> Siehe 3.7.

<sup>757</sup> Siehe z. B. Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 669: „Während Lukas für Samarien die Bekehrung vieler Menschen offensichtlich innerhalb einer kurzen Zeit geschildert hatte, nimmt sich derselbe Evangelist für eine Einzelperson Zeit.“

gefangengenommen und geißelt werden (16,22).

- Aufgrund der wundersamen Befreiung aus dem Gefängnis kommt der Gefängnisaufseher mit seinen Hausbewohnern zum Glauben (16,25-34).
- Einige Juden, eine große Menge gottesfürchtiger Griechen und etliche vornehme Frauen bekehren sich (17,4).
- Der Missionserfolg weckt den Neid der Juden, aber anstelle von Paulus und Silas werden andere Christen gefangengenommen (17,6).
- Viele Juden und etliche vornehme griechische Frauen und Männer kommen zum Glauben (17,12).

Miller tut gut daran, die kritische Interpretation Calvins<sup>758</sup> bezüglich der Bekehrung von ‚nur einer ausländischen‘ Frau als enttäuschendes Ergebnis nicht in seine eigene Exegese aufzunehmen. Millers eigene, neutralere Auffassung wird dem Text sicher mehr gerecht: „It is difficult to know how Luke’s original audience might have responded to Paul’s only ‘success’ in this early stage of the Macedonian mission.”<sup>759</sup> Dass die Händlerin aus Thyatira stammt (16,14), ist mehr als nur Ironie.<sup>760</sup> Die Tatsache kann im Rückblick als eine positive Beurteilung der ursprünglichen Reisepläne des Paulus verstanden werden: Auch Gott hat entsprechend der ursprünglichen Absichten des Paulus vor, dass Bewohner Asiens mit dem Evangelium erreicht werden. Ob die Purpurchandlerin vom implizierten Leser als einflussreich oder reich angesehen werden soll, expliziert Lukas nicht. Dass es sich um eine Frau handelt, die ihrem Haushalt vorsteht, muss aber keineswegs als Abwertung verstanden werden. Im weiteren Verlauf der Missionsreise betont Lukas mehrfach die Bekehrung einflussreicher oder vornehmer Frauen als positives Ereignis (17,4 und 12). Millers abwertendes Urteil diesbezüglich („If Paul’s mission in Macedonia is unremarkable up to this point“<sup>761</sup>) kann nicht völlig überzeugen. Nach einer ersten Verkündigung bekehrt sich schon ein ganzer Haushalt und die Reisegesellschaft hat Gastgeber gefunden (16,15).

Der weitere Verlauf des Unterfangens weist tatsächlich Parallelen zur ersten Missionsreise auf, wie Miller treffend aufzeigt. Anders als letzterer es darstellt, steht der Bekehrung der Lydia jedoch nicht die Evangelisierung ganzer Gruppen gegenüber, sondern die Erwähnung der Verkündigung in den Synagogen von Salamis und auf der ganzen Insel bis nach Paphos.<sup>762</sup> Lukas berichtet von wochenlanger Missionstätigkeit, ohne ‚Erfolge‘ zu nennen. Ganz anders beginnt die Missionsreise in Mazedonien mit der Bekehrung der Lydia. Die wahrsagende Magd (16,16-18) kann durchaus als Parallele zum Magier (13,6-11) gesehen werden. Beide Ereignisse führen direkt und indirekt zur Bekehrung einer Person: Auf der ersten Reise ist es der Prokonsul (13,12), auf der zweiten der Gefängnisaufseher (16,34) – in Verbindung mit einem vorangehenden Gefängnisaufenthalt von Paulus und Silas, der überraschend (wenn nicht wunderbar) durch ein Erdbeben beendet wird. Die vielen Bekehrungen im pisidischen Antiochia (13,43: ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν

<sup>758</sup> Miller, *Convinced*, S. 66.

<sup>759</sup> Miller, *Convinced*, S. 103 Fn. 54.

<sup>760</sup> Zu Miller, *Convinced*, S. 103 Fn. 51.

<sup>761</sup> Miller, *Convinced*, S. 103.

<sup>762</sup> Gegen Miller, *Convinced*, S.104: „Whereas Acts 13-14 present the apostles encountering large groups of people, the initial stories of the Macedonian experience deal with individuals: Lydia in 16:13-15, and now the Philippian jailer.“ Wie der Vergleich der beiden Missionsreisen zeigt, entsprechen die von Miller genannten ‚großen Gruppen‘ ähnlich großen Gruppen im Verlauf der ‚zweiten Missionsreise‘. Siehe Tabelle weiter unten.

σεβομένων προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ) entsprechen denen in Thessalonich (17,4: καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλᾶ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι.). Wohl ist es so, dass nur bezüglich Antiochia von fast der ganzen Stadt als Hörerschaft (nicht Bekehrungen!) gesprochen wird (13,44); die Folgen in der Erzählung sind jedoch sehr ähnlich: Die Juden werden aufgrund des Missionserfolges eifersüchtig und gehen zum Angriff über (13,45 und 17,5).

Miller betont weiterhin, dass in der zweiten Reise kein direktes Eingreifen Gottes erwähnt wird.<sup>763</sup> Diese Beobachtung ist zutreffend; ob Millers (abwertende) Interpretation der außergewöhnlichen Befreiung aus dem Gefängnis (16,25-34) und der daraus resultierenden Bekehrung jedoch die Erzählabsicht des Lukas wiedergibt, scheint eher fraglich. Immerhin geschieht das Erdbeben im Anschluss an den Lobgesang der Gefangenen (16,25-26). Auch wenn der Begriff ‚Wunder‘ nicht genannt wird (und somit auch Gott nicht explizit als Handelnder), ist es doch sehr erstaunlich, dass durch ein Erdbeben Türen aufspringen und Fesseln sich lösen. In der zweiten Reise werden keine Wunder berichtet (gegenüber z. B. 14,3 auf der ersten Reise); dem steht jedoch gegenüber, dass das Reden Gottes in Thessalonich (18,9-10) auf der ersten Missionsreise keine Entsprechung hat.

In der folgenden Tabelle wird eine Übersicht über den parallelen Ablauf der Missionsreisen geboten – mit vielen Anklängen im Wortlaut:

<p>13,4 Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον</p>	<p>16,10 ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.</p> <p>11 Ἐναχθέντες δὲ ἀπὸ Τρωάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοθράκην, τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰς Νέααν πόλιν</p> <p>12 κάκειθεν εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη[ς] μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία.</p>
<p>5 καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμίνι κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων. εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην.</p>	<p>Ἦμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς.</p> <p>[...]</p> <p>15 ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς, παρεκάλεσεν λέγουσα· εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε· καὶ παρεβιάσατο ἡμᾶς.</p>
<p>6 Διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εἶρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαίου ᾧ ὄνομα Βαριησοῦ</p>	<p>16 Ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντῆσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρείχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη.</p>

<sup>763</sup> Miller, *Convinced*, S. 105.

<p>7 ὃς ἦν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. οὗτος προσκαλεσάμενος Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον ἐπεζήτησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.</p> <p>8 ἀνθίστατο δὲ αὐτοῖς Ἑλύμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθύπατον ἀπὸ τῆς πίστεως.</p> <p>9 Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτεινίσας εἰς αὐτὸν</p> <p>10 εἶπεν· ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύση διαστρέφων τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας;</p> <p>11 καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σὲ καὶ ἔση τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμά τε ἔπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος καὶ περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς.</p>	<p>17 αὕτη κατακολουθοῦσα τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσὶν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας.</p> <p>18 τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας τῷ πνεύματι εἶπεν· παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς· καὶ ἐξήλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ.</p> <p>19 ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξήλθεν ἢ ἐλπίς τῆς ἐργασίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σιλᾶν εἴλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας</p> <p>[...]</p> <p>25 Κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σιλᾶς προσευχόμενοι ὕμνουσαν τὸν θεόν, ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι.</p> <p>[...]</p>
<p>12 τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονός ἐπίστευσεν ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδασχῇ τοῦ κυρίου.</p>	<p>33 καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ <b>ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα,</b></p> <p>34 ἀναγαγὼν τε αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον παρέθηκεν τράπεζαν καὶ ἡγαλλιάσατο πανοικεῖ πεπιστευκῶς τῷ θεῷ.</p> <p>[...]</p>
<p>13 Ἄναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας, Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.</p> <p>14 Αὐτοὶ δὲ διελθόντες ἀπὸ τῆς Πέργης παρεγένοντο εἰς Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, καὶ <b>[εἰς]ελθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐκάθισαν.</b></p> <p>[...]</p> <p>42 Ἐξιόντων δὲ αὐτῶν παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σαββάτου λαληθῆναι αὐτοῖς τὰ ῥήματα ταῦτα.</p> <p>43 <b>λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ,</b> οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς</p>	<p>17,1 Διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην ὅπου ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων.</p> <p>2 <b>κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ εἰσηλθεν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐπὶ σαββάτα τρία διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν,</b></p> <p>3 διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς [ὁ] Ἰησοῦς ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.</p> <p>4 <b>καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπίσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλᾶ,</b> τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι.</p>

<p>ἔπειθον αὐτοὺς προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ.</p>	
<p>44 <u>Τῷ δὲ ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου.</u></p> <p>45 <b>ιδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου</b> καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες.</p> <p>[...]</p> <p>50 <u>οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρῶτους τῆς πόλεως καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν</u> καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.</p> <p>51 οἱ δὲ ἐκτιναζόμενοι τὸν κοινορτὸν τῶν ποδῶν ἐπ’ αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον,</p> <p>52 οἷ τε μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.</p>	<p>5 <b>Ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβόμενοι τῶν ἀγοραίων ἄνδρας τινὰς πονηροὺς καὶ ὄχλοποιήσαντες ἐθορύβουν τὴν πόλιν καὶ ἐπιστάντες τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτουν αὐτοὺς προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον·</b></p> <p>6 μὴ εὐρόντες δὲ αὐτοὺς ἔσυρον Ἰάσονα καὶ τινὰς ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας βοῶντες ὅτι οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν,</p> <p>7 οὓς ὑποδέδεκται Ἰάσων· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν.</p> <p>8 ἐτάραξαν δὲ τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας ἀκούοντας ταῦτα,</p> <p>9 καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν λοιπῶν ἀπέλυσαν αὐτούς.</p>
<p>14,1 Ἐγένετο δὲ ἐν Ἰκονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς <b>εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων</b> καὶ λαλῆσαι οὕτως</p> <p><u>ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος.</u></p>	<p>10 Οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τὸν τε Παῦλον καὶ τὸν Σιλᾶν εἰς Βέροϊαν, <b>οἵτινες παραγενόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπήεσαν.</b></p> <p>11 οὗτοι δὲ ἦσαν εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ, οἵτινες ἐδέξαντο τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας καθ’ ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως.</p> <p>12 <u>πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι.</u></p>
<p>2 οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ <u>ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν.</u></p> <p>3 ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι [ἐπὶ] τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, <b>διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν.</b></p> <p>4 ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ οἱ μὲν ἦσαν σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις.</p>	<p>13 Ὡς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι ὅτι καὶ ἐν τῇ Βεροίᾳ κατηγγέλη ὑπὸ τοῦ Παύλου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἦλθον <u>κάκεϊ σαλεύοντες καὶ ταρασσόντες τοὺς ὄχλους.</u></p> <p>14 εὐθέως δὲ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν, ὑπέμεινάν τε ὃ τε Σιλᾶς καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ.</p> <p>15 οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολήν</p>

<p>5 ὡς δὲ ἐγένετο ὄρμη τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων σὺν τοῖς ἄρχουσιν αὐτῶν ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς,</p>	<p>πρὸς τὸν Σιλᾶν καὶ τὸν Τιμόθεον ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτὸν ἐξήεσαν.</p>
<p>6 συνιδόντες κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον, 7 κάκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν.</p>	<p>16 Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ θεωροῦντος κατείδωλον οὔσαν τὴν πόλιν.</p>
<p>(Heilung) 10 εἶπεν μεγάλη φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἤλατο καὶ περιεπάτει. (Glaube der Lykaonier) 19 Ἐπήλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι. 20 κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν αὐτὸν ἀναστὰς εἰσηλθεν εἰς τὴν πόλιν. Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρναβᾶ εἰς Δέρβην.</p>	<p>(Glaube der Athener) 33 οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. 34 <u>τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν</u>, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.</p>
<p>21 εὐαγγελισάμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ εἰς Ἀντιόχειαν (Heimreise)</p>	<p>18,1 Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον. (Ablehnung durch Juden) 7 καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν εἰσηλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου σεβομένου τὸν θεόν, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ. 8 Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος <u>ἐπίστευσε</u>ν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο. 9 Εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὄραματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσης, 10 διότι ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοὶ τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστὶ μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. [...] (Heimreise)</p>



Zusammenfassend kann festgestellt werden: Lukas schildert die zweite Missionsreise nicht als weniger erfolgreich als die erste. Paulus erfährt auf der zweiten Missionsreise nicht mehr Verfolgung – zur beinahe erfolgreichen Steinigung in 14,19 findet sich selbst keine Parallele. Dass so viele Exegeten die enttäuschten Erwartungen in der Geschichte nicht benennen, wie Miller wiederholt kritisiert, liegt wahrscheinlich daran, dass sie nicht in der Erzählabsicht des Autors liegen. Marguerat sieht sogar genau das Gegenteil der Aussagen Millers in der Geschichte: Der Missionserfolg und die wunderbare Befreiung auf der Missionsreise des Paulus bestätigen in Anwendung des Gamaliel-Prinzips: „the apostles’ work is truly ‚from God’.“<sup>764</sup>

Miller hat aber eine interessante Beobachtung gemacht: Die Initiative der Missionare steht in der Erzählung der zweiten Missionsreise verglichen mit der vorherigen insgesamt etwas mehr im Vordergrund. Lukas erzählt dies aber, ohne es negativ zu bewerten. Insgesamt bietet der Verlauf der zweiten Missionsreise keinen Anlass dazu, die Interpretation der Vision als göttlichen Auftrag in Frage zu stellen.

Obwohl die Vision keinen göttlichen Botschafter zeigt, betrachten Paulus und seine Reisebegleiter die Erfahrung dennoch als Reden Gottes und handeln entsprechend. Es ist also für die Handlungsträger der Apg (und allem Anschein nach für den Erzähler) möglich, eine Aussage als Reden Gottes zu betrachten, auch ohne Beteiligung eines göttlichen Botschafters. Zu den verschiedenen möglichen Reaktionen von menschlichen Empfängern des Redens Gottes gehört auch das gemeinsame Interpretieren der visionären Erfahrung eines Einzelnen. Trotz dieser Umstände ist die Reaktion auf ein so empfangenes Reden Gottes unmittelbarer Gehorsam.

#### 4.14 Apg 18,9-11: Gott ermutigt Paulus zum Bleiben

*„Paul’s stay of a year and six months in Corinth (8:11), an unusually long time, is a direct response to the Lord’s instructions.“*

*Tannehill, Narrative Unity II, S. 224.*

Apg 18,9 εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι’ ὀράματος τῷ Παύλῳ, Μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσης, 10 διότι ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοὶ τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστὶ μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 11 Ἐκάθισεν δὲ ἑνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

Apg 18,9-11: *In einer Nacht sagte der Herr durch eine Vision zu Paulus: „Habe keine Angst, sondern rede und schweige nicht. Denn ich bin mit dir und niemand kann dich angreifen und dir etwas Schlechtes antun. Denn mir gehört ein zahlreiches Volk in dieser Stadt. Er blieb also eineinhalb Jahre und lehrte unter ihnen das Wort Gottes.*

Die vorliegende Geschichte zeigt thematische Parallelen zu der Situation im pisidischen Antiochia während der ‚ersten’ Missionsreise des Paulus.<sup>765</sup> Nach ablehnenden Reaktionen der Juden wendet sich Paulus den Heiden zu und legt diesen Schritt explizit dar (13,46-47

<sup>764</sup> Marguerat, *Historian*, S. 95. Ähnlich Koet („Im Schatten“, S. 164): „Die Traumbotschaft und der Erfolg des Paulus sind zusammen die Verifizierung des göttlichen Eingreifens.“

<sup>765</sup> Siehe Tannehill, *Narrative Unity*, S. 222.

und 18,5-7).<sup>766</sup> Als warnendes Zeichen für die Juden schüttelt er sich den Staub von den Füßen (13,51 und 18,6). Während Paulus und seine Begleiter nach diesem Ereignis im ersten Fall Antiochien verlassen (13,51), bleiben sie auf der zweiten Missionsreise in Korinth, im Haus eines Nichtjuden (18,7), woraufhin neben dem Synagogenvorsteher noch viele andere Korinther zum Glauben kommen (18,8). Erst nachdem Paulus (abweichend von der parallelen Situation in Antiochien) trotz des Widerstands der Juden länger in Korinth bleibt, spricht der Herr in einer Vision zu ihm (18,9-10).

Außer der Parallele zur Situation im pisidischen Antiochien weist in der Geschichte nichts darauf hin, dass Paulus vorhat, die Stadt zu verlassen oder dass er Angst hat. Letztere Beobachtung lässt sich in der ganzen Apg machen: Nirgends berichtet der Erzähler, dass Paulus direkt Angst (φοβέω) habe, solche Gefühle empfinden in seiner Darstellung nur dessen Gegner (5,26; 16,38; 22,29; 27,17; 27,29; in 9,26 fürchten sich die Christen noch vor dem ehemaligen Christenverfolger Paulus; in 23,10 wird die Angst um Paulus beschrieben). Der Appell des Herrn (hier ist Jesus gemeint<sup>767</sup>) - μὴ φοβοῦ - scheint im Lukasevangelium beinahe die Standardrede einer himmlischen Erscheinung (oder eines himmlischen Boten) an den menschlichen Empfänger zu sein (siehe 1,13; 1,30; 2,10). Dieser Zuruf bezieht sich dort jeweils auf die ehrfürchtige Reaktion gegenüber der Erscheinung des göttlichen Boten; sie bezeichnet nicht eine schon vor dem Auftreten des Engels erfahrene, situationsbedingte Angst. In der nächtlichen Vision des Paulus in Korinth hingegen zeigen die weiteren Aussagen des Herrn deutlich, dass hier Angst im Hinblick auf die Lebenssituation gemeint ist, und nicht Ehrfurcht gegenüber dem Sprecher. In Vers 10 versichert der Herr Paulus Schutz vor den Angriffen seiner Gegner.<sup>768</sup> Ganz ähnlich spricht in 27,24 ein Engel in einer nächtlichen Erscheinung Paulus Mut zu - ein Kontext, in dem der Erzähler Paulus nicht als

<sup>766</sup> Weitere interessante Beobachtungen hierzu siehe Tannehill, *Narrative Unity*, S. 222-223.

<sup>767</sup> Eine kurze Übersicht über die Verwendungsweise von ὁ κύριος im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte scheint hier angebracht. Im Lukasevangelium wird zu Beginn zweimal durch Handlungsträger der Geschichte Gott als ὁ κύριος bezeichnet (1,28 Engel; 2,15 Hirten). Danach findet sich der Ausdruck wiederholt in Gleichnissen als Sinnbild für Gott (12,37; 12,42ff; 14,23; 16,3; 16,8; 20,13; 20,15); hier ist immer Jesus der Sprecher bzw. der sekundäre Erzähler. Aus der Perspektive des (primären) Erzählers wird nur Jesus damit bezeichnet (neunmal: 7,13; 10,2; 10,41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,6; 18,6; 22,61); auch Handlungsträger der Geschichte sprechen gegen Ende des Evangeliums von Jesus als ὁ κύριος (19,31; 19,34; 24,34). Man erkennt also Strukturen in der Verwendung des Begriffes: Verschiedene Erzähler gebrauchen ihn voneinander abweichend und es gibt einen Unterschied zwischen dem Beginn und dem Ende des Evangeliums. In der Apostelgeschichte steht ὁ κύριος zum ersten Mal in 1,21; der Begriff ist dort genauer bestimmt durch Ἰησοῦς. Danach verweist ὁ κύριος zweimal eindeutig auf Gott (im Kontext alttestamentlicher Aussagen; 2,34; 7,33). In 9,10 tritt ὁ κύριος erstmalig als Handelnder in der Apostelgeschichte auf: Er spricht in einer Vision zu Hananias. Zweimal wird ὁ κύριος in diesem Kontext nicht weiter bestimmt (9,10; 9,15), bevor Hananias den genannten ‚Herrn‘ im Gespräch mit Paulus genauer definiert: ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἢ ἥρχου (9,17). In Apg 12,11 und 12,17 wird mit ὁ κύριος wahrscheinlich eher auf Gott verwiesen, da Jesus ansonsten nicht als derjenige dargestellt wird, der Engel schickt. Auch in 13,47 ist unter ὁ κύριος Gott zu verstehen, wie das alttestamentliche Zitat als Auftrag ‚des Herrn‘ vermuten lässt; ebenso ist es wahrscheinlicher, dass ὁ κύριος in 16,14 auf Gott hindeutet (Gott wird häufiger als Gegenüber zum Herzen des Menschen dargestellt). Danach spricht ὁ κύριος in der Apostelgeschichte noch zweimal nachts mit Paulus (18,9 in einer Vision und in 23,11 dargestellt als reales Ereignis ohne Hinweis auf visionäres Geschehen). Wie aufgezeigt wurde, kann ὁ κύριος in Lk wie auch in der Apostelgeschichte sowohl Gott bezeichnen, als auch Jesus. Die beiden nächtlichen Erscheinungen haben aber sehr viel gemeinsam mit der Geschichte in Apg 9. ὁ κύριος stand dort (auch) ohne Spezifikation eindeutig für Jesus, die spätere Identifikation durch Hananias macht es eindeutig. Lukas erzählt in Apg 18,9 aller Wahrscheinlichkeit nach, wie Jesus in einer nächtlichen Vision Paulus erschien. So auch Barrett, *Acts*, S. 869; Johnson, *Acts*, S. 324.

<sup>768</sup> Pervo (*Acts*, S. 453) bezeichnet die Vision in Anlehnung an Aune (*Prophecy*, S. 266-267) als Heilsorakel.

ängstlich oder unsicher beschrieben hatte. Nach der Darstellung des Erzählers haben die Gläubigen Angst um Paulus (siehe z. B. 17,10 und 21,12), wohingegen dieser selbst die Ruhe in Person zu sein scheint. Vers 21,13 kann hierzu als programmatische Aussage von Paulus verstanden werden: Er ist bereit, für den Herrn zu sterben. Zweimal<sup>769</sup> erfährt der Leser der Apostelgeschichte also (nur) durch das Reden Gottes davon, dass Paulus Angst hat – oder Gefahr läuft, Angst zu bekommen. Es eröffnet dem Leser damit Einblicke in die Emotionen von Paulus, die sich nicht aus der äußeren Beschreibung des Erzählers schließen lassen.<sup>770</sup> Es scheint, als wolle Lukas dem Leser auf diese Weise eine Erklärung für den erstaunlichen Mut und die Stärke des Paulus bieten: Wo Angst oder Sorge im Keim aufkommt, lässt Paulus sich durch den Zuspruch Gottes trösten und stärken. In 15,32 wird Ermutigung und Stärkung der Gläubigen als Hauptbeschäftigung von Judas und Silas in deren Funktion als Propheten dargestellt und damit wieder in Verbindung mit dem Reden Gottes gebracht.<sup>771</sup> Erzählerisch hat das Reden Gottes hier also die Funktion, dem Leser eine Innenperspektive zu eröffnen, die die übliche Erzählperspektive ergänzt. Auf der erzählten Ebene wird so der Charakter und das Handeln des Protagonisten Paulus erklärt und auch der anscheinend ungewöhnlich lange Aufenthalt in Korinth begründet.<sup>772</sup>

Die Anrede des Herrn μή φοβοῦ entspricht in ihrer Verwendung also nicht den genannten Stellen im Lukasevangelium, sondern bezieht sich auf die aktuellen Lebensumstände.<sup>773</sup> Die Anklänge an alttestamentliche Texte sind stärker, wie häufig in Kommentaren festgestellt wurde.<sup>774</sup> Die Anrede μή φοβοῦ durch einen göttlichen Sprecher, welche nicht auf die Ehrfurcht vor dem Boten, sondern auf die Angst in einer Lebenssituation abzielt und mit der Verheißung von Gottes schützender Anwesenheit und von (in quantitativen Größen ausgedrücktem) ‚Erfolg‘ einhergeht, findet sich beispielsweise in Gen 15,1; 26,24; 46,3.<sup>775</sup> Zwei dieser drei Komponenten finden sich häufiger (z. B. in Gen 21,17; Dtn 1,21; Jos 1,9; 8,1; 10,8; 1Chr 28,20). Die Anspielung im Text der Apg bezieht sich auf solch zentrale Texte und Situationen der alttestamentlichen Geschichte, dass sie auf der erzählten Ebene als ein Hinweis für Paulus auf die Gewichtigkeit seiner Mission verstanden werden kann. Der Herr offenbart ihm im Ton früherer Offenbarungen seinen Plan bezüglich seines Volkes. Auf der Erzählebene ist dies ein weiteres Argument, mit dem Lukas den Fortgang der Heidenmission gegenüber seiner Leserschaft durch das Reden Gottes als

<sup>769</sup> Siehe 18,9-10 und 27,24.

<sup>770</sup> Eine interessante Parallele finden sich in 1 Kor 1,3. Für weitere Parallelen zwischen der Apostelgeschichte und dem ersten Korintherbrief siehe Johnson, *Acts*, S. 325.

<sup>771</sup> Bezüglich einer ntl. Definition von Prophetie siehe Turner, *The Holy Spirit*, S. 184 und Aune, *Prophecy*, S. 339.

<sup>772</sup> Aune, *Prophecy*, S. 267: „this oracle in Acts 18:9-10, then, serves the literary function of accounting for Paul’s long stay at Corinth.“

<sup>773</sup> So auch Aune, *Prophecy*, S. 267.

<sup>774</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts*, S. 869; Spencer, *Acts*, S. 186. Ausführliche Hinweise zu strukturellen Merkmalen, siehe Aune, *Prophecy*, S. 267.

<sup>775</sup> Hubbard („Commissioning Accounts in Acts“, S. 187-98) spricht von einer literarischen Form von ‚commissioning accounts‘ in der Apostelgeschichte mit verschiedenen häufig wiederkehrenden Elementen. Die Verheißung von Gottes schützender Anwesenheit sowie der Aufruf μή φοβοῦ werden von Hubbard scheinbar unter *reassurance* zusammengefasst (S. 187). Hubbards Bemerkung diesbezüglich („References to the fear of the person being commissioned are not at all frequent in Acts (only one occurrence, 27:24, in the pericopes under consideration).“ S. 193), trifft schlicht nicht zu: auch 18,9 gehört zu den von ihm besprochenen Texten. Die hier angesprochenen Anspielungen auf alttestamentliche Situationen von Reden Gottes erwähnt Hubbard nicht, diese spezifischen Vergleichspunkte sind nicht Teil der von ihm festgestellten Form.

göttlichen Plan legitimiert.

Der Herr gibt Paulus die Anweisung, (weiter) zu reden und nicht zu schweigen (V. 10). Ähnliche Verkündigungsaufträge durch das Reden Gottes in bedrohlichen Situationen sind zu lesen in 5,17-21 und 9,10-18.<sup>776</sup> Der göttliche Sprecher erteilt jeweils den Auftrag zu verkündigen (im Falle des Hananias mit konkreten Spezifikationen) – der Inhalt der Verkündigung ist jedoch nirgends Thema des Redens Gottes. Der Lehrinhalt wird in der Apostelgeschichte nicht durch das Reden Gottes kommuniziert.

Der 18-monatige Aufenthalt des Paulus in Korinth wird mit dem Reden Gottes in Verbindung gebracht: Lukas scheint mit seiner Erzählung einen Zusammenhang zwischen der Verheißung des Herrn und dem längeren Verbleib herzustellen. Vermutlich wäre ohne das Reden Gottes ein früherer Aufbruch zu erwarten gewesen. Hier ist ein Vergleich mit anderen Missionsaufenthalten aufschlussreich. Mehrfach ist Paulus auf der aktuellen Missionsreise nach einer Verfolgung aus einer Stadt abgereist (16,40; 17,10; 17,14; ähnlich auf der ersten Missionsreise 13,51 und 14,20). Die Motivation für das Verlassen einer Stadt ist aber an keiner Stelle die Angst des Paulus – höchstens die Besorgtheit der Gläubigen um das Wohl des Apostels (wie in 17,10 und 17,14 beschrieben). Neben der Verheißung des Herrn ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοὶ τοῦ κακῶσαί σε (18,10, eingeleitet durch διότι) bietet das Reden Gottes einen weiteren durch διότι eingeleiteten Grund, länger in Korinth zu bleiben: λαός ἐστὶ μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.<sup>777</sup> Hier ist bemerkenswert, wie mit der Verwendung des Begriffes λαός ein Umschwung geschehen ist. Neben dem nichttheologischen Gebrauch des Begriffes für Menschengruppen (z. B. 2,47; 3,11; 4,1; 6,12) findet er sich häufig auch als Bezeichnung des Volkes Gottes (3,23 und 7,17 - ohne Attribut, der Kontext verweist auf das Volk Israel; 4,10 - bestimmt durch den Namen: καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ; 7,34 [siehe auch Lk 1,68; 1,77; 2,32; 7,16] - gekennzeichnet durch ein Personalpronomen). Immer bezeichnet der Begriff das Volk Israel als Volk Gottes. Angesichts der Situation in Korinth macht der Kontext deutlich, dass hier die Vorstellung von einem Volk Gottes kommuniziert wird, das aus Juden wie aus Heiden besteht (18,6).<sup>778</sup> Zuerst hatte der Leser diesen neuen Gedanken aus dem Mund des Petrus ‚gehört‘: In 10,34-35 kommt Petrus aufgrund des Redens Gottes zu diesem Schluss. Wenige Kapitel später (15,14) stützt Jakobus Petrus in dieser Interpretation des Redens und Handelns Gottes. Dieselbe Botschaft vernimmt der Leser in 18,10 nun aus dem Mund des Herrn. So wie Lukas in seiner Geschichte beschreibt, dass seine Protagonisten (nur) aufgrund vom Reden Gottes auf diesen Gedanken kamen, versucht er, auch seinen Leser mittels dieses Redens Gottes zu überzeugen: Die Heidenmission ist Gottes Initiative, Gott sucht sein Volk auch in den Nationen.

Paulus beendet die Zeit in Korinth aus eigener Initiative. Ein Reden Gottes wird dort nicht erwähnt (18,18). Lukas erwartet offensichtlich nicht, dass ein durch Gottes direkten Auftrag begonnenes Werk erst durch eine ebenso unmittelbare Weisung beendet werden dürfe.

---

<sup>776</sup> Siehe auch Hubbard, „Commissioning Accounts“, S. 187-98.

<sup>777</sup> Zur ‚scriptural language‘ an dieser Stelle siehe Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 225.

<sup>778</sup> So auch Miller, *Convinced*, S. 230<sup>211</sup>.

#### 4.15 Apg 19,1-2 (D): Paulus will nach Jerusalem reisen, jedoch der Geist schickt ihn erst noch durch Asien

Apg 19,1-2 (D) θελοντος δε του Παυλου κατα την ιδιαν βουλην πορευεσθαι εις Ιεροσολυμα ειπεν αυτω το πνευμα υποστρεφειν εις την Ασιαν διελθων δε τα αν. μερη ερχεται εις Εφ.

Apg 19,1-2 (D): *Paulus wollte eigentlich nach seinem eigenen Plan nach Jerusalem reisen, der Geist sagte ihm aber, er solle nach Asien zurückgehen. Er durchwanderte das Hochland und gelangte nach Ephesus.*

In dieser alternativen Lesart (der in NA bevorzugte Text erwähnt den Heiligen Geist nicht) werden Spannungen zu 16,7 ausgeglichen. Die Lesart findet sich neben dem Codex Bezae auch im älteren P<sup>38</sup>. Anscheinend erachtet der Schreiber von D es nicht als passend, dass Paulus erst vom Heiligen Geist gehindert wird, nach Asien zu gehen, um es später doch aus eigener Initiative zu tun. Hier wird der Besuch in Asien also dem Heiligen Geist zugeschrieben; man liest wie in 16,6 von einem Konflikt zwischen dem Plan des Paulus und dem des Heiligen Geistes. Paulus beugt sich unmittelbar der Anweisung des Heiligen Geistes und reist so in Gottes Auftrag durch Asien. Mit το πνευμα ist hier auch ohne Attribut eindeutig der Heilige Geist gemeint, wie die Gegenüberstellung zu dem ‚eigenen Plan‘ des Apostels deutlich macht. Der Plan, nach Jerusalem zu reisen, wird als ιδιαν βουλην des Paulus bezeichnet; dies wirft vermutlich auch ein Licht darauf, wie der Schreiber von D die Aussagen in 20,22f verstanden wissen will.

#### 4.16 Apg 19,6: Prophetisches Reden ist in der Apostelgeschichte als solches erkennbar

*Prophets „speak in a distinctive way that can be recognized as inspired;”*

*Barrett, Acts, S. 137.*

Apg 19,6 και επιθέντος αυτοις του Παύλου [τάς] χείρας ήλθε το πνευμα το άγιον επ' αυτούς, έλάλουν τε γλώσσαις και έπροφήτευον.

Apg 19,6: *Als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der Heilige Geist auf sie und sie sprachen in Zungen und redeten prophetisch.*

Paulus begegnet in Ephesus einer Gruppe von Jüngern. Die Geschichte setzt voraus, dass irgendetwas an diesen Jüngern auffällig gewesen sein muss, denn Paulus spricht sie unvermittelt mit einer Frage an (V. 2: ει πνευμα άγιον έλάβετε πιστεύσαντες;). Die Jünger antworten verneinend: Sie kannten den Heiligen Geist nicht kennen und hätten ihn nicht empfangen, als sie gläubig geworden sind (V. 2). Lukas (sowie sein Handlungsträger Paulus) behandeln diese Gruppe deutlich als Gläubige,<sup>779</sup> obwohl ihnen anscheinend ein Mangel an Erkenntnis oder Erfahrung schnell anzusehen gewesen ist. In 19,6 berichtet Lukas ganz kurz davon, wie dieser Mangel behoben wird: Nach der Taufe auf den Namen Jesu legt Paulus den

---

<sup>779</sup> Lukas spricht von μαθητάς und in der Anrede durch Paulus von πιστεύσαντες.

Männern die Hände zum Geistempfang auf.<sup>780</sup> Der Heilige Geist kommt auf die Jünger, woraufhin sie beginnen, in Zungen zu sprechen und prophetisch zu reden. Was unter prophetischem Reden zu verstehen sei, sagt Lukas nicht. Er setzt das Wissen darüber offensichtlich bei seinem Leser voraus. Nichts in diesem Vers weist darauf hin, dass das prophetische Reden Handlungsanweisungen beinhaltet hätte; die Frage nach dem autoritativen Wert des Inhaltes der prophetischen Rede stellt sich hier also nicht. Der Text setzt nur voraus, dass die verbalen Äußerungen für Paulus als Glossolie und prophetische Rede erkennbar sind und somit als Bestätigung des Geistempfanges dienen.

#### **4.17 Apg 19,21: Mehrdeutigkeit wirft beim Leser das erste Mal die Frage auf, wessen Plan die Jerusalemreise ist**

*„In v. 21 a preview of the rest of Acts mentions two locations that will be the goals of Paul’s remaining travels: Jerusalem and Rome. ... Paul’s decision to go to both cities corresponds to the divine will.”*

*Tannehill, Narrative Unity II, S. 239*

Apg 19,21 Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα εἰπὼν ὅτι Μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.

*Apg 19,21: Nach all diesen Ereignissen nahm sich Paulus im Geist vor, durch Mazedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen. Er sagte: Wenn ich dort gewesen bin, muss ich auch Rom sehen.*

In 19,21 gibt Lukas einen Ausblick auf die folgenden Ereignisse seiner Geschichte. Paulus war, durch das Reden Gottes motiviert, lange in Korinth geblieben (18,9-11.18). Von den darauffolgenden Ereignissen berichtet Lukas sehr gerafft. Mit wenigen Sätzen (sechs Verse: 18,18b-23 und 19,1) deckt er die Reisen nach (und durch) Kenchreä und Syrien, einen Kurzbesuch in Ephesus und Cäsarea, einen Kurzbesuch in Jerusalem, einige Zeit in Antiochia, die Reisen durch Galatien und Phrygien und das kleinasiatische Hochland ab. Erst die Ereignisse bei einem weiteren Besuch in Ephesus werden wieder ausführlicher erzählt. In 18,24-28 beschreibt Lukas nicht die Aktivitäten von Paulus, sondern richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf Apollos, Priszilla und Aquila in Ephesus. Nach dem Bericht über deren erfolgreiche Tätigkeiten schildert Lukas wieder genauer den Missionserfolg des Paulus in Ephesus (19,10-11), wo dieser volle zwei Jahre lang (ἐπὶ ἔτη δύο) bleibt. Nirgends in dieser ganzen berichteten Zeit gibt es einen Hinweis auf irgendwelches Reden Gottes.

Mitten im Bericht von den Ereignissen in Ephesus, noch vor den später folgenden Spannungen und dem Aufruhr, erwähnt Lukas den Entschluss des Paulus, via Mazedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen (19,21).

Mit Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα verweist Lukas auf die vorangehenden Ereignisse, den Missionserfolg und die außergewöhnlichen Wunder, die Gott durch Paulus getan hatte (V. 11

---

<sup>780</sup> Eine ähnliche Praxis zeigt sich auch in 8,17 und 9,17. Pervo (*Acts*, S. 470) weist richtigerweise darauf hin, dass Lukas Paulus zwar nicht als Apostel bezeichnet, ihm hier aber die Taten der Apostel zuschreibt: auch Paulus ergänzt „an evidently incomplete baptism“.

und 20).<sup>781</sup> Es wird hier das große Thema der folgenden Kapitel eingeläutet: Paulus' Reise nach Jerusalem und Rom. Noch tritt Paulus die Reise nicht an – es folgt zuerst der Bericht vom Aufruhr in Ephesus (V. 23-40), aber der Beschluss dazu ist gefasst, die ersten Vorbereitungen sind getroffen. Vermutlich betont diese Reihenfolge im Bericht von Lukas, dass nicht die Umstände in Ephesus die Ursache für die Reise waren, sondern „ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι“ (V. 21).

Weil ἐν τῷ πνεύματι nicht weiter bestimmt ist,<sup>782</sup> wird dieser Ausdruck allgemein als nicht eindeutig angesehen: Er könnte den Geist Gottes, aber auch den Geist von Paulus bezeichnen.<sup>783</sup> Bei der Frage nach der Aussageabsicht von Lukas werden dann unterschiedliche Argumente herangezogen.<sup>784</sup> Zunächst sind hier jedoch Beobachtungen zur Verwendung des Begriffes πνεῦμα im Lukasevangelium und der Apostelgeschichte angebracht.<sup>785</sup> Wie in der Apg steht der Begriff auch im Lukasevangelium manchmal für den Geist bzw. den Lebensgeist eines Menschen, ist dann jedoch immer durch ein Personalpronomen bestimmt: Lk 1,47; 1,80; 8,55; Apg 7,59; 17,16. In anderen Fällen wird aus dem Kontext deutlich, dass mit πνεῦμα (auch ohne weitere Bestimmung) eindeutig der Geist Gottes bezeichnet ist: Apg 8,18; 8,29; 10,19; 11,12; 11,28; 21,4 (so höchstwahrscheinlich auch in 6,3 und 10). Interessanterweise steht, wenn es um das Reden des Heiligen Geistes (zu oder durch Menschen) geht, in der Apostelgeschichte häufiger πνεῦμα ohne weitere Bestimmung (8,29; 10,19; 11,12; 11,28; 19,1.2[D]); nur dreimal wird in einem solchen Zusammenhang τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον verwendet (13,2; 20,23; 21,11). ἐν τῷ πνεύματι (ohne Bestimmung) steht außer Apg 19,21 noch in Lk 2,27 und 4,1 – beide Male bezeichnet es eindeutig den Geist Gottes. Es bleiben ein paar Vorkommnisse von πνεῦμα ohne Bestimmung in der Apostelgeschichte übrig: In 23,8 und 9 bezeichnet es allgemein den ‚Geist‘ – woran die Pharisäer glauben, die Sadduzäer aber nicht. Es ist also an deren Sprachgebrauch angeglichen. In 18,25 bleibt es offen, ob ζέων τῷ πνεύματι sich auf den Geist des Apollon oder auf den Heiligen Geist bezieht. Im Licht von 19,2-6 gelesen (die Jünger waren nur mit der Taufe des Johannes getauft worden und haben erst später den Heiligen Geist erhalten), ist es durchaus denkbar, dass in 18,25 die Rede von menschlicher Begeisterung ist. In 19,1-2 berichtete die Lesart D von τὸ πνεῦμα (ohne Attribut) als Opponenten zu Paulus' eigenem Willen, der Ausdruck bezeichnet also eindeutig den Heiligen Geist. Weiterhin gilt es dann noch, Apg 19,21 (Paulus nimmt sich ἐν τῷ πνεύματι vor, durch Mazedonien nach Jerusalem zu reisen) und 20,22 (Paulus reist δεδεμένος [...] τῷ πνεύματι nach Jerusalem) zu interpretieren. Manchmal wird 20,22 als Argument dafür verwendet, dass

<sup>781</sup> So beispielsweise auch Barrett, *Acts*, S. 191 und Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>782</sup> Genauer bestimmt findet sich πνεῦμα in der Apg in folgenden Kombinationen: πνεῦμα ἅγιον (insgesamt 24-mal: 1,2; 1,5; 1,8; 2,4; 2,38; 4,8; 4,25; 4,31; 6,5; 7,55; 8,15; 8,17; 8,19; 9,17; 9,31; 10,38; 10,45; 11,16; 11,24; 13,4; 13,9; 13,52; 16,6; 19,2), τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (insgesamt 16-mal: 1,16; 2,33; 5,3; 5,32; 7,51; 10,44; 10,47; 11,15; 13,2; 15,8; 15,28; 19,6; 20,23; 20,28; 21,11; 28,25), τὸ πνεῦμα μου (von Gott, 2,17; 2,18), πνεῦμα κυρίου (5,9; 8,39), πνεῦμα Ἰησοῦ (16,7), von unreinen und schlechten Geistern - häufiger im Plural: πνεύματα ἀκάθαρτα (5,16; 8,7) und πνεύματα πονηρὰ (19,12.13.15.16), von einem Wahrsagegeist: πνεῦμα πύθωνα (16,16.18), vom Geist eines Menschen, bestimmt durch Personalpronomen (7,59; 17,16)

<sup>783</sup> Siehe beispielsweise Bock, *Acts*, S. 605; Johnson, *Acts*, S. 346; Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 545; Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>784</sup> Eine hilfreiche Übersicht über die Argumente siehe Miller, *Convinced*, S. 225f<sup>197</sup>.

<sup>785</sup> Siehe zum Einfluss von hellenistischem Gedankengut und Septuaginta auf die lukanische Darstellung von πνεῦμα Fitzmyer, J.A., „The Role of the Spirit in Luke-Acts“, S. 166-170.

in 19,21 der Heilige Geist gemeint sein muss.<sup>786</sup> Wenn aber in 19,21 tatsächlich die Rede vom Geist des Paulus ist, dann muss das auch für 20,22 gelten.<sup>787</sup> Der Dativ τῷ πνεύματι könnte als dativus respectus verstanden werden (H/vS § 173.3e).<sup>788</sup> Die Aussage von 20,22 als Begründung für die Verwendungsweise von πνεῦμα in 19,21 ist letztendlich nicht überzeugend.<sup>789</sup> Im Licht der oben genannten Beobachtungen zur Verwendung von πνεῦμα ist es möglich, dass Lukas mit πνεῦμα in 19,21 oder 20,22 den Geist des Paulus meint. Lukas hätte sich für unser Empfinden deutlicher ausdrücken können, wenn er buchstäblich vom Heiligen Geist geschrieben hätte. Im Gegensatz zu anderen Stellen, an denen τὸ πνεῦμα (ohne Attribut) für den Heiligen Geist steht, weist der Kontext hier jedoch nicht darauf hin, dass an dieser Stelle vom Heiligen Geist die Rede ist. Möglicherweise lässt Lukas es absichtlich offen, vielleicht will er den Leser mit einer Unsicherheit im Hinterkopf weiterlesen lassen: Was hat Gott gesagt und wie verhält sich das zu dem, was Paulus will? Diese Möglichkeit wird später noch diskutiert werden. Tannehill und Pervo sehen in 19,21 deutliche Parallelen zu Lk 9,51: <sup>790</sup> Wie Jesus ist Paulus bereit, seinem Schicksal in Jerusalem zu begegnen. Aber auch wenn Lukas diese Assoziation beim Leser hervorrufen will, ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wie πνεῦμα zu deuten ist.

Im zweiten Teil des Satzes wird das weitere Reiseziel genannt: Μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. Paulus drückt mit δεῖ eine – nach seiner Überzeugung – durch Gott auferlegte Notwendigkeit aus.<sup>791</sup> In den Kommentaren wird häufiger auf die Parallelen zwischen der Jerusalemreise Jesu nach dem Lukasevangelium und der Reise des Paulus hingewiesen,<sup>792</sup> Tannehill kommt selbst zu dem Schluss, dass „those who catch the echo of Jesus’ journey to Jerusalem, guided by divine necessity, might suspect that suffering will follow.“<sup>793</sup> Angesichts des weiteren Verlaufes der Geschichte und der vielen erzählerischen Wiederholungen und Anklänge bei Lukas erscheint diese Vermutung durchaus zutreffend sein zu können. Die in 19,21 formulierte Empfindung einer von Gott auferlegten Notwendigkeit, nach Rom zu gehen, gilt aber nicht auch für Jerusalem. Der Entschluss, nach Jerusalem zu reisen, wird mit ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι legitimiert. Aufgrund der Verbindung mit ἔθετο kommt Barrett zum Schluss, ἐν τῷ πνεύματι könne nicht auf den Heiligen Geist bezogen sein.<sup>794</sup>

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich nicht mit eindeutiger Sicherheit erörtern lässt, ob Lukas den Plan von der Jerusalemreise als Gottes Plan darstellen möchte. Vielmehr scheint er es offen zu lassen, indem er sich einer nicht eindeutigen Sprache bedient. Diese erweckt den Eindruck, als wolle er bei seinem Leser Fragen aufwerfen.

---

<sup>786</sup> Siehe z. B. Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>787</sup> Siehe z. B. Johnson, *Acts*, S. 361.

<sup>788</sup> Siehe Exegese weiter unten.

<sup>789</sup> Gegen Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>790</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 239-240 und Pervo, *Acts*, S. 482.

<sup>791</sup> Diese Bedeutung liegt in 1,21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6; 9,16; 14,22; 15,5; 16,30; 20,35; 23,11 zugrunde. Nur in 25,10 und 27,26 liegt die zwingende Notwendigkeit des δεῖ nicht in Gott, sondern in den Umständen. Siehe auch Cosgrove, „The Divine Δεῖ in Luke-Acts“, so auch Bock, *Acts*, S. 605, Witherington, *Acts*, S. 589: „Paul [...] is [...] speaking [...] as one under the compulsion of God“ und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 545.

<sup>792</sup> Beispielsweise Johnson, *Acts*, S. 234 und Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>793</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 240.

<sup>794</sup> Barrett, *Acts*, S. 919.



#### 4.18 Apg 20,22-23: Trotz der Vorhersagen von Leiden durch den Heiligen Geist fühlt sich Paulus gedrängt, nach Jerusalem zu reisen

„As in 19:21, the construction allows us to understand this either in psychological terms (“I am determined”), or in religious terms (“I am obliged by the Holy Spirit”).“

Johnson, Acts, S. 361.

Apg 20,22 καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσουτά μοι μὴ εἰδώς, 23 πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.

Apg 20,22-23: *Und jetzt seht, ich gehe durch den Geist gebunden nach Jerusalem und weiß nicht, was mir dort begegnen wird. Ich weiß nur, dass mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt bezeugt, dass ich Gefangenschaft und Bedrängnisse zu erwarten habe.*

Diese zwei Verse enthalten einiges an Information über das Reden Gottes. Zunächst stellt sich die Frage nach der Bedeutung von τῷ πνεύματι: Ist Paulus vom Geist so heftig getrieben, dass er nicht widerstehen kann? Oder ist er durch den Heiligen Geist gebunden? Danach wird das Thema angeschnitten, das von der Kenntnis zukünftiger Ereignisse durch das Zeugnis des Heiligen Geistes handelt (V. 22b + 23a). Auch kommt ein Weg zur Sprache, auf dem der Heilige Geist etwas bezeugt (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον) – wenn auch zum Verständnis desselben zusätzlich andere Verse herangezogen werden müssen.

Wie in 19,21 ist nicht eindeutig, was mit τῷ πνεύματι gemeint ist. Weil kein weiteres Attribut folgt, kann es den Heiligen Geist bezeichnen, aber auch den Geist oder die Beschlussfähigkeit des Paulus. In der diesbezüglichen Diskussion müssen folgende Argumente berücksichtigt werden:

1. Lukas verwendet τῷ πνεύματι hier ohne weitere Angaben. Rein grammatikalisch kann sowohl der Heilige Geist gemeint sein (dann bezeichnet der Dativ das Subjekt der durch das Passiv bezeichneten Handlung, siehe BDR §191,1), als auch der Geist von Paulus (in dem Fall handelt es sich um einen dativus respectus, siehe H/vS §173,2e). Wie oben unter 3.13.2 aufgezeigt wurde, weist der Gebrauch von πνεῦμα ohne weitere Ergänzungen bei Lukas eher darauf, dass der Heilige Geist gemeint ist. Es kann aber dennoch durchaus sein, dass die Vorkommnisse im vorliegenden Vers, sowie in 18,25 und 19,21 mehrdeutig sind oder sogar sein sollen.
2. Das nicht weiter bestimmte τῷ πνεύματι von Vers 22 steht in einem Satz mit τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (V. 23). Diese Beobachtung wird gerne als Argument dafür genannt, dass es auch im ersten Fall den Heiligen Geist bezeichnen müsse: „The reference to the Holy Spirit in verse 23 suggests that the same Spirit is intended in vers 22, not a reference to a mere inner conviction of Paul’s human spirit.“<sup>795</sup> Der Befund kann aber auch genau umgekehrt gedeutet werden.<sup>796</sup> Vers 23 beginnt mit einer Gegenüberstellung

<sup>795</sup> Bock, Acts, S. 628, so auch Johnson, Acts, S. 361. In beider Diskussion ist dies das erste und schwerwiegendste Argument.

<sup>796</sup> So ausführlich Cosgrove, „The Divine Δει“, S. 178. Siehe auch Barrett, Acts, S. 970 für weitere Belege.

von dem, was Paulus nicht weiß (τὰ ἐν αὐτῇ συναυτήσουτά μοι μὴ εἰδώς), und der teilweisen Bezeugung durch den Heiligen Geist (πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον). Der Bezugspunkt ist das Wissen um die zu erwartenden Ereignisse, der Geist und der Heilige Geist werden einander nicht gegenübergestellt. Dennoch würde man aber die genauere Bestimmung einer erwähnten Person doch eher bei der ersten Nennung in einem Satz erwarten und so weist der umgekehrte Befund ein klein wenig mehr in Richtung einer Deutung, in der von zwei verschiedenen Personen ausgegangen wird.

3. Eine schöne Anspielung innerhalb der Apostelgeschichte erwähnt Johnson bezüglich der Form δεδεμένος: Wie es Paulus' Absicht war, die Jünger δεδεμένους nach Jerusalem zu bringen (9,2) geht er nun selbst δεδεμένος eben dort hin.<sup>797</sup> Für Johnson ist das ein Hinweis auf den Heiligen Geist als treibende Kraft, man könnte aber ebensogut umgekehrt argumentieren, dass die Parallele den Willen des Paulus noch hervorhebe.
4. Ein starkes Argument für Gott als treibende Kraft hinter der Notwendigkeit, nach Jerusalem zu gehen, sind die häufig genannten Anklänge an die Jerusalemreise Jesu im Lukasevangelium.<sup>798</sup>
5. Im Anschluss an seine Argumentation für die Deutung des δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι auf den Heiligen Geist wundert sich Johnson: „It is somewhat surprising that the Western Text, which otherwise tends to emphasize the role of the Holy Spirit (see, e.g., 19:1), made no improvement in this verse.“<sup>799</sup> In D steht in 19,1 jedoch τὸ πνεῦμα ohne weitere Bestimmung eindeutig für den Heiligen Geist, der dem Willen des Paulus (κατὰ τὴν ἰδίαν βουλήν) widerspricht. Das könnte der Schreiber von D auch für 20,22 so verstanden haben. Andererseits könnte es aber auch sein, dass – ganz wie in der Aussage von 19,1 – der Wille, nach Jerusalem zu gehen, Paulus zgedacht wird.

Zusammenfassend betrachtet, ist es nach dem Befund eher unwahrscheinlich, dass Lukas hier eindeutig zum Ausdruck bringen will, Paulus habe die Absicht, gegen Gottes Ratschluss eigensinnig nach Jerusalem zu reisen. Anders hingegen verhält es sich mit einer Interpretation, die davon ausgeht, dass Lukas mit gewissen Andeutungen Fragen bei seinen Lesern aufrufen will, ob es vielleicht nicht doch der Plan von Paulus selbst sei, der ihn nach Jerusalem treibt. Lukas habe hier dann bewusst mehrdeutig geschrieben. Absolut innerhalb der Möglichkeiten liegt es auch, dass Lukas an dieser Stelle den Heiligen Geist vor Augen hat und den Begriff πνεῦμα im Einklang mit den oben genannten Stellen auch ohne weitere Bestimmung schlicht für den Heiligen Geist verwendet. Unabhängig von einer Entscheidung in dieser Frage bleibt es auffällig, wie Paulus sich im weiteren Verlauf der Geschichte aufgrund dieses ‚Gebundenseins‘ gegen die Warnungen seiner Glaubensgeschwister durchsetzt. Eine Vorhersage von Verfolgung hat er nicht als Versuch Gottes deuten können, seine Pläne zu ändern. Die wohl eindeutig Gott zugeschriebene Notwendigkeit, Rom zu besuchen, wiegt nicht schwer genug, um den Schwierigkeiten in Jerusalem aus dem Weg zu gehen.

Im zweiten Teil des Satzes wird explizit ein Reden Gottes erwähnt: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

<sup>797</sup> Johnson, *Acts*, S. 361.

<sup>798</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 259: „The testimony of the Spirit about Paul's fate in Jerusalem echoes Jesus' passion announcements about his rejection and death in Jerusalem.“ Siehe auch Johnson, *Acts*, S. 361.

<sup>799</sup> Johnson, *Acts*, S. 361.

κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν (V. 23). Seine durch den Heiligen Geist erlangte Kenntnis von zukünftigen Ereignissen erwähnt Paulus hier ganz beiläufig. Anscheinend ist die Möglichkeit von nicht rational begründetem Vorwissen dem Autor plausibel und er setzt dies auch bei seinen Lesern voraus. Die Formulierung τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι (V. 23) schreibt die Botschaft deutlich dem Heiligen Geist zu; es geht hier nicht um eine weise Einschätzung der Lage durch Paulus aufgrund seiner Deutung von Informationen über die bestehenden Verhältnisse. Vorhersage ist in der Apostelgeschichte kein konstitutives Element des Redens Gottes, aber es liegt, nach der Darstellung des Lukas, für Paulus und dessen Hörerschaft deutlich innerhalb der zu erwartenden Möglichkeiten. Die hier zitierte Aussage des Paulus zeigt weiterhin, dass ein totales Vorherwissen der Ereignisse keineswegs eine Voraussetzung für Gehorsam (πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντά μοι μὴ εἰδώς V. 22) darstellt. Paulus ist sich nur ungefähr darüber im Klaren (μὴ εἰδώς V. 22 πλὴν ὅτι V. 23), was ihn erwartet, und geht dennoch. Er spricht vom wiederholten Reden Gottes (κατὰ πόλιν V. 23) in verschiedenen Städten - anscheinend mit immer wieder derselben Botschaft, die Paulus als eine Ankündigung von Leiden wiedergibt (V. 23). Was sich der Leser praktisch darunter vorstellen soll, dass der Heilige Geist ‚κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται‘, wird nicht expliziert – Lukas lässt es offen. Wie in 8,29 (εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα), 10,19 (εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα), 11,12 (εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι), 13,2 (εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) und 21,11 (τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) berichtet Lukas nur, dass der (Heilige) Geist etwas sagt. Er erklärt es nicht und beschreibt auch weiter nichts. Der (Heilige) Geist wird dem Leser schlicht als Handelnder vor Augen gestellt, der den anderen Personen der Geschichte etwas sagen kann. Wo die Aussage ein Auftrag ist, wird diesem Folge geleistet (8,29; 10,19; 11,12; 13,2), die menschlichen Gegenüber des (Heiligen) Geistes erkennen ihn offensichtlich als Autorität an. In 20,23 wird nach dem Verständnis von Paulus (wie in 21,11) durch den (Heiligen) Geist nur eine informative Botschaft vermittelt, die keine aktive Reaktion des Empfängers erfordert. Der Kontext von 20,23 zeigt ganz deutlich, dass die Vorhersage hier nicht als Warnung aufgefasst wird oder werden kann. Paulus soll dadurch nicht gehindert werden, nach Jerusalem zu gehen – so lautet zumindest seine Interpretation der wiederholten Botschaft. Wie die jeweiligen Empfänger das Reden des Geistes ‚hören‘ und ob Lukas akustisch wahrnehmbare Botschaften vor Augen hat, erklärt er nicht - und lässt vor allem heutige Exegeten damit im Dunkeln stehen. Auch äußert Lukas sich nicht darüber, woran die Empfänger den (Heiligen) Geist als ‚Sprecher‘ erkennen. Im vorliegenden Fall kann also gemeint sein, dass Paulus in verschiedenen Städten vom Heiligen Geist persönlich immer wieder dieselbe Vorhersage ‚gehört‘ hat; es kann aber auch gemeint sein, dass die Aussage von verschiedenen Menschen ‚durch den Geist‘ an Paulus gerichtet worden ist. Eines ist klar: Paulus versteht es nicht als ‚Hindern des Geistes‘ (wie in Apg 16,6), es ist für ihn schlicht eine Vorhersage von Schwierigkeiten. Wie der Erzähler sich zu dieser Interpretation verhält, wird erst in einer Zusammenschau verschiedener Texte zum Thema weiter beleuchtet werden können.

#### 4.19 Apg 21,4: Jünger in Tyrus prophezeien Paulus, er dürfe nicht nach Jerusalem reisen

*„It is interesting that, as the predictions about Paul’s fate in Jerusalem indicate (Acts 19:21; 20:22-23; 21:4), recipients can be divided over how to interpret prophetic utterances of the Spirit, suggesting that defining God’s will on such occasions is not always straightforward.”*

*Banks, „Charismatic and Noncharismatic Factors”, S. 117-130.*

Apg 21,4 ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτὰ, οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα.

Apg 21,4: *Wir suchten die Jünger auf und blieben eine Woche lang bei ihnen. Sie sagten Paulus durch den Geist, dass er nicht nach Jerusalem hinauf gehen solle.*

Paulus war nun schon wiederholt vom Heiligen Geist über ihm bevorstehende Leiden informiert worden (20,23), jetzt warnen ihn die Jünger aus Tyrus ‚durch den Geist‘ davor, nach Jerusalem zu gehen. Dies ist das erste Mal, wo Lukas von seinem Schema abweicht, mit dem er ansonsten das Reden Gottes in der Apostelgeschichte einbaut. Bisher folgte einem Satz, der ein Reden Gottes beschrieb, direkt ein Satz mit dem Bericht vom gehorsamen Handeln als Folge dieses Redens (es sei denn, die Aussage enthielt keinerlei Aufforderung), wie z. B. in 5,20 und 21; 8,26 und 27; 8,29 und 30; 12,8a und 8b; 12,8c und 9a; 13,2 und 3; 16,7b und 8a; 18,10 und 11. In 21,4 wird ein deutlicher Auftrag als Reden Gottes dargestellt, der weitere Verlauf der Geschichte zeigt aber, dass Paulus sich dieser Anordnung widersetzt. In Kommentaren wird gerne darauf verwiesen, das Reden des Heiligen Geistes hätte nur in einer Vorhersage oder Ankündigung bestanden. Das Verbot, nach Jerusalem zu gehen, sei eine Interpretation der Jünger gewesen – in der Sorge um Paulus.<sup>800</sup> Anscheinend versucht man zu erklären, wieso Paulus dem ‚Gebot‘ des Heiligen Geistes nicht gehorcht. Wenn die Warnung, parallel zu 21,12, schlicht die menschliche Interpretation einer Vorhersage durch den Heiligen Geist ist, dann kann man Paulus keinen Ungehorsam gegenüber dem Heiligen Geist vorwerfen. Stillschweigend widerspricht man aber so dem Text des Lukas und geht, ohne es auch nur zu nennen, davon aus, dass er sich verkehrt ausgedrückt habe. Barrett ist hier sorgfältiger als seine Kollegen. Er bemerkt: „Luke does not express himself clearly. His words taken strictly would mean either that Paul was deliberately disobedient to the will of God or that the Spirit was mistaken in the guidance given. It is unthinkable that Luke intended either of these.“<sup>801</sup> Warum beide Optionen völlig undenkbar sein sollen, erklärt Barrett aber nicht. Ein Irrtum seitens des Autors ist aber nicht die einzige mögliche Interpretation. Lukas sieht die Spannung anscheinend weniger als ein Problem an als heutige Exegeten. Dass die Aussage der Jünger ‚διὰ τοῦ πνεύματος‘ getroffen wurde, also direkt mit dem Reden Gottes in Verbindung gebracht wird, ist aus der Perspektive des Erzählers gesagt. Der Erzähler distanziert sich nicht von einem Anspruch der Sprecher, er selbst gibt das Urteil ‚διὰ τοῦ πνεύματος‘. An anderen Stellen in der Apostelgeschichte wird hiermit das Reden Gottes

<sup>800</sup> Siehe beispielsweise Bock, *Acts*, S. 637: „The Spirit seems to have revealed what Paul would face, and the warning comes out of the resultant worry about Paul’s well-being“ und Bruce, *Acts*, S. 385: „Their inspired vision foresaw the difficulties and dangers that lay ahead of Paul [...]; they drew the conclusion that he should not go up to Jerusalem.“ Siehe auch Longenecker, *Acts*, S. 516; Conzelmann, *Acts*, S. 178.

<sup>801</sup> Barrett, *Acts*, S. 990.

beschrieben: Die Vorhersage des Agabus in 11,28 ist in exakt demselben Wortlaut wiedergegeben. Ähnliche Formulierungen finden sich in 1,2 (Jesus gibt dort seinen Jüngern *διὰ πνεύματος ἁγίου* Anweisungen) und 4,25. (Ein Zitat aus den Psalmen wird hier beschrieben als von Gott gesprochen, durch den Mund Davids *διὰ πνεύματος ἁγίου*.) Gegenüber Formen vom Reden Gottes, in denen der Heilige Geist selbst zu Wort kommt (z. B. 8,29; 10,19), ist es eine Stufe indirekter, der menschliche Botschafter spielt auch eine Rolle – aber dennoch bringt der Erzähler selbst die Aussage in Verbindung mit dem Reden Gottes. Lukas berichtet nicht von einer Aussage der Jünger, die diese im Namen des Heiligen Geistes treffen. Tannehill kommt bezüglich der Darstellungsform zu einer ähnlichen Beobachtung: „The use of indirect discourse in 21:4 removes the message a step from the Spirit’s direct expression.“<sup>802</sup> Wie die Exegese von 21,10-14 aufzeigen wird, kann Lukas durchaus auch zwischen dem Reden Gottes und einer menschlichen Reaktion darauf unterscheiden. In 21,4 unterlässt er das aber und zeichnet so ein Bild davon, wie verschiedene Menschen einander widersprechende Vorstellungen davon haben, was Gott in der vorliegenden Situation möchte: Die Jünger in Tyrus vertreten anscheinend die Ansicht, dass der Heilige Geist Paulus davon abhalten möchte, nach Jerusalem zu gehen. Paulus hingegen ist davon überzeugt, dass Gott ihm Verfolgung und Gefangenschaft vorhersagt, er aber tatsächlich dennoch nach Jerusalem reisen muss. Diesen Widerspruch lässt Lukas erst einmal bestehen. Man wird der Aussage des Textes eher gerecht, wenn man dies feststellt und zu interpretieren versucht, als wenn man die Spannung vorschnell auflöst. Eine mögliche Interpretation bietet Tannehill: „Nevertheless, it is interesting that the narrator has allowed to surface at least a superficial contradiction in the divine guidance that Paul is receiving, an indication that it is seldom easy to separate divine revelation from human interpretation. Appeal to divine guidance is not an easy escape from the ambiguities of human life.“<sup>803</sup> Ähnlich bemerkt Aune, dass es sich hier möglicherweise um ein ‚Prüfen‘ prophetischer Aussagen handele, wie es in paulinischen Briefen genannt wird.<sup>804</sup> Auf der Ebene der größeren Erzählung wirft die Spannung zwischen der Aussage der Jünger und dem Handeln des Paulus beim Leser die Frage auf, ob Lukas der Interpretation des Paulus kritisch gegenüberstehe. Das Reden Gottes ist für Lukas und seine Protagonisten nicht nur eindeutige und unmissverständliche Kommunikation ‚von oben‘, der man sofort und absolut zu gehorchen habe. Das Reden Gottes kann auch weniger eindeutig sein, wie Witherington mit seiner Interpretation aufzeigt. Er folgt in seiner Deutung der vorliegenden Stelle Grudem, der 1Kor 14 als Schlüssel für das Verständnis des Textes verwendet. Anders als im AT, wo die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie gefordert war, sind Christen im NT dazu aufgefordert, prophetische Äußerungen abzuwägen und zu testen. Losgelöst davon, ob man den Darstellungen Grudems folgen möchte oder nicht,<sup>805</sup> Beobachtungen am vorliegenden Text fügen sich gut in dessen Ergebnisse ein: Lukas spricht hier von Reden ‚*διὰ τοῦ πνεύματος*‘ obwohl es widersprüchliche Aussagen gibt, die sich gegenseitig ausschließen. Auch im weiteren Verlauf der Geschichte muss sich niemand von ‚falschen Interpretationen‘ distanzieren. Unstimmigkeiten werden deutlich nicht geahndet und müssen anscheinend nicht berichtigt werden. Der Erzähler Lukas lässt die verschiedenen Sichtweisen seiner Charaktere nebeneinander stehen, ohne dem deutlich ein eigenes Urteil zuzufügen (dies folgt möglicherweise in 21,14). Es wurde oben schon angesprochen, dass das Reden *διὰ τοῦ πνεύματος* im Vergleich zu einer Aussage des Heiligen Geistes selbst etwas indirekter ist. Die

<sup>802</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 263.

<sup>803</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 263.

<sup>804</sup> Aune, *Prophecy*, S. 264.

<sup>805</sup> Siehe Diskussion in 2.3.2.

göttliche Botschaft begegnet den Empfängern nur über oder durch die menschliche Rezeption. Vielleicht kann es deswegen in dem Zusammenhang für Lukas vorkommen, dass eine Aussage zwar als ‚διὰ τοῦ πνεύματος‘ bezeichnet werden mag, gleichzeitig aber einer anderen Aussage Gottes gehorcht wird. Weil das Reden Gottes den Menschen nicht immer in ‚Reinform‘ erreicht, macht das menschliche Aufgreifen und Verstehen – und unter Umständen falsche Interpretieren – einen Teil des Redens Gottes aus.

Wie weiter oben festgestellt wurde (3.13), lässt die Darstellung des Lukas Fragen offen bezüglich seiner Einstellung gegenüber der Überzeugung des Paulus, er werde von Gott nach Jerusalem geschickt. Auch bezüglich der vorliegenden Episode bleiben Details ungeklärt: Will Lukas implizit aussagen, dass Paulus dem Reden Gottes gegenüber ungehorsam ist?

#### 4.20 Apg 21,8-9: Prophetie hat einen festen Platz in der Welt der Apostelgeschichte

*„If they had not been virgins would they have prophesied? If they had been married would they have been allowed to prophesy?“*

*Barrett, Acts, S. 994.*

Apg 21,8 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἤλθομεν εἰς Καισάρειαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅντος ἐκ τῶν ἑπτὰ, ἐμείναμεν παρ’ αὐτῷ. 9 τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι.

*Apg 21,8-9: Am folgenden Tag brachen wir auf und kamen nach Cäsarea. Wir gingen in das Haus des Evangelisten Philippus, er war einer von den sieben, und wir blieben bei ihm. Er hatte vier Töchter, die prophetisch redeten.*

In einem Nebensatz am Rande seiner Erzählung erwähnt Lukas hier wie selbstverständlich zeitgenössische Prophetie. Auf der Durchreise nach Jerusalem bleibt Paulus in Cäsarea im Hause des Philippus<sup>806</sup>, der dort mit vier unverheirateten, prophetisch redenden Töchtern wohnt. Im Gegensatz zum Nomen προφήτης, das von 30-mal in der Apg nur viermal zur der Erzählzeit lebende Personen bezeichnet (11,27 [eine Gruppe aus Jerusalem, darunter Agabus]; 13,1 [in der Gemeinde in Antiochien]; 15,32 [Judas und Silas]; 21,10 [Agabus aus Judäa]),<sup>807</sup> wird das Verb προφητεύω nicht für alttestamentliche, sondern nur für zeitgenössische Prophetie verwandt (2,17<sup>808</sup>; 2,18; 19,6; 21,9). Mit dieser Erwähnung der Töchter des Philippus lässt Lukas die Ankündigung von prophetischem Reden durch Söhne

<sup>806</sup> Die Charakteristik des Philippus ist an dieser Stelle eine Zusammenfassung dessen, was der Leser im Laufe der Geschichte über Philippus erfahren hat: In 6,5 wird er als einer der (sieben) Diakone genannt. Nach der Flucht aus Jerusalem wegen Verfolgung verkündigt Philippus das Evangelium: εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον (8,4-6), τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ (8,12); ὁ Φίλιππος [...] εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν (8,35). Die Bezeichnung Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ist also nicht neu oder überraschend. Nach der Entrückung vor den Augen des Äthiopiens erwählt Lukas gegenüber seinem Leser den Aufenthaltsort des Philippus: Er ‚hinterlässt‘ ihn in Cäsarea, wo er ihn nun wieder auffindet.

<sup>807</sup> Siehe auch Fussnote zu 3.7: Apg 13,1-4 und 14,26-27.

<sup>808</sup> In diesem Zitat aus Joel handelt es sich natürlich um eine viel früher getroffene zukunftsweisende Aussage. Der Kontext der Predigt macht jedoch deutlich, dass Petrus die Ankündigung von prophetischem Reden auf Geschehnisse in seiner Zeit bezieht.

und Töchter aus der Pfingstpredigt des Petrus anklingen: Apg 2,17 καὶ προφητεύουσιν οἱ υἱοὶ ἡμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ἡμῶν. In diesem Fall stimmen die Aussagen im Wortlaut mit der Vorhersage überein (θυγατέρες und προφητεύω), anders als bei den anderen Vorhersagen. Dort verwendet Lukas im Laufe seiner Geschichte andere Begriffe als im Zitat von Joel in der Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2: Junge Männer werden ὁράσεις ὄψονται, wird angekündigt (V. 17), weiterhin spricht Lukas aber nicht mehr von ὁράσεις, sondern von ὄραμα<sup>809</sup>. Alte Männer werden ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται, so die Vorhersage (V. 17). Im Verlauf der Apg ist nirgends explizit die Rede von Träumen; nächtliche Visionen kommen dem am nächsten, alte Männer werden nicht erwähnt. Auch die Vorhersagen von 2,19-20 finden keine direkte Entsprechung. Es geschehen zwar wiederholt τέρατα durch die Hände der Apostel (2,43; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12), sie tragen sich aber nicht ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω zu, wie in 2,19 angekündigt. Diese Beobachtungen erwecken nicht den Eindruck, dass Lukas außerordentlich stark darum bemüht ist, die Vorhersagen in der Pfingstpredigt des Petrus bezüglich des Redens und Handelns Gottes als erfüllt darzustellen. Es ist also eher unwahrscheinlich, dass Lukas mit der Randbemerkung von prophezeienden Töchtern primär beabsichtigt, die betreffende Vorhersage als erfüllt darzustellen. Viel wahrscheinlicher ist die primäre Erzählabsicht, die mit dieser Bemerkung verbunden ist, im engeren Kontext zu suchen. Es ist durchaus denkbar, dass die Erwähnung der prophezeienden Töchter in Bezug auf 20,23-24 verstanden werden soll. Wo er hinkommt, wird Paulus mit dem Reden Gottes konfrontiert. Inhaltlich gibt es keine Angaben zu den Prophetien der Töchter des Philippus. Aufgrund des Befundes in 11,27 und 21,10, wo mit der Wortfamilie zukunftsweisende Aussagen bezeichnet werden, kommt Barrett zum Schluss, dass Lukas im Vergleich zu Paulus die Begriffe auf diese Bedeutung reduziere: „it is characteristic of Luke’s turn of mind that the striking and verifiable predictive element in prophecy should be prominent.“ Mit dieser Annahme verkennt Barrett die Aussagen von 15,32, wo als Tätigkeit der Propheten παρεκάλεσαν und ἐπεστήριξαν beschrieben ist. Lukas macht nirgends andere inhaltliche Aussagen zu zeitgenössischer Prophetie, der Kontext von 13,1 und 19,6 lässt es aber als sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass Lukas hier zukunftsweisende Aussagen vor Augen hatte. Es ist nicht legitim, die inhaltlichen Aussagen zur Prophetie von 11,27 und 21,10 auf die anderen Stellen zu übertragen.

Neben der Beschreibung der prophezeienden Frauen als Töchter des Philippus nennt er sie auch παρθένοι. Damit sind alle Frauen, von denen Lukas in seinem Doppelwerk berichtet, dass sie prophetisch redeten, nicht verheiratet (Lk 2,36 nennt Hanna als verwitwete Prophetin). Ob dies aber für Lukas eine Voraussetzung darstellt, ob also die Töchter des Philippus nicht prophezeit hätten oder es ihnen nicht erlaubt worden wäre, wenn sie verheiratet gewesen wären, lässt sich auf Basis dieses Befundes nicht klären.<sup>810</sup>

Lukas beschreibt hier ganz nebenbei Randfiguren in seiner Geschichte als prophetisch begabt. Nicht nur (und auch nicht alle) seine Hauptfiguren kennzeichnet er als prophetisch, diese Gabe ist weiter verbreitet und nicht auf einen Leiterkreis begrenzt. Männer wie Frauen

<sup>809</sup> Siehe Apg 9,10; 9,12; 10,3; 10,17; 10,19; 11,5; 12,9; 16,9; 16,10; 18,9.

<sup>810</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 994-995 für Diskussion der Fragestellung auch im Licht von Aussagen der paulinischen Briefe. Johnson, *Acts*, S. 369-370 nennt textliche Belege für jungfräuliche Prophetinnen in der hellenistischen Religion. Diese Fragen stellen sich vor allem im Licht asketischer Bewegungen und Entwicklungen in der frühen Christenheit, nicht aufgrund der Texte des Lukas. In Apostelgeschichten des zweiten und dritten Jahrhunderts wird beschrieben, dass ein gottesfürchtiger Lebensstil notwendigerweise mit sexueller Enthaltbarkeit einherging, siehe z. B. ActPaul 3,12; ActAnd 3,5. Davon kann bei der Apostelgeschichte des Lukas nicht die Rede sein.

vermögen prophetisch begabt zu sein. Gleichzeitig kann aber auch festgestellt werden, dass Lukas anscheinend nicht sehr darum bemüht ist, die Vorhersage aus der Pfingstrede des Petrus als buchstäblich erfüllt darzustellen. Er erwähnt nur, dass die Töchter des Philippus prophetisch begabt gewesen sind, erzählt aber nicht, dass oder wie sie prophezeit haben.

#### 4.21 Apg 21,10-14: Verbietet Gott die Jerusalemreise oder kündigt er als Vorbereitung Verfolgung in Jerusalem an?

*„Both Paul and those trying to persuade him present their actions as being in accordance with the Spirit.”*

*Miller, Convinced, S. 229*

*„The shared recognition of the danger that Paul faces in Jerusalem produces conflicting perceptions of how Paul should respond. [...] Both prophetic messages and human advice play important roles in this conflict, and the narrative reveals some of the difficulties in using either to determine God’s will for human life.”*

*Tannehill, Narrative Unity II, S. 262.*

Apg 21,10 Ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους κατήλθεν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος, 11 καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δῆσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν, Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως δῆσουσιν ἐν Ἱερουσαλήμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. 12 ὡς δὲ ἠκούσαμεν ταῦτα, παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ. 13 τότε ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος, Τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές μου τὴν καρδίαν; ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλήμ ἐτοιμῶς ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 14 μὴ πειθομένου δὲ αὐτοῦ ἠσυχάσαμεν εἰπόντες, Τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω.

Apg 21,10-14: *Wir blieben einige Tage dort, als ein Prophet namens Agabus aus Judäa herabkam. Er kam zu uns, nahm den Gürtel des Paulus, band seine Füße und Hände und sagte: „Folgendes sagt der Heilige Geist: Der Mann, dem dieser Gürtel gehört, wird in Jerusalem von den Juden genauso gefesselt und an die Heiden ausgeliefert werden.“ Als wir das hörten, baten wir und die Einheimischen ihn, nicht nach Jerusalem hinabzugehen. Darauf antwortete Paulus aber: „Warum weint ihr und brecht mir das Herz? Ich bin nicht nur bereit, mich in Jerusalem gefangen nehmen zu lassen, sondern auch um des Namens des Herrn Jesus willen zu sterben. Als er sich nicht umstimmen ließ, gaben wir nach und sagten, der Wille des Herrn möge geschehen.*

Diese Erzählung ist die ausführlichste Darstellung zeitgenössischer prophetischer Tätigkeit in der Apostelgeschichte. Lukas bindet in seiner Geschichte verschiedene ‚Fäden‘ zusammen, die er zuvor schon mehrfach angesprochen hat: Paulus hatte sich im Geist vorgenommen, nach Jerusalem zu gehen (19,21) und dies als notwendige Verpflichtung empfunden (gebunden im Geist 20,22). Auf seiner Reise hört Paulus durch den Heiligen Geist verschiedentlich, dass er in Jerusalem Gefangenschaft und Verfolgung zu erwarten habe (20,23). In Übereinstimmung damit interpretiert Paulus die Prophetie des Agabus als Ankündigung, nicht als Warnung. Er betont, dass er ‚für den Namen des Herrn Jesus‘ (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 21,13) nicht nur Gefangenschaft, sondern auch den Tod in



Kauf nehmen wolle. Die anderen Anwesenden (Ortsansässige und die mit dem ‚Wir‘ umrissene Gruppe der Reisebegleiter des Paulus ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι 21,12) deuten die Prophetie aber als Warnung und versuchen deswegen, Paulus von seinem Vorhaben abzubringen (21,12). Auch diese Position hat Lukas in seiner Geschichte schon anklingen lassen (21,4). In seiner Darstellung des Planes und der Entscheidung des Paulus spricht Lukas nicht explizit vom Heiligen Geist (19,21 und 20,22);<sup>811</sup> hierdurch lässt Lukas beim Leser die Möglichkeit anklingen, dass Paulus aus eigener Entscheidung nach Jerusalem reise. In 21,4 spricht Lukas eindeutig von einer Aussage des Heiligen Geistes: Durch den Heiligen Geist sagen die Jünger, Paulus solle nicht nach Jerusalem gehen. Ganz in Übereinstimmung mit dieser zweiten (Erzähl-)Linie ist die Reaktion der Reisebegleiter des Paulus und der ortsansässigen Gläubigen in Cäsarea auf die Prophetie des Agabus. Lukas lässt hier eindeutig zwei gegensätzliche, sich gegenseitig ausschließende Interpretationen der Aussage des Heiligen Geistes nebeneinander stehen.

Er hätte als Erzähler hier Stellung nehmen können. Es wäre ein Leichtes gewesen, ohne großen Aufwand eine der beiden Aussagen (‚der Heilige Geist schickt Paulus nach Jerusalem‘<sup>812</sup> oder ‚der Heilige Geist warnt Paulus davor, nach Jerusalem zu gehen‘) als Interpretation darzustellen. Lukas beschreibt sie beide aber als Aussagen des Heiligen Geistes. Da sich die Aussagen über eine längere Passage der Apg verteilt finden, kann es sich nicht um ein Versehen des Erzählers handeln. Lukas hat absichtlich die verschiedenen Deutungen vom Reden Gottes als Reden Gottes deklariert nebeneinander stehen lassen. In 21,10-14 bringt Lukas diese Spannung explizit zur Sprache:

Nur viermal wird eine zeitgenössische Person(en)gruppe) in der Apg als προφήτης bezeichnet: 11,27; 13,1; 15,32; 21,10.<sup>813</sup> Auffälligerweise wird Agabus dem Leser in 21,10 ganz neu vorgestellt, obwohl er dem Leser aus 11,27 schon geläufig sein sollte. Dies weicht ab von der ansonsten sehr sorgfältigen Erzählweise des Lukas.<sup>814</sup> Vielfach wird hieraus abgeleitet, dass Lukas hier eine Quelle (in der ersten Person Plural gehalten) in seinen Text einarbeite, in der Agabus hier das erste Mal erwähnt werde.<sup>815</sup>

Agabus beginnt sein Auftreten als Prophet mit einer zeichenhaften Handlung, die an alttestamentliche Propheten erinnert (siehe z. B. Jes 20,2 und Jer 13,1ff).<sup>816</sup> Dies ist der einzige Bericht eines solchen sinnbildlichen Aktes in der Apostelgeschichte. Agabus fesselt sich selbst mit dem Gürtel des Paulus und bezeichnet die (Be-)Deutung dieser Handlung als Aussage des Heiligen Geistes: τὰδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· (21,11). Diese Formulierung (τὰδε λέγει) erinnert wieder an alttestamentliche Aussagen (τὰδε λέγει κύριος ὁ θεός; siehe

<sup>811</sup> Siehe Exegesen unter den Punkten 3.17 und 3.18.

<sup>812</sup> Paulus reist also nicht ohne Grund nach Jerusalem, wie es z. T. behauptet wird, weil Lukas im Gegensatz zu den paulinischen Briefen hier nicht von einer Sammlung spricht (siehe z. B. Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 576). Lukas nennt einen Grund für die Reise des Paulus: Paulus denkt, dass der Heilige Geist ihn nach Jerusalem schickt. Dass eine solche Aussage andere Beweggründe nicht kategorisch ausschließt, zeigen andere Ereignisse in der Apostelgeschichte: Lukas flieht bei seinem ersten Besuch in Jerusalem nach seiner Bekehrung mithilfe seiner Glaubensschwester aus Jerusalem (so heißt es in der ersten Erzählung Apg 9). Später erfährt der Leser davon, dass Jesus Paulus aufgetragen habe, Jerusalem zu verlassen (22,17). Siehe auch Apg 13,4 und 13,3.

<sup>813</sup> Siehe hierzu ausführlicher Exegese zu Apg 11,27-30 unter Punkt 3.8.

<sup>814</sup> Handlungsträger werden dem Leser häufiger in mehreren Etappen vorgestellt (siehe z. B. 7,58 und 9,1; 4,37 und 9,27). Ganz sorgfältig ‚holt‘ Lukas Handlungsträger in seiner Geschichte dort wieder ‚ab‘, wo er sie zuvor ‚zurückgelassen‘ hat (siehe z. B. Apg 8,40 und 21,8)

<sup>815</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts II*, S. 995.

<sup>816</sup> Zu Parallelen einer solchen zeichenhaften Handlung siehe Aune, *Prophecy*, S. 429<sup>96</sup>.

z. B. Amos 3,11; 5,16; Nah 1,2; Hag 1,6; Jes 3,16). Im NT finden sich ähnliche Aussagen nur in den Sendschreiben Offenbarung des Johannes: siehe *τάδε λέγει* in Offb 2,1; 8; 12; 18; 3,1; 7; 14. Möglicherweise hat man sich frühkirchliche prophetische Aussagen so vorzustellen und es klänge in indirekter Rede wie in 11,28 oder 21,4: *ἔλεγεν διὰ τοῦ πνεύματος*. Aune kommt aufgrund seiner Analyse der Struktur der Prophetie des Agabus überzeugend zum Schluss, dass Lukas Agabus hier nicht in Analogie zu einem alttestamentlichen Vorbild beschrieben habe, sondern christliche Tradition wiedergebe.<sup>817</sup> Wie in 11,27-30 sind die (prophetischen) Aussagen des Agabus zukunftsweisend; sie werden aber nicht als mit absoluter Sicherheit eintreffende Vorhersagen dargestellt, sonst wäre die Reaktion der Reisebegleiter des Paulus sinnlos. Dass sie Paulus warnen, nach Jerusalem zu gehen, setzt voraus, dass sie die Vorhersage als abwendbar und nur bedingt gültig ansehen.<sup>818</sup> Die Aussage des Agabus wird aber von den Anwesenden durchaus ernst genommen. Im weiteren Verlauf der Geschichte wird Lukas erzählen, inwiefern sich die Vorhersage erfüllte.

Wie einleitend bemerkt wurde, erzählt Lukas von zwei sich widersprechenden Deutungen der prophetischen Vorhersage: Paulus versteht sie als Ankündigung parallel zu 20,23 und will nach Jerusalem reisen (V. 13), seine Reisebegleiter und die ortsansässigen Gläubigen hingegen sehen darin die Warnung, Paulus dürfe nicht nach Jerusalem reisen (V. 12). Johnson spricht diesbezüglich von einem (nur) dramatischen Effekt: „The response of those who witness these things is to provide dramatic commentary and emphasis“<sup>819</sup>; besser betont Spencer die Reaktion der mit ‚wir‘ umrissenen Gruppe als Widerstand gegen die Prophetie: „Along with the Christians at Caesarea, ‘we’ initially seem to resist a prophecy of the Spirit.“<sup>820</sup>

Die Freunde des Paulus versuchen aufgrund der Prophetie (*ὥς δὲ ἠκούσαμεν ταῦτα*), ihn davon abzuhalten, nach Jerusalem zu gehen (V. 12). Der hier angekündigten Gefahr solle er sich nicht aussetzen. Er argumentiert in seiner Reaktion hierauf nicht gegen die zugrundeliegende Deutung der Aussage der Prophetie. Vielmehr spricht er seine Begleiter auf einer emotionalen Ebene an: Sie mögen ihm doch den schwierigen Schritt nicht noch schwerer machen (V. 13). Er ist nicht nur bereit, sich gefangen nehmen zu lassen, sondern auch, *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* zu sterben (V. 13).<sup>821</sup> Vielleicht bringt Paulus mit diesem Hinweis zum Ausdruck, dass er bereit ist, bis zum Äußersten zu gehen – es muss nicht unbedingt bedeuten, dass er seinen Tod in Jerusalem als realistische Gefahr auf sich zukommen sieht. Paulus bringt also seine grundsätzliche Glaubensüberzeugung gegen die Forderungen ein, die wegen des Redens Gottes an ihn herangetragen werden. Auch aufgrund der neueren Entwicklungen ist Paulus nicht bereit, von seinem Entschluss abzuweichen. Vom Geist gebunden reist er nach Jerusalem (20,22).

Paulus lässt sich wirklich nicht überreden, stellen seine Reisebegleiter fest. Er wird trotz der Gefahr, die ihm droht, nach Jerusalem reisen. Lukas beendet seine Geschichte von der Prophetie mit der resignativen Aussage der Freunde des Paulus: *τοῦ κυρίου τὸ θέλημα*

<sup>817</sup> Aune, *Prophecy*, S. 264.

<sup>818</sup> Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 276) weist darauf ganz richtig hin. Siehe ähnlich auch Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 265. Siehe Aune (*Prophecy*, S. 265) für religionsgeschichtliche Parallelen hierfür.

<sup>819</sup> Johnson, *Acts*, S. 372.

<sup>820</sup> Spencer, *Acts*, S. 144.

<sup>821</sup> Hier klingt die Ankündigung Jesu gegenüber Hananias an: Jesus werde Paulus zeigen, wie viel er *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου* zu leiden haben werde (Apg 9,16).

γινέσθω (21,14).<sup>822</sup> Dieser Verweis auf den Willen Gottes kann unterschiedlich aufgefasst werden. Meistens sieht man die Aussage als Evidenz dafür, dass Lukas die Interpretation des Paulus als richtig darstellen wolle: Gott habe ihn nach Jerusalem gesandt, die Vorhersagen seien Ankündigungen, keine Warnungen.<sup>823</sup> Die Reisebegleiter des Paulus haben entweder erkannt, dass es sinnlos ist, sich gegen den Willen Gottes zu wehren<sup>824</sup> oder kommen neu zur Erkenntnis, dass es wirklich Gottes Wille ist, wenn Paulus nach Jerusalem geht.<sup>825</sup> Alternativ muss sich die Aussage vom Willen Gottes nicht unbedingt direkt auf die Reise nach Jerusalem beziehen. Die Freunde des Paulus befahlen Paulus dem Schutz Gottes an – obwohl er nicht davon abzubringen ist, gegen den Willen Gottes zu handeln, wie sie ihn verstehen. Sie sehen ein, dass sie nichts ausrichten können und finden sich mit ihrem Schicksal (- und mehr noch - mit dem ihres Freundes Paulus) ab. Durch den Aufbau seiner Geschichte in Apg 22 weckt Lukas bei seinem Leser (erneut) Zweifel daran, ob Paulus wirklich auf Anweisung Gottes in Jerusalem ist.<sup>826</sup> Paulus widerspricht dort Jesus, der ihm im Tempel befiehlt, Jerusalem zu verlassen (22,19). Der Gesamtaufbau der Geschichte des Lukas (mit 19,21; 20,22-23; 21,4 und 22,17-21) erweckt den Eindruck, dass Lukas beim Leser Zweifel daran sähen möchte, ob es wirklich dem göttlichen Willen entspricht, dass Paulus nach Jerusalem reist. Nur dass Paulus nach Rom muss, wird eindeutig dem Plan Gottes zugeschrieben.

Lukas erzählt in der Apg sowohl von der Prophetie des Agabus, als auch von deren Bewahrheitung. Die Vorhersage erfüllt sich auf detailgetreue Art: Paulus wird nicht von den Juden an die Heiden ausgeliefert (21,11), sondern durch das Eingreifen der römischen Garnison vor einem Lynchmord durch die jüdische Menschenmenge bewahrt (21,32-33).<sup>827</sup> Lukas hat offensichtlich kein Problem damit, diese unterschiedlichen Aussagen nebeneinander stehen zu lassen. Nirgends wird angedeutet, dass die Prophetie des Agabus deswegen als ‚falsche Prophetie‘ aufzufassen sei.<sup>828</sup> Offensichtlich ist es für Lukas

<sup>822</sup> Vielleicht spielt Lukas hiermit auf das Gebet Jesu vor seiner Gefangennahme an (πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω Lk 22,42); das Vater Unser bei Lukas nennt diese Bitte im Gegensatz zum Markusevangelium nicht (Vgl. Lk 11,2-4 und Mt 6,9: γενηθήτω τὸ θέλημα σου).

<sup>823</sup> Siehe z. B. Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 265: „Even Paul’s companions who press him so strongly to abandon his plan finally come to recognize that the coming events in Jerusalem are the Lord’s will.“ Ähnlich Spencer, *Acts*, S. 144: „The narrator is part of a group of characters who do not have the perspective of God’s plan from which most of Acts is told. Along with the Christians at Caesarea, ‘we’ initially seem to resist a prophecy of the Spirit and only after Paul’s rebuke accept the Lord’s will.“ Kurz (*Reading*, S. 101) geht diesbezüglich ausführlicher ein auf die Erzählperspektive, worin Lukas durch das ‚Wir‘ hier nicht als allwissender Erzähler aufträte.

<sup>824</sup> Barrett (*Acts*, S. 997) hält eine solche Interpretation nicht für möglich: „His words could be interpreted in a way very unfavourable to the speakers: it was only after they had failed to secure their own will that they were prepared to accept the Lord’s. But Luke did not mean this.“ Barrett begründet aber nicht, weswegen es ihm undenkbar erscheint, dass Lukas eine so nachvollziehbare Reaktion realistisch beschreiben solle.

<sup>825</sup> Z. B. Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 265. Tannehill geht sogar soweit, aufgrund von Apg 21,14 die Aussage aus Apg 21,4 als Fehlinterpretation des Redens Gottes zu bezeichnen: „We have noted a series of indications that prophecy is incomplete (20:22-23), inexact (21:11), and may even lead to false conclusions (21:4).“ (*Narrative Unity II*, S. 266) Tannehill kommt zu diesem Schluss, obwohl Lukas in Apg 21,4 nicht von einer Interpretation spricht, sondern von einer Warnung διὰ τοῦ πνεύματος.

<sup>826</sup> Siehe Exegese zu Apg 22,17-21 unter Punkt 3.22.

<sup>827</sup> Diese Ungenauigkeit wird durchweg von Exegesen festgestellt, stellvertretend soll nur Barrett (*Acts*, S. 995) zitiert werden: „His prophecy, so far as Acts records it, is of a predictive kind. Its fulfillment appears in the following chapters. It is not however strictly accurate.“

<sup>828</sup> Ganz anders wird in Dtn 18,22 und 20 für Propheten die Todesstrafe gefordert, wenn sie Vorhersagen aussprechen, die nicht eintreffen. Offensichtlich sieht Lukas die Prophetie des Agabus nicht als Beispiel einer

ausreichend, dass die Vorhersage in groben Zügen erfüllt wird, „Agabus’s words have authority and accuracy in a general way.“<sup>829</sup> Unabhängig davon, wie die Unterschiede zwischen der Vorhersage und der Erfüllung zu begründen sind,<sup>830</sup> lässt sich davon ableiten, dass (zukunftsweisende) Prophetie für Lukas anscheinend nicht buchstäblich erfüllt werden musste.<sup>831</sup>

Zusammenfassend können wir Folgendes feststellen: Lukas beschreibt neutestamentliche Prophetie hier als zukunftsweisend. Die Vorhersage wird von den Handlungsträgern (und durch Lukas) als bedingt angesehen; es scheint für Lukas möglich zu sein, durch bestimmte Handlungen das durch den Heiligen Geist angekündigte Geschehen zu verhindern – obwohl die Vorhersage nicht als konditionelle Aussage formuliert ist. Die Darstellung der Prophetie zeigt Übereinstimmungen mit alttestamentlicher Prophetie (in Form und Formulierung), unterscheidet sich aber auch davon (beispielsweise bezüglich des erwarteten Grades an Übereinstimmung). Die Vorhersage trifft nur in groben Zügen ein, in den Details deckt sich die Erfüllung nicht mit der Ankündigung. Für eine als Reden Gottes formulierte Aussage wird demnach nicht der Anspruch erhoben, sich buchstäblich und Wort für Wort als exakt und zutreffend zu erweisen.

Die Prophetie ist für Lukas nicht eindeutig, sondern kann unterschiedlich interpretiert werden. Das Reden Gottes reicht also in diesem Fall nicht aus, erst die menschliche Rezeption ergänzt sie zu einer eindeutigen Aussage. Verschiedene Empfänger können – so mein Eindruck – mit gleichem Recht unterschiedliche Deutungen von dem Reden Gottes vertreten. Lukas gibt nicht eindeutig einer der beiden Deutungen Recht, sondern lässt sie nebeneinander stehen. Paulus handelt hier zwar entgegen dem, was seine Reisebegleiter als Reden Gottes verstehen, hält sich aber treu an seine Auffassung davon, was Gott von ihm verlangt. Sein eigenes Verständnis der Aussage Gottes ist für ihn bindend autoritativ.

#### 4.22 Apg 22,17-21: Jesus gebietet Paulus, Jerusalem zu verlassen

*„What Paul previously announced twice (13:46; 18:6) and will announce again in Rome – a turning to the Gentiles in face of Jewish rejection – is presented as a dialogue with the Lord in 22:17-21.“*

*Tannehill, Narrative Unity II, S. 282.*

Apg 22,17 Ἐγένετο δέ μοι ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ προσευχομένου μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει 18 καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι, Σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλὴμ, διότι οὐ παραδέξονται σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ. 19 καὶ γὰρ εἶπον, Κύριε, αὐτοὶ ἐπίστανται ὅτι ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ δέρων κατὰ τὰς συναγωγὰς τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ σέ, 20 καὶ ὅτε ἐξεχύνητο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστῶς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν. 21 καὶ εἶπεν πρὸς με, Πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.

---

solchen ‚falschen Prophetie‘ – interessant wäre es zu untersuchen, ob der von Lukas beschriebene Grad an Übereinstimmung vielleicht auch für alttestamentliche Autoren ausgereicht hätte.

<sup>829</sup> Witherington, *Acts*, S. 634.

<sup>830</sup> Es wird beispielsweise vermutet, Lukas wollte die Vorhersage des Agabus denen des Leidens Jesu im Evangelium ähneln lassen (Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 265; ähnlich Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 578).

<sup>831</sup> Dieser Text könnte also Grudem in seiner Annahme stützen, es hätte in der frühen Kirche Prophetie mit ‚divine authority of general context‘ gegeben. Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 29f.

Apg 22,17-21: *Als ich wieder nach Jerusalem zurückgekommen war und im Tempel betete, geriet ich in Verzückung. Ich sah ihn wie er zu mir sagte: „Beeile dich und verlasse Jerusalem ganz schnell, sie werden dein Zeugnis für mich nämlich nicht annehmen.“ Ich erwiderte: „Herr, sie wissen doch, dass ich von Synagoge zu Synagoge reiste, um die gefangen nehmen und auspeitschen zu lassen, die an dich glaubten. Sie wissen doch, dass ich dabei war, als dein Zeuge Stephanus getötet wurde, und dass ich dem zustimmte und die Kleider derer bewachte, die ihn töteten.“ Er antwortete: „Geh, denn ich werde dich zu fernen Völkern schicken.“*

In den vorliegenden Versen erteilt Lukas Paulus weiterhin das Wort. Paulus steht in Jerusalem vor der Kaserne auf der Freitreppe und spricht zur aufgebrachten Volksmenge (21,40). Zuerst hat er von seiner jüdischen Herkunft und seinem religiösen Eifer bei der Verfolgung der Anhänger der ‚neuen Lehre‘ gesprochen (22,1-5), dann von seinem Damaskuserlebnis berichtet (22,5-16<sup>832</sup>). Jetzt schließt er mit dem Bericht von einem visionären Gespräch mit dem Herrn daran an. Der Begriff ἑκστασις findet sich im NT viermal zur Bezeichnung von starken positiven Gemütsregungen als Reaktion auf ein Handeln Gottes (Mk 5,42; 16,8; Lk 5,26 und Apg 3,10), insgesamt dreimal steht es wie hier im Kontext von visionären Erfahrungen (Apg 10,10; 11,5; 22,17). In den jeweiligen Texten werden keine Aussagen bezüglich eines außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes (z. B. im Sinne einer Trance) getroffen. Nur die Annahme, dass der Begriff als *Terminus technicus* diese Bedeutungskomponente in den Text einbringe, rechtfertigt Feststellungen, wie Barrett sie in seinem Kommentar verlauten lässt: „Paul fell into a trance, outside the ordinary limits of consciousness“.<sup>833</sup> Angesichts der großen Bandbreite an Bedeutungen, die Philo dem Begriff zuschreibt,<sup>834</sup> erscheint eine solche Interpretation fehl am Platz. Lukas legt die Betonung mehr auf das Wahrnehmen visionärer, nichtrealer Ereignisse, als auf den Gemüts- oder Sinneszustand des Empfängers. Die Reaktion des Paulus ἐν ἑκστάσει ist nüchtern und vernünftig und hat nichts von ‚extatischer Raserei‘. Wie über Petrus in 10,9-17 berichtet wurde, begegnet Paulus dem Auftrag des Herrn mit rationalen Argumenten. Er kann nicht annehmen, dass die Menschen in Jerusalem ihm nicht glauben würden, wie der Herr ankündigt (22,17), und erwidert, dass er gerade in diesem Kreis noch als Verfolger der Christusgläubigen bekannt sei (22,18). Es ist also unwahrscheinlich, dass Lukas hier eine tranceähnliche Abwesenheit von rationalem Denk- und Reaktionsvermögen vor Augen hat. Vielmehr erscheint ἐν ἑκστάσει beinahe synonym eine Erfahrung als visionär zu bezeichnen. Dass Paulus hier dem Herrn widerspricht und nicht automatisch gehorcht, darf nach den Maßstäben der Apg nicht negativ beurteilt werden. Zuvor war auch Hananias mit dem Herrn in eine Diskussion geraten (9,13-14) und Petrus hatte sich dem Auftrag der himmlischen Stimme widersetzt (10,14). In keiner dieser drei Geschichten wird eine negative Reaktion des Herrn auch nur angedeutet. Der Herr bzw. die Stimme aus dem Himmel ist jeweils bereit, den Auftrag zu wiederholen und sogar zu begründen. Lukas zeichnet nicht ein Bild von einem Gott, der tyrannisch Gehorsam erzwingt, sondern der mit seinem menschlichen Gegenüber ins Gespräch geht und dieses mit neuer Information überzeugt. Gott gibt seine Anordnung also zum zweiten Mal und fügt ihm eine neue Perspektive hinzu: Er werde Paulus εἰς ἔθνη μακρὰν senden. Neben dem Grund für die Notwendigkeit, Jerusalem zu verlassen hat er Paulus ein neues Ziel genannt. Lukas verurteilt den Widerspruch gegen einen göttlichen

<sup>832</sup> Siehe Exegese unter Punkt 3.3.

<sup>833</sup> Barrett, Acts, S. 1044, siehe auch S. 505.

<sup>834</sup> Siehe Oepke, Albrecht, „ἑκστασις“, ThWNT II, S. 447; Philo, Rer Div Her 249ff.

Auftrag nicht als Ungehorsam, auch die Reaktion von Paulus in 22,19-20 darf nicht negativ bewertet werden. Anders verhält es sich vielleicht mit dem Ausgang der von Paulus erzählten Geschichte. Er erfährt nun am eigenen Leibe, was er nicht hat glauben wollen: Die Juden sind nicht bereit, seine Botschaft anzunehmen, wie es ihm in der Vision bereits angekündigt worden war. Bevor er berichten kann, ob oder wie er dem Auftrag des Herrn gehorcht hat, bricht die wütende Menge in Geschrei aus.

Neben 21,4 ist dies die einzige Stelle in der Apg, wo nicht von dem Gehorsam gegenüber einem durch Reden Gottes kommunizierten Auftrag berichtet wird. Das Geschrei der Menschenmenge beendet die Rede des Paulus, der Leser weiß nicht unmittelbar, ob Paulus wirklich nicht gehorcht hat, oder ob es ihm nur nicht mehr möglich ist, von seinem Gehorsam zu berichten. Zuerst klingt es so, als ob sich Paulus auf den aktuellen Jerusalemaufenthalt bezöge und in den feindseligen Reaktionen der Juden die Folgen davon erführe, dass er dem Befehl des Herrn nicht schnell genug gehorcht habe. Bei genauerem Hinsehen aber wird deutlich, dass hier die Rede vom ersten Besuch in Jerusalem nach dem Damaskuserlebnis ist, wie schon der einleitende Satz mit *μοι ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλήμ* (22,17) impliziert. Auch im ersten Bericht von der Umkehr des Paulus aus der Perspektive des Lukas folgte auf die Geschehnisse bei und in Damaskus der Bericht von einem Aufenthalt in Jerusalem (9,26-30). Im Vergleich dazu ist die Darstellung des Paulus gerafft: Von der Verkündigung vor den Juden in Damaskus (9,19-22), von den *ἡμέραι ἱκαναί* (9,23) und von einer Flucht aus Damaskus spricht er nicht. Die in 9,29-30 berichtete feindliche Reaktion der Hellenisten auf die Verkündigung des Paulus passt sehr gut zur Aussage des Herrn in der Vision: „οὐ παραδέξονται σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ“ (22,18). Auch die Flucht aus Jerusalem (9,30) harmonisiert gut mit dem Auftrag des Herrn, die Stadt zu verlassen (22,18). Ebenso setzt der Einspruch des Paulus gegenüber dem Herrn eine relative zeitliche Nähe zu seinem Leben vor dem Damaskuserlebnis voraus. Jahre oder Jahrzehnte später hätte Paulus nicht mehr davon ausgehen können, dass man ihn als den in Erinnerung hat, der „von Synagoge zu Synagoge reiste, um die gefangen nehmen und auspeitschen zu lassen, die an dich glaubten“ (22,19). Nur in Bezug auf einen Besuch relativ kurz nach dem Damaskuserlebnis ist dieser Einwurf stimmig und logisch. Die Apg nennt noch weitere Besuche des Paulus in Jerusalem: mit einer Geldspende aus Antiochien (11,30-12,25), zur Klärung der Frage von der Beschneidung für Heidenchristen (15,2-30), einen Kurzbesuch (18,22) sowie den Aufenthalt, während dem Paulus gefangen genommen wird (21,17-23,31). Keiner dieser Besuche stimmt jedoch besser mit der in der Vision angesprochenen Situation überein als der oben genannte, von dem aus der Perspektive des Erzählers schon in 9,26-30 berichtet wurde. Die Vision, auf die sich Paulus in 22,17-21 bezieht, hat vom Zeitpunkt der Verteidigungsrede des Paulus her gesehen also vor langer Zeit stattgefunden. Wie bei anderen Wiederholungen innerhalb der Apg verlässt Lukas also die Chronologie seiner Erzählung und berichtet von einem Ereignis, das sich schon früher ereignet hat.<sup>835</sup> Diese Wiederholung zeichnet sich aber dadurch aus (z. B. 9,1-9; 22,6-11; 26,12-18), dass hier nicht nur die Perspektive der Darstellung verändert ist: Der Leser erhält auch neue Informationen über frühere Geschehnisse. Die Vision im Tempel wurde in Apg 9 nicht erwähnt. Paulus hat damals Jerusalem verlassen, wie der Leser aus dem Verlauf der Apg weiß. Ob er dem Auftrag des Herrn gehorcht hatte, oder ob er erst geflohen ist, nachdem er wirklich bedroht worden war, wie 9,29-30 impliziert, bleibt letztendlich offen. Auf der Erzählebene ist es auffällig, dass Lukas in Apg 22 von seinem Schema abweicht, mit

---

<sup>835</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 283.

dem er ansonsten vom Reden Gottes berichtet.<sup>836</sup> Die Unterbrechung durch die wütende Menschenmenge in genau dieser Situation ist innerhalb der Geschichte logisch und stimmig: Viele Juden beschuldigen Paulus, er lehre in der Diaspora den Abfall vom Gesetz (21,21-24) und entheilige den Tempel, indem er einen Heiden(christen) mit hinein genommen habe (21,28). Es wirkt überzeugend, dass diese Gruppe protestiert, wenn Paulus seine Reisen εἰς ἔθνη μακρὰν als Auftrag des Herrn darstellt (22,21). Das Fehlen des Berichts vom Gehorsam gegenüber dem Auftrag, Jerusalem so schnell wie möglich zu verlassen (22,18: Σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλήμ), ist also durch Motive innerhalb der Geschichte begründet und erklärbar. Dennoch bleibt dies auf der Erzählebene bemerkenswert, hätte doch Lukas ohne große Mühe einen Kommentar aus der Perspektive des Erzählers einschieben können („Bevor Paulus berichten konnte, wie er dem Befehl des Herrn gehorchte, wurde er von der wütenden Menge unterbrochen.“). Es wirkt, als wolle Lukas beim Leser Zweifel säen, ob Paulus sich zu dem Zeitpunkt seiner Rede zu Recht in Jerusalem aufgehalten habe.

Es kann hier nicht auf die vielgestaltigen Diskussionen bezüglich der Berufung des Paulus eingegangen werden; dies wird nur kurz in 4.1 angesprochen werden. Wohl stellt sich aber die Frage nach der Funktion vom Reden Gottes an dieser Stelle. Der Herr gibt Paulus zunächst einen eindeutigen Auftrag (22,18: Σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλήμ), den er mit einer Vorhersage begründet (22,18: διότι οὐ παραδέξονται σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ.). Paulus kann oder will dieser Vorhersage nicht glauben und erhebt Einspruch. Gerade weil man in Jerusalem seine Vergangenheit kenne, werde man seinem Zeugnis doch glauben müssen (22,20-21). Die Erzählsituation, in die der Erzähler den Bericht zurückweisend einfügt,<sup>837</sup> illustriert, dass Gottes Vorhersage sich eindeutig bewahrheitet. Paulus' Erwartungen werden enttäuscht, zum Zeitpunkt seines auf die früheren Ereignisse hindeutenden Berichtes erfährt er physisch, dass man sein Zeugnis in Jerusalem nicht annimmt. Auch in der Situation, auf die Paulus mit seinem Bericht aufmerksam macht, hat er den Widerstand zu fühlen bekommen (9,30). Die Vorhersage des Herrn wird also deutlich als erfüllt dargestellt. Auf die Einsprüche des Paulus reagiert der Herr mit einer kurzen Wiederholung des Auftrages: „Πορεύου“ (V. 21); den zuerst genannten Grund wiederholt er nicht, genauso wie die konkreten Anweisungen. Stattdessen nennt er einen neuen Grund, wieder zukunftsweisend.<sup>838</sup> Es ist ein Schema erkennbar in der Darstellung der Szenen der Tempelvision des Paulus und der Vision des Hananias: Der Herr gibt einen Auftrag mit einer Begründung. Daraufhin wird Einspruch gegen den Auftrag erhoben. Der Herr wiederholt den Auftrag und gibt eine weitere Begründung dafür. Der Ruf zur Heidenmission ist hier als zukünftiger Auftrag dargestellt und dient als Begründung für den ersten, wiederholten Auftrag, Jerusalem zu verlassen. Die Betonung der Erzählung und der Rede liegt nicht auf einem ‚Berufungsereignis‘, sondern vielmehr auf der abweisenden Reaktion, was auch die

---

<sup>836</sup> Zu einem Bericht vom Reden Gottes gehört bis auf zwei Ausnahmen (21,4 und 22,17-21) immer der Bericht vom Gehorsam gegenüber dem Auftrag Gottes.

<sup>837</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 283 nennt dies als ein Beispiel von Anachronie, der Erzähler weiche ab von seiner Chronologie. Dem widerspricht Miller (*Convinced*, S. 198) mit dem Argument, die Darstellung sei ‚character filtered‘ und Paulus schreibe den menschlichen Akt von Rettung durch die Glaubensgeschwister aus 9,30 im Nachhinein Gott zu. Millers Argumente überzeugen nicht, er stellt vielmehr eher die Frage danach, ob Paulus wirklich eine Vision gesehen habe oder nicht. Objektiv betrachtet weicht der Erzähler hier in der Darstellung von der ‚normalen‘ Erzählreihenfolge ab – völlig losgelöst davon, welche Rückschlüsse daraus gezogen werden, dass nun aus der Perspektive des Paulus berichtet wird.

<sup>838</sup> Genauso in der Vision des Hananias 9,10-17 – mit dem Unterschied, dass hier der Gehorsam gegenüber dem Auftrag erwähnt wird.

Situation zum Zeitpunkt der Rede illustriert. Natürlich wird die Heidenmission hier wieder der Initiative und dem Auftrag Gottes zugeschrieben, aber in der Kommunikation zwischen Erzähler und Leser ist dies eine Wiederholung. Die Bemerkung, Lukas könne erst hier, nach der Bekehrung des Cornelius von der Berufung des Paulus berichten, ist unlogisch.<sup>839</sup> Sie berücksichtigt nicht, dass Lukas dem Leser schon in Apg 9 von den diesbezüglichen Plänen Gottes mit Paulus berichtet hatte. Auch nach der Chronologie der erzählten Welt (nicht nur im Ablauf der Erzählung) hat der Leser schon vor diesem Ereignis von einer Berufung des Paulus zur Heidenmission erfahren (aus dem Mund des Herrn gegenüber Hananias 9,15). Paulus selbst hatte in seiner Rede schon erwähnt, wie Hananias ihm gegenüber den Auftrag Gottes kommunizierte, er solle vor allen Menschen (πρὸς πάντας ἀνθρώπους 9,15) Zeuge sein. Die in Apg 22 berichtete Vision dient also nach meiner Überzeugung nicht in erster Linie dazu, Paulus gegenüber dem Leser als von Gott gesandten Heidenmissionar zu legitimieren. In seiner Verteidigungsrede vor den jüdischen Anklägern nutzt Paulus die Situation, um ihnen Argumente für seine Glaubwürdigkeit zu nennen. Ähnlich wie in 13,46 und 18,6 wird die missionarische Arbeit unter Heiden an die Ablehnung durch die Juden gekoppelt. Ein Unterschied ist, dass dort der Wechsel von einer Zielgruppe zur anderen am selben Ort stattgefunden hat, hier liegt die Betonung auf dem Wechsel des Verkündigungsortes: nicht Jerusalem, sondern εἰς ἔθνη μακρὰν (22,21).<sup>840</sup> Der Leser weiß aus den vorangehenden Berichten, dass Paulus sich auch dort zuerst an die jüdischen Minderheiten wendet, bevor er sich nach deren Zurückweisung der Heidenmission widmet. Gegenüber dem Leser wird durch das Reden Gottes hier demnach die Handlungsweise des Paulus legitimiert, wenn er sich nach ablehnenden Reaktionen seitens der Juden mit dem Evangelium an Heiden wendet, es ist nicht die erste göttliche Beauftragung zur Heidenmission an Paulus. Auffällig bleibt auf der Erzählebene, dass Lukas nicht von einem Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes berichtet.<sup>841</sup> Dies erweckt den Eindruck, als wolle Lukas den Zweifel beim Leser weiter schüren: Ist Paulus nicht gegen den Willen Gottes in Jerusalem?

#### 4.23 Apg 23,11: Jesus verspricht Paulus, er werde auch noch in Rom verkündigen können

*„Here again we see an instance of the belief that the ascended and exalted Lord continued to communicate directly with his followers long after his death and resurrection.“*

*Witherington, Acts, S. 693.*

Apg 23,11 Τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν, Θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.

Apg 23,11: *In der darauf folgenden Nacht trat der Herr zu ihm und sagte: „Sei mutig! Wie du für mich als Zeuge aufgetreten bist in Jerusalem, so sollst du auch in Rom für mich zeugen.“*

<sup>839</sup> So beispielsweise Haenchen, *Apostelgeschichte*, S. 603: „In Kap. 9 konnte Lukas die paulinische Heidenmission nicht erwähnen, denn Petrus sollte ja mit der Bekehrung des Hauptmanns Cornelius [...] die erste Heidenmission vollziehen.“, so auch Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 322.

<sup>840</sup> Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 282.

<sup>841</sup> Siehe hierzu Punkt 4.4.



Im vorliegenden Vers wird dem Leser durch die Aussage des Herrn der weitere Verlauf der Apg angedeutet.<sup>842</sup> Der römische Kommandant hatte Paulus zum Schutz vor dem Hohen Rat durch Soldaten gefangen aus dem jüdischen Gerichtshof abführen lassen (23,10). In der Nacht nach diesem Aufruhr tritt der Herr zu Paulus und spricht ihm Mut zu (23,11). Das Auftreten des Herrn wird als reales Geschehen beschrieben.<sup>843</sup> Es fehlen Begriffe, die (visionäre) nicht reale Ereignisse kennzeichnen.<sup>844</sup> Wie schon wiederholt festgestellt wurde,<sup>845</sup> kann die zeitliche Bestimmung Τῆ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ nicht automatisch als Hinweis auf ein nicht reales Geschehen gedeutet werden. In 18,9 wird die Zeitangabe ἐν νυκτὶ ergänzt durch den Hinweis δι' ὄραματος, um den göttlichen Auftrag als Vision zu kennzeichnen, ähnlich wie in 16,9. Die nächtliche Erscheinung des Herrn soll also als wirkliches Geschehen verstanden werden, ähnlich wie die als solche beschriebenen Engelserscheinungen.<sup>846</sup> Die mit οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ (26,19) bezeichnete himmlische Erscheinung auf dem Weg nach Damaskus (9,3-7; 22,6-10; 26,13-18) ist wahrscheinlich ebenso als reales Geschehen aufzufassen, wie es die von ὄραμα abweichende Wortwahl impliziert.

Mit seiner Anrede Θάρσει spricht der Herr Paulus Mut zu:<sup>847</sup> Die vielfach angekündigte Verfolgung (20,22-23; 21,4; 21,10-14) ist eingetreten. Paulus ist ernsthaft in Gefahr und kann in seiner Gefangenschaft nicht mehr selber bestimmen, wohin er sich begibt. Die Reise nach Rom ist hierdurch aber nicht in Gefahr, wie der Herr beteuert. Mit δεῖ verweist Lukas zurück auf 19,21, wo die Reise nach Rom mit diesem Ausdruck aus der Wahrnehmung des Paulus als göttliche Notwendigkeit dargestellt wurde.<sup>848</sup> Innerhalb der Geschichte wird Paulus so durch den Herrn in dieser Gewissheit bestätigt und eventuelle Zweifel aufgrund der Ereignisse in Jerusalem werden beseitigt. Auf der Erzählebene ist der Leser diesbezüglich nun nicht mehr auf die Überzeugung des Paulus angewiesen.<sup>849</sup> Er erfährt nun aus dem Mund

<sup>842</sup> Aune (*Prophecy*, S. 267) erweitert diese Aussage ganz richtig: „The literary function of this oracle [...] is to reveal to the reader that Paul's journey to Rome is fully in line with the will of God.”

<sup>843</sup> ἐπίστημι steht elfmal in der Apostelgeschichte, davon neunmal in Bezug auf Menschen (4,1; 6,12; 10,17; 11,11; 17,5; 22,13; 22,20; 23,27; 28,2), in 12,7 auf einen Engel und in 23,11 auf den Herrn. Siehe Barrett, *Acts*, S. 1068 für Stellenhinweise, wo das Verb auch für eine göttliche Anwesenheit verwandt wird.

<sup>844</sup> In 9,10 geschieht das Reden des Herrn zu Hananias beispielsweise ἐν ὄραματι, in 18,9 spricht der Herr δι' ὄραματος zu Paulus. In 22,18 sieht Paulus den Herrn und spricht mit ihm, dies geschieht aber ἐν ἑκστασει. In 10,10 sieht und hört Petrus den Auftrag der himmlischen Stimme (auf die er mit der Anrede ‚Herr‘ antwortet) ebenfalls in einem Zustand von ἑκστασις. Ein paar Verse weiter bezeichnet er das Geschehen als ὄραμα (10,16).

<sup>845</sup> Siehe z. B. Exegesen unter 3.6 und 3.9 sowie die zusammenfassende Diskussion unter 4.6.

<sup>846</sup> Siehe 5,19-20; 12,7-8; 12,23 und 27,23. Die Unterscheidung zwischen real auftretenden Engeln und Engeln als Gegenstand einer Vision führt Lukas in seine Geschichte durch den Irrtum des Petrus in 12,9 ein. Ein Engel als Gegenstand einer Vision findet sich in 10,3. Reden des Herrn mittels einer Vision oder in Zusammenhang mit ἑκστασις finden sich in 18,9 und 22,17-21. Alternativ wird der zeitliche Hinweis Τῆ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ auch dahingehend gedeutet, dass Lukas hier über einen Traum rede. (z. B. Aune, *Prophecy*, S. 267.)

<sup>847</sup> Θάρσει ist im NT immer ein göttlicher Zuspruch an Menschen, meist aus dem Mund Jesu in den synoptischen Evangelien: Mt 9,2; 9,22; 14,27 (par Mk 6,50); Mk 10,49 und Joh 16,33. In Lk findet sich der Ausdruck nicht, in der Apg nur hier.

<sup>848</sup> Siehe z. B. Tannehill, *Narrative Unity II*, S. 292; Johnson, *Acts*, S. 399.

<sup>849</sup> Im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte wird betont, dass die Reise des Paulus nach Rom Gottes Absicht ist: Paulus schreibt seinen eigenen Plan auch Gott zu (19,21), was in 23,11 durch den Herrn bestätigt wird. Während des Sturms auf hoher See wird dies in einer Vision wiederholt (27,24). In 28,14 erreicht Paulus nach einer langen Odyssee Rom. Margurat (*Historian*, S. 233) sieht in dieser Reisegeschichte die Parallele zur Reise Jesu nach Jerusalem im Lukasevangelium. Dies ist im Licht der Spannungen bezüglich der Jerusalemreise des

des Herrn selbst, dass Paulus wirklich in Rom das Evangelium verkündigen wird, dass dies, geschehen muss'. Die Erscheinung des Herrn hat also eine programmatische Funktion in der Geschichte. Durch sie weiß der Leser, was im weiteren Verlauf noch kommen wird.<sup>850</sup> Nach all den wiederholt im Text angedeuteten Zweifeln an der Jerusalemreise wird diese nun vom Herrn positiv angesprochen. Die Verkündigung in Rom soll wie in Jerusalem geschehen. Wenn auch ὡς und οὕτω vielleicht mehr auf die Umstände als auf inhaltliche Aspekte der Verkündigung hinweisen, wird die Tätigkeit des Paulus in Jerusalem deutlich in ein positives Licht gerückt.<sup>851</sup> Ob er aber nach Gottes Plan in Jerusalem gewesen ist, weiß der Leser auch durch die Bestätigung des Herrn nicht mit Sicherheit. Der Herr stellt keine wundersame Befreiung in Aussicht, wie in 5,17-21 und 12,6-11, aber Paulus werde in Rom verkündigen können. Er werde das von Gott gesetzte Ziel erreichen, obwohl er als Gefangener nicht mehr Herr seiner Reisepläne ist.<sup>852</sup> Die nächtliche Zusage des Herrn spricht von einer Notwendigkeit, es ist aber kein direkter Auftrag damit verbunden. Demnach kann hier auch nicht von einem Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes berichtet werden. Miller macht diesbezüglich bemerkenswerte Beobachtungen: Nach dem Zuspruch des Herrn, tritt Paulus deutlich selbstsicherer auf, „he actually *commands* one of the centurions to take his nephew to the tribune” (23,17).<sup>853</sup>

Das Reden Gottes bestätigt also die Reiseabsicht des Paulus als Gottes Plan, gibt Paulus Mut und dient für den Leser als Ankündigung des weiteren Verlaufes der Geschichte.

Das Reden Gottes zeigt auch später, auf der Reise selbst, positive Auswirkungen: Paulus gewinnt in den Augen der Befehlshaber auf dem Schiff Autorität. Das ist nicht ausschließlich dem Reden Gottes zuzuweisen, aber beruht sicher auch mit darauf.

#### 4.24 Apg 27,21-26: Durch das Reden Gottes wird die Rettung aus der Seenot vorhergesagt

*„It has often been pointed out [...] that supernatural visitations and supernatural protection are characteristic of the θεῖος ἀνὴρ; it is characteristic of Luke, recognizing this, to point out that though in some respects Paul may resemble figures represented as θεῖοι ἄνδρες, he is in fact no such thing. He is property [...] and the servant [...] of another, who alone can bear the title θεός.”*

*Barrett, Acts, S. 1201.*

Apg 27,21 Πολλῆς τε αἰτιᾶς ὑπαρχούσης τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶπεν, Ἔδει μὲν, ὦ ἄνδρες, πειθαρχήσαντάς μοι μὴ ἀνάγεσθαι ἀπὸ τῆς Κρήτης κερδήσαι τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν. 22 καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν· ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλὴν τοῦ πλοίου. 23 παρέστη γάρ μοι ταύτη τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ, οἷ

---

Paulus überzeugender, als die Entsprechung zwischen den beiden Jerusalemreisen von Jesus und Paulus zu sehen.

<sup>850</sup> Marguerat, *Historian*, S. 93.

<sup>851</sup> So auch Barrett, *Acts*, S. 1068.

<sup>852</sup> Im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte wird die Reise nach Rom als Gefangener letztendlich doch noch durch Paulus verantwortet: Hätte er sich nicht auf den Kaiser berufen, hätte man ihn freigelassen (26,32). Dennoch ist es Gottes Plan, der diese Reise für Paulus vorsieht, wie die Errettung aus dem Sturm auf See in Kapitel 27 aufzeigt.

<sup>853</sup> Siehe Miller, *Convinced*, S. 231.

εἰμι [ἐγώ] ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος 24 λέγων, Μὴ φοβοῦ, Παῦλε, Καίσαρι σε δεῖ παραστῆναι, καὶ ἰδοὺ κεχάρισταί σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλείοντας μετὰ σοῦ. 25 διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι. 26 εἰς νῆσον δέ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκπεσεῖν.

Apg 27,21-26: *Als niemand etwas essen wollte, stand Paulus in ihrer Mitte auf und sagte: „Männer, man hätte auf mich hören müssen und Kreta nicht verlassen dürfen. So hätten wir uns diesen Schaden und Verlust sparen können. Jetzt aber fordere ich euch auf: Lasst den Mut nicht sinken! Keiner von uns wird das Leben lassen, nur das Schiff wird verloren gehen. Vergangene Nacht kam nämlich ein Engel zu mir von Gott, zu dem ich gehöre und dem ich diene. Er sagte zu mir: ‚Habe keine Angst, Paulus. Du musst noch vor den Kaiser zu stehen kommen. Und Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir zusammen reisen.‘ Fasst also wieder Mut, Männer! Ich vertraue meinem Gott, dass alles sich genau so ereignen wird, wie er zu mir gesagt hat. Wir werden auf irgendeiner Insel stranden.“*

Paulus ist als Gefangener auf einem Schiff unterwegs in Richtung Rom. Durch schlechte Wetterverhältnisse<sup>854</sup> und eine Fehlentscheidung (V. 11-12) von Steuermann (τῷ κυβερνήτῃ) und Kapitän (καὶ τῷ ναυκλήρῳ) sowie der Mehrheit der Matrosen oder Reisenden (οἱ πλείονες)<sup>855</sup> befindet sich Paulus (und diesmal mit ihm alle Reisenden) wieder in Lebensgefahr. Vor Stress, Angst und Übelkeit hat seit vielen Tagen niemand mehr gegessen.<sup>856</sup> In dieser Situation wird Paulus nachts von Gott ermutigt, wie auch schon im Gefängnis in Jerusalem. In 23,11 ist es der Herr selbst gewesen, der nachts zu ihm trat mit der Botschaft, er müsse (δεῖ) Rom noch erreichen; jetzt ist es ein Engel mit einer vergleichbaren Botschaft (27,24). Im Wortlaut klingt die Anrede Μὴ φοβοῦ wie bei den Engelserscheinungen im Lukasevangelium (z. B. Lk 1,13, 30; 2,50<sup>857</sup>), hier ist aber nicht die Erscheinung das Furchterregende, sondern die Situation, in der sich Paulus befindet. Der Leser erfährt von der Botschaft des Engels diesmal nicht durch den ersten Erzähler Lukas, sondern durch Paulus, als er den Mitreisenden mit der Nachricht des Engels Mut zu machen versucht: Alle werden überleben (V. 25-26). Gegenüber dem Leser ist das Reden Gottes eine Wiederholung der Botschaft, dass Gott Paulus sicher nach Rom gelangen lassen werde. Marguerat klassifiziert die erzählerische Funktion der expliziten Rede von Gott in der Engelsbotschaft als *revelatory* (Gott wird dadurch als der wichtigste Handelnde in der Erzählung ausgewiesen) und *programmatic* (Die Voraussage führt dazu, dass der Leser den

<sup>854</sup> Auch Leser, die in der Seefahrt unerfahren sind, können die vielen Hinweise nicht überlesen. Es beginnt in V. 4 mit Gegenwind: διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους, in διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους. In V. 7 ist es wieder der Wind (μὴ προσεῶντος ἡμᾶς τοῦ ἀνέμου), der die Reisenden nur langsam (βραδυπλοοῦντες) und mühsam vorankommen lässt (μόλις zweimal, in V. 7 und 8, nochmal in V. 16. Von insgesamt sechs Vorkommnissen im NT – siehe auch Apg 14,18, Röm 5,7 und 1Petr. 4,18 – stehen drei im Bezug auf die besagte Schifffahrt). Durch diese wetterbedingte Verzögerung sind die Reisenden noch unterwegs, als die Jahreszeit beginnt, in der die Seefahrt zu gefährlich ist (V. 9: ὄντος ἤδη ἐπισημοῦς τοῦ πλοῦς).

<sup>855</sup> Als die für eine Seefahrt ungeeignete Jahreszeit anbricht, warnt Paulus die Verantwortlichen vor einer Weiterreise. Er kündigt dabei konkret Gefahr und Schaden an (V. 10), gibt aber keine Quelle für diese Voraussage an. Weder er selbst noch Lukas kennzeichnet die Aussage als durch ein Reden Gottes autorisiert. Es ist deshalb nicht besonders verwunderlich, dass der Hauptmann den Spezialisten mehr vertraut als Paulus. Die Seeleute können mit mehr Recht von sich behaupten, dass sie Gefahren gegeneinander abwägen können – denn eine Überwinterung in einem dafür ungeeigneten Hafen ist sicher auch nicht wünschenswert.

<sup>856</sup> Siehe z. B. Barrett, *Acts*, S. 1199;

<sup>857</sup> Siehe Barrett, *Acts*, S. 1201.

weiteren Verlauf der Geschichte theologisch deutet.).<sup>858</sup> Bezüglich des Stellenwertes vom Reden Gottes ist diese Geschichte besonders auf der Ebene der Erzählung interessant. Lukas beschreibt mit der Geschichte, wie Paulus durch seinen Umgang mit der Botschaft des Engels im Ansehen der Mitreisenden sichtbar steigt.

Mit der zukunftsweisenden Nachricht des himmlischen Boten betrifft das Reden Gottes in der Apostelgeschichte zum ersten Mal Nichtjuden, die in keinem näheren Verhältnis zum jüdischen Glauben stehen. Dies ist daraus zu entnehmen, dass Paulus den Gott, der als Autorität hinter dem Engel verstanden werden soll, explizit erwähnt und vorstellt (V. 23: τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι [ἐγώ] ὧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος). Vergleichbares war beispielsweise im Umgang mit Cornelius als εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (fromm und gottesfürchtig 10,2) nicht notwendig gewesen. Weiterhin betrifft in der Apostelgeschichte berichtetes Reden Gottes ansonsten nirgends direkt Heiden. Hier koppelt Paulus eine Handlung an das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Voraussage: Seine Mitreisenden sollen wie er, als Ausdruck ihrer Hoffnung auf Rettung, Essen zu sich nehmen (V. 33-34). Diese Hoffnung kann nur auf Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Vorhersage gründen. In der Geschichte erscheint es als vollkommen normal, dass ein Engel eine zukunftsweisende Botschaft bringt; nichts in der Art der Präsentation des Paulus oder in der Reaktion seiner Hörer stellt die Möglichkeit davon in Frage. Paulus gibt gegenüber seiner Hörerschaft auch weder eine Rechtfertigung für den zukunftsweisenden Charakter der Botschaft noch für den Anspruch, einen Engel gesehen zu haben – das scheint Lukas (oder Paulus nach der Darstellung des Lukas) als gemeinsames Gedankengut vorauszusetzen. Für Lukas (und nach dessen Erwartung für seine Leser) ist es anscheinend plausibel, dass die Mitreisenden den Verweis auf einen Engel akzeptieren. Nicht nur für die Protagonisten gehören demnach himmlische Boten, oder zumindest der Bericht davon, zu möglichen Erscheinungen innerhalb ihrer Welt. Paulus betont die Glaubwürdigkeit der Engelsbotschaft, indem er sein festes Vertrauen darauf zum Ausdruck bringt.<sup>859</sup> Dass die Mitreisenden eine Bestätigung der Botschaft brauchen, hängt nicht damit zusammen, dass sie nachts von einem Engel kommuniziert worden ist. Vielmehr liegt es daran, dass die Botschaft von (einem) Gott kommt, dem Paulus glaubt und den sie nicht kennen. Paulus bestärkt die Glaubwürdigkeit der Botschaft mit der Beteuerung seines Vertrauens (V. 25 und 34-35). Diese Zuversicht verleiht wiederum den Mitreisenden Mut. Der Verweis auf seine vorherige Warnung, mit der er seine kurze Ansprache beginnt, kann am besten in diesem Licht verstanden werden.<sup>860</sup> Sein Hinweis auf die vorhergehende Mahnung, „man hätte auf mich hören sollen“ (V. 21), dient dazu, der nun folgenden Anweisung mehr Gewicht zu verleihen. Paulus hatte ohne Verweis auf übernatürliche Quellen die aktuellen Ereignisse bereits vorausgesagt. Im Rückblick behält er also Recht, ganz entgegen der Erwartung der erfahrenen Seefahrer. Einer folgenden Vorhersage wird man nun wahrscheinlich eher glauben. Dieses Auftreten charakterisiert ihn nebenbei als selbstsicher und konfrontationsbereit.<sup>861</sup> Der wahre Held der Geschichte ist aber Gott, der wegen seiner Pläne mit Paulus allen anderen 275 Passagieren des Schiffes das Leben rettet (V. 24 und 37). Paulus ist, wie er selber sagt, nur Gottes Eigentum und Diener (V. 23), er stellt sich selbst nicht als Wundertäter dar. Wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigt, gewinnt er durch seinen Auftritt an Ansehen und Autorität beim Hauptmann und den Soldaten (τῷ ἑκατοντάρχη καὶ τοῖς στρατιώταις V. 31).

<sup>858</sup> Marguerat, *Historian*, S. 96.

<sup>859</sup> Miller, *Convinced*, S. 233.

<sup>860</sup> So ganz richtig beispielsweise Witherington, *Acts*, S. 767.

<sup>861</sup> Barrett, *Acts*, S. 1200: „Certainly this verse (and the whole of vv. 21-26) makes Paul stand out as a commanding character. But perhaps he was one.“

Anders als in Καλοὺς λιμένας (V. 8 und 11) befolgen diese seinen Rat unmittelbar und verhindern so die Flucht der Matrosen (V. 32). Danach lassen sich alle Anwesenden durch Paulus' Vertrauen auf die Zusage Gottes ermutigen und sich dazu überreden, etwas zu essen (V. 36). Die Zusage des Engels wird so an den praktischen Einsatz der betroffenen Menschen gekoppelt: Gott wird sie erretten, dafür müssen sie sich aber stärken. Dass Paulus selbst und - dadurch ermutigt - seine Mitreisenden Nahrung zu sich nehmen, ist einerseits Ausdruck der Zuversicht im Hinblick auf das Versprechen Gottes durch den Engel, gleichzeitig stellt es aber auch einen notwendigen Beitrag zur Rettung dar (V. 34). Dieser Auftrag ist wie die Intervention beim Fluchtversuch der Mannschaft nicht Inhalt der Engelsbotschaft.<sup>862</sup> Paulus gibt diese Ratschläge zwar aufgrund der Zusage Gottes jedoch auf Basis seiner eigenen Autorität; anders als zuvor befolgt man sie dieses Mal aber. Paulus hat deutlich an Autorität gewonnen, was einerseits daran liegen mag, dass seine weise Voraussicht sich bewahrheitet hat. Andererseits hat die Botschaft des Engels, allem Anschein nach vor allem in Verbindung mit Paulus' selbstsicheren Auftreten und seinem unerschütterlichen Vertrauen auf die Zusagen, dazu beigetragen. Das Reden Gottes hat hier somit nicht nur auf Paulus einen großen Einfluss, sondern alle Mitreisenden lassen sich auch darauf ein.

---

<sup>862</sup> Direkt als Inhalt der Engelsbotschaft werden nach meiner Überzeugung die folgenden Aussagen dargestellt: die Anrede "Fürchte dich nicht" (Μὴ φοβοῦ, Παῦλε V. 24, direkte Rede), die Ankündigung der Begegnung mit dem Kaiser und die Errettung aller Reisenden (Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι, καὶ ἰδοὺ κεχάρισται σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλείοντας μετὰ σοῦ. V. 25, direkte Rede). Auch die Vorhersage bezüglich der Insel in V. 26 wird durch den Hinweis in V. 25 (οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληται μοι.) und die Verwendung von δεῖ Gott zugeschrieben und ist so als Aussage des Engels zu verstehen.

## 5 Evaluation und Ergebnisse

Die Exegesen im vorangehenden Kapitel haben vielerlei Beobachtungen zum Stellenwert vom Reden Gottes ergeben: Reden Gottes veranlasst in der Apostelgeschichte die Handlungsträger zu ganz verschiedenartigen Reaktionen. Es betrifft inhaltlich ganz verschiedene Themen, und hat fast ausschließlich praktische Handlungsanweisungen zum Gegenstand (oder als Inhalt). Die oft theologisch weitreichenden Folgen sind nicht Gegenstand vom Reden Gottes. Lukas betont, dass ungeachtet der mannigfaltigen Wege zum Verstehen eines göttlichen Auftrages dem Reden Gottes (mit nur einer Ausnahme) immer gehorcht wird. All derartige Beobachtungen werden im vorliegenden Kapitel in Verhältnis zueinander gebracht und anhand eines einfachen Sender-Empfänger-Modelles gegliedert und dargestellt. Ziel dabei ist es stets, den Stellenwert vom Reden Gottes schärfer ins Bild zu bringen. Für die Darstellung und Evaluation dieser Ergebnisse wäre eine Gliederung nach Grad der Autorität (ähnlich der Einteilung im Forschungsüberblick von Kapitel 2) wenig sinnvoll, da es meist die Wege zum Gehorsam sind, die voneinander abweichen, nicht aber der Grad an Gehorsam oder zugewiesener Autorität.

Im Folgenden wird zunächst präsentiert und diskutiert, was sich anhand der untersuchten Texte zu Vermittlern des Redens Gottes feststellen lässt (5.1.). Danach wird dargestellt, was sich aus der Beschreibung der Adressaten des Redens Gottes zum Stellenwert vom Reden Gottes ableiten lässt (5.2.). Im dritten Unterpunkt wird zusammengefasst, mit welchen strukturellen Eigenschaften Lukas das Reden Gottes darstellt, welche einheitlichen Charakteristika festzustellen sind und worin Erscheinungsformen vom Reden Gottes sich voneinander unterscheiden (5.3.). Danach wird ausführlicher auf die unterschiedliche Rezeption vom Reden Gottes durch die Handlungsträger eingegangen. Es wird diskutiert, welchen Einfluss die Interpretation des menschlichen Empfängers in der Apg auf den autoritativen Wert vom Reden Gottes hat (5.4.). Zuletzt wird besprochen, mit welchem Anspruch an Autorität Lukas in der Kommunikation gegenüber seinem (intendierten) Leser Reden Gottes als Argument verwendet. Hier werden die großen Linien des Stellenwertes vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte als Erzählung nachgezeichnet: Lukas führt den Beginn der beschneidungsfreien Heidenmission ursächlich auf Reden Gottes zurück. Auftrag sowie Inhalt der Botschaft des Paulus werden nur vom Reden Gottes abgeleitet und dadurch legitimiert (5.5.).

### 5.1 Die Vermittler des Redens Gottes (Sender)

#### 5.1.1 Identifikation der göttlichen Sprecher

Ein notwendiges Merkmal vom Reden Gottes ist, dass es als Botschaft eines göttlichen Sprechers verstanden wird.<sup>863</sup> Dies gilt selbstverständlich auch auf der Ebene der Darstellung

---

<sup>863</sup> Dies wurde in der Definition vom ‚Reden Gottes‘ als notwendiges Kriterium festgelegt; siehe Einleitung. Theoretisch wären Situationen denkbar, in denen eventuell nur der Leser, nicht aber die Empfänger einen Sprecher als göttlich identifizieren – das kommt jedoch in der Apostelgeschichte nicht vor. In Lk 24,4 (beim leeren Grab Jesu) und Apg 1,10 (nach der Himmelfahrt Jesu) wird von Männern in hellen Kleidern berichtet, ohne dass diese als Engel bezeichnet werden – weder durch die menschlichen Gegenüber noch durch den Erzähler. Vermutlich sind diese Männer als Engel zu deuten, es wird jedoch nicht explizit ausgesagt. Diese Erzählungen können hier demnach nicht als eindeutige Beispiele vom ‚Reden Gottes‘ zählen. Neben diesem Beispiel wird in der Apostelgeschichte kein Ereignis genannt, in dem Menschen einem göttlichen Boten begegnen, ohne diesen als göttlich zu erkennen.

durch Lukas (bzw. der ‚Erzählebene‘). In der Apostelgeschichte wird es nirgends allein dem Leser überlassen, ein Ereignis als Reden Gottes zu identifizieren. Vielmehr erfährt der Leser entweder eindeutig vom primären Erzähler oder durch Aussagen der Handlungsträger, dass ein Geschehnis einem göttlichen Boten zugeschrieben wird und somit als Reden Gottes einzuordnen ist.<sup>864</sup> Die Frage nach der Identifikation des göttlichen Sprechers stellt sich aber auch innerhalb der Erzählung – losgelöst von der Darstellungsform, die Lukas wählt. Unabhängig davon, durch welche Art der Präsentation der Erzähler seinen Leser darüber informiert, dass Gott am Reden ist, muss der jeweilige Empfänger des Redens Gottes den Sprecher identifizieren. Eine Analyse des Stellenwertes, den die Handlungsträger in der Apg dem Reden Gottes beimessen, muss demnach mit der Frage beginnen, woran die menschlichen Empfänger erkennen, dass ein Sprecher göttlich ist. Es fällt jedoch schnell auf, dass Lukas diesbezüglich viel Vorwissen bzw. gemeinsame Überzeugungen bei seinem Leser voraussetzt. Für heutige Leser bleiben viele Fragen offen.

### Engel

Dass Engel in der Welt der Apostelgeschichte als solche erkannt werden können, ist beispielsweise aus 5,17-21; 8,26 und 12,6-11 ersichtlich.<sup>865</sup> Es wird dort von keinerlei Zweifel oder Unsicherheit berichtet.<sup>866</sup> Lukas als Erzähler nennt die Taten der Engel und beschreibt, dass die jeweiligen Zeugen des Geschehens die himmlischen Boten wie selbstverständlich als solche wahrnehmen. Woran die Engel erkannt werden, wird in diesen Fällen nicht erwähnt. Anscheinend setzt Lukas bei seinem Leser ein diesbezügliches Wissen oder zumindest eine gewisse Akzeptanz für das Berichtete voraus. Es muss dem Leser offenbar ohne Weiteres plausibel erscheinen, dass die Handlungsträger bestimmte Erfahrungen als Begegnungen mit Engeln verstehen. Letztere werden – so die Geschichten – visuell wahrgenommen und es wirkt, als habe man sich die Gespräche auch als auditive Eindrücke vorzustellen. Engel können, wo sie als reale Erscheinungen dargestellt sind, physische Handlungen vollziehen.<sup>867</sup> Nur in 12,7 ist jedoch von körperlichem Kontakt zwischen einem solchen himmlischen Wesen und einem Menschen berichtet. Lukas schildert aber auch Unsicherheiten beim Deuten der Erscheinung von Engeln: In 10,3 berichtet der Erzähler von einem ‚klar und deutlich‘ wahrnehmbaren Engel bei Cornelius (εἶδεν ἐν ὀράματι φανερώς [...] ἄγγελον τοῦ θεοῦ εἰσελθόντα). Die Boten desselben sprechen zu Petrus von einem heiligen Engel (10,22), woraus der Leser schließen kann, dass Cornelius ihnen von einem Engel berichtet haben muss (10,8). In seiner Schilderung des Ereignisses gegenüber Petrus erzählt Cornelius jedoch von einem Mann in einem leuchtenden Gewand (καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἑστὴ ἐνώπιόν μου ἐν ἑσθῆτι λαμπρᾷ; 10,30). Hier deutet Lukas an, dass die Identifikation einer Person als Engel möglicherweise nur durch die Interpretation des Menschen zustandekommt. Dies schmälert jedoch in keinster Weise die Autorität oder

---

<sup>864</sup> Die Identifikation des Sprechers als göttlich geschieht durch Lukas (indem göttliche Sprecher als Handlungsträger in der Geschichte genannt werden) in 5,17-21; 8,26.29; 9,10-16; 10,1-8; [bedingt auch in 10,9-17a: es ist hier nur die Rede von einer Stimme aus dem Himmel]; 10,17-23; 11,27-30; 12,6-11; 13,1-2; 16,6-7; 18,9-11; 19,1-2 (D); 21,4; 23,11. In anderen Fällen geschieht die Identifikation der Sprecher als göttlich nur in der Rede der Handlungsträger: 9,3-7 [Lukas erwähnt Licht und eine Stimme, Paulus spricht von ‚Herr‘, der Herr selbst identifiziert sich als ‚Jesus‘]. Die Präsentation aus der Perspektive des Erzählers beschränkt sich hier auf das, was die Anwesenden wahrnehmen können; siehe ausführlicher unter 4.4.; 9,12; 16,9; 20,23; 21,10-14; 22,17-21; 27,21-26.

<sup>865</sup> Nirgends wird in der Apostelgeschichte davon berichtet, dass ein Engel sich selbst als Engel vorstellen würde.

<sup>866</sup> Der Irrtum des Petrus in 12,6-11 betrifft nicht die Identifikation des Engels, sondern seine Einschätzung von der Art der Wirklichkeit seiner Erfahrung. Siehe 5.1.1 und 4.8.

<sup>867</sup> Siehe 5.1.1 und 4.8.

Glaubwürdigkeit des Geschehens oder seiner Deutung; die Geschichte beginnt immerhin damit, dass der Erzähler zweifelsfrei von einem Engel berichtet. In Lk 24,4 sind ähnlich wie in Apg 10,30 Männer mit leuchtenden Gewändern (hier jedoch ἐν ἐσθήτι ἀστραπτούση) erwähnt. Sie werden nirgends als Engel identifiziert; das ihnen zugeschriebene Wissen übersteigt jedoch das von Menschen. Gerade im Licht der Corneliusgeschichte sind diese Figuren wohl als Engel zu deuten, obwohl dies im Text nicht explizit ausgesagt wird. Entsprechend dazu ist eventuell auch Apg 1,10 (ἄνδρες [...] ἐν ἐσθήσει λευκαῖς) zu deuten.

Engel sind also möglicherweise an ihrer hellen bzw. strahlenden Kleidung zu erkennen, Lukas deutet jedoch nirgends an, dass dies eine notwendige Eigenschaft von Engeln sei. Seine Handlungsträger können in verschiedenen Situationen Engel eindeutig als Boten Gottes erkennen und gehorchen deren Aufträgen, auch wenn diese Identifikation ihrem eigenen Urteil entspringt.

### Der Herr

Der Herr bzw. Jesus tritt beim Damaskusereignis in der Apostelgeschichte das erste Mal als Sprecher auf, durch den das Reden Gottes geschieht (9,3-7). Die Erscheinung ist begleitet von sehr starkem Licht, eventuell auch Geräusch, das nicht nur Paulus als Empfänger des Redens Gottes wahrnimmt, sondern auch seine Reisebegleiter.<sup>868</sup> Deren Beobachtungen beschränken sich jedoch hierauf - sie sind nicht Zeugen der propositionellen Kommunikation zwischen Paulus und Jesus. Nur Paulus ist demnach in dieser Situation Empfänger des Redens Gottes. Dass etwas Außergewöhnliches geschieht, ist zwar allen Anwesenden deutlich, Paulus sieht bzw. versteht jedoch zusätzlich die ihm erscheinende Person. Er ist aber nicht imstande, sie zu identifizieren (9,5). Anders als bei den oben angesprochenen Engelserscheinungen benennt auch Lukas dem Leser gegenüber den Erscheinenden hier nicht. Paulus fragt, wen er vor sich habe, begegnet der (offensichtlich als göttlich angesehenen) Erscheinung jedoch mit hohem Respekt. Hierauf stellt sich der Sprecher selbst vor (9,5). Dies ist die einzige Situation in der Apostelgeschichte, in der sich der Übermittler des Redens Gottes selbst identifiziert. Der Leser erfährt – wie Paulus – Kraft der Autorität des Erscheinenden selbst, dass hier Jesus spricht. Diese Identifikation wird durch Hananias noch einmal bestätigt (9,17). Hananias selbst hat keine Schwierigkeiten, den Herrn in der Vision auszumachen (9,10). Auch erkennt ihn Paulus bei späteren Erscheinungen wieder (22,17; 23,11). Anscheinend liegt hier der Gedanke zugrunde, dass man den Herrn Jesus kennen und somit erkennen kann, Lukas sagt dies aber nicht direkt aus. Anders als das Auftreten des Auferstandenen (vor der Himmelfahrt) im Lukasevangelium sind die Erscheinungen des Herrn in der Apg aber nicht als überraschend und unerwartet dargestellt – mit Ausnahme des Damaskusereignisses, das explizit als ἐξάφνης bezeichnet wird (9,3) und deutlich außerhalb der Erwartungen des Paulus liegt.

Einen besonderen Fall stellt die Vision des Petrus in Joppe dar (10,9-17): Der Erzähler berichtet von einer himmlischen Stimme (10,11-13). Petrus antwortet dieser daraufhin mit der ehrfürchtigen Anrede ‚Herr‘ (10,14). Die Stimme selbst redet wiederum von Gott in der dritten Person Singular (10,15). Möglicherweise ist als Sprecher der Herr bzw. Jesus zu verstehen, es wird jedoch nirgends ausdrücklich so formuliert. Im Rückblick bezeichnet Petrus gegenüber Cornelius eine Kombination aus der Aussage der Stimme und dem Auftrag des Heiligen Geistes als Äußerung Gottes (10,28) und vertauscht so die Bezeichnungen der verschiedenen göttlichen Sprecher miteinander (siehe weiter unten).

---

<sup>868</sup> Siehe 4.4.



## Der Heilige Geist

Mehrfach wird in der Apostelgeschichte davon berichtet, dass der Heilige Geist zu Personen spricht (8,29; 10,17-23; 13,1-4; 16,6-7; 20,23). Nicht nur erkennen die Angesprochenen den Sprecher und zeigen ihren Respekt durch Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Auftrag, sondern es wird auch berichtet, wie Dritte ein solches Ereignis durchaus nachvollziehen können: In 11,12 rechtfertigt sich Petrus in Jerusalem gegen den Vorwurf, das Haus eines Heiden betreten zu haben, mit dem Hinweis auf die Aussage des Heiligen Geistes. Offensichtlich respektieren die Jerusalemer Leiter dies (11,18). Der Leser hat zu akzeptieren, dass der Heilige Geist in der Apg zu Menschen spricht und von diesen verstanden wird. Wie man sich dies vorzustellen habe, erläutert Lukas nicht – er scheint Wissen darüber vorauszusetzen, ähnlich wie beispielsweise bei den genannten Leitern der Jerusalemer Gemeinde.

Anders als bei den Engelserscheinungen und auch der Erscheinungen des Herrn ist im Hinblick auf den Heiligen Geist an keiner Stelle ausgesagt, dass die Menschen ihn visuell wahrnehmen würden. Auch lässt sich nirgends ableiten, ob die Kommunikation des Heiligen Geistes als auditive Wahrnehmung verstanden werden muss. Weil in keiner Situation vom Hören einer Stimme die Rede ist, gewinnt man als Leser noch am ehesten den Eindruck, dass eine nicht mit den Ohren wahrnehmbare Rede gemeint ist. Dies wird aber auch nicht explizit ausgesagt. Da nicht deutlich feststellbar ist, welches Vorwissen Lukas bei seinem Leser voraussetzt, bleibt eine solche Vermutung somit spekulativ.

Im Zusammenhang mit Prophetie wird in der Apg auch indirekt vom Heiligen Geist als Sprecher berichtet: Agabus weissagt διὰ τοῦ πνεύματος von einer zukünftigen Hungersnot (11,28); Jünger aus Tyrus raten Paulus διὰ τοῦ πνεύματος davon ab, nach Jerusalem zu reisen (21,4); Agabus spricht nach eigenen Angaben in indirekter Rede das aus, was λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (21,11) und die Leiter in Jerusalem bezeichnen ihre Entscheidung auch als Beschluss des Heiligen Geistes (ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν; 15,28). Auch im Hinblick auf diese Stellen wird vorausgesetzt, dass die Handlungsträger den Heiligen Geist erkennen und verstehen können; wie man sich diese Kommunikation vorzustellen habe, wird aber nicht gesagt. Wahrscheinlich hängt dies kausal mit einer weiteren Auffälligkeit in der Apg zusammen: In der hier beschriebenen Welt können Menschen sicher wissen, ob sie mit dem Heiligen Geist erfüllt sind oder nicht.<sup>869</sup> Die Geisterfüllung wird als durch Dritte von außen eindeutig feststellbar beschrieben.<sup>870</sup> In 5,32 wird das Empfangen des Heiligen Geistes in engen Zusammenhang gebracht mit dem Wissen darüber, was der Heilige Geist sagt bzw. bezeugt: καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. Ähnlich wie bei dem Ergebnis im Bezug auf die Erscheinungen des Herrn mag auch hier der Gedanke zugrunde zu liegen, dass Menschen den Heiligen Geist kennen und deswegen erkennen und verstehen können. Der Heilige Geist stellt sich in der Apostelgeschichte nirgends selbst vor. Wissen hierüber oder Kenntnis einer solchen Erfahrungswelt und eventuell auch ähnliche Erfahrungen (entweder eigene oder von außen wahrgenommene) setzt Lukas bei seinem Leser voraus. Gerade weil im Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Heiligen Geistes keinerlei Sinneseindrücke erwähnt werden, bleiben einem Leser ohne die vorausgesetzten Kenntnisse viele Aspekte unklar. Man kann nur feststellen, dass es in der Apostelgeschichte (Christusgläubigen, die

<sup>869</sup> Siehe Apg 19,2.

<sup>870</sup> Apg 2,4; 2,17; 2,33; 4,31; 6,5; 8,17-19; 19,6. Mit 8,17-19 zeigt Lukas, dass nicht nur ein Christusgläubiger oder ein Jude, sondern auch ein heidnischer Magier die Folgen einer Geisterfüllung wahrnehmen kann.

mit dem Heiligen Geist erfüllt sind) offensichtlich zweifelsfrei möglich ist, den Heiligen Geist zu erkennen und zu verstehen.

### Vermischung der Identität der göttlichen Sprecher

Lukas unterscheidet als primärer Erzähler konsequent zwischen den verschiedenen göttlichen Sprechern. Anders verhält es sich hingegen bei den sekundären Erzählern, wie bereits an mehreren Stellen angeklungen ist: Es kommt in der Apg verschiedentlich vor, dass sekundäre Erzähler die Bezeichnungen der göttlichen Sprecher miteinander vermischen oder ihnen eine andere Identität zuweisen als Lukas.

In 10,28 sagt Petrus zu Cornelius, Gott habe ihm gezeigt, dass er keinen Menschen als unrein oder unheilig ansehen dürfe: *καὶ μοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον*. Inhaltlich ist dies ein logischer Schluss, kombiniert aus der Aussage der (unverständlichen) Vision und dem Auftrag des Heiligen Geistes.<sup>871</sup> Petrus vermischt hierbei in seiner Darstellung die Identitäten der göttlichen Sprecher miteinander: Die Stimme aus der Vision kann eigentlich nicht als Gottes Stimme verstanden werden, weil sie in der dritten Person Singular über Gott spricht (*ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου*; 10,15); den Auftrag, den Boten des Cornelius zu folgen, schreibt Lukas dagegen ursprünglich dem Heiligen Geist zu (10,19-20). In seinem Bericht vor den Leitern in Jerusalem spricht Petrus dann nochmals (in Übereinstimmung mit dem ersten Bericht durch Lukas) von einer himmlischen Stimme (11,9) und einem Auftrag des Heiligen Geistes (11,12). Petrus ‚widerspricht‘ demnach mit der oben genannten Aussage gegenüber Cornelius, Gott habe ihm die Erkenntnis zuteil werden lassen, nicht nur dem Bericht des Lukas, sondern auch seinem eigenen im folgenden Kapitel. Dass Petrus hier zusammenfassend Gott als Sprecher bezeichnet, soll vom Leser anscheinend nicht als Fehler oder Widerspruch gedeutet werden – ansonsten wäre derselbe Bericht auch in Jerusalem zu erwarten gewesen. Vielmehr erweckt es den Eindruck, Lukas beschreibe hier einen legitimen Umgang mit dem Reden Gottes. Hinter den verschiedenen Botschaften sieht Petrus Gott als Urheber und kann dies auch so benennen. Ob der Unterschied zwischen seinem ersten und seinem zweiten Bericht auf die jeweilige Hörerschaft oder auf die Situation (z. B. zeitliche Umstände) zurückzuführen ist, wird nicht gesagt. Es ist denkbar, dass Petrus vor Cornelius anders redet, weil ein Hinweis auf den Heiligen Geist für Cornelius möglicherweise unverständlich gewesen wäre.<sup>872</sup> Damit dass er Petrus kniefällig verehrt, stellt Lukas Cornelius auch schon als unerfahren im Umgang mit dem Reden Gottes dar (10,25 – siehe insbesondere die abwehrende Reaktion des Petrus in V. 26). Den Leitern in Jerusalem hingegen berichtet Petrus nicht von seiner eigenen Interpretation des vielgestaltigen Redens Gottes, sondern belässt es bei einem aneinandergereihten Tatsachenbericht von seinen Erfahrungen und Handlungen. Die eigenen Rückschlüsse aus dem Reden Gottes zu ziehen, überlässt er hier seinen Hörern, die der Leser sich sicher als geistlich erfahren vorzustellen hat. Auch werden hier die göttlichen Sprecher nicht zusammenfassend als Gott bezeichnet.

In derselben Geschichte findet sich eine weitere Vermischung der Identitäten göttlicher Sprecher: Ein Engel hat Cornelius den Auftrag gegeben, Petrus holen zu lassen, woraufhin der Offizier zwei Soldaten als Gesandte zu Petrus schickt (10,3.7). Gegenüber Petrus äußert der Heilige Geist später jedoch, er habe die Boten gesandt (10,20: *ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς*). Anscheinend sieht Petrus den Bericht der Boten vom Engel als

<sup>871</sup> Siehe 5.2.2 und 4.6.4.

<sup>872</sup> Wieder gilt: Diese Aussage bezieht sich nur auf die Handlungsträger Petrus und Cornelius und das Bild, welches Lukas seinem Leser von ihnen vor Augen führt – nicht auf historische Personen.

übereinstimmend mit der Aussage des Heiligen Geistes an. Dies könnte man wiederum so verstehen, dass eine derartige Vermischung der Bezeichnungen der göttlichen Botschafter von Lukas als ‚erlaubt‘ dargestellt wird.

In 16,9-10 berichtet Lukas, wie die mit ‚Wir‘ umschriebene Gruppe (in diesem Fall wohl Paulus und seine Reisebegleiter) die Vision vom Mazedonier als Aufruf Gottes deuten. Hier werden zwar keine göttlichen Sprecher miteinander vertauscht, analog zu 10,28 sprechen die Beteiligten aber einen Auftrag simpel Gott zu, obwohl dieser nirgends in der ganzen Apostelgeschichte selbst als Sprecher dargestellt wird.

Aus der Perspektive des primären Erzählers werden die Identitäten der göttlichen Sprecher auch in Zusammenfassungen nicht miteinander vermischt; Lukas nennt nirgends direkt Gott als Urheber des Redens Gottes.<sup>873</sup> Eine Ausnahme könnte 13,4 darstellen: Hier bezeichnet Lukas Barnabas und Saulus als durch den Heiligen Geist ausgesandt, nachdem er zuvor von einer Handauflegung durch die Leiter der Gemeinde in Antiochien berichtet hat (13,3). Es kann hier aber nicht von einem deutlichen Vertauschen der göttlichen Boten gesprochen werden, da es ursprünglich der Auftrag des Heiligen Geistes an die Leiter gewesen ist, die beiden für die Aufgabe freizustellen, zu der er, der Heilige Geist, sie berufen hatte. Die Handauflegung muss also nicht als die eigentliche Aussendung gedeutet werden; Lukas stellt den Heiligen Geist hier konsistent als die sendende Instanz dar. Während die Handlungsträger in der Apg mehrmals diverses Reden Gottes vereinfachend als Aussage Gottes darstellen und dabei auch göttliche Sprecher miteinander vertauschen, unterscheidet Lukas als Erzähler konsequent zwischen den verschiedenen Identitäten.

#### 5.1.2 Menschen als Sprecher: Wiedergabe vom Reden Gottes

Verschiedentlich treten Menschen in der Apostelgeschichte als Sprecher vom Reden Gottes auf (11,28; 21,4; 21,11). Dabei funktionieren die menschlichen Sprecher als Vermittler einer anscheinend zuvor vernommenen göttlichen Botschaft. Es ist natürlich theoretisch denkbar, dass sich hinter dieser Darstellung ein Prozess verbirgt, wie ihn Aune annimmt (2.1.2.), der Autor der Apostelgeschichte zeichnet jedoch ein anderes Bild: seine Handlungsträger können Botschaften, die sie selber einem göttlichen Sprecher zuweisen, an eine Hörerschaft weitergeben, die allem Anschein nach auch geneigt ist, diese Zuweisung zu akzeptieren (siehe z.B. 11,28).

Deutlich häufiger als die Vermittlung vom Reden Gottes jedoch ist in Apg die ‚unmittelbare‘ Kommunikation von einem göttlichen Sprecher mit dem menschlichen Empfänger. Wo Reden Gottes von Mensch zu Mensch weitergegeben wird, werden in Apg bis auf eine Ausnahme (21,4) keine Aufträge Gottes an Dritte vermittelt.<sup>874</sup> Dieser Aspekt wird unter 5.3.3. ausführlicher besprochen.

Anhand seiner Geschichte führt Lukas seinem Leser vor Augen, dass eine freiere Wiedergabe der Inhalte des Redens Gottes, die über eine wortwörtliche Wiederholung hinausgeht, im Bereich der (‚erlaubten‘) Möglichkeiten liegt. In 26,16-19 wird dem Leser bei der Botschaft Jesu auf dem Weg nach Damaskus ein anderer Wortlaut geschildert als in den vorherigen Berichten von demselben Ereignis. Dieser freie Umgang mit den Aussagen des Redens Gottes lässt vermuten, dass Lukas dies selbst als normal (oder möglich) und erlaubt ansieht und diese Meinung auch bei seinem Leser voraussetzt. Immerhin verzichtet er darauf,

<sup>873</sup> Siehe hierzu auch Marguerat, „God of Acts“, S. 159-181.

<sup>874</sup> Siehe hierzu ausführlicher unter 5.3.3.: Reden Gottes wird in der Apostelgeschichte direkt und unmittelbar kommuniziert

innerhalb seiner Geschichte erzählerisch zu vermitteln, wie das Reden Gottes kommuniziert werden sollte, denn er hätte seine Protagonisten doch auch leicht die bekannten Aussagen wörtlich wiedergeben lassen können.

Ähnlich zeigt auch die Geschichte von Petrus und Cornelius ganz unterschiedliche Arten, wie göttliche Botschaften weitergegeben werden: Gegenüber den Jerusalemer Leitern berichtet Petrus exakt das, was er vernommen hatte (11,5-12); vor Cornelius und dessen Gästen hingegen bezeichnet er seinen Schluss aus diesen zunächst unverständlichen göttlichen Botschaften als Auftrag Gottes (10,28).

In 16,10 erzählt Lukas, wie man sich auf eine Deutung der Vision des Paulus einigt. Die Aussage „προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς“ (16,10) kann nicht – so zeigt der Kontext – als wörtliche Wiedergabe eines göttlichen Auftrages verstanden werden. Es gibt hier die gruppeninterne Überzeugung wider, der Schluss, den sie gemeinsam aus der Vision des Paulus gezogen hatten. Hier wird die Aussage als gruppeninterne Kommunikation dargestellt, es legt aber die Möglichkeit nahe, dass auch zu Dritten geagt werden könnte: ‚Gott hat uns nach Mazedonien gesandt‘.

Diese Beobachtungen sollten überall dort mit berücksichtigt werden, wo dem Leser das Reden Gottes nur in der sekundären Kommunikation begegnet (z. B. in 21,4 und 11,28). Auch hier könnte ein Prozess von Nichtverstehen und Interpretieren vorangegangen sein. Dass etwas als Aussage Gottes bezeichnet wird, bedeutet innerhalb der Apg nicht, dass Gottes Stimme aus dem Himmel diese Botschaft deutlich wahrnehmbar gesprochen haben muss. Das menschliche Aufgreifen und Deuten von göttlichen Aussagen gehört untrennbar zum Reden Gottes dazu und wird in der Wiedergabe anscheinend auch nicht immer streng vom Reden Gottes unterschieden.

## 5.2 Die Adressaten des Redens Gottes (Empfänger)

Mit dem Joelzitat in der Pfingstrede des Petrus führt Lukas das Thema ‚Reden Gottes‘ in die Apostelgeschichte ein.<sup>875</sup> Hiermit verdeutlicht er seinem Leser, dass Gott auf verschiedene Weisen zu einer viel breiteren Gruppe Menschen spricht als zu alttestamentlichen Zeiten, was schon im AT als Plan Gottes angekündigt worden war. Diese (für die Apg) programmatische Ankündigung von Petrus bewahrheitet sich im Verlauf der erzählten Geschichte: Gott spricht in der Apg nicht nur zu beziehungsweise mittels Aposteln<sup>876</sup> oder zu einem erweiterten Leiterkreis,<sup>877</sup> auch unwichtige Nebenpersonen können Empfänger oder Botschafter der göttlichen Äußerungen sein.<sup>878</sup> Den Einfluss des Redens Gottes koppelt Lukas also nicht direkt an das Prestige von menschlichen Empfängern bzw. Verkündigern. Reden Gottes wird somit als eine von struktureller Autorität unabhängige Größe dargestellt. Laut der Darstellung

<sup>875</sup> Siehe unter Punkt 4.1 dieser Arbeit die Exegese zu Apg 2,17-18.

<sup>876</sup> Siehe 5,17-21 (‚die Apostel‘; siehe 4.2); 10,9-17 (Petrus; siehe 4.6.2); 10,17-23 (Petrus; siehe 4.6.3); 12,6-11 (Petrus; siehe 4.8).

<sup>877</sup> Siehe 8,26-40 (Philippus, einem der in 6,5 eingesetzten Diakone; siehe 4.3); 9,1-9; 22,12-16; 26,12-16 (Paulus; siehe 4.4); 13,1-4 (Leiter der Gemeinde in Antiochia; siehe 4.9); [15,32 (Propheten Judas und Silas; siehe 4.12)]; 16,6-9 (Paulus; siehe 4.13); 18,9-11 (Paulus; siehe 4.14); 19,1-2 D (Paulus; siehe 4.15); 21,23 (Paulus; siehe 4.18); 22,17-21 (Paulus; siehe 4.22); 23,11 (Paulus; siehe 4.23); 27,21-26 (Paulus; siehe 4.24).

<sup>878</sup> Siehe 9,10-17 (Hananiah, ein Jünger mit judenchristlichem Hintergrund; siehe 4.5); 10,1-8 (Cornelius, ein gottesfürchtiger Heide; siehe 4.6.1); 11,27-30 (Agabus, ein Prophet aus Judäa; siehe 4.7); 19,6 (Jünger in Ephesus; siehe 4.16); 21,4 (Jünger in Tyrus; siehe 4.19); 21,8-9 (Töchter des Philippus; siehe 4.20); 21,10-14 (Agabus; siehe 4.21).

der Apg ist das Empfangen des göttlichen Redens also nicht Leiterpersönlichkeiten vorbehalten; es gehört anscheinend potentiell zum Leben aller Christusgläubigen.

### 5.2.1 Menschliche Empfänger initiieren das Reden Gottes nicht

Lukas charakterisiert die Adressaten vom Reden Gottes jedoch noch genauer: Sie werden in der Apg konsequent als Empfänger dargestellt. Nirgends wird ein Reden Gottes durch Menschen ‚herausgelockt‘, erbeten oder hervorgerufen.<sup>879</sup> Der Initiator ist ungeachtet der Erscheinungsform des Redens Gottes immer der göttliche Sprecher selbst. In den Kategorien von Jörg Jeremias ausgedrückt: Lukas beschreibt in der Apostelgeschichte nur ‚intuitive‘, jedoch keine ‚induktive‘ Prophetie.<sup>880</sup> Auch da, wo das Reden Gottes sich während des Gebets oder in zeitlicher Nähe zum Gebet des Empfängers ereignet, deutet Lukas nirgends einen kausalen Zusammenhang an.<sup>881</sup>

Entgegen dieser Feststellung sieht Hubbard es als Funktion des *Prayer motif* an „to indicate that the individual is in an ideal position to receive a commission from God or his messenger“<sup>882</sup>. Eine solche wechselseitige Beziehung zwischen Gebet und Reden Gottes wird in der Literatur über die Apostelgeschichte häufiger angesprochen; Hubbard ist mit seiner Aussage also nicht allein. Der deutlichste Hinweis für einen derartigen Zusammenhang zwischen Gebet und Reden Gottes findet sich in 9,11-12 – und auch dieser kann höchstens als schwache Andeutung verstanden werden.<sup>883</sup> Bei der Schilderung der Inhalte der Vision von Hananias erfährt der Leser davon, dass Paulus bete und in einer Vision Hananias gesehen habe. Da die Erzählung nahelegt, dass Paulus auf die Erfüllung der Zusage des Herrn (9,6: λαληθήσεται σοι ὃ τί σε δεῖ ποιεῖν) wartet, könnte man vermuten, er bete, um die Weisung des Herrn zu empfangen. Lukas deutet dies jedoch nicht einmal an. Er hebt einen solchen Zusammenhang nicht hervor, obwohl die Geschichte sich dafür anbieten würde; anscheinend soll das Reden Gottes hier nicht so dargestellt werden, als sei es durch Gebet abrufbar. Auch die anderen Situationen, in denen sich das Reden Gottes zeitnah zum Gebet ereignet, lassen auf keinerlei Zusammenhang zwischen dem Gebet und dem Empfangen des Redens Gottes schließen: Cornelius betet, wie Gottesfürchtige es tun, zu einer üblichen Gebetszeit, als der Engel ihn besucht. Erst in der Wiederholung aus der Perspektive von Cornelius (10,30-31) kommt das Gebet explizit zur Sprache; in der ersten Erzählung von Lukas wird nur die Uhrzeit erwähnt (10,3). In 10,9 schiebt sich zwischen das Gebet des Petrus und die Vision dessen Bitte um Essen, ein Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Vision wird nicht einmal angedeutet. Der Hinweis auf den Hunger des Petrus steht hingegen durchaus direkt in Verbindung mit seiner (Reaktion auf die) Vision. Weitere Beispiele zeigen ähnliche Ergebnisse: In 13,2 spricht der Heilige Geist bei einer Gemeindeversammlung, auf der gebetet wird und in 22,17 hat Paulus beim Gebet im Tempel eine Vision. Beides sind Situationen, in denen Gebet als normale oder zu erwartende Handlung anzusehen ist. Lukas erzählt also, dass Jünger Christi (regelmäßig und gemeinsam) beten – durch das Gebet wird das Reden Gottes jedoch nicht hervorgerufen. Diese Darstellung scheint auf eine hohe

<sup>879</sup> Im Zusammenhang mit dem Loswurf zur Bestimmung des zwölften Apostels wird Reden Gottes nicht erwähnt: die Auswahlkriterien für mögliche Anwerter hatten die Apostel schon festgelegt (1,21-22). Die Entscheidung zwischen den beiden Kandidaten wurde durch Loswurf getroffen, vorangegangen durch ein Gebet mit Bitte um Kundgebung des göttlichen Willens (1,24: ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἑνα).

<sup>880</sup> Jeremias, „Arten von Propheten“, RGG<sup>4</sup> Bd. 6, S. 1695.

<sup>881</sup> Von allen Ereignissen mit Reden Gottes ist Gebet nur an folgenden Stellen erwähnt: 9,11-12; 10,9; 10,30-31; 13,2; 22,17.

<sup>882</sup> Hubbard, „Commissioning Accounts“, S. 193

<sup>883</sup> Siehe auch unter 4.5.

Autorität des Redens Gottes hinzuweisen, da die Initiative außerhalb der menschlichen Empfänger beim göttlichen Sprecher lokalisiert wird. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass Lukas bei seinem Leser einen Zusammenhang zwischen Gebet und dem Empfangen eines Redens Gottes als Selbstverständlichkeit voraussetzt – nur weist er in den Texten auch an geeigneten Stellen nicht auf eine derartige Verbindung hin.

### 5.2.2 Empfänger müssen nicht in einem veränderten Bewusstseinszustand verkehren

Der ‚Bewusstseinszustand‘ der Empfänger des Redens Gottes ist keine Kategorie, die Lukas direkt anspricht; es lassen sich aber verschiedentlich Aussagen diesbezüglich finden. Es gibt in der Apostelgeschichte keine Hinweise auf einen veränderten Bewusstseinszustand der Empfänger vom Reden Gottes. In keiner der Geschichten kommt etwas Derartiges direkt zum Ausdruck. Wie weiter oben festgestellt wurde, bezeichnet auch ἔκστασις in der Apg, im Gegensatz zum deutschen Wort ‚Extase‘, nicht einen Zustand außerhalb des normalen Bewusstseins.<sup>884</sup> In 10,10; 11,5 (Vision des Petrus in Joppe) und 22,17 (Tempelvision des Paulus) wird der Begriff im Zusammenhang mit visionären Erfahrungen verwendet. In beiden Fällen kennzeichnet vernunftgemäße Argumentation die Reaktion der Empfänger: Petrus argumentiert rational und in Übereinstimmung mit seinen religiösen Überzeugungen; desgleichen diskutiert Paulus in seiner mit ἔκστασις bezeichneten Vision nüchtern und besonnen mit dem Herrn. Es ist ganz deutlich zu sehen, dass Petrus und Paulus während ihrer ‚extatischen‘ Erfahrung zu rationalen Gedankengängen fähig sind und durchweg klar und vernunftgemäß reagieren. Das Empfangen des Reden Gottes geht laut der Darstellung des Lukas nicht einher mit einem verminderten oder veränderten Bewusstsein. Lukas beschreibt es demnach als ‚rationalen‘ Vorgang: Der Mensch wird nicht ausgeschaltet, sondern steht Gott als Gesprächspartner gegenüber; er reagiert nüchtern und vernünftig auf die Anrede durch den göttlichen Boten. Diese Aussagen können noch weiter nuanciert werden.

### Hat die Verfassung des Empfängers Einfluss auf die Wahrnehmung des Redens Gottes?

Lukas äußert sich andeutungsweise zu (möglicherweise) psychologischen Aspekten vom Reden Gottes. Vor dem Bericht von der (unverständlichen) Vision des Petrus betont er wiederholt, dass Petrus Hunger hatte (10,10): Er bekommt Hunger (ἐγένετο δὲ πρόπεινος), will essen (καὶ ἤθελεν γεύσασθαι) und wartet auf die Fertigstellung der Mahlzeit (παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν), als er in der Vision zum Essen von (nach jüdischem Gesetz) unreinen Tieren aufgefordert wird. Lukas scheint nicht vermitteln zu wollen, dass der Hunger die Phantasien hervorgerufen habe;<sup>885</sup> möglicherweise will er aber die Weigerung von Petrus (auch) damit begründen. Es ist denkbar, dass Lukas auf die Versuchung Jesu in Lk 4 anspielt. Auch Jesus wird dort als hungrig beschrieben (ἐπείνασεν 4,2); die Aufforderung an Jesus, selber für Essen zu sorgen, stammt hier aber vom Teufel. Petrus wird in der Vision aufgefordert, Reinheitsgebote zu verletzen, an die er sich aus religiöser Überzeugung hält. Ähnlich könnte der Hinweis auf den Schlaf des Petrus in 12,6-11 als (‚psychologische‘?) Erklärung für den Irrtum des Petrus beim Deuten der Befreiung durch den Engel beabsichtigt sein. An anderen Stellen in der Apostelgeschichte lassen sich aber keine psychologisierenden Erklärungsversuche im Zusammenhang mit dem (Empfangen von einem) Reden Gottes feststellen. Man gewinnt insgesamt den Eindruck, dass Lukas nicht blind für mögliche

<sup>884</sup> Siehe Exegese zu Apg 10,1-11,18 unter 4.6 und Apg 22,17-21 unter 4.22.

<sup>885</sup> Petrus antwortet der Stimme aus dem Himmel mit der Anrede κύριε (10,14); später spielt Paulus auf die Botschaft der Vision an und bezeichnet sie als Aussage Gottes (10,28).

‚psychologische‘ Einflüsse beim Empfangen des Redens Gottes ist – dies ist aber nicht die Deutung, die er seinem Leser vermitteln möchte. Reden Gottes kommt von außen – von Gott – zu den angesprochenen Menschen und kann nicht auf innere Prozesse zurückgeführt werden.

Lukas bezeichnet nächtliche Visionen nicht als Träume, damit deren göttlicher Ursprung nicht angezweifelt werden kann

In der Apostelgeschichte finden sich Berichte über nächtliche Visionen und Erscheinungen.<sup>886</sup> Häufig wird dies als Evidenz gedeutet dafür, dass Lukas Träume als Kommunikationsmittel Gottes darstelle – Menschen also auch im Traumzustand Empfänger vom Reden Gottes sein können: „As we can learn from Acts, Luke sees dreaming as an important medium for the revelation of God’s will.“<sup>887</sup> Einer solchen Aussage liegt unter anderem die Beobachtung zugrunde, dass antike Autoren häufig (aber nicht immer) Begriffe für Vision und Traum austauschbar verwenden.<sup>888</sup> Miller sieht dies in der Apostelgeschichte wegen der Berichte von ὄραμα im Wachzustand (Apg 10,3) und in der Nacht (Apg 16,9) als bestätigt an und gebraucht deswegen den Begriff ‚dream-vision‘ als Oberbegriff auch für andere Erscheinungsformen vom Reden Gottes.<sup>889</sup> Ich komme jedoch in der vorliegenden Arbeit zu einer alternativen Interpretation: Lukas möchte die Berichte von nächtlichen Visionen und Erscheinungen nicht als Träume verstanden wissen. Indem er diese konsequent als nächtliche Visionen darstellt, vermeidet er bei seinen Lesern Zweifel daran, dass in den beschriebenen Situationen göttliche Boten zu Menschen sprechen. Diese Hypothese wird im Folgenden begründet.

In der Apostelgeschichte berichtet Lukas von sechs nächtlichen Ereignissen, die ein Reden Gottes einschließen: Ein Engel befreit die Jünger bzw. Petrus aus dem Gefängnis (5,19 und 12,6), Paulus sieht nächtliche Visionen (16,9 und 18,9) und ihm erscheinen nachts einmal Jesus (23,11) und einmal ein Engel (27,23). Wie eingangs erwähnt wurde,<sup>890</sup> führt Lukas mit dem Zitat von Joel 2 in der Rede des Petrus (2,17-21) das Thema Reden Gottes in seine Erzählung ein. Eine Form der dort angekündigten Folgen der Geistausgießung sind die Träume der Alten (καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται; 2,17). Diese prophetische Ankündigung stellt Lukas aber in seiner Geschichte nicht als wörtlich erfüllt dar. Die Begriffe (ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται) tauchen im weiteren Verlauf der Apg nicht wieder auf. Auch die anderen im NT vorkommenden Worte für Traum ὄναρ und ὄνειρος verwendet Lukas nicht in der Apg. Lukas weicht demnach in seinem Sprachgebrauch ab von dem, was Hanson andernorts festgestellt hatte: Lukas verwendet die Begriffe für Traum und

<sup>886</sup> Nächtliche Visionen siehe in 16,9 und 18,9; als real dargestellte nächtliche Erscheinungen siehe in 5,19; 12,6; 23,11; 27,23. Für die hier angesprochene Unterscheidung zwischen visionär und real siehe Punkt 5.1.2.

<sup>887</sup> Koet, *Dreams and Scripture*, S. 12.

<sup>888</sup> Herodot verwendet beispielsweise bei der Beschreibung des ‚Traumes‘, den Xerxes im Schlaf sah, wechselweise die Begriffe ὄνειρος und ὄψις (Hist. 7.14). Siehe auch Hanson, „Dreams and Visions“, S. 1408, zitiert nach Miller, *Convinced*, S. 8. Koet („Trustworthy Dreams“, S. 102) sieht Prophetie, Visionen und Träume als austauschbar an, weil sie in in Apg 2,17 (Zitat Joel 2,28) parallel zueinander stehen. Als weiteres Argument dafür, dass Lukas mit nächtlichen Visionen Träume bezeichne nennt Koet („Im Schatten“, S. 157-171) Parallelen und Anspielungen zu Träumen in der antiken Literatur, die Bezug zur selben geographischen Gegend haben und Schritte auf einen neuen Kontinent rechtfertigen.

<sup>889</sup> Miller, *Convinced*, S. 8.

<sup>890</sup> Siehe Kapitel 4.1.

Vision keineswegs austauschbar. Er vermeidet aber nicht nur Begriffe für Traum und Träumen; in der ganzen Apostelgeschichte finden sich bis auf eine Ausnahme im Zusammenhang mit einem (nächtlichem) Reden Gottes keine Hinweise auf Schlafen, Liegen, Erwachen oder ähnliche Konzepte, die als Hinweis auf einen Traum verstanden werden könnten.<sup>891</sup> Außer in der Geschichte von der nächtlichen Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis vermeidet Lukas also im Kontext nächtlichen Redens Gottes<sup>892</sup> direkte sowie indirekte Aussagen, die auf einen ‚Traum‘ (d. h. eine Wahrnehmung im Schlafzustand) hindeuten könnten. Zweimal ist die Rede von einem Gesicht in der Nacht: einer nächtlichen Vision ὄραμα [...] ὄφθη (Apg 16,9) und einem Reden Gottes durch eine Vision δι’ ὄραματος (Apg 18,9) in der Nacht. Es könnte hier die Rede von einem ‚Traum‘ sein, wenn man davon ausgeht, dass die Bedeutungskomponente ‚während des Schlafens‘ in den Begriff ὄραμα mit eingeschlossen ist; der Kontext enthält jedoch keinerlei Anspielungen auf einen Traum. Auch der Hinweis auf die Nacht besagt nicht notwendigerweise, dass der Empfänger zur Zeit der Vision schläft.<sup>893</sup> Dieser Befund erweckt nicht den Eindruck, Lukas wolle seinem Leser Träume als wichtiges Kommunikationsmittel Gottes darstellen. Natürlich kann aus dieser Aussage kein Umkehrschluss gezogen werden: Lukas sagt hiermit nicht, dass Träume nicht visionären Charakter haben könnten; er verneint nirgends die Möglichkeit, dass Gott durch Träume zu Menschen rede. Aber die Visionen, von denen er berichtet, stellt er durchgängig nicht explizit als Träume dar.

Unterschiede zwischen den Darstellungen von Träumen im NT und denen im jüdischen sowie im hellenistischen Umfeld sind verschiedentlich angesprochen worden; Oepke lässt dies schon in einem Untertitel seines Beitrages im ThWNT anklingen: ‚Die Eigenart des nt.lichen Traumverständnisses‘.<sup>894</sup> Zwar deutet auch er die nächtlichen Visionen und Erscheinungen der Apg als Träume, betont aber: „Das Urchristentum war zwar nicht *traumfeindlich*, aber stark *traumkritisch*.“ Etwas später schreibt er ganz pathetisch: „Die *Höhenlage* des nt.lichen Traumerlebens ist *einzigartig*. Wer vom Traumleben der Antike her zum NT kommt, der tritt aus einer trotz aller ‚Religion‘ höchst profanen und weithin schmutzigen Welt ins Heiligtum.“<sup>895</sup> Auch Lindblom versteht die nächtlichen Visionen als Erlebnisse im Schlaf,<sup>896</sup> bemerkt aber Auffälligkeiten in neutestamentlichen Darstellungen von Träumen: „Es ist bemerkenswert, dass wir im NT keine Kritik der Träume finden. [...] Es hätte ja nahe gelegen, in den Offenbarungsträumen der ersten christlichen Gemeinde eine Erfüllung der bedeutungsvollen Joelweissagung zu sehen.“<sup>897</sup> Solche Feststellungen könnten eine Erklärung dafür liefern, weshalb Lukas die nächtlichen Visionen nicht als Träume darstellt. Prinzipiell gab es auch in der Antike eine „grundlegende Differenzierung zwischen

---

<sup>891</sup> Die eine Ausnahme findet sich in Apg 12,6-11. Siehe unter Punkt 4.8. in der Exegese des Textes, wie dies die hier vertretene These noch unterstützt.

<sup>892</sup> insgesamt 5 mal in der Apostelgeschichte: 5,19-20; 16,9; 18,9; 23,11; 27,23.

<sup>893</sup> Koet („Im Schatten“, S. 157f) zieht diesen Schluss: „Da es in der Nacht geschieht, ist es höchstwahrscheinlich ein Traum.“

<sup>894</sup> Oepke, „ὄραμα“, ThWNT Bd 5, S. 235.

<sup>895</sup> Oepke, „ὄραμα“, ThWNT Bd 5, S. 236.

<sup>896</sup> Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen*, S. 28: „Wie diese ‚Nachtgesichte‘ sich zu den eigentlichen Träumen verhalten, ist lebhaft diskutiert worden. Es hat sich als erfolglos erwiesen, einen Unterschied zwischen Traum und Nachtgesicht festzustellen. Es gibt aus allen Zeiten Belege dafür, dass die beiden Ausdrücke promiscue gebraucht wurden, um dasselbe Erlebnis zu bezeichnen.“

<sup>897</sup> Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen*, S. 30.



*Vision* und *Traum*.<sup>898</sup> Man unterschied desweiteren beispielsweise zwischen Träumen, die ihren Ursprung in der Seele bzw. Psyche des Menschen hatten, und solchen, die als Botschaft einer Gottheit angesehen werden konnten.<sup>899</sup> Trotz einer positiven Grundeinstellung gegenüber Träumen wurden jedoch lange nicht alle Träume für gleich wichtig gehalten.<sup>900</sup> Plutarch scheint Träume gegenüber anderen Formen göttlicher Kommunikation mit dem Menschen abzuwerten,<sup>901</sup> Cicero bezeichnet es sogar als unter der Würde einer Gottheit, mit einem Schlafenden zu kommunizieren.<sup>902</sup> Allgemein wurde „einer Erscheinung im Wachzustand ein größerer Wert zuerkannt [...] als einem Traum.“<sup>903</sup> Die Tatsache, dass Lukas einerseits betont, dass in den als nächtliche Visionen dargestellten Ereignissen göttliche Boten mit Menschen kommunizieren und andererseits durchgängig jeden direkten Hinweis auf Traumerlebnisse vermeidet, kann als Reaktion auf eine solche Traumskepsis verstanden werden. Lukas ist es wichtig, seinem Leser zu vermitteln, dass Gott zu den beschriebenen Momenten auf unterschiedlichen Wegen zu Menschen gesprochen hat. Weil ein Hinweis auf einen Traum dies möglicherweise hätte in Frage stellen können, vermeidet er dieses Konzept. Ob diese Hypothese weiteren Überprüfungen standhalten kann, wird sich noch zeigen müssen.

### 5.2.3 Empfänger müssen das Reden Gottes interpretieren

Bevor der menschliche Empfänger einer Botschaft (mit Gehorsam) auf den göttlichen Auftrag reagieren kann, muss er nicht nur den Sprecher (als göttlich) erkannt haben, sondern auch den Auftrag verstehen können. Lukas beschreibt in der Apostelgeschichte unterschiedliche Situationen:<sup>904</sup> Manchmal sind göttliche Anordnungen unmittelbar klar, manchmal bedürfen sie unbedingt der Interpretation und sind an sich unverständlich. Es ist aber nicht genug, dass der menschliche Empfänger die Botschaft Gottes versteht, er muss sie auch akzeptieren. Wo ein göttlicher Auftrag den Überzeugungen des menschlichen Empfängers widerspricht, wird in der Apg davon berichtet, dass der göttliche Sprecher zusätzliche Argumente anführt.

#### Göttliche Aufträge können ganz eindeutig und sofort verständlich sein

---

<sup>898</sup> Frenschkowski (Offenbarungen und Epiphanien 1, S. 286) warnt weiter vor einem häufigen Fehler: „Terminologische Affinitäten und Überschneidungen dürfen nicht dazu verführen, diese Unterscheidung etwa grundsätzlich in Frage stellen zu wollen.“

<sup>899</sup> Cicero, *De Divinatione*, II 124. Siehe auch Koet, „Im Schatten“, S. 161. Auch Frenschkowski (z. B. *Offenbarung und Epiphanie* 1, Kapitel II: Systematisierungsversuche von Offenbarungsweisen, S. 266 - 284) weist vielfach auf eine derartige Unterscheidung hin.

<sup>900</sup> Siehe die differenzierenden Darstellungen hierzu bei Miller, *Convinced*, S. 21-64 und Koet, „Im Schatten“, 157ff. Hier finden sich auch weitere Stellenhinweise zu derartigen Aussagen in antiken Texten. Träume konnten hohes Ansehen genießen und zur Legitimation von Persönlichkeiten oder Handlungsweisen dienen – gleichzeitig war ein Traum an sich aber nicht automatisch ‚vertrauenswürdig‘. Koet (z. B. „Trustworthy Dreams?“, S. 87f und 102-106) betont in seinen Artikeln wiederholt, dass Lukas die nächtliche Vision des Paulus in Apg 16,9 als ‚vertrauenswürdig‘ Traum darstelle (offensichtlich gegenüber anderen weniger vertrauenswürdigem Träumen).

<sup>901</sup> Plutarch, *De faciae quae in orbe lunae apparet*, 941f.

<sup>902</sup> Cicero, *De Divinatione*, II 124.

<sup>903</sup> Koet, „Im Schatten“, S. 159. Siehe Belege bei Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie* 1, S. 287.

<sup>904</sup> Miller (*Convinced*, S. 20) konzentriert sich in seiner Studie auf die große Bandbreite an menschlichen Reaktionen auf ein Reden Gottes, äußert sich aber nicht zur Verständlichkeit der jeweiligen göttlichen Botschaften: „This study will suggest that Luke’s dream-vision range along a broad spectrum of character experiences. In some passages, characters become deeply engaged in the process of interpreting their visionary encounters. [...] At the other end of the spectrum are those passages in which characters respond almost automatically to the message of their dream-vision, making no attempt to interpret the experience.“

Reden Gottes ist in der Apostelgeschichte für den Empfänger meistens unmittelbar und klar verständlich. In diesen Fällen, wie sie nachstehend aufgelistet sind, wird dem jeweiligen Auftrag auch direkt und wie selbstverständlich gehorcht: der Auftrag des Engels an die Apostel (5,17-21); der Auftrag des Engels an Philippus (8,26); der Auftrag des Heiligen Geistes an Philippus (8,29); der Auftrag des Herrn an Paulus (9,9); der Auftrag des Engels an Cornelius (10,1-8); der Auftrag des Heiligen Geistes an Petrus (10,17-23); die Aufträge des Engels an Petrus (12,6-11); der Auftrag des Heiligen Geistes an die Gemeindeleitung in Antiochien (13,1-4); das Hindernis des Heiligen Geistes (16,6-7); der Auftrag des Herrn an Paulus (18,9-11); der Auftrag des Heiligen Geistes an Paulus (19,1-2 D).

Weiterhin gibt es in der Apg Reden Gottes mit anscheinend verständlichen Aussagen, jedoch ohne einen daran gebundenen Auftrag. In Bezug auf diese, im Folgenden genannten Stellen ist Gehorsam schwerlich festzustellen oder zu messen: die Vorhersage von Leiden in Jerusalem (20,23); die tröstende Vorhersage des Herrn an Paulus (23,11) und die Vorhersage der Rettung aus Seenot (27,21-26).

Wie weiter oben dargestellt wurde (siehe unter 5.1.3), betreffen die Aufträge Gottes (bzw. des göttlichen Botschafters) ganz praktische Handlungen. Es werden keine Dogmen oder Glaubensinhalte kommuniziert.<sup>905</sup> Hieraus ergibt sich in den Geschichten eine interessante ‚Zusammenarbeit‘ zwischen Gott und Mensch: Durch das Reden Gottes erfährt Philippus beispielsweise, wohin er sich begeben soll (8,26.29). Die Kontaktaufnahme mit dem Eunuchen sowie der Inhalt des ganzen Gesprächs wird aber völlig der Initiative des Mannes Gottes zugeschrieben. Philippus erhält nur den Auftrag, sich einem spezifischen Wagen zu nähern. Selbst die Tatsache, dass es zu einem Gespräch kommt, geschieht nicht auf den Auftrag Gottes hin, sondern ist seine eigene Entscheidung. Philippus ist also einerseits absolut gehorsam dargestellt, gleichzeitig jedoch durchaus auch als eigeninitiativ – er wird dem Leser also keineswegs als willenlose Marionette Gottes beschrieben. Den Aposteln wird nach der Befreiung aus dem Gefängnis vom Engel ebenfalls nur befohlen, im Tempel zu verkündigen. Was und wie sie predigen sollen, bleibt ihre eigene Verantwortung (5,17-21). Auch wo Lukas das Reden Gottes als unmittelbar verständlich schildert und der menschliche Empfänger dem sofort Folge leistet, ist dieser nur selten als ganz passiv beschrieben. Die Rolle der Menschen wird jedoch deutlich größer, wo das Reden Gottes nicht unmittelbar verständlich ist.

#### Göttliche Aufträge können der Interpretation bedürfen oder unverständlich sein

Nicht immer ist in der Apostelgeschichte das Reden Gottes dem Empfänger unmittelbar deutlich, manchmal bedarf es auch der Interpretation. Lukas betont beispielsweise, dass Petrus die Vision in Joppe nicht versteht (10,17.19). Im weiteren Verlauf der Geschichte ist jedoch zu lesen, wie Petrus im Gespräch mit Cornelius zu einer Deutung seiner visionären Erfahrung kommt (10,28), die er dann als göttliche Botschaft darstellt.<sup>906</sup> Diese Deutung kommt nur durch die Zusammenschau der Ereignisse und deren Interpretation zustande, wie

<sup>905</sup> Lukas verwendet unterschiedliche Begriffe für die ‚Botschaft des Evangeliums‘ (folgende Liste ist nur illustrativ und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit): ‚Worte des Lebens‘ (τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης; 5,21); ‚Lehre der Apostel‘ (τῆς διδασχῆς ὑμῶν; 5,28); ‚frohe Botschaft vom Königreich Gottes und dem Namen Jesu Christi‘ (τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ; 8,12) und ‚Wort Gottes‘ (λόγον τοῦ θεοῦ; 8,14).

<sup>906</sup> Falls die Aussage Webers (*Kaiser, Träume und Visionen*, S. 33) zutrifft, dass Visionen in der Antike in der Regel keiner Deutung bedurften, dann weicht Lukas hier von dieser ‚Regel‘ ab. In Apg 10 ist deutlich nicht von einem Traum die Rede; auf der Basis dieses Arguments kann demnach für Apg 16,9 nicht geschlossen werden, dass es sich aufgrund der Notwendigkeit einer Deutung der nächtlichen Vision um einen Traum handeln müsse.

der Leser weiß. Es ist keine Aussage Gottes, die Petrus direkt wiedergibt. Das Reden Gottes allein ist hier nicht ausreichend oder vollständig; erst im Zusammenspiel mit den anderen Ereignissen und durch die Reflexion des Petrus kann dessen Sinn erfasst werden. Der menschliche Empfänger hat so einen entscheidenden Anteil am Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch. Erst durch die Deutung wird der Auftrag Gottes verständlich.

Ähnlich bedarf auch die nächtliche Vision des Paulus der Interpretation (16,9-10); diesmal sind aber auch die Reisebegleiter des Paulus mit in diesen Prozess einbezogen (συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεός [...]; V. 10), nicht nur Paulus als Empfänger der Vision. Selbige wird bei der Deutung um zwei Aspekte ergänzt: Dass es sich um einen Ruf Gottes handelt und dass die erbetene Hilfe am Besten durch Verkündigung des Evangeliums geleistet werden kann, sind die ‚Beiträge‘ der menschlichen Empfänger. In der Vision wird Gott nicht genannt und der Hilferuf ist unspezifisch. Die Tatsache, dass auch die Begleiter von Paulus (anscheinend gleichberechtigt) an der Deutung der Vision Anteil haben, ist möglicherweise damit zu erklären, dass der von der Vision abgeleitete göttliche Auftrag auch ihnen gilt (siehe 5.1.2 ‚unmittelbar und direkt‘). So ist es nicht Paulus, der ihnen sagt, worin Gottes Anordnung besteht, sondern sie kommen aufgrund der Vision selbst zum Schluss, was Gott von ihnen verlangt.

Auch in anderen Situationen spielt die Interpretation des Redens Gottes durch die menschlichen Empfänger eine gewisse Rolle; in diesen Fällen ist die jeweilige Botschaft Gottes jedoch an sich nicht unvollständig und die Auslegung oder Deutung ist demnach nicht notwendig wie in oben genannten Beispielen.<sup>907</sup> Aus der Vorhersage der Hungersnot durch Agabus (11,27-30) wird von einer Gruppe von Jüngern abgeleitet, wie darauf reagiert werden soll. Dass hier eine Anzahl von Menschen gemeinsam zu einem solchen Schluss kommt, ist ähnlich wie in der in 16,9 beschriebenen Situation. Die zukunftsweisende Information der Prophetie des Agabus ist an sich noch kein Auftrag; er tritt nicht mit einem Befehl im Auftrag Gottes an die Jünger heran. Erst durch die eigene Reflexion der Angesprochenen werden praktische Schritte an die rein informative Botschaft Gottes geknüpft. Eine andere Art von Interpretation des Redens Gottes findet sich in der Geschichte über Hananias (9,10-18 und 22,12-16). Dieser tritt an dieser Stelle für den Leser, aber auch für Paulus, als Interpret des Damaskusereignisses auf.<sup>908</sup> Paulus erfährt durch Hananias keine neuen Botschaften von Gott; auch hier wird Reden Gottes also nicht als vermittelt oder indirekt dargestellt. Hananias bestätigt zunächst die Identität der Erscheinung: Paulus hat wirklich Jesus gesehen (9,17). Im ersten Bericht aus der Perspektive des Paulus wird die Rolle des Hananias noch mehr verdeutlicht: Durch Hananias erkennt der ehemalige Verfolger der Christen, dass die Begegnung mit Jesus auf dem Weg nach Damaskus ihn zum Zeugen macht. Was er gesehen und gehört hat, soll er bekunden (22,14). Hier wird auch die weitere Kommunikation zwischen Jesus und Paulus angekündigt (22,15). Dass Letzterer als Zeuge seiner Erfahrungen auftreten soll, ist weder als direkter Befehl von Gott noch als indirekte Anordnung durch Hananias dargestellt; vielmehr steht die erste Erfahrung des Paulus im Mittelpunkt. Hananias kommuniziert nach der Darstellung des Lukas keine neuen oder spezifischen Aufträge Gottes an Paulus, sondern betont die Bedeutung und das Gewicht dessen Erfahrung, indem er eine Deutung oder Interpretation des Redens Gottes bringt. In seinem zweiten Bericht von diesen Ereignissen erwähnt Paulus Hananias nicht, sondern präsentiert nur die (mit) durch Hananias

---

<sup>907</sup> Miller (*Convinced*, S. 62) erwähnt möglicherweise interessante Parallelen hierzu in jüdischer Literatur: „What is so interesting about the Jewish texts is that the characters often dispute the message of their dream-vision even though they recognize the divine origin of this communication.“

<sup>908</sup> Siehe 4.5.2.

gewonnene Interpretation seines Damaskuserlebnisses (26,12-18). Die Texte, die dieses Ereignis aufgreifen, erwähnen auch die anderen Anwesenden als Zeugen von einem Teil der Erfahrungen, die mit dem Reden Gottes zu Paulus einhergehen: Sie hören, dass etwas geschieht, sehen aber niemanden (9,7) beziehungsweise sehen zwar das Licht, aber verstehen die Stimme nicht (22,9). Die Reisegefährten von Paulus können so bezeugen, dass etwas Außergewöhnliches stattgefunden hat – sind jedoch nach der hier gehandhabten Definition nicht Empfänger des Redens Gottes, da sie keine propositionelle Botschaft wahrgenommen haben. Ihre Erfahrung bleibt in noch stärkerem Maße unverständlich und kann erst mithilfe eines Berichtes durch Paulus (richtig) ergänzt und gedeutet werden.

Lukas schreibt dem menschlichen Empfänger von göttlichen Äußerungen somit einen gewissen Anteil am Zustandekommen der Botschaft zu – das Reden Gottes begegnet der jeweiligen Person nicht als fertige Größe von außen. In dieser Feststellung finden sich Parallelen zur Kategorie ‚authority of general content‘ von Grudem<sup>909</sup>. Kennzeichen dieser Form von Reden Gottes ist für Grudem, dass ein Kerngedanke Gottes in den Worten des menschlichen Empfängers ausformuliert wird.<sup>910</sup> Auch Grudem weist hier auf eine Beteiligung des Menschen beim Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch hin. Nach der Darstellung bei Lukas ist aber der Beitrag des Menschen die Interpretation, nicht das Ausformulieren der göttlichen Botschaft. Auch führt die menschliche Beteiligung bei Lukas nicht zu einem geringeren Grad an Autorität.

Da das Reden Gottes in der Apostelgeschichte manchmal notwendigerweise einer Interpretation bedarf – also nicht nur ‚von außen‘ zum Menschen gelangt, sondern auch zum Teil erst durch das Zutun des Menschen zustande kommt – stellt sich möglicherweise die Frage, ob Reden Gottes sich nicht auch widersprechen könne. Dies wäre dort der Fall, wo verschiedene Menschen zu einer abweichenden Deutung von einer (unverständlichen) Botschaft Gottes kämen und die Interpretationen also einander entgegenstünden. Lukas thematisiert dies in der Apg, wie unter dem übernächsten Punkt gesondert besprochen werden wird (5.2.4).

#### Göttliche Aufträge können Überzeugungen des Empfängers widersprechen und so der zusätzlichen Argumentation bedürfen

Oben genannte Beispiele vermitteln möglicherweise den Eindruck, dass Lukas dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte absolute Autorität zuschreibt: Wenn oder sobald ein Auftrag verständlich ist, wird dieser quasi automatisch in die Tat umgesetzt. Dass die Menschen auch in solchen Fällen nicht als willenlose Werkzeuge Gottes dargestellt werden, wurde weiter oben schon aufgezeigt. Lukas schildert jedoch in der Apg auch Vorkommnisse, bei denen eine Botschaft Gottes beim menschlichen Empfänger aus inhaltlichen Gründen auf Widerstand stößt. Mehrfach beschreibt Lukas in solchen Situationen ein Gespräch oder eine Diskussion zwischen Gott und Mensch (9,10-19 und 22,17-21; siehe auch 10,9-17<sup>911</sup>). Einwände oder Gegenreden des menschlichen Gegenübers werden nirgends als Ungehorsam dargestellt; es findet sich kein negatives Urteil darüber im Text. Lukas stellt Widerspruch gegen einen göttlichen Auftrag im Vergleich zu sofortigem Gehorsam nicht als minderwertig dar. Ein Gespräch zwischen Gott und Mensch – selbst eine Meinungsverschiedenheit mit Diskussion – gehört in der Apg zum möglichen Umgang zwischen Gott und Mensch.

---

<sup>909</sup> Siehe 2.1.2.1.

<sup>910</sup> Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 222.

<sup>911</sup> Siehe auch die Exegesen unter 4.5.1, 4.22 und 4.6.1.

Ein Gespräch in Form von Frage und Antwort findet sich in 9,1-9 beim Damaskusereignis; erst auf die Rückfrage hin stellt sich der erschienene Herr Paulus vor. Überhaupt beginnt die Kontaktaufnahme seitens des Herrn nicht mit einem Befehl oder einer informativen Botschaft, sondern mit einer Frage, die Paulus zum Nachdenken aufruft (V. 4: Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις;). Das Reden Gottes ist hier nicht Mittel zur Kommunikation von Wahrheit, sondern ein Denkanstoß und der Beginn eines Gespräches. Die Umstände lassen Paulus aber keine andere Wahl, als dem Befehl des Herrn zu gehorchen (9,6 und 8-9): Durch die Erscheinung geblendet bzw. erblindet, bleibt ihm nicht viel anderes übrig, als sich nach Damaskus bringen zu lassen und dort zu warten. Die Erfahrung ist für Paulus überwältigend; außer der Aufforderung zu reflektieren und umzudenken wird ihm hier kein aktiver Beitrag zugeschrieben.

Die erste Diskussion aufgrund eines göttlichen Auftrages findet sich in der Apostelgeschichte in 9,10-17: Hananias (der dem Leser in 9,10 als μαθητῆς vorgestellt und in der ersten Wiederholung 22,12 als fromm und gesetzestreu beschrieben wird) widerspricht dem Auftrag des Herrn. Er hat offensichtlich von der üblen Absicht des Paulus gehört (dem Leser bekannt von 9,1-2) und erachtet es entweder für sich selbst als zu gefährlich, diesen Mann aufzusuchen, oder er will die Erblindung lieber nicht heilen, weil Paulus dadurch imstande wäre, seinen ursprünglichen Plan fortzusetzen. Der Herr geht auf den Einwand von Hananias ein und zeigt keinerlei negative Reaktion auf den Widerspruch; vielmehr begründet er seinen Auftrag an ihn und informiert ihn über seinen Plan mit Paulus (9,15-16). Hananias verlangt keine Beweise, sondern vertraut dieser Aussage und gehorcht dem Befehl des Herrn. Aufgrund der Begründung ist er bereit, dem wiederholten Befehl des Herrn Folge zu leisten – trotz seiner ursprünglichen Bedenken; er hat sich durch den Herrn überzeugen lassen. Es ist bei Weitem kein blinder Gehorsam, den Lukas hier beschreibt. Der Herr beharrt nicht stur auf seiner Macht und fordert widerspruchslose Unterordnung ein, sondern ist bereit, seinen Auftrag zu begründen und damit den freiwilligen Gehorsam von Hananias zu gewinnen. Letztendlich folgt dieser auch dem Auftrag – nicht jedoch als willenlose Marionette, sondern als Gegenüber Gottes, dem dieser Anteil an seinem göttlichen Plan gibt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Diskussion zwischen dem Herrn und Paulus im Tempel in Jerusalem (22,17-21):<sup>912</sup> Der Herr befiehlt Paulus, Jerusalem so schnell wie möglich zu verlassen. Diese Anordnung begründet er von Anfang an: Die Menschen in Jerusalem würden sein Zeugnis nicht annehmen (V. 18). Paulus widerspricht diesem Argument, er ist davon überzeugt, dass gerade sie ihm glauben würden (V. 19). Auf diesen Einwand geht der Herr in seiner Antwort aber nicht ein; stattdessen wird der Befehl wiederholt: πορεύου (V. 21). Wie bei der Diskussion mit Hananias begründet der Herr auch hier seinen Auftrag und erwähnt ein anderes Ziel (als das Überzeugen der Juden in Jerusalem, was hier offensichtlich als Absicht des Paulus angedeutet ist): Der Herr sendet Paulus zu anderen Völkern, weit weg (V. 21). Stärker als gegenüber Hananias beharrt er auf seinem Befehl – jedoch motiviert er ihn auch hier.

Auch die (unverständliche) Vision von Petrus in Joppe (10,9-16) stößt auf Widerstand: Die Aufforderung Πέτρε, θύσου καὶ φάγε (V. 13) steht im Konflikt mit dessen religiösen Überzeugungen (10,14 und später im übertragenen Sinn 10,28). Zunächst widersetzt Petrus sich auf der Ebene der Vision dem Auftrag (der höchstwahrscheinlich auch

---

<sup>912</sup> In dieser Geschichte verzichtet Lukas auffälligerweise darauf, vom Gehorsam des Paulus zu berichten. Siehe hierzu in dieser Arbeit Kapitel 4.2.2 und besonders 5.2.4.

nicht als verwirklicht anzusehen ist<sup>913</sup>); er ist nicht bereit, gegen sein Gewissen zu handeln – zumindest nicht, solange er nicht weiß, was die Vision zu bedeuten hat (V. 17 und 19). Letztendlich handelt Petrus aber dennoch gegen seine ursprüngliche Lehrmeinung, indem er das Haus von Cornelius betritt (10,28) – weswegen er im Nachhinein auch zur Rechenschaft gezogen werden wird (11,2-3). Sowohl in der ersten Erzählung aus der Perspektive von Lukas (10,9-43) als auch in der Wiederholung aus dem Blickwinkel des Petrus (11,4-18) ist dieses Umdenken eindeutig dem Reden Gottes zugeschrieben. Dabei wird der göttliche Auftrag erst in der Zusammenschau der einzelnen Ereignisse verständlich und ist also inhaltlich durch die Interpretation des Empfängers mit festgelegt. Dass Petrus sich nicht durch einen Hinweis auf den ‚Missionsbefehl‘ Jesu rechtfertigt, ist innerhalb der Erzählung des Lukas stimmig: Die Apostel hatten die Aussagen Jesu vor der Himmelfahrt nicht als Befehl zur Heidenmission verstanden.<sup>914</sup>

Auch die Jerusalemer Leiter messen dem Reden Gottes offensichtlich eine hohe Autorität bei – deren Rückschluss aus der Geschichte (11,18) basiert aber auch auf dem Wissen, dass der Heilige Geist zuvor über die Anwesenden gekommen war (10,44-46 und 11,15). Dieser Bericht erkennt dem Reden Gottes demnach sogar die Autorität zu, religiöse Überzeugungen zu revidieren. Dass in der Apostelgeschichte einem Auftrag Gottes widersprochen werden kann, schmälert also nicht die mögliche Macht bzw. Autorität vom Reden Gottes.

### 5.3 Form und Inhalt vom Reden Gottes (Botschaft)

Nicht nur die Empfänger der göttlichen Äußerungen werden in der Apg von Lukas mit klar umrissenen Eigenschaften dargestellt; es lassen sich auch beim Reden Gottes selbst übereinstimmende Qualitäten feststellen. Bei den Beschreibungen sind Kategorien zu erkennen, in denen Lukas die verschiedenen Phänomene wahrnimmt und darstellt, beziehungsweise nach welchen Gesichtspunkten er das Reden Gottes gliedert oder strukturiert. Solche Beobachtungen haben vielleicht nicht unmittelbar mit der dem Reden Gottes zugemessenen Autorität zu tun, bieten aber sicher den Rahmen für dessen Verständnis. Auch vermitteln derartige Wahrnehmungen ein genaueres Bild von der Bedeutung, die den Phänomenen nach dem vom Erzähler vorausgesetzten Weltbild beigemessen wird – sie betreffen also auch direkt den Stellenwert vom Reden Gottes. Im Folgenden werden als erstes die Kategorien ‚real‘ und ‚visionär‘ vorgestellt, in die Lukas das Reden Gottes einzuteilen scheint; danach soll aufgezeigt werden, dass sich ein Reden Gottes nach der Darstellung von Lukas nicht notwendigerweise ‚unerwartet‘ oder ‚plötzlich‘ ereignet; der letzte Abschnitt zeigt, dass das Reden Gottes in Form von Handlungsanweisungen mit autoritativem Charakter in der Apg nur direkt kommuniziert wird.

#### 5.3.1 Das Reden Gottes kann ‚real‘ sein oder ‚visionär‘

Lukas differenziert zwischen ‚realen‘ und ‚visionären‘ Erscheinungen als Formen des Redens Gottes.<sup>915</sup> Diese Unterscheidung führt Lukas mit der Geschichte von Petrus' Befreiung aus

<sup>913</sup> Siehe 4.6.1 und 5.1.2.

<sup>914</sup> Siehe ausführlicher unter 5.3.1.

<sup>915</sup> Lindblom erkennt bezüglich der Engel in den neutestamentlichen Texten dieselbe Unterscheidung. Was hier als visionäre Engelserscheinung bezeichnet wird, nennt Lindblom Angelophanie (*Gesichte und Offenbarungen*, S. 73); ‚reale‘ Engelserscheinungen hingegen bezeichnet er als Engelepiphanien (*Gesichte und Offenbarungen*, S. 77). Auch Mullin (‘New Testament Commission Forms, Especially in Luke-Acts’, *JBL* XCV (1976), S. 603-

dem Gefängnis (Apg 12,6-11) in seine Erzählung ein: In 12,9 erfährt der Leser, dass Petrus das Eingreifen des Engels irrtümlicherweise nicht als real (ἀληθές) erkennt, sondern (nur) für visionär hält (ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν). Es lässt sich beobachten, dass die ganze Apostelgeschichte hindurch Engel manchmal als Teil einer Vision dargestellt werden, bisweilen aber auch derartige Hinweise auf ein visionäres Geschehen fehlen. Stattdessen werden Engel dann ganz ähnlich wie menschliche Handlungsträger beschrieben: Sie können beispielsweise Türen öffnen, also auch ‚die Wirklichkeit verändern‘. Es erweckt den Anschein, als handhabe Lukas eine solche Unterscheidung zwischen ‚real‘ und ‚visionär‘ ganz allgemein in seiner Darstellung vom Reden Gottes. Auch die anderen Erscheinungsformen des Redens Gottes können in diese Kategorien eingeteilt werden. In einer Zusammenschau der verschiedenen Geschichten lassen sich folgende Unterscheidungsmerkmale zwischen realen und visionären Erscheinungen feststellen:

<i>,real‘</i>	<i>Visionär</i>
Das Ereignis wird in der Erzählung einem menschlichen Handlungsträger entsprechend dargestellt: <ul style="list-style-type: none"> <li>- Engel<sup>916</sup></li> <li>- Herr<sup>917</sup></li> <li>- Stimme aus dem Licht</li> <li>- Heiliger Geist<sup>918</sup></li> </ul>	Das Ereignis wird als Inhalt einer Vision dargestellt: <ul style="list-style-type: none"> <li>- Engel<sup>919</sup></li> <li>- Herr<sup>920</sup></li> <li>- himmlische Stimme</li> </ul>
Keine Begriffe, die ‚Visionen‘ kennzeichnen <ul style="list-style-type: none"> <li>- ὄπτασις bezeichnet nach meiner Überzeugung eine nicht visionäre</li> </ul>	Begriffe, die ‚Visionen‘ kennzeichnen <ul style="list-style-type: none"> <li>- ὄραμα<sup>922</sup></li> <li>- ὄρασις<sup>923</sup></li> </ul>

614) findet in der Apostelgeschichte eine vergleichbare Unterscheidung, spricht aber von als entweder ‚objektiv‘ oder ‚subjektiv‘ zu deutenden Ereignissen. Eine Einteilung nach diesen ursprünglich cartesianischen Kategorien birgt jedoch die Gefahr, dass ein Maßstab an die Texte angelegt wird, der ihnen nicht entspricht und somit möglicherweise die Ergebnisse ‚verfärbt‘. Ich halte mich deswegen hier an die von Lukas selbst verwendeten Konzepte ‚real‘ als Gegenüberstellung zu ‚visionär‘.

<sup>916</sup> Lk 1,26-38; 2,9f; 2,15; 22,43; 24,23; Apg 5,19; 7,30; 8,26; 12,7ff; 12,23; 27,23.

<sup>917</sup> Apg 9,1-9; (22,6-11; 26,12-16); 23,11.

<sup>918</sup> Hinweise auf ein Reden des Heiligen Geistes gehen nirgends mit Kennzeichen von visionärem Geschehen einher. Vielleicht für einen heutigen Leser schwer verständlich, stellt Lukas den Heiligen Geist als ‚realen‘ Handlungsträger in seiner Geschichte dar. Bei seinem Rezipienten setzt er hierfür Verständnis voraus.

<sup>919</sup> Lk 1,11ff (aufgrund ὄφθη als visionär eingestuft); Apg 10,3.

<sup>920</sup> Apg 9,10; 18,9; 22,17f.

<sup>922</sup> Siehe Exegesen unter 4.5; 4.6; 4.8; 4.13; 4.14.

<sup>923</sup> Dieser Begriff wird aber nur in der LXX für Vision verwandt; diese Bedeutung bleibt aber „später auf das von der at.lichen Visions-Terminologie abhängige Schrifttum beschränkt“ und bezeichnet schlicht etwas visuell Wahrnehmbares (Michaelis, „ὄρασις“, ThWNT Bd. 5, S. 371). Dieser Tatbestand könnte der Grund dafür sein, dass Lukas diesen Begriff - außer im Joelzitat (Apg 2,17) - selbst nicht gebraucht.

Erscheinung <sup>921</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ἕκστασις<sup>924</sup></li> <li>- ὥφθη<sup>925</sup></li> </ul>
Die Wirklichkeit wird direkt (fühlbar und sichtbar) verändert oder beeinflusst (z. B. Türen gehen auf); das Wahrgenommene wird als (auch) außerhalb des Bewusstseins des menschlichen Empfängers beschrieben. <sup>926</sup>	<p>Das Wahrgenommene lokalisiert sich im Bewusstsein des menschlichen Empfängers.<sup>927</sup></p> <p>Dennoch kann der Empfänger als Teil der Vision sinnliche Eindrücke haben.<sup>928</sup></p>
Außenstehende können auch Teile der Erscheinung wahrnehmen. <sup>929</sup>	Es gibt keinen Bericht davon, dass Außenstehende etwas wahrnehmen können; mehrfach wird jedoch geschildert, wie der Inhalt einer Vision weitererzählt wird.

Die Grenze zwischen ‚realen‘ und ‚visionären‘ Ereignissen kann nicht vollkommen klar gezogen werden, wie die Geschichte vom Irrtum des Petrus (Apg 12,6-11) illustriert: Obwohl Petrus den Engel gesehen und gehört sowie einen heftigen Stoß vom Engel gefühlt haben muss, hält er die Erfahrung nur für ‚visionär‘. Dies setzt voraus, dass nach der Darstellung von Lukas visionäre Sinneseindrücke den realen zum Verwechseln ähnlich sein können. Auch zeigt diese Geschichte, wie Petrus den irrtümlich für visionär gehaltenen Befehlen des Engels dennoch unmittelbar im Hier und Jetzt Taten folgen lässt (siehe Apg 12,8: ἐποίησεν δὲ οὕτως. und V. 9: καὶ ἐξελθὼν ἠκολούθει).<sup>930</sup> Sowohl ‚visionäre‘ als auch ‚reale‘ Ereignisse des Redens Gottes scheinen von Lukas als (zumindest möglicherweise) wirkliche Geschehnisse dargestellt zu werden.<sup>931</sup> Das Verhältnis zwischen ‚realen‘ und ‚visionären‘

<sup>921</sup> Siehe Argumentation hierfür unter Punkt 4.5.3.

<sup>924</sup> Siehe Exegesen unter 4.6 (Apg 10,10 und 11,5); 4.22 (Apg 22,17).

<sup>925</sup> In den beiden Werken aus der Feder von Lukas findet sich ὥφθη in Lk 1,11; 22,43; 24,34; Apg 7,2; 7,30; 13,31; 16,9. Nur in der einen Ausnahme Apg 7,26 ist ein reales Geschehen so umschrieben. Falls die hier vorgestellte Einteilung zutreffend ist, kann ὥφθη höchstwahrscheinlich als Merkmal eines visionären Ereignisses verstanden werden. Deutlich ist sichtbar, dass es kein *Terminus technicus* für eine Erscheinung des Auferstandenen sein kann.

<sup>926</sup> Letztere Bemerkung muss mit Vorsicht gehandhabt werden, sie ist so nicht aus den Texten der Apostelgeschichte zu entnehmen, sondern stellt eine Beschreibung nach möglichen heutigen Deutungsschemata dar. Ich erwähne dies dennoch, weil ich aus der Zusammenschau der lukanischen Texte den Eindruck gewinne, dass eine derartige Unterscheidung mit der Einteilung in ‚real‘ und ‚visionär‘ in Verbindung steht.

<sup>927</sup> Mullin beschreibt dies mit dem Begriff ‚subjektiv‘: „The function of the specific reference to a voice or vision is to interpret the experience as a subjective one.“ (‘Commissioning Forms’, S. 611f). Engel hingegen sieht er demgegenüber in der Apostelgeschichte als Hinweise auf ein ‚objektives‘ Geschehen an.

<sup>928</sup> Petrus hält das Geschehen für visionär, obwohl der Engel ihn gestoßen hat; 12,6-11.

<sup>929</sup> Reisebegleiter des Paulus können beim Damaskusereignis wahrnehmen, dass etwas geschieht, nicht aber den propositionellen Inhalt der göttlichen Botschaft an Paulus (siehe 4.4.2).

<sup>930</sup> Siehe ausführlicher 4.8.

<sup>931</sup> Sie sind nicht an sich schon als fiktionale Erzählungen zu deuten (zur Unterscheidung zwischen faktualer und fiktionaler Darstellung siehe Finfern, *Narratologie*, S. 56-73). Die mit Apg 12,23 vergleichbaren Aussagen bei Josephus (*Ant.* 19.346) und Eusebius (*HE* 2.10.6) unterstützen diese Interpretation als historisch möglich: Auch hier wird ein wirkliches Geschehen in einen kausalen Zusammenhang mit konkretem göttlichem Eingreifen gebracht. Lukas bringt in Apg 23,8 selbst zur Sprache, dass es bezüglich der (möglichen) Wirklichkeit von Engeln und Geistern unterschiedliche Überzeugungen gibt. Er selbst stimmt mit seiner



Ereignissen und der Wirklichkeit, welches hier zutage tritt, ist mit einem heutigen Weltbild schwer zu fassen.<sup>932</sup> Bei der Exegese und der Evaluation des exegetischen Befundes ist äußerste Vorsicht geboten, damit nicht zeitgenössische Konzepte an die Aussagen der neutestamentlichen Texte herangetragen und deren Bedeutungen verzerrt werden. Lukas erzählt, wie seine Handlungsträger sich durch unterschiedlich geartete Erfahrungen mit dem Reden Gottes umstimmen lassen und sich auch gegenseitig mit dem Hinweis auf das Reden Gottes überzeugen können. Es hat also für die Handlungsträger den Charakter eines wirklichen Geschehens. Woran die menschlichen Empfänger während der jeweiligen Ereignisse erkennen, ob es sich um eine ‚reale‘ oder eine ‚visionäre‘ Erfahrung handelt, führt Lukas aber nicht deutlich aus.

Manche Beobachtungen deuten darauf hin, dass den als ‚real‘ beschriebenen Ereignissen möglicherweise ein höherer Grad an Autorität zuerkannt wird. Lediglich in ‚visionären‘ Situationen gehen menschliche Empfänger mit dem göttlichen Auftraggeber eine Diskussion ein (Hananiah Apg 9,10-13; Paulus Apg 22,17-21). Und auch nur bezüglich ‚visionärer‘ Erfahrungen wird beschrieben, wie die Empfänger erst durch eigene Reflexion zum Verständnis des Redens Gottes kommen (Petrus in Apg 10,9-17; Paulus und seine Reisegefährten in Apg 16,9-10). In Berichten, in denen zunächst dem göttlichen Auftraggeber widersprochen wird oder die eigene Interpretation des menschlichen Gegenübers eine ausschlaggebende Rolle für das Verständnis des Redens Gottes spielt, gehorchen die Empfänger letztendlich einem so vermittelten Auftrag Gottes.<sup>933</sup> Bezüglich der zugemessenen Autorität ist also der Unterschied festzustellen, dass durch ‚reale‘ Erscheinungen vermittelte Aufträge Gottes nach der Beschreibung von Lukas über kritische Anfragen erhoben zu sein scheinen, wohingegen ‚visionäre‘ Erfahrungen offenbar solchen kritischen Anfragen ausgesetzt werden können. Auch ein solcher Schluss ist nur bedingt gültig, denn Lukas schreibt nirgends, dass solche kritische Anfragen gegenüber ‚realen‘ Erscheinungen undenkbar wären – sie kommen nur in seiner Geschichte nicht vor. Gleichzeitig ist aber auch festzuhalten, dass die menschlichen Empfänger den ‚realen‘ Erscheinungen nicht mit mehr Respekt begegnen als ‚visionären‘. Lukas erzählt, dass seine Handlungsträger dem Reden Gottes – unabhängig von der Erscheinungsform – letztlich immer gehorchen. ‚Visionäres‘ Reden Gottes wird nicht als weniger autoritativ dargestellt, man könnte sogar umgekehrt argumentieren: Wo Gehorsam auf Widerspruch und Diskussion folgt, wird dem Reden Gottes sogar die Autorität beigemessen, eine eigene Überzeugung zu ändern und wiegt demnach schwerer, als das, worauf sich diese ursprüngliche Überzeugung gegründet hat.

### 5.3.2 Das Reden Gottes geschieht nicht unbedingt ‚plötzlich‘

Lukas verwendet in seiner Darstellung vom Reden Gottes nicht nur die Kategorien ‚real‘ und

---

Geschichte (und darin auch seine Handlungsträger) den Pharisäern in dieser Frage bei: Es gibt Auferstehung, Engel und Geister.

<sup>932</sup> Lindblom (*Gesichte und Offenbarungen*, S. 103) plädiert in diesem Sinne dafür, den neutestamentlichen Visionen einen höheren Grad an ‚Wirklichkeit‘ zuzusprechen, als es bisher geschah: „Wie wir oben ausgeführt haben, haftet dem modernen Sprachgebrauch der ‚Vision‘ ein ausgesprochener subjektiver Zug an, der der neutestamentlichen Vorstellungsweise durchaus fremd ist. Für die sogenannten neutestamentlichen ‚Visionen‘ wäre, wie wir oben erwiesen haben, ‚pneumatische Gesichte‘ ein adäquaterer und für die Vorstellungsweise des Urchristentums mehr geeigneter Ausdruck.“

<sup>933</sup> Siehe die ausführlichere Darstellung und Diskussion der Rolle der Interpretation vom Reden Gottes unter 5.2.2. und 5.2.3.

,visionär'; er äußert sich auch dazu, inwiefern das Reden Gottes sich plötzlich oder unerwartet ereigne. Vielfach wird die nähere Bezeichnung der Erscheinung vor Damaskus (Apg 9,3) mit dem Begriff ἐξαίφνης (plötzlich) als Hinweis von Lukas gedeutet, dass es sich um ein Reden Gottes handele.<sup>934</sup> ‚Plötzlichkeit‘ wird also als (zum Teil sogar notwendiges) Kennzeichen des Redens Gottes dargestellt. Wie in der Exegese von 9,3 festgestellt wurde, ist aber in der Apg nur die Erscheinung vor Damaskus als ἐξαίφνης (unerwartet, plötzlich) beschrieben. ‚Plötzlichkeit‘ ist in der Apostelgeschichte sicher kein notwendiges Kennzeichen für das Reden Gottes, denn nur das Damaskusereignis wird so bezeichnet. Alle weiteren, in der Apg auftretenden Erscheinungen und Visionen werden auch mit anderen Begriffen nicht als plötzlich betitelt. Diese Feststellung soll hier nun mit Beobachtungen an verschiedenen Texten gestützt werden.

Der Begriff ἐξαίφνης steht im NT insgesamt nur fünf Mal. Dreimal bezieht es sich auf göttliche Erscheinungen (Lk 2,13; Apg 9,3; 22,6), einmal auf Anfälle eines von Dämonen Besessenen (Lk 9,39) und einmal in einer gleichnishaften Rede auf einen zurückkehrenden Hausherrn, der sinnbildlich für den wiederkehrenden Menschensohn steht (Mk 13,36). Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff παραχρῆμα (sofort), der von insgesamt 18-mal im NT 16-mal auf ein (wundersames) Handeln Gottes bezogen ist.<sup>935</sup> Bis auf Mt 21,19 und 20 steht der Begriff nur in den Schriften des Lukas. Letzterer bezeichnet wundersames Eingreifen Gottes (ohne propositionelle Kommunikation) auffällig häufig als παραχρῆμα – wohingegen Erscheinungen und Visionen in Bezug auf die Art und Weise der zeitlichen Manifestation nur ausnahmsweise besonders gekennzeichnet werden. Ein Blick in verschiedene gängige deutsche Bibelübersetzungen zeigt jedoch ein anderes Bild. In NGÜ und Einheitsübersetzung werden neben dem Damaskusereignis auch Engelserscheinungen oder Visionen mit Engeln mehrfach als ‚plötzlich‘ beschrieben (siehe z. B. EIN 1,10; 10,30; 12,7 und NGÜ 24,4).<sup>936</sup> Es handelt sich meist um eine Wiedergabe von καὶ ἰδοὺ (an manchen Stellen ist im griechischen Text jedoch keine Entsprechung zu finden). Eine Analyse der Vorkommnisse von καὶ ἰδοὺ<sup>937</sup> in Lk und Apg ergibt jedoch, dass der Ausdruck schlicht einen Übergang in der Geschichte kennzeichnet: Eine weitere Person wird eingeführt, manchmal auch ein bisher unbekannter Sachverhalt – Neuigkeiten sowohl für den Leser als auch für die Handelnden der Erzählung.<sup>938</sup> Als ‚plötzlich‘<sup>939</sup> wird καὶ ἰδοὺ in den Übersetzungen nur dann (und im Falle von EIN und NGÜ immer dann) wiedergegeben, wenn es das Erscheinen eines Engels (oder im Falle von Lk 9,30 die Erscheinung von Mose und Elia auf dem Berg der Verklärung)

<sup>934</sup> Daube, *The Sudden*, S. 28-34; Barrett, *Acts I*, S. 449: „The suddenness emphasises the supernatural character of the event“. Siehe auch unter 4.4.

<sup>935</sup> Lk 1,64; 4,39; 5,25; 8,44; 47; 55; 13,13; 18,43; Apg 3,7; 5,10; 12,23; 13,11; 16,26; 19,11. In Mt 16,33 wird eine Taufe als παραχρῆμα bezeichnet, in Lk 22,60 das Krähen des Hahnes nachdem Petrus – ganz nach der Vorhersage Jesu – Jesus verraten hatte

<sup>936</sup> Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch an der englischen NIV und der niederländischen NBV machen. Anders hingegen übersetzten KJV, ELB und LUT konsequent mit ‚behold‘ respektive ‚und siehe‘.

<sup>937</sup> Lk 1,20; 31; 36; 2,25; 5,12; 18; 7,12; 37; 8,41; 9,30; 38; 39; 10,25; 11,31; 32; 41; 13,11; 30; 14,2; 19,2; 23,11; 15; 50; 24,4; 13; 49; Apg 11,10; 5,28; 8,27; 10,30; 11,11; 12,7; 16,1; 27,24.

<sup>938</sup> Siehe auch BA S. 753f. καὶ ἰδοὺ imitiert den Stil der LXX, siehe Barrett, *Acts I*, S. 82 und Haenchen, *Apostelgeschichte*, S.156<sup>9</sup>. Nach einer solchen Feststellung übersetzt Barrett konsequent als einleitende Bemerkung ohne besonderen Nachdruck, wohingegen Haenchen (*Apostelgeschichte*, S. 81) in 1,10 das Erscheinen der Engel als ‚plötzlich‘ beschreibt. Koet („Im Schatten“, S. 151) bezeichnet καὶ ἰδοὺ als „ein Textsignal, das auf eine für die Haupthandlung wichtige Information hinweist und sie vorbereiten soll.“

<sup>939</sup> NGÜ verwendet synonym manchmal auch ‚mit einem Mal‘.

einleitet.<sup>940</sup> Eine Übersetzung mit ‚plötzlich‘ wäre aber nur dann gerechtfertigt, wenn sich die Bedeutungskomponente ‚unerwartet‘ oder ‚plötzlich‘ aus dem Kontext ableiten ließe. Außer der Tatsache, dass jeweils von Engeln die Rede ist, weist in den verschiedenen Kontexten jedoch nichts auf ein ‚plötzliches‘ Ereignis hin. Um diese Übersetzung zu rechtfertigen müsste man also grundsätzlich davon ausgehen, dass der Erzähler Erscheinungen von Engeln generell als ‚plötzlich‘ ansieht und sie dementsprechend verstanden wissen will. Die verschiedenen Verhaltensweisen der menschlichen Zeugen von Engelserscheinungen in den Texten von Lukas weisen jedoch in eine andere Richtung. In den Evangelien ist die Reaktion eines Menschen auf das Erscheinen eines Engels manchmal – jedoch nicht immer – als Angst und Schrecken beschrieben.<sup>941</sup> Auch von diesen Stellen lässt sich jedoch nicht ableiten, dass dieses Zurückschrecken eine Folge von unvermitteltem Erscheinen ‚aus dem Nichts‘ wäre, wie eine Verwendung von ‚plötzlich‘ andeuten würde.<sup>942</sup> Vielmehr scheinen Engel selbst – unter bestimmten Umständen oder gegenüber bestimmten Personen – furchterregend zu sein. Auffällig ist diesbezüglich Lk 2,8-15. In Vers 9 berichtet Lukas von einem Engel, umleuchtet mit Licht der Herrlichkeit des Herrn, der nachts den Hirten erscheint. Das Auftreten des ersten einzelnen Engels wird relativ schlicht und ohne nähere Beschreibung berichtet (NGÜ liest dagegen ‚auf einmal‘). Deutlich ist jedoch die Reaktion der Hirten: Sie bekommen große Angst (καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν). Nach einer kurzen Botschaft des Engels an die Hirten erscheint plötzlich (ἐξαίφνης) eine ganze Schar himmlischer Heerscharen (V. 13, in V. 15 auch Engel genannt), hier steht jedoch nichts von Erschrecken oder Angst seitens der Hirten. Mit dieser Geschichte legt Lukas sicher nicht nahe, dass die Angst dem Umstand zuzuschreiben sei, dass der Engel *plötzlich* erschienen ist. Die Annahme, Lukas gehe davon aus, dass Engel immer plötzlich erscheinen, lässt sich nicht von der (manchmal) schreckhaften Reaktion der Menschen ableiten und ist insgesamt nicht überzeugend. Ähnlich verhält es sich mit der Art der Beschreibung, wenn ein Engel den oder die Menschen verlässt oder – umgekehrt – der Mensch den Engel (wie in Apg 1,12; 8,27; siehe auch Lk 1,22). Wo davon berichtet wird, wie ein Engel sich von einem Menschen zurückzieht, geschieht dies fast ausschließlich mit Begriffen, die auch in Bezug auf Menschen verwendet werden. In Apg 10,7 und Lk 1,38 wird das Weggehen des Engels mit ἀπήλθεν umschrieben (bezüglich Menschen z. B. in Apg 9,17 und Lk 24,12). In Apg 12,10 heißt es, dass der Engel Petrus εὐθέως ἀπέστη. Dasselbe Verb wird in Apg 19,9 auf einen Menschen bezogen. εὐθέως steht auch häufig in Bezug auf menschliche Handlungen (z. B. Apg 9,20). Der einzige ‚außergewöhnliche‘ Bericht, den es im lukanischen Werk von Engeln gibt, die sich wieder zurückziehen, findet sich in Lk 2,15 (ὡς ἀπήλθον ἀπ’ αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι). Schon das Erscheinen dieser Engel ist mit ἐξαίφνης auffällig geschildert. Insgesamt muss man zu dem Schluss kommen, dass mit dem Gedanken, Engel würden immer ‚plötzlich‘ erscheinen, in den Text eine nicht dem tatsächlichen Gehalt entsprechende Vorstellung hineingelesen wird.

---

<sup>940</sup> EIN weicht in Lk 24,4 von dieser ‚Regel‘ ab, und übersetzt καὶ ἰδοὺ als ob es sich nicht um einen Engel handle. NGÜ übersetzt auch hier mit ‚plötzlich‘. NGÜ übersetzt Lk 2,9 selbst ohne καὶ ἰδοὺ mit plötzlich, vermutlich weil ein Engel erscheint.

<sup>941</sup> Siehe z. B. Mt 1,20; 28,2-4; Lk 1,12; 29; 2,9. Lange nicht jede Engelserscheinung ruft aber beim Menschen Angst und Schrecken hervor, siehe z. B. Mt 2,13.19; 4,11; Lk 2,13; 22,43.

<sup>942</sup> So erschrickt Maria über den Gruß des Engels (Lk 1,29; ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη), nachdem dieser (zumindest laut der Wortwahl) wie ein Mensch zu ihr hineingelaufen war (Lk 1,28 καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν). Hier sind keine geschlossenen Türen genannt oder angedeutet, nicht das Erscheinen sondern die Anrede ruft die emotionale Reaktion der Maria hervor.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: In der Apostelgeschichte werden Engelserscheinungen mit denselben Worten beschrieben, wie das ‚Erscheinen‘ einer beliebigen menschlichen Figur in der Geschichte. Weder das Auftreten noch das Weggehen von Engeln unterscheidet sich strukturell von dem der menschlichen Handelnden.

Während das Handeln Gottes häufig mit παραχρήμα (sofort) beschrieben wird, fehlt eine derartige Qualifizierung für das Reden Gottes in der Apostelgeschichte. Besonders hervorgehoben ist nur die Erscheinung bei Damaskus, die zweimal als ἐξαίφνης bezeichnet wird. Dieses Ereignis wird also durch die Verwendung von ἐξαίφνης von den anderen Situationen unterschieden, in denen ein Reden Gottes stattfindet. Wahrscheinlich ist durch den Begriff angedeutet, dass das Eingreifen des Herrn für Paulus grundsätzlich unerwartet und plötzlich gewesen ist.<sup>943</sup> Andere Adressaten Gottes in der Apostelgeschichte werden hingegen durch sein Reden nie völlig überrascht – vielleicht weil solche Erfahrungen nach der Überzeugung von Lukas zu den Möglichkeiten ihres Glaubens gehören. Das Reden Gottes und das Auftreten göttlicher Botschafter wird in der Apostelgeschichte nicht grundsätzlich, sondern nur ausnahmsweise als ‚plötzlich‘ beschrieben.

### 5.3.3 Das Reden Gottes wird in der Apostelgeschichte direkt und unmittelbar kommuniziert

Wie oben aufgezeigt wurde, beschreibt Lukas das Reden Gottes in zwei Kategorien: der ‚realen‘ in Gegenüberstellung zur ‚visionären‘. Es ist denkbar, dass Lukas den als ‚real‘ beschriebenen Erscheinungen eine graduell höhere Autorität zuschreibt als den ‚visionären‘. Der Unterschied ist jedoch nicht sehr deutlich, auch auf ‚visionäre‘ Erfahrungen folgt in der Apg der ‚absolute‘ Gehorsam. Ein anderes Unterscheidungsmerkmal zwischen verschiedenen, in der Apostelgeschichte erzählten Vorkommnissen von Reden Gottes steht in einem deutlicheren Zusammenhang mit unterschiedlichen Autoritätszuweisungen: Ein unmittelbar<sup>944</sup> erfahrenes Reden Gottes - bei dem der Empfänger selbst zur Überzeugung kommt, was Gott von ihm persönlich erwartet - geht in der Apg (letztendlich) immer mit Gehorsam einher. Weit seltener ist eine indirektere ‚Form‘ von Reden Gottes, bei der eine Person einer anderen vermittelt, was Gott von ihr erwarte. Nur in solchen Fällen ist in der Apostelgeschichte von ‚Ungehorsam‘ gegenüber einer als Reden Gottes dargestellten Aussage berichtet.

In der Apostelgeschichte ist das Reden Gottes fast ausschließlich als unvermittelte Kommunikation zwischen Gott (beziehungsweise dem Heiligen Geist, einem Engel oder dem Herrn) und der Person dargestellt, die hierdurch explizit zu einer Handlung aufgefordert wird. Es ist also von göttlichen Befehlen die Rede, die unmittelbar an den Empfänger des Redens Gottes gerichtet sind: siehe 5,20; 8,26; 8,29; 9,6 und 22,10; 9,11.15; 10,5-6; dieselbe Situation auch in 10,22 und 10,32 sowie in 11,13.15; 10,19-20 und 11,12; 12,7-8; 13,2; 16,9-10; 18,9-10; (19,1-2 in der Lesart von D); 22,17.21; 23,11; 26,16-18; 27,24. Diesen Befehlen wird Folge geleistet - häufig geschieht dies sofort, manchmal erst nach kritischer Nachfrage. Unabhängig davon, wie die menschlichen Empfänger zur Überzeugung gekommen sind, dass Gott ihnen einen Auftrag gegeben habe, und worin dieser besteht, letztendlich gehorchen sie einem solchen Befehl. Eine Ausnahme ist die Reaktion des Petrus auf die Aufforderung, von

<sup>943</sup> Hierdurch erklärt sich vielleicht auch, dass Paulus sich auf den Boden wirft – vor Schreck.

<sup>944</sup> Als ‚unmittelbares‘ Reden Gottes bezeichne ich hier Aufträge, die von einem göttlichen Sprecher direkt dem Menschen kommuniziert werden, dem der Befehl gilt. Als ‚vermittelt‘ oder ‚mittelbar‘ bezeichne ich, wenn ein menschlicher Sprecher zwischen Gott und demjenigen steht, der den Befehl auszuführen hat.

den Tieren in der Vision zu essen. Dass Lukas dies als Ungehorsam verstanden wissen möchte, wurde in der Exegese (unter Punkt 4.7) aber infrage gestellt. Bezüglich des Auftrags Jesu in 22,17 und 21 wird auffälligerweise im direkten Kontext nicht erwähnt, ob Paulus ihm letztendlich gehorcht hat oder nicht.<sup>945</sup> Der Gesamtzusammenhang der Apg macht aber deutlich, dass Paulus Jerusalem zum beschriebenen Zeitpunkt letztendlich doch verlassen und demnach dem Befehl des Herrn Folge geleistet haben muss – der Gehorsam wird aus erzählerischen Gründen jedoch nicht erwähnt.<sup>946</sup>

Auch da, wo bei diesen Geschichten noch Handlungen Dritter (neben Gott und dem Empfänger) mit betroffen sind, wird das Reden Gottes auffälligerweise jeweils als unmittelbar beschrieben. In Apg 13,1-3 gibt der Heilige Geist den Gemeindeleitern von Antiochien nicht den Auftrag, Paulus und Barnabas zu senden, sondern sie frei zu setzen für die Aufgabe, zu der Gott sie berufen habe. Die Gemeindeleiter erhalten selbst einen Auftrag vom Heiligen Geist, den sie ausführen; auch Barnabas und Paulus wird nicht durch die Gemeindeleiter vermittelt, was sie zu tun hätten, sondern von Gott selbst. Ähnlich verhält es sich mit dem Auftreten des Hananias bei Paulus in Damaskus: Jesus hatte ihm in der Vision den Auftrag gegeben, zu Paulus zu gehen (9,11). Dass er Paulus die Hände auflegen soll, um ihn von der Erblindung zu heilen, schließt Hananias anscheinend aus der Aussage in 9,12. Er erhält vom Herrn nicht den Auftrag, Paulus zu sagen, was der wiederum zu tun habe. Angesichts dessen wäre es naheliegend gewesen, Paulus durch Hananias wissen zu lassen, was er zu tun habe – Lukas erzählt seine Geschichte aber anders. Hananias tritt als Interpret der Erfahrung des Paulus auf. Besonders in der Wiedererzählung aus der Perspektive des Paulus (22,14-15) macht Lukas diesen Punkt deutlich: Paulus ist berufen, den Herrn zu sehen und zu hören, damit er dies vor anderen Menschen bezeugen kann.<sup>947</sup> Also auch Hananias formuliert hier keinen Auftrag, den er als Mittler von Gott an Paulus weitergibt.

Vergleichbares lässt sich an der Geschichte der Mazedonienreise feststellen: Der mit einer Vision begründete Plan, nach Mazedonien zu reisen, betrifft neben Paulus selbst auch dessen Reisebegleiter (16,9-10). Zwar hatte alleine Paulus die Vision gesehen, aber trotzdem wird auch hier kein indirekter oder vermittelter Auftrag Gottes an seine Reisebegleiter beschrieben. Vielmehr erzählt Lukas, wie die mit ‚Wir‘ umrissene Gruppe aufgrund der an sich nicht ganz eindeutigen Vision des Paulus zu dem Schluss kommt, dass Gott sie nach Mazedonien sende (16,10). Wo Dritte von einem göttlichen Auftrag betroffen sind, werden in der Apg demnach fast immer indirekte (vermittelte) Befehle in Form von Reden Gottes vermieden. Dies weist darauf hin, dass Lukas Reden Gottes als unmittelbare Kommunikation zwischen Gott (oder anderen göttlichen Sprechern) und dem Menschen ansieht, der zu einer Handlung aufgerufen wird. Insofern unterscheidet sich das Reden Gottes in der Apg von dem Auftreten alttestamentlicher Propheten, die häufig Worte Gottes als Auftrag an andere Menschen weitergaben.

An zwei Stellen berichtet Lukas in der Apg von zukunftsweisender Prophetie. In 11,28 wird erzählt, wie Agabus eine schwere Hungersnot vorhersagt. Hiermit ist keine Handlungsanweisung an seine Hörer verbunden. Die Schritte, welche die Gäubigen in Antiochia aufgrund der Prophetie unternehmen, werden explizit auf deren eigenen Beschluss zurückgeführt (11,29), sie sind nicht als indirekt kommunizierter Befehl oder Auftrag beschrieben. Ähnlich ist die Vorhersage der Ereignisse in Jerusalem für Paulus durch Agabus

---

<sup>945</sup> Siehe hierzu Exegese unter 4.21 und 5.4.2.

<sup>946</sup> Siehe ausführlicher hierzu Punkt 5.4.2.

<sup>947</sup> Siehe Exegese unter Punkt 4.5.

zu sehen (21,11). Die Prophetie selbst enthält keine Aufforderung; dass die Reisebegleiter Paulus deswegen daran hindern wollen, nach Jerusalem zu reisen, wird lediglich als deren Reaktion auf die Vorhersage beschrieben, nicht als indirekt kommunizierter Auftrag Gottes an Paulus. Paulus gibt ihrem Drängen nicht nach; offensichtlich kommt er selbst durch die prophetische Aussage von Agabus nicht zu dem Schluss, dass Gott ihn davon abhalten wolle, nach Jerusalem zu reisen. Stattdessen ist er davon überzeugt, dass der Geist ihn geradezu dränge, nach Jerusalem zu gehen (19,21 und 20,22). Lukas lässt Paulus in diesen beiden Situationen jedoch nicht eindeutig vom Heiligen Geist reden, was beim Leser die Frage aufwirft, ob hier nicht auch vom Geist des Paulus die Rede sein könnte.<sup>948</sup>

Eine Ausnahme zu oben genannten Beispielen stellt 21,4 dar, wo Jünger aus Tyrus Paulus διὰ τοῦ πνεύματος verbieten wollen, nach Jerusalem zu gehen. Dies ist deutlich ein indirekt kommunizierter Auftrag Gottes an Paulus. Im Gegensatz zu den oben genannten Beispielen direkt kommunizierter Aufträge Gottes gehorcht Paulus hier nicht, offensichtlich weil er selber einen anderen Auftrag von Gott erhalten zu haben meint. Der indirekt formulierte Befehl Gottes hat für ihn keine Autorität – jedenfalls gehorcht er nicht. Zumindest dort, wo jemand persönlich der Überzeugung ist zu wissen, was Gott von ihm verlange, wiegt eine solche Überzeugung anscheinend schwerer, als durch andere Personen kommunizierte Aufträge Gottes. Lukas beschreibt nirgends einen indirekt kommunizierten Befehl Gottes, der nicht im Widerspruch zur eigenen Überzeugung des indirekten Empfängers stünde. Ob dem in einem solchen Falle Gehorsam folgen würde, lässt sich also aufgrund der Apostelgeschichte nicht aussagen. Sicher ist: Indirekt kommuniziertes Reden Gottes stellt in der Apg deutlich eine Ausnahme dar und ist dem untergeordnet, was jemand selbst als den Willen Gottes ansieht.

Eine weiterer Sonderfall ist das Ergebnis des Apostelkonzils (ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν 15,28). Der Beschluss soll deutlich allgemeine Gültigkeit haben; er wird nicht nur mit der Autorität der Apostel begründet, sondern auch der Heilige Geist wird als Auftraggeber genannt. Der Hinweis in 15,28 unterscheidet sich jedoch in vielerlei Hinsicht von den anderen Berichten vom Reden Gottes in der Apg. Zunächst schildert Lukas dem Leser die vorangehende Diskussion und die dort angeführten Argumente. Von einem Reden des Heiligen Geistes zu der Situation ist jedoch nichts berichtet. Der Hinweis auf den Heiligen Geist könnte auf die Reflexionen zu den alttestamentlichen Aussagen bezogen sein, denn hieraus scheint der Beschluss der Apostel abgeleitet zu sein. Es kann nicht als gesichert angesehen werden, dass mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist ein Reden Gottes nach der in der vorliegenden Arbeit gehandhabten Definition bezeichnet wird. Außerdem wäre dies die einzige Stelle in der Apg, in der – falls hier ein Reden Gottes bezeichnet ist – die Autorität einer Aussage Gottes neben die Autorität von Menschen gestellt wäre: Die Forderungen an die Adressaten des Sendschreibens werden nicht nur Kraft der Autorität des Heiligen Geistes gestellt, sondern ebenso Kraft der Autorität der Apostel.<sup>949</sup> Exaktere Aussagen über die hier (eventuell) dem Reden Gottes zuerkannte Autorität könnten erst nach ausführlicher Berücksichtigung der Autorität der Apostel in der Apg getroffen werden. Dies zu untersuchen

---

<sup>948</sup> Siehe ausführlicher hierzu Punkt 5.2.4.

<sup>949</sup> An verschiedenen Stellen erwähnt Lukas in der Apostelgeschichte die besondere Autorität der Apostel: Die Diakone wurden von den Aposteln durch Handauflegung in ihr Amt eingesetzt (6,6); Apostel aus Jerusalem sandten Boten nach Samaria, als sie vernahmen, dass dort Menschen ‚Gottes Botschaft angenommen hatten‘ (8,14).

ist aber nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.<sup>950</sup> Zusammenfassend sei hier festgestellt, dass 15,28 nicht als deutliches Beispiel von vermitteltem Reden Gottes angeführt werden kann. Erstens ist der Hinweis auf den Heiligen Geist in diesem Kontext nicht eindeutig als Reden Gottes zu deuten und zweitens sind die Autoritätsverhältnisse durch die gleichzeitige Berufung auf die Autorität der Apostel nicht klar.

In der Apostelgeschichte wird demnach unmittelbar kommuniziertem Reden Gottes immer gehorcht – häufig absolut, sofort und völlig ohne Nachfrage, manchmal sogar im Widerspruch zu religiösen Überzeugungen. Dem nur ganz vereinzelt genannten, vermittelten Reden Gottes wird in der Apg hingegen nicht Folge geleistet.<sup>951</sup> Diese Unterscheidung zwischen direktem und vermitteltem Reden Gottes könnte demnach die Erklärung dafür sein, dass in der Apg derartige Unterschiede im Umgang mit dem Reden Gottes erwähnt werden – nur kann dieser Schluss auf der Grundlage von so wenigen Beispielen nicht als sicheres Ergebnis gelten. Die Beobachtungen lassen sich schwer mit den Voraussetzungen der Position Aunes vereinbaren, wie sie unter Punkt 2.1.1.2 dargestellt wurde. Aune scheint davon auszugehen, dass Reden Gottes grundsätzlich indirekt kommuniziert wurde, also dass Propheten für ihre Handlungsanweisungen an Dritte göttliche Autorität einforderten. Zumindest für die Apostelgeschichte trifft diese Voraussetzung nicht zu. Nur unmittelbar vermitteltem Reden Gottes wird in der Apg gehorcht, mit göttlicher Autorität vermittelte Aufträge sind sehr selten.

#### 5.3.4 Inhalt und Gegenstand vom Reden Gottes

Nichts legt in der Apostelgeschichte die Vermutung nahe, dass es der Inhalt oder der Gegenstand des Redens Gottes wäre, der den Empfänger zu einer gehorsamen Reaktion motiviert. Das Reden Gottes hat nicht aufgrund seines Inhalts autoritativen Charakter, sondern aufgrund der als göttlich angesehenen Urheberschaft.<sup>952</sup>

Inhaltlich kann das Reden Gottes in der Apg die Form einer Vorhersage haben; dabei wird aber ein solcher Hinweis auf ‚übermenschliches‘ Wissen nicht explizit als Beweis des göttlichen Ursprungs mit daraus eventuell abzuleitender Autorität dargestellt. Lukas setzt für seine Handlungsträger sowie für seinen (implizierten) Leser schlicht voraus, dass echte Vorhersagen als tatsächlich möglich betrachtet werden. Das Reden Gottes beschränkt sich in der Apg inhaltlich aber nicht auf Vorhersagen. Grundsätzlich werden durch das Reden Gottes, bis auf wenige Ausnahmen<sup>953</sup>, alltägliche Botschaften und Aufträge vermittelt und keine lehrmäßigen Aussagen. Die weitreichenden theologischen Konsequenzen oder Folgen<sup>954</sup>

<sup>950</sup> Die Ergebnisse hiervon wären sicher interessant, besonders auch mit Blick auf die Aussagen Grudems, wie sie im Forschungsüberblick dargestellt wurden. Es fällt innerhalb der Apostelgeschichte als Ausnahme auf, dass hier (eventuell) indirekt kommuniziertes Reden Gottes erfolgreich mit Autoritätsanspruch vertreten wird. Falls dies daran läge, dass hier auch die Autorität der Apostel angesprochen ist, könnte dies unter Umständen einen Teilaspekt der Aussagen Grudems in ihrer Gültigkeit für die Apostelgeschichte bestätigen, nämlich dass eine besonders hohe Form von Autorität den Aposteln zuerkannt wird (Grudem, *Gift of Prophecy*, S. 42ff).

<sup>951</sup> Verschiedene im Forschungsüberblick genannte Positionen gehen davon aus, dass vermitteltes Reden Gottes die Standardform von Reden Gottes in der frühen Kirche gewesen sei (so beispielsweise Aune und Vertreter der ‚creative role‘ Position, siehe Punkte 2.1.1.1 und 2.1.1.2). Diese Annahme trifft zumindest auf die Apostelgeschichte nicht zu. Entsprechend können auch die Ergebnisse nur schwerlich für die Apostelgeschichte gelten.

<sup>952</sup> Siehe zur Identifikation der Sprecher durch die menschlichen Empfänger auch 5.2.1.

<sup>953</sup> Als Ausnahmen können möglicherweise 9,5 („Ich bin Jesus; der, den du verfolgst.“) und 10,15 („Was Gott für rein erklärt hat, darfst du nicht als unheilig abtun.“) gelten.

<sup>954</sup> Beispielweise der Schritt hin zur Heidenmission wird durch Lukas mit dem Reden Gottes erklärt, siehe 5.3.1.

derartiger göttlicher Aufträge ergeben sich (mit) durch die Reaktion der menschlichen Empfänger, sind aber nicht Gegenstand des Redens Gottes.<sup>955</sup> Eine besondere Ausnahme hierzu stellt Paulus dar. Wiederholt weist Lukas darauf hin, dass der Inhalt der Verkündigung des Paulus auf dessen visionäre Begegnung(en) mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn zurückzuführen ist.<sup>956</sup>

Der Inhalt der Verkündigung der Apostel wird nicht durch ein Reden Gottes kommuniziert oder ergänzt, sondern von Lukas als deren bereits verfügbares ‚Eigentum‘ dargestellt: Weil sie ab dem Zeitpunkt der Taufe durch Johannes bis zur Himmelfahrt mit Jesus zusammen gewesen sind, können sie bezeugen, was er getan und gesagt hat (Apg 1,21-22). Durch das Reden Gottes ergeben sich also die speziellen Gelegenheiten und Begegnungen, den Inhalt der Verkündigung bringen jeweils die Apostel ein.

Lukas greift als Erzähler das Reden Gottes anders auf als seine Handlungsträger. In seiner Darstellung lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers zweimal auf unabhängig voneinander stattfindendes, sich gegenseitig ergänzendes Reden Gottes (‚Doppelvisionen‘). Derartige mehrfache Bezeugungen der göttlichen Botschaft sind für Lukas anscheinend von grundsätzlicher Relevanz.

### Reden Gottes als Vorhersage

In der Apostelgeschichte ist ein Reden Gottes in Form von (echten) Prophezeiungen möglich.<sup>957</sup> In Bezug auf die Voraussage einer Hungersnot durch Agabus betont Lukas nachdrücklich, dass diese sich später erfüllt hat; er weicht dafür sogar ausnahmsweise von seiner gewohnten Erzählperspektive ab.<sup>958</sup> Desweiteren werden zukunftsweisende Aussagen dem Leser gegenüber wie selbstverständlich berichtet und die Reaktion der Handlungsträger drückt nirgends Verwunderung aus. Lukas beschreibt eine Welt, in der Vorhersagen durch einen göttlichen Sprecher anscheinend zum Erwartungshorizont der Handlungsträger gehören, und setzt bei seinem Leser zumindest die Akzeptanz dieser Möglichkeit voraus. Gleichzeitig wird der Tatsache, dass es sich um Aussagen über die Zukunft handelt, viel weniger Gewicht beigemessen, als man es von einem heutigen Standpunkt aus erwarten könnte. Dass ein göttlicher Sprecher zutreffende Aussagen über die Zukunft machen kann – also über ein dem Menschen eigentlich nicht zugängliches Wissen verfügt – wird nirgends explizit als Hinweis auf einen göttlichen Ursprung der Information gedeutet. Es wird daraus also kein Anspruch auf Autorität abgeleitet. Obwohl der Empfänger zum Zeitpunkt der Vorhersage nicht überprüfen kann, ob diese zutrifft, reagieren die Beteiligten in der Apostelgeschichte dennoch mit Gehorsam darauf.<sup>959</sup>

### Durch das Reden Gottes werden alltägliche Botschaften und Aufträge vermittelt

Mit nur sehr wenigen Ausnahmen ist der durch das Reden Gottes vermittelte Gegenstand der Botschaften und Aufträge in der Apostelgeschichte praktisch und alltäglich. Es werden

<sup>955</sup> Siehe hierzu auch 5.3.

<sup>956</sup> Siehe ausführlich unter 5.2.2.

<sup>957</sup> Vorhersagen durch ein Reden Gottes finden sich in 10,20 (der Heilige Geist sagt Ankunft und Absicht der Boten des Cornelius voraus; siehe auch 4.6.3); 11,27-30 (Vorhersage einer Hungersnot durch Agabus; siehe 4.7); 20,23 (Ankündigung von Leiden; siehe 4.18); 21,10-14 (Vorhersage der Verhaftung des Paulus in Jerusalem; siehe 4.21); 23,11 (Verheißung der Verkündigung in Rom; siehe 4.23) und 27,21-26 (Verheißung bzw. Vorhersage der Rettung aus der Seenot; siehe 4.24).

<sup>958</sup> Siehe 4.7.2.

<sup>959</sup> Z. B. Apg 11,27-30; 27,21-26.



hiermit in der Regel keine theologischen Lehrsätze kommuniziert. Auch informiert es den menschlichen Empfänger nicht direkt über göttliche Eigenschaften, vermittelt also Erkenntnis Gottes nicht auf inhaltlichem Weg.<sup>960</sup> Vielmehr sprechen göttliche Botschafter von

- konkreten Orten (5,21; 8,26; 8,29; 9,6; 9,11; 10,5; 10,19; 12,8; 16,6; 16,7; 16,10; 22,19; 23,11),
- praktischen Handlungsanweisungen (5,21; 8,29; 9,6; 10,13; 12,7-8; 13,2; 18,9; 21,4; 22,18),
- der Begründung eines Auftrages (9,15-16; 10,20b; 10,31; 18,10; 22,18; 22,21),
- Kontakt mit spezifischen Personen (8,29; 9,11; 9,12; 10,5; 10,19-20),
- göttlicher Hilfe bzw. Ermutigung (18,10; 23,22; 27,24).

Das Reden Gottes ist in der Apostelgeschichte also in aller Regel nicht die Quelle theologischer Erkenntnisse, sondern der Anlass zu konkreten Handlungen und Reiseplänen. Lukas beschreibt, wie seine Handlungsträger sich durch den freundschaftlichen Umgang mit Gott leiten lassen. Das Reden Gottes ist dabei kein Diktat, sondern schließt die Reaktion und Interpretation des menschlichen Empfängers ein.<sup>961</sup> Es fällt auf, dass die göttlichen Anweisungen des Öfteren den konkreten Rahmen für Predigten oder die Lehrtätigkeit der Apostel (Zielgruppe, Ort oder konkrete Zuhörer) vorgeben. Wie bereits erwähnt, wird im Gegensatz dazu der Inhalt der Verkündigung aber nicht durch das Reden Gottes kommuniziert, sondern ist eine schon bekannte und gewissermaßen feststehende Größe: Die Apostel treten als Augenzeugen der Botschaft auf, die sie verkündigen und sind somit Verwalter der Lehr- und Glaubensinhalte.<sup>962</sup> Das Reden Gottes hat in der Apg nicht die Funktion, diese Lehre mit weiterer Autorität zu versehen oder inhaltlich zu ergänzen.<sup>963</sup> Die in Kapitel 2 unter der ‚creative role‘ beschriebene Position lässt sich also nur schwerlich mit den Beobachtungen an der Apostelgeschichte vereinbaren. Die Funktion des Redens Gottes innerhalb der Apg ist losgelöst vom Lehr- oder Glaubensinhalt und betrifft mehr den gelebten Umgang zwischen Gott und Mensch. Gott spricht in der Apg auf verschiedene Weise von praktischen Reiseplänen und beschäftigt sich so mit den Kleinigkeiten des Alltags. Auf diese Art bringt Gott nach der Darstellung von Lukas in der jungen Christenheit indirekt neue Dinge in Gang: Weil Philippus den praktischen Anweisungen des Engels und des Heiligen Geistes (Apg 8,26.29) Folge leistet, kommt es zur Taufe des Eunuchen und es weiten sich die Grenzen des neuen Gottesvolkes. Derartig weitreichende Konsequenzen ergeben sich also erst aus der (gehorsamen) Reaktion des menschlichen Empfängers, Gott kommuniziert kaum Lehrsätze auf direktem Weg.<sup>964</sup>

---

<sup>960</sup> Lukas beschreibt das Reden Gottes in der Apostelgeschichte nicht als ‚Selbstoffenbarung Gottes‘. Siehe zur Engführung des Offenbarungsbegriffes zu ‚Selbstoffenbarung‘ in der Systematischen Theologie: Kooi, C. van der, *Als in een Spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, S. 298-303. Folgende Aussagen könnten auch als treffende Zusammenfassung der Beobachtungen dieser Arbeit angesehen werden: „Das Reden Gottes hat primär nicht Gott selbst zum Gegenstand, sondern es geht in erster Linie darum, wie ein Mensch zu handeln hat. Die Formen des Redens Gottes stehen in Beziehung dazu, wer Gott ist; dieser Bezug steht aber häufig im Hintergrund“ (S. 302; Übersetzung H.W.).

<sup>961</sup> Siehe ausführlicher hierzu 5.2.2 und 5.2.3.

<sup>962</sup> „In Acts, God never dictates the message of the messengers. His pressure on events can be forceful, but the word of the missionaries comes forth from their own responsibility.“ Marguerat, „The God“, S. 170.

<sup>963</sup> Siehe ausführlicher unter 5.3.2 zum Ausnahmefall vom Lehrinhalt der Verkündigung des Paulus.

<sup>964</sup> Siehe 5.3.1.

An zwei Stellen weicht Lukas teilweise vom obigen Schema ab: In der Vision des Petrus (10,15) äußert die Stimme aus dem Himmel eine lehrmäßige Aussage: „Was Gott für rein erklärt hat, darfst du nicht als unheilig abtun.“ In der Vision selbst ist diese Aussage auf nicht real vorhandene Nahrungsmittel bezogen; erst durch die ergänzenden Erfahrungen, die Petrus macht, überträgt er diese Aussage auf Menschen (10,28 und 34). Gott spricht Petrus hier als gesetzestreuen Juden an und bringt ihn durch die lehrmäßige Aussage in der Vision dazu, sich eine neue Sicht der Dinge zu eigen zu machen. Lukas verdeutlicht seinem Leser ganz klar, dass Petrus wirklich zum Umdenken gekommen ist (10,28): Er sieht jetzt aufgrund des Redens Gottes den Umgang mit Heiden als erlaubt an. Diese neue Glaubenspraxis ist Petrus jedoch auch hier nicht durch Gott diktiert worden. Zwar hat die Aussage des Redens Gottes viel mehr als sonst in der Apostelgeschichte den Charakter einer Lehraussage – aber erst durch seine eigene Interpretation gewinnt Petrus Klarheit über die tatsächliche Aussage.<sup>965</sup> Es ist deutlich die Absicht von Lukas, die hier angestoßenen Neuerungen gegenüber dem Leser mit dem Reden Gottes zu erklären und zu rechtfertigen.<sup>966</sup>

Die zweite Ausnahme zu den oben genannten Beobachtungen findet sich im Zusammenhang mit dem Damaskusereignis. Auch hier beschränkt sich das Reden Gottes inhaltlich nicht ausschließlich auf alltägliche Aussagen. Der erschienene Herr stellt sich Paulus selbst vor: „Ich bin der, den du verfolgst; ich bin Jesus“ (9,5). Der lehrmäßige Gehalt dieser Aussage hält sich hier zwar in Grenzen, die Information ist für Paulus aber sehr wichtig. Im weiteren Verlauf der Apg wird diese Erfahrung an die Lehrinhalte der Verkündigung des Paulus geknüpft: Er soll bezeugen und verkündigen, was er gesehen und gehört hat (22,15).<sup>967</sup> Anders als die Botschaft der Apostel gründet die Lehre von Paulus inhaltlich auf das Reden Gottes – allerdings erwähnt Lukas die weiteren Begegnungen zwischen dem Auferstandenen und Paulus lediglich, er führt sie nicht weiter aus. Was jedoch detailliert berichtet wird, fügt sich gut ein in das oben dargestellte Schema: Das Reden Gottes besteht auch hier in einem ‚freundschaftlichen‘ Umgang zwischen Gott und Mensch und die Vermittlung von Lehraussagen ist in der Apg keine charakteristische Eigenschaft des Redens Gottes; stattdessen stehen praktische Informationen und Handlungsanweisungen im Vordergrund. Die Aussagen der Apostelgeschichte können demnach nicht herangezogen werden, um die unter Punkt 2.1.1.4 dargestellte Position (Reden Gottes sei die Gabe, durch die irrtumslose Heilige Schrift hervorgebracht werde) zu belegen. Das Reden Gottes hat in der dargestellten Geschichte eine andere Funktion.

#### Lukas erzählt von Doppelvisionen, anders als seine Handlungsträger

An zwei Stellen berichtet Lukas als primärer Erzähler von voneinander unabhängigen visionären Erfahrungen<sup>968</sup> verschiedener Handlungsträger, die aufeinander verweisen, sich inhaltlich ergänzen und sich so gegenseitig bestätigen.<sup>969</sup>

1. Hananias erfährt in einer Vision vom Herrn, dass Paulus ebenfalls in einer Vision einen Mann namens Hananias gesehen habe, der ihm zur

---

<sup>965</sup> Siehe auch 5.2.2.

<sup>966</sup> Siehe 5.3.1.

<sup>967</sup> Siehe 5.3.2.

<sup>968</sup> Genauer gesagt sind es unterschiedliche Erfahrungen vom Reden Gottes, meist jedoch als Vision bezeichnet.

<sup>969</sup> Koet („Im Schatten“, S. 157): „In der klassischen Zeit herrschte das übliche Verständnis, dass mit Doppelträumen oder eine [sic! H.W.] Reihe von Visionen oft eine Steigerung der Wirkung oder Glaubwürdigkeit gemeint war.“

Heilung die Hände aufgelegt hat (9,11-12).

2. Petrus wird vom Heiligen Geist noch vor Ankunft der Boten des Cornelius über deren Absicht informiert und beauftragt, mit ihnen zu gehen (10,19-23). Außerdem ergänzen sich die (Schlussfolgerungen aus den) Aussagen der beiden Visionen von Cornelius und Petrus gegenseitig (10,4-6 und 11-16).

Diese beiden Geschichten sind also aus der Perspektive des primären Erzählers als ‚Doppelvisionen‘ dargestellt.<sup>970</sup> Das Phänomen der Doppelvision kommt in der hellenistischen Literatur vielfach vor und ist dort besonders geschätzt. Innerhalb alttestamentlicher jüdischer Traditionen lässt es sich jedoch nicht finden.<sup>971</sup> Beide als Doppelvisionen dargestellte Ereignisse werden im Verlauf der Apg aus der Perspektive der Handlungsträger wiedererzählt. Dies geschieht jedoch völlig ohne eine Andeutung, dass die visionären Ereignisse derart aufeinander verweisen – sie werden also von den Handlungsträgern nicht in Form von Doppelvisionen geschildert. Petrus berichtet in Jerusalem von seinen Erlebnissen (11,4-17). In seiner Darstellung sind die Elemente enthalten, die im Kapitel zuvor als Doppelvision miteinander in Zusammenhang gebracht wurden: die Vision des Petrus (11,5-9), der Auftrag des Heiligen Geistes (11,11-12a) und die Erscheinung des Engels vor Cornelius (11,13). Sie werden aber nur aneinandergereiht. Petrus kennt die Teile der Doppelvision, verknüpft sie aber im Gegensatz zu Lukas nicht miteinander und berichtet so nur von einzelnen Ereignissen. Der Inhalt der jeweiligen Visionen ist also in der Erzählung von Petrus nicht anders, nur die Darstellungsform unterscheidet sich von der des Lukas. Lukas hätte durch eine Wiederholung aus dem Munde des Petrus leicht die Aussage betonen können, die er vermutlich mit dem Bericht von einer Doppelvision transportieren will; dass er das nicht tut, ist auffällig. Im Fall der zweiten Doppelvision von Hananias verhalten sich die Dinge ähnlich, sind aber weniger deutlich zu beobachten. Auch hier findet sich nur in der Darstellung des primären Erzählers eine Doppelvision, auf die der sekundäre Erzähler nicht hinweist – obwohl er allem Anschein nach über das dafür notwendige Wissen verfügt.<sup>972</sup> In diesem Fall gilt ebenso wie auch im vorherigen: Lukas hätte betonen können, was er mit dem Bericht von einer Doppelvision aussagen will, verzichtet aber in den Wiederholungen auf einen solchen Hinweis. Allgemein geht man von einem hellenistischen Hintergrund des Erzählers (und des intendierten Lesers) aus: Aus seiner Perspektive werden verschiedene Visionen als Doppelvisionen beschrieben. Die Handlungsträger mit eindeutig jüdischem Hintergrund verhalten sich in der Geschichte konform mit den historischen Beobachtungen: Sie sprechen nicht von Doppelvisionen. Falls diese Annahme zutrifft, will Lukas offenbar den Punkt, den er mit der Doppelvision zu verdeutlichen sucht, nicht auf Kosten eventueller kultureller Unstimmigkeiten

---

<sup>970</sup> Laut der Definition von Wikenhauser („Doppelträume“, *Biblica* 29, S. 100) sind Doppelvisionen bzw. Doppelträume parallele „Offenbarungen, die an zwei verschiedene Personen(kreise) ergehen, aber zu ein und demselben Zweck zusammenwirken“.

<sup>971</sup> Siehe Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, S. 67; Schneider, *Apostelgeschichte II*, S. 23: „Das Motiv findet sich in der hellenistischen Literatur häufig, nicht aber im alttestamentlich-jüdischen Bereich.“; Marguerat, „The God“, S. 161; Wikenhauser, „Doppelträume“, *Bib* 29 (1948): S. 100-111.

<sup>972</sup> Auch hier gilt: Diese Aussage betrifft nicht das Wissen einer historischen Person – welches nicht Gegenstand dieser Arbeit ist – sondern das Wissen des Handlungsträgers, insofern dies aus der Geschichte abgeleitet werden kann.

unterstreichen.<sup>973</sup> Es bleibt jedoch noch zu klären, was mit der Doppelvision zum Stellenwert des Redens Gottes ausgesagt ist.

Zunächst scheint Lukas durch die Doppelvisionen die Glaubwürdigkeit oder Autorität des Redens Gottes zu unterstreichen: Was verschiedene Menschen unabhängig voneinander und in Übereinstimmung miteinander durch das Reden Gottes erfahren, kann nicht nur als persönliche (und möglicherweise irrtümliche) Auffassung gedeutet werden. Gerade das Zusammenspiel der unterschiedlichen Ereignisse betont, dass Gott am Werk ist<sup>974</sup> - so zumindest scheint der implizierte Autor gegenüber dem intendierten Leser zu argumentieren. Weshalb die Augenzeugen der beschriebenen Ereignisse den gegenseitigen Bezug der göttlichen Botschaften nicht in der Weise wahrnehmen, bleibt jedoch eine offene Frage. Bedürfen sie der weiteren Bestätigung nicht und reichen ihnen die ‚einfachen‘ Visionen aus, um den Schluss zu ziehen, dass Gott am Werk ist und was er beabsichtigt? Hat demnach das Reden Gottes an sich für die Handlungsträger einen höheren Wert (weil es offensichtlich keiner weiteren Bestätigung bedarf), für Lukas (oder den intendierten Leser) umgekehrt einen niedrigeren? Antworten auf diese Fragen bedürfen weiterer und breiterer Untersuchungen. Unbedingt sollten dabei aber jeweils die Unterschiede zwischen der Darstellung durch Lukas und der durch die sekundären Erzähler berücksichtigt und, wo möglich, erklärt werden.

Mit den Doppelvisionen hebt Lukas gegenüber seinem Leser aber nicht nur die Botschaft der Visionen in ihrem göttlichen Ursprung hervor; man kann auch den Eindruck gewinnen, Lukas wolle damit die gehorsame Reaktion der Empfänger begründen: Dadurch dass ihm Hananias in einer Vision angekündigt wird, ist Paulus womöglich empfänglich(er) für das, was dieser ihm zu sagen hat – er wird ihn also eher als Interpretator seines Damaskuserlebnisses anerkennen. Hananias ist so (für Paulus) nicht eine willkürliche Person, die zu wissen meint, wie er seine Begegnung mit dem Herrn zu deuten habe. Sein Auftreten ist ihm durch eine Vision vorhergesagt und somit im Voraus schon legitimiert. Ähnliches gilt für Petrus: Wenn er von der Absicht der Boten weiß, bevor sie ihm davon berichten können, ist das Reden Gottes in diesem Punkt für ihn überprüfbar – die durch den Heiligen Geist angekündigten Boten kommen tatsächlich. Weil seine Wahrnehmung sich als stichhaltig erwiesen hat (das Reden des Heiligen Geistes stimmt mit den Aussagen der Boten überein), wird er nun auch eher geneigt sein, dem weiteren Reden Gottes Folge zu leisten, auch wenn dieses nicht in dem Sinne verifizierbar ist. Wie die Bemerkung über den Hunger als Ursache für die zögerhafte Reaktion des Petrus gedeutet werden mag,<sup>975</sup> so könnte der Hinweis auf die Doppelvision den Gehorsam des Petrus auch gegen seine eigenen religiösen Überzeugungen begründen. Man muss also nicht notwendigerweise zu dem Schluss kommen, dass Doppelvisionen den Wert ‚einfacher‘ Visionen schmälern würden.

### Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass es für Lukas (und nach seiner Überzeugung auch für seinen Leser) interessant ist, inwiefern sich verschiedene Aussagen vom Reden Gottes inhaltlich aufeinander beziehen, wohingegen seine Handlungsträger einzelne Visionen nebeneinander stehen lassen und weniger in Verbindung miteinander bringen. Für Lukas hat die voneinander unabhängige, mehrfache Bezeugung des Redens Gottes einen hohen Wert;

---

<sup>973</sup> Hier wären weiterführende Untersuchungen zu der Funktion von Doppelvisionen und dem autoritativen Wert des so dargestellten Redens Gottes auch in anderer antiker Literatur als Vergleichswerte möglicherweise erhellend. Man stößt hier an die Grenzen des für diese Arbeit gewählten methodischen Ansatzes.

<sup>974</sup> Laut Lohfink (*Paulus vor Damaskus*, S. 67) betont Lukas mit der ersten Doppelvision: „Gott allein hält alle Fäden in der Hand und ordnet sie zu dem, was er will: die Heidenmission!“.

<sup>975</sup> Siehe Exegese unter 4.6.2.

sie scheint für ihn als Bestätigung göttlichen Ursprungs und göttlicher Autorität zu dienen. Lukas unterscheidet sich hierin von (seiner Darstellung her von) seinen Handlungsträgern.

Auf inhaltlicher Ebene gilt, dass aus zukunftsweisenden Hinweisen keinerlei Schlüsse bezüglich deren göttlichen Ursprung gezogen werden: Die Tatsache, dass es sich um eine Vorhersage handelt, gilt innerhalb der Apostelgeschichte nicht als Evidenz oder Beweis für einen göttlichen Urheber der Aussage. Vorhersagen gehören aber durchaus zu dem, was innerhalb seines Erzählwerkes ‚möglich‘ ist. Akzeptanz hierfür setzt Lukas in seiner erzählten Welt sowie bei seinem Leser voraus. Das Reden Gottes in der Apg kann aus inhaltlichen Gründen nicht als ‚Stimme des Gewissens‘ oder anderweitig psychologisch erklärt werden, da der Gegenstand jeweils das mögliche Wissen der Empfänger übersteigt.

Grundsätzlich beinhaltet das Reden Gottes in der Apg keine Lehraussagen, sondern bezieht sich konkret auf den Alltag der menschlichen Empfänger. Es werden häufig praktische Aufträge gegeben und Reisepläne beeinflusst. Weitreichende Folgen (auch lehrmäßiger Art) ergeben sich aus der gehorsamen Reaktion auf die göttlichen Anordnungen. Die Verkündigung bzw. die Lehre der Apostel wird in der Apg nicht durch das Reden Gottes als göttlich legitimiert oder inhaltlich ergänzt, sondern als gewissermaßen feststehende Größe<sup>976</sup> vorausgesetzt. Sie ist nicht Gegenstand des Redens Gottes.

## 5.4 Die Rezeption des Redens Gottes

### 5.4.1 Verschiedene Formen von Gehorsam

Es ist bereits verschiedentlich zur Sprache gekommen, dass Lukas schon durch seine Erzählweise zeigt, wie dem Reden Gottes in der Apostelgeschichte (letztendlich) gehorcht wird: In seiner Darstellung nennt er nach dem Bericht von dem Ereignis des Redens Gottes (bis auf zwei Ausnahmen<sup>977</sup>) unmittelbar und explizit den anschließenden Gehorsam. Mit der folgenden Tabelle wird das Erzählschema des Lukas verdeutlicht: Nachdem das Reden Gottes geschildert ist, folgt teilweise eine Nachfrage, ein Einspruch oder eine Deutung durch den menschlichen Empfänger; anschließend wird die gehorsame Reaktion explizit erwähnt. In die Liste sind nur Fälle aufgenommen, in denen das Reden Gottes (oder die Interpretation davon) eine Aufforderung enthält. Im Gegensatz zur Liste der exegetisierten Texte im vorangehenden Kapitel sind die Stellen hier nach einzelnen Aufträgen eingeteilt:

Bericht vom Reden Gottes	(Evtl. Einspruch bzw. Nachfrage)	Explizite Erwähnung des Gehorsams
5,20	–	5,21
8,26	–	8,27
8,29	–	8,30

<sup>976</sup> Die Augenzeugen bezeugen, was sie selbst erlebt haben (1,21-22); wenn sie durch Gott aufgefordert werden zu verkündigen, wissen sie über den Inhalt Bescheid und bedürfen keiner weiteren Anweisungen (z. B. 8,30ff; 5,20-21). In den Worten Marguerats („The God of Acts“, S. 170): „In Acts, God never dictates the message of the messengers. His pressure on events can be forceful, but the word of the missionaries comes forth from their own responsibility.“

<sup>977</sup> 21,4 und 22,17-22; siehe hierzu den nächsten Unterpunkt.

9,6	–	9,8
9,10-12 9,15-16	9,13-14	9,17
10,5-6	–	10,7-8
10,11-16	Einspruch: 10,14	Nachdenken: 10,17.19 (die Vision ist an sich unverständlich, das Nachdenken ‚ersetzt‘ den Gehorsam.)
10,19-20	–	10,21-23
10,22b	–	10,22a
10,30-32	–	10,33
11,4-10	Einspruch: 11,8	–
11,12	–	11,12
11,12	–	11,13
11,28 (Vorhersage)	11,29	11,28 (Erfüllung) 11,30
12,7	–	12,7 (Gehorsam ermöglicht)
12,8	–	12,8
12,8	–	12,9
13,2	–	13,3
16,6	–	16,6
16,7	–	16,8
16,9	16,10 (Deutung)	16,10
18,9-10	–	18,11
21,4	–	–
22,10	–	22,11
22,17-18 22,21	22,19-20	–
26,16-18	–	26,19-20
27,23-24	–	(27,25-26 nur indirekt zum Ausdruck gebracht)

Durch ein solches Erzählschema scheint Lukas gegenüber seinem Leser zu betonen, dass in seiner Geschichte grundsätzlich auf das Reden Gottes mit Gehorsam reagiert wird. Die Handlungsträger erkennen den auf diese Weise vermittelten Aufträgen deutlich eine hohe Autorität zu, wenn auch der Weg zur Ausführung der verschiedenen kommunizierten Befehle Gottes ganz unterschiedlich aussehen kann. Die Apostelgeschichte kennt eine große

### Bandbreite:

- sofortiger Gehorsam ohne Einwand und Rückfragen (immer gegenüber einem Engel oder dem Heiligen Geist)<sup>978</sup>
- Gehorsam nach Verständnisfragen bzw. (notwendiger) Interpretation<sup>979</sup>
- Gehorsam nach einer kritischen Diskussion<sup>980</sup>
- Vorhersagen durch das Reden Gottes, die jeweils ohne Garantie für deren Eintreffen als wahr akzeptiert werden<sup>981</sup>
- Reden Gottes als Korrektur der Pläne des Empfängers<sup>982</sup>, dem ohne Einspruch gefolgt wird

Lukas zeigt seinem Leser, wie auf ein Reden Gottes letztendlich eine gehorsame Reaktion folgt. Verstehen, Deuten, Interpretation bzw. auch ein Gespräch oder eine Diskussion sind dabei Elemente des Kommunikationsprozesses zwischen Gott und dem Menschen und werden nicht als ‚Ungehorsam‘ abgewertet. Weil das Reden Gottes den Menschen nicht immer in ‚Reinform‘ erreicht (denn es ist aus sich selbst nicht immer ausreichend verständlich), hat das menschliche Aufgreifen und Verstehen – und unter Umständen auch das falsche Interpretieren – also einen nicht unerheblichen Anteil am Reden Gottes. Menschen gehorchen nicht willenlos, lassen sich aber durch die göttlichen Äußerungen selbst dazu bewegen, ihre (religiösen) Überzeugungen zu ändern. In nur zwei Situationen erwähnt Lukas den Gehorsam gegenüber einem göttlichen Sprecher nicht; diese werden unter dem folgenden Punkt besprochen.

#### 5.4.2 ‚Ungehorsam‘, wenn Gott sich widerspricht

Bezüglich zweier Situationen berichtet Lukas in der Apostelgeschichte nicht von einer gehorsamen Reaktion des menschlichen Empfängers: Paulus handelt entgegen der in 21,4 als Reden Gottes dargestellten Warnung und Lukas erwähnt nicht, dass Paulus Jerusalem auf Geheiß des Herrn verlassen habe (22,17-21). Im ersten Fall hat tatsächlich kein Gehorsam stattgefunden<sup>983</sup>, was innerhalb der Erzählung einzigartig ist. Im zweiten Fall weicht Lukas

<sup>978</sup> Im Folgenden wird jeweils nur die erste Erwähnung eines Ereignisses in der Apostelgeschichte aufgelistet. Die in den anschließenden Versen genannten Aufträge von einem Engel oder dem Heiligen Geist werden unmittelbar befolgt: 5,20; 8,26; 8,29; 10,5-6; 10,19-20; 12,7; 12,8; 13,2; 16,6; 16,7; 27,23-24.

<sup>979</sup> Gespräche (ob wegen eines kritischen Einwandes oder einer Verstehensfrage) sind in der Apostelgeschichte nur gegenüber dem Herrn oder himmlischen Stimmen erwähnt. Es gibt keine derartigen Beispiele von einer Diskussion oder Nachfrage, bei der ein Engel oder der Heilige Geist involviert wäre. Petrus ringt darum, den Auftrag Gottes zu verstehen, und folgt ihm, sobald er weiß, worum es geht (Apg 10,9-29). Paulus und seine Mitreisenden kommen zu einer gemeinsamen Deutung der Vision des Paulus und setzen diese sofort (16,10: εὐθέως) in die Tat um (16,9-10). Die Jünger in Antiochia reagieren auf die Vorhersage durch Agabus mit einer Geldsammlung (11,28-29).

<sup>980</sup> Hananias ist trotz seiner Einwände bereit, Paulus aufzusuchen, nachdem der Herr ihn über die Zukunft von Paulus informiert und so den ersten Auftrag begründet hat (9,10-19). Petrus ist letztendlich willens, sich über Reinheitsgebote hinwegzusetzen, die er für sich selbst zuvor als verbindlich gehalten hatte (Apg 10). Paulus hat – so muss der gründliche Leser schließen – letztendlich auf das Geheiß des Herrn Jerusalem verlassen, auch wenn das im Bericht des Paulus nicht erwähnt wird (22,17-21 in der Zusammenschau mit Apg 9, siehe hierzu 4.22).

<sup>981</sup> 9,15-16; 11,27-30; 20,23; (21,4); 21,11-14; 27,23-26.

<sup>982</sup> 16,7; 16,8; 19,1 (D).

<sup>983</sup> Dies ist auch der einzige Fall eines indirekt kommunizierten Auftrages Gottes in der Apostelgeschichte (siehe 4.19 und 5.1.2).

von seiner Darstellungsform ab: Nur hier verzichtet er darauf, vom Gehorsam gegenüber dem Reden Gottes zu berichten, obwohl davon auszugehen ist, dass Paulus dem Aufruf des Herrn letztendlich doch gefolgt ist.<sup>984</sup> Nach meiner Überzeugung lassen sich diese Auffälligkeiten am besten mit folgender Hypothese erklären:

Lukas ist davon überzeugt, dass Paulus nicht nach Jerusalem hätte reisen sollen. Aus der Sicht des primären Erzählers hat dieser das Reden Gottes schlichtweg verkehrt gedeutet, denn eigentlich hatte Gott Paulus nach Rom gesendet; Paulus selbst war hingegen seinem eigenen Beschluss gefolgt, zuvor nach Jerusalem gehen zu müssen.

Lukas rügt seine Handlungsträger nirgends offen mit einer ‚author’s voice‘, in diesem Fall lassen sich jedoch verschiedene erzählerische Mittel feststellen, mit denen er bei seinem Leser kritische Fragen in Bezug auf die Notwendigkeit der Jerusalemreise hervorruft. Diese Hypothese lässt sich vor allem mit Hinweisen auf größere Erzähllinien untermauern. Hierfür werden im Folgenden kurz die dahingehend relevanten Ergebnisse der Exegesen genannt und miteinander in Zusammenhang gebracht.

Erwähnungen zur (,letzten‘) Jerusalemreise des Paulus ziehen sich wie ein roter Faden durch die Apostelgeschichte. Innerhalb dieses Erzählthemas spielt das Reden Gottes eine große Rolle, weswegen es für die hier untersuchte Fragestellung besonders interessant ist. Die erste Erwähnung der Jerusalemreise des Paulus findet sich im Codex Bezae (weiterhin in Entsprechung zur NA mit D bezeichnet) in 19,1-2.<sup>985</sup> Hier wird die Absicht, nach Jerusalem zu reisen, dem Willen des Paulus zugeschrieben, der dem Plan Gottes widerspricht. Die Lesart von D gibt hier vermutlich nicht den ‚Originaltext‘ wieder, da durch die Ergänzung zu dem in der NA wiedergegebenen Haupttext Spannungen in Bezug auf 16,9 aufgehoben werden.<sup>986</sup> In 16,9 war Paulus durch den Heiligen Geist verboten worden, nach Asien zu reisen. Durch die in 19,1 eingefügte Bemerkung stellt D sicher, dass die spätere Reise durch Asien (ab 19,1 erzählt) vom Leser nicht als Ungehorsam gegen Gottes Willen gedeutet wird.

Gleichzeitig wird die Jerusalemreise des Paulus in der Lesart von D bei der ersten Erwähnung in ein leicht kritisches Licht gestellt: Sie beruht auf dem ‚eigenen Willen‘ von Paulus (κατα την ιδίαν βουλην), den der Heilige Geist hier korrigiert. Wie in 16,9 wird die Tatsache nicht angemahnt, dass Paulus zunächst einen Plan gefasst hatte, dem der Heilige Geist dann widerspricht. Die Bemerkung hinterlässt beim Leser aber einen negativen Beigeschmack bezüglich der Jerusalemreise. Dies ist die erste Andeutung, dass Lukas seinen Handlungsträger Paulus für die Jerusalemreise (leicht) kritisieren möchte. Es folgen weitere derartige Hinweise im Text (auch in den anderen Lesarten).

Die erste Erwähnung der Jerusalemreise findet sich in den anderen Lesarten in 19,21. Paulus nimmt sich ἐν τῷ πνεύματι vor, nach Jerusalem zu reisen. Die Verwendung von ἐν τῷ πνεύματι ohne weitere Spezifikation ist mehrdeutig: Es bleibt unklar, ob Paulus auf das Drängen des Heiligen Geistes hin nach Jerusalem reisen möchte oder ob dies seinem eigenen Plan zugeschrieben wird.<sup>987</sup> Es fällt auf, dass D, anders als an anderen Stellen, hier die Rolle

<sup>984</sup> Siehe 4.22.

<sup>985</sup> Siehe 4.16.

<sup>986</sup> Ausführlicher hierzu siehe Barrett, *Acts*, S. 894f.

<sup>987</sup> Barrett (*Acts*, S. 919) kommt zu dem Schluss, dass „τῷ πνεύματι cannot be taken to refer to the Holy Spirit“. Auch Fitzmyer (*Acts*, S. 393, 645 und 652) sieht in dieser Stelle keinen Hinweis auf den Heiligen Geist, sondern auf den Geist des Paulus. Lake (*Beginnings* IV, S. 244) hingegen erachtete es als nicht eindeutig feststellbar, ob hier der Heilige Geist oder der Geist des Paulus bezeichnet werde. Im Hinblick auf die Verwendung des



des Heiligen Geistes nicht unterstreicht oder näher ausführt. Die mehrdeutige Aussage wird weder hier noch in 20,22-23 durch D ‚korrigiert‘. Dies ist im Licht der Aussage von 19,1 am ehesten als Hinweis darauf zu verstehen, dass D in 19,21 und 20,22-23 keinen Hinweis auf den Heiligen Geist sieht.

Lukas beschreibt das Vorhaben, nach Jerusalem zu reisen, jedoch auch nicht eindeutig als Plan, den Paulus gegen den Willen Gottes ausführt; vielmehr hinterlässt er beim aufmerksamen Leser diesbezügliche eine gewisse Unsicherheit. Die Aussage ist mehrdeutig: Paulus möchte nach Jerusalem und nimmt sich das ἐν τῷ πνεύματι vor (19,21). Auch ohne die vorangehende Bemerkung von D in 19,1 ruft das die Frage hervor, wessen Plan die Jerusalemreise nun sei. Lukas greift das Thema noch mehrfach in seiner Geschichte auf: Die Unsicherheit bezüglich der Notwendigkeit der Jerusalemreise zieht sich wie ein roter Faden durch mehrere Kapitel der Apg.

In 20,22-23 kommt wieder Paulus zu Wort und spricht davon, dass er sich zur Jerusalemreise verpflichtet fühlt. Wieder verwendet Lukas hier eine mehrdeutige Sprache: πνεῦμα kann wie in 19,21 entweder für den Heiligen Geist oder für die Entscheidungsinstanz, den Geist des Paulus stehen. Hier finden sich im Kontext jedoch mehr Hinweise darauf, dass es nicht der Heilige Geist ist, der Paulus zu der Reise nach Jerusalem drängt. In dem ersten Abschnitt wird zuerst πνεῦμα ohne genauere Spezifikation erwähnt, danach erst ist deutlich τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον angesprochen: „Und jetzt seht, ich gehe durch den Geist gebunden nach Jerusalem und weiß nicht, was mir dort begegnen wird. Ich weiß nur, dass mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt bezeugt, dass ich Gefangenschaft und Bedrängnisse zu erwarten habe“ (20,22-23, im griechischen Text handelt es sich um einen Satz). Wenn die erste Aussage auch auf den Heiligen Geist bezogen wäre, würde man die spezifischere Aussage im ersten Teil des Satzes erwarten (analog beispielsweise zu Apg 2,4: Die Anwesenden werden erfüllt durch πνεύματος ἁγίου und sprechen aus, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου). Die umgekehrte Konstruktion in 20,22-23 verstärkt den Eindruck, dass der Plan, nach Jerusalem zu gehen, eher dem Willen des Paulus als dem Heiligen Geist zugeschrieben wird. Wieder gilt: Lukas äußert keine explizite Kritik an Paulus – derartige, offene Beanstandungen aus der Sicht des primären Erzählers finden sich in der Apg grundsätzlich nicht. Die Jerusalemreise des Paulus wird im weiteren Verlauf der Geschichte noch öfters zur Sprache gebracht.

Ein ‚Nebenthema‘ zur Geschichte von der Jerusalemreise wird in 20,23 das erste Mal angesprochen: Durch das Reden Gottes kommen negative Folgen der Jerusalemreise zur Sprache. Paulus spricht von wiederholten Ankündigungen hinsichtlich seines zukünftigen Schicksals in Jerusalem. Er erwähnt dieses Reden Gottes als reine Information, es enthält nach seiner Aussage keinen Befehl oder Handlungsauftrag. Anders hingegen wird eine ähnliche Botschaft in 21,4 dargestellt: Jünger aus Tyrus warnen Paulus διὰ τοῦ πνεύματος davor, nach Jerusalem zu reisen.<sup>988</sup> Lukas führt dem Leser also zwei Perspektiven desselben Motives vor: Paulus erfährt durch das Reden Gottes, dass er Verfolgung zu erwarten habe und die Jünger warnen Paulus aufgrund des Redens Gottes davor, nach Jerusalem zu gehen. In 21,4 berichtet Lukas also von einem regelrechten Auftrag, der als ein Reden Gottes dargestellt ist. Der Leser kann sich denken, dass das Wissen um Probleme, wie sie Paulus

---

Begriffes πνεῦμα (mit und ohne Attributen) in der Apostelgeschichte lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass hier der Heilige Geist gemeint sein könnte; siehe 4.17.

<sup>988</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach ist διὰ τοῦ πνεύματος als Hinweis auf Prophetie zu verstehen und somit wird hier explizit Reden Gottes erwähnt.

vom Heiligen Geist angekündigt worden waren, hiermit zusammenhängen könnte. Lukas nennt einen solchen Zusammenhang hier aber nicht.<sup>989</sup> Paulus gehorcht dem prophetischen Auftrag seiner Geschwister letztlich nicht. Dies ist das einzige Mal in der Apostelgeschichte, dass sich jemand einem durch Reden Gottes vermittelten Befehl widersetzt. Paulus wird hierfür jedoch nicht kritisiert – möglicherweise, weil der Auftrag indirekt kommuniziert ist und Paulus nicht unmittelbar von einem göttlichen Sprecher aufgetragen wird.<sup>990</sup> Wie die Geschichte in 21,10-14 zeigt, kann Lukas durchaus zwischen einer Botschaft Gottes und der Interpretation derselben unterscheiden. In 21,4 spricht er deutlich von einem als Reden Gottes identifizierten Auftrag. Die Annahme, die prophetische Aussage solle als falsche Interpretation einer Vorhersage verstanden werden, vermag die textinterne Spannung (dass Paulus der Aufforderung nicht gehorcht, aber auch nicht dafür kritisiert wird) zwar zu lösen, wird dem textlichen Befund jedoch nicht gerecht.<sup>991</sup> Lukas konfrontiert seinen Leser mit einer unaufgelösten Frage: Die Auffassungen darüber, was Gottes Auftrag sei, widersprechen sich und schließen sich gegenseitig aus. In 21,10-14 werden diese beiden Erzählfäden zusammengeführt.

Ein zweites Mal tritt der Prophet Agabus in der Apg auf; wieder (wie in 11,27-30) bringt er als Botschaft Gottes eine Vorhersage, ohne einen daran geknüpften Auftrag zu nennen.<sup>992</sup> Die verschiedenen Reaktionen der Anwesenden zeigen zunächst, dass die Ankündigung im Namen des Heiligen Geistes als zuverlässige Prophezeiung angesehen wird. Paulus bleibt jedoch bei seiner Deutung des Willens Gottes und deutet die Vorhersage als reine Information. Die Gläubigen vor Ort und nun auch die Mitreisenden des Paulus (durch die erste Person Plural umfasst diese Gruppe nun auch den Erzähler) sehen die Worte des Agabus als Warnung an und versuchen, Paulus von seinem Vorhaben abzubringen. Dieser lässt sich zwar nicht überreden, er argumentiert aber auch nicht für seine Interpretation der göttlichen Aussage, sondern beteuert seine Bereitschaft, für den Herrn zu leiden. Es gelingt den Freunden von Paulus nicht, ihn von ihrer Interpretation des Redens Gottes zu überzeugen. In 21,14 bringt Lukas ihre (und seine eigene) Resignation zum Ausdruck: Sie haben keine andere Wahl, als abzuwarten, was passieren wird (Τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω). Es ist alternativ vorstellbar, dass die Freunde des Paulus sich zunächst lieber dem Willen Gottes widersetzen würden, als ihn leiden zu lassen – eine solche Interpretation fügt sich jedoch viel weniger gut in die Gesamtaussage der Apg ein. Lukas hat die Reise nach Jerusalem zuvor nirgends als Auftrag Gottes dargestellt. Paulus setzt seinen eigenen Willen durch und auch hier wird er nicht dafür kritisiert, dass er nicht dem gehorcht, was seine Freunde als Aussage Gottes ansehen. Vielmehr macht Lukas dem Leser deutlich, dass die jeweilige eigene Interpretation vom Reden Gottes höhere Autorität hat als die Deutung anderer. Reden Gottes bleibt auch hier – vielleicht sogar auf Kosten möglicher Missverständnisse – direkt und unvermittelt. Gleichzeitig korrigiert Lukas gegenüber seinem Leser aber auch nirgends die Deutung der ‚Wir-Gruppe‘. Die Prophetie ist für Lukas nicht eindeutig, sondern vermag unterschiedlich interpretiert zu werden. Verschiedene Empfänger können anscheinend mit gleichem Recht unterschiedliche Deutungen vom Reden Gottes vertreten. Lukas stimmt nicht eindeutig einer der beiden Auslegungen zu, sondern lässt sie nebeneinander stehen. Paulus handelt hier zwar nicht nach dem, was seine Reisebegleiter als Reden Gottes verstanden

---

<sup>989</sup> Siehe 4.19.

<sup>990</sup> Siehe 5.1.2.

<sup>991</sup> Ähnlich benennt Tannehill (*Narrative Unity II*, S. 263) diese Spannung, anstatt sie wegzuerklären: „Nevertheless, it is interesting that the narrator has allowed to surface at least a superficial contradiction in the divine guidance that Paul is receiving“.

<sup>992</sup> Siehe 4.21.

haben, hält sich aber treu an sein Auffassung davon, was Gott von ihm verlangt. Seine eigene Interpretation der Aussage Gottes ist für ihn bindend und autoritativ. Man gewinnt den Eindruck, Lukas wolle bei seinem Leser wieder die Frage wecken, was Gott nun tatsächlich von Paulus verlange: Deutet Paulus Gottes Willen korrekt oder haben die anderen recht?

Lukas bedient sich weiterer erzählerischer Mittel, um diese Zweifel bei seinem Leser noch zu verstärken, indem er von der ihm üblichen Ordnung und Präsentation seines Stoffes abweicht. Grundsätzlich bleibt er als Erzähler – bis auf wenige Ausnahmen – in seiner Geschichte perspektivisch beim erzählten Zeitpunkt, erzählt also nicht aus einem Abstand und springt nicht auf dem Zeitstrahl seiner Erzählung hin und her. Die Ereignisse sind chronologisch dargestellt. Manchmal werden dem Leser auch Wiederholungen aus der Perspektive sekundärer Erzähler geboten. Hierbei wird jedoch kein neuer Stoff vermittelt, der Leser erfährt also keine neue Information ‚im Rückblick‘. Nur in 22,17-21 weicht Lukas von diesem Schema ab: Paulus berichtet der aufgebrachten Menschenmenge in Jerusalem von seinem Damaskuserlebnis und schildert dann eine Vision, die kurz danach zur Zeit seines ersten Besuchs in Jerusalem stattgefunden haben muss. Diese Vision hatte Lukas in der ersten Erzählung jedoch nicht erwähnt, was den Text von 22,17-21 innerhalb der Apg einzigartig macht. Gleichzeitig ist dies der einzige Fall in der Apg, in dem nicht vom Gehorsam gegenüber einem direkt vermittelten Auftrag Gottes berichtet wird. Dieser bemerkenswert unübliche Umgang mit der erzählten Zeit und das abweichende Erzählschema bezüglich des Redens Gottes lassen sich gut durch die oben genannte Hypothese erklären. Der rote Faden der Geschichte verläuft demnach wie folgt: Paulus reist nach Jerusalem, obwohl der Heilige Geist ihn verschiedentlich davor gewarnt hatte und auch seine Mitreisenden und Freunde davon überzeugt sind, dass er Gottes Auftrag falsch deute (21,4; 21,14-21 und andeutungsweise 19,21 und 20,22). In Jerusalem erfährt er wirklich Widerstand, wie es alle Beteiligten erwartet hatten. Hier lässt Lukas Paulus davon berichten, dass Jesus ihn damals aus Jerusalem weggeschickt habe.<sup>993</sup> Diesem Auftrag habe er sich widersetzt, weil er die Einschätzung Jesu zu diesem Zeitpunkt nicht habe teilen können: Die Juden würden ihm glauben, es sei nicht notwendig, aus Jerusalem zu fliehen. Natürlich ist das nicht die Überzeugung, die Paulus zu dem Zeitpunkt seiner Rede (also zum Zeitpunkt von Apg 21) vertritt. Der Leser weiß von 21,13, dass Paulus sogar bereit ist, in Jerusalem zu sterben. Lukas spielt hier mit den verschiedenen Erzählebenen. Er berichtet wie auch andernorts von der Diskussion zwischen Paulus und Jesus. Die Diskussion und der Widerstand gegen den göttlichen Befehl werden in der Apostelgeschichte zwar an sich nicht als falsch verurteilt. In allen anderen Fällen folgt jedoch der Bericht vom Gehorsam gegenüber dem Auftrag – hier wird dies allerdings verschwiegen. Die Erzählung von der ‚Tempelvision‘ endet mit dem Bericht vom Widerstand des Paulus gegen den Auftrag Jesu und hinterlässt so den Eindruck, Paulus habe auf seiner Ansicht beharrt. Indem Lukas diese Episode (erst) hier in seine Geschichte einbaut, kann er verstärken, was er zuvor angedeutet hat: Dem Leser drängt sich der Eindruck geradezu auf, dass Paulus sich an einem Ort befindet, wo Gott ihn nicht haben will. Mit der hier vorgestellten Hypothese können verschiedene Texte, die anders schwierig zu deuten sind oder nicht zu ihrem Recht kommen, im Zusammenhang der Apg stimmig erklärt werden. Wie man sich das Verhältnis dieser literarischen Beobachtungen zur historischen Wirklichkeit vorzustellen hat, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit – hier sind verschiedene Möglichkeiten denkbar.

Die letzten Kapitel der Apostelgeschichte sind der Reise nach Rom gewidmet. Diese

---

<sup>993</sup> Auf der Ebene der Erzählung dient der Bericht unter anderem als Versuch von Paulus, das Wohlwollen seiner Hörer zu gewinnen – vergeblich, wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigt.

wurde dem Leser zuvor programmatisch als Plan Gottes vorgestellt: in 19,21 (durch  $\delta\epsilon\iota$  als Ausdruck der göttlichen Notwendigkeit) und in 23,11 (als Zusage Jesu an Paulus). Im Gegensatz zur Jerusalemreise ist die Fahrt nach Rom in der Apg durchgängig der Absicht Gottes zugeschrieben. Sie wird nicht ursächlich damit in Verbindung gebracht, dass Paulus sich auf den Kaiser berufen habe (siehe 26,32) – dies begründet nur die Art und Weise der Reise: in Gefangenschaft. Paulus begibt sich nach Rom, weil Gott ihn nach Rom schickt – hieran kann der Leser keinen Zweifel haben. Demgegenüber lässt Lukas bezüglich der Jerusalemreise verschiedene Stimmen nebeneinander stehen; nur Paulus selbst meint, sich nach Jerusalem begeben zu müssen, bevor er Gottes Ruf nach Rom folgt.

## 5.5 Zum Stellenwert vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte

### 5.5.1 Laut Lukas beginnt die beschneidungsfreie Heidenmission aufgrund des Redens Gottes

Ein zentrales Thema der Apostelgeschichte sind die verschiedenen Schritte in Richtung Heidenmission. Wie in den Exegesen im vorherigen Kapitel aufgezeigt wurde, werden diese Entwicklungen auffällig häufig mit dem Reden Gottes in Verbindung gebracht.<sup>994</sup> Lukas nennt dieses jedoch nicht als einzige diesbezüglich autoritative Größe: Auch der Einfluss der Apostel sowie Aussagen der Schrift und deren Anerkennung spielen eine Rolle in der Rechtfertigung der Heidenmission gegenüber dem Leser.<sup>995</sup>

Lukas berührt das Thema der Heidenmission gegenüber seinem Leser das erste Mal durch die Aussagen Jesu, wie sie in Lk 24,47 und Apg 2,8 zu lesen sind. Diese Gespräche des

<sup>994</sup> Dass Lukas in der Apostelgeschichte die Heidenmission durch Reden Gottes rechtfertigt, ist keine neue Erkenntnis, wie die exemplarisch hier angeführten Zitate zeigen können: Koet („Divine Communication“, S. 750): „We can conclude that Luke chose revelation by dreams and visions as a mode by which he justifies the Gentile mission.“; Haenchen (*1. Apostelgeschichte*, S. 111): „Dass diese Männer zur Heidenmission kommen, ist nur möglich, indem Gott sie gegen ihren Willen dazu nötigt. Das wird für Petrus und die Urgemeinde in der Corneliusgeschichte anschaulich, für den Christusverfolger Paulus in seiner Berufungsgeschichte und seinen Apologien.“; Johnson (*Acts*, S. 160): „The dramatic interventions of the angel and the Spirit serve to highlight Luke’s fundamentally religious perspective on the story: the mission is not first of all a human enterprise but of the Spirit’s impulse.“; Tyson („The Gentile Mission“, S. 629): „For such a drastic thing as the annulment of dietary regulations to occur, it was necessary to call upon an authority higher than scripture, and this is what Luke did.“; Hubbard („Commissioning Accounts“, S. 198): „The epiphanic commissioning accounts in Luke’s second volume give it its theological authentication. They occur at decisive places throughout the narratives in such a way that God’s hand is continually seen as making possible each new step in the missionary program of the book. Acts is a success story made possible by divine intervention.“; Talbert („The Gentile Mission“, S. 105) spricht davon, dass eine derartige Überzeugung historisch gesehen durchaus bei Lukas vermutet werden dürfe: „Since Mediterranean culture assumed a divine plan behind the events of history which was moved along in terms of oracles/prophesies and their fulfillment, and since the divine purpose could be accomplished both by human understanding and cooperation with prophecy and by human misunderstanding/ignorance of it, it ought not to be difficult to believe that in Acts both streams of evidence for why the Gentile mission originated are part of the Lukan mind.“

<sup>995</sup> Hier finden sich sehr unterschiedliche Meinungen: Die Schrift werde retrospektiv als Bestätigung angeführt (Marguerat, „*God of Acts*“, S. 178), fungiere als Garant für die Gültigkeit der Aussagen des Redens Gottes (Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, S. 151 und Koet, „Divine Communication in Luke“, S. 749) oder sei der Autorität des Redens Gottes untergeordnet (Tyson, „Gentile Mission and Scripture“, S. 629). Da in der vorliegenden Arbeit weder der Einfluss der Apostel noch die Autorität der Schrift Gegenstand genauerer Untersuchungen sein konnten, ist es nicht möglich, hier ein endgültiges Wort zu sprechen. Funktion und Stellenwert vom Reden Gottes in der Interpretation und Darstellung des Lukas sind jedoch genauer analysiert worden und werden anschließend im größeren Zusammenhang dargestellt.

Herrn mit seinen Jüngern finden in der Zeit nach der Auferstehung statt. In ähnlichen Situationen ist auch in den anderen synoptischen Evangelien von einem ‚Missionsbefehl‘ berichtet (Mat 28,19; Mk 16,15). Die Schriften des Lukas bezeugen aber keinen Auftrag Jesu, die Heiden zu missionieren.<sup>996</sup> In Lk zitiert Jesus das AT bezüglich einer zukünftigen Verkündigung εἰς πάντα τὰ ἔθνη (24,47), daran ist aber kein Befehl an die Jünger geknüpft. In der Apg wird in geographischem Sinne ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς genannt (1,8). Gegenüber dem intendierten Leser (dem die Verbreitung des Evangeliums als historische Tatsache bekannt gewesen sein muss) rechtfertigt Lukas die Heidenmission so als Plan Gottes: Der unwälbende Schritt hin zur Aufnahme der Heiden wird laut Jesu Auslegung der Schrift als Wille Gottes dargestellt und demnach mittels alttestamentlicher Aussagen und der Autorität Jesu legitimiert. Dies betrifft jedoch die Erzählebene (zwischen Erzähler und intendiertem Leser) und sollte nicht mit den Verhältnissen innerhalb der Geschichte (der erzählten Welt) verwechselt werden.<sup>997</sup> Lukas berichtet nicht von einem ‚Befehl zur Heidenmission‘, den die Apostel als solchen auffassen würden. Er betont in Apg 1,6-7 deren nationalen Fokus und vermeidet in Lk und Apg - im Gegensatz zu Mt und Mk - einen direkt formulierten Auftrag, das Evangelium den Heiden zu bringen. Vielmehr deutet er wiederholt an, dass die Apostel die Aussagen Jesu nicht als Auftrag zur Heidenmission verstehen.<sup>998</sup> Was gegenüber dem Leser die Verwirklichung der Heidenmission rechtfertigt, erklärt demnach nicht, wie es nach der Darstellung von Lukas zu dieser Entwicklung gekommen ist und was seine Handlungsträger zu diesem Schritt bewegt hat. Dass es zu einer über die Grenzen des Judentums hinausreichenden Heidenmission kommt, schreibt Lukas in seiner Erzählung konsequent dem Reden Gottes zu.

Der möglicherweise erste, zum Glauben an Jesus bekehrte Heide ist der äthiopische Kämmerer aus Apg 8,26-40. Sicherheit darüber, welche religiöse Identität Lukas dem Eunuchen zuschreibt, wird nicht zu gewinnen sein. Allgemein ist man sich jedoch einig, dass dessen Bekehrung innerhalb der Apg sicher als Schritt in Richtung Heidenmission zu deuten ist.<sup>999</sup> Dass es zu einer Begegnung zwischen Philippus und dem Eunuchen kommt, führt Lukas eindeutig auf das Reden Gottes zurück. Ohne selbiges hätte die hier geschilderte Bekehrung nicht stattgefunden. Philippus zeigt aber seinerseits auch keinerlei Widerstand gegen einen derartigen Kontakt: Die Tatsache, dass es zu einem Gespräch kommt, sowie

---

<sup>996</sup> In Lk 24,47 wird kein Auftrag an die Vorhersage geknüpft. Erst in V. 49 werden die Jünger aufgefordert, in der Stadt zu bleiben; „ὁμοίως μάρτυρες τούτων“ in V. 48 bezieht sich durch den Plural (τούτων) auf alle genannten Aussagen der Schrift und stellt keinen Auftrag oder Befehl dar. Auch in Apg 1,8 wird das zukünftige Bezeugen Jesu durch die Apostel angesprochen (καὶ ἕσσεθέ μου μάρτυρες), es werden aber nur geographische Angaben genannt, Heiden als Zielgruppe sind nicht im Blickfeld.

<sup>997</sup> Siehe auch Wilson (*The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, S. 151): „For Luke it was clear that the Gentile mission had always been an integral part of God’s will; even so, its beginning is marked as a decisive turning point in the development of the early Church.“

<sup>998</sup> In Lk 24,47 steht εἰς πάντα τὰ ἔθνη in leichter Spannung zu ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ; man könnte geneigt sein, deswegen nicht theologisch zu übersetzen mit ‚zu allen Völkern‘ statt ‚zu allen Heiden‘. In Apg 2,5 werden beinahe wortgleich ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν erwähnt; möglicherweise ist dies eine Andeutung dafür, dass die Apostel das Pfingstgeschehen als Erfüllung der Vorhersagen Jesu in Lk 24,47 verstehen. In Apg 10,28 wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass Petrus näheren Umgang mit Heiden bis zu seiner visionären Erfahrung als von Gott verboten angesehen hatte – eine Position, die auch als Überzeugung hinter der Kritik der Leiter der Jerusalemer Gemeinde in Apg 11,2-3 mitschwingt. Auch nach dem Schritt hin zur Heidenmission wird in der Apostelgeschichte nirgends ein Hinweis auf einen diesbezüglichen Auftrag Jesu erwähnt (anders z. B. die Rechtfertigung der Taufe der Heiden durch einen Hinweis auf eine Aussage Jesu in Apg 11,16).

<sup>999</sup> Diskussion und Literaturhinweise siehe unter 4.3.1.

dessen Inhalt schreibt Lukas der Initiative von Philippus zu und nicht dem Reden Gottes. In dieser Geschichte wird demnach kein Widerstand erwähnt, weder seitens des Beauftragten noch seitens der Jerusalemer Leiterschaft (siehe weiter unten).<sup>1000</sup>

Auch die Geschichte vom Damaskusereignis bringt die Heidenmission mit dem Reden Gottes in Zusammenhang. In seiner Vision erfährt Hananias vom Plan Gottes für Paulus: Gott habe Paulus als Werkzeug auserwählt, damit er den Namen Jesu bei nichtjüdischen Völkern und deren Herrschern bekannt mache (9,15). Hier wird die Heidenmission als göttlicher Auftrag an Paulus durch eine Vision dem Leser gegenüber als Plan Gottes dargestellt und damit gerechtfertigt. Die heidnischen Völker mit dem Evangelium zu erreichen, ist nicht eine Erfindung von Paulus, sondern dessen göttliche Berufung, die ihm durch das Reden Gottes vermittelt worden ist.

Der nächste große Schritt hin zur (durch die Jerusalemer Leiterschaft anerkannten) Heidenmission ist die Bekehrung und Taufe des Cornelius (Apg 10-11,18). Hier beschreibt Lukas, wie Petrus sich durch das Reden Gottes entgegen seiner religiösen Überzeugungen dazu überreden lässt, Cornelius aufzusuchen und ihm die Botschaft von Jesus zu verkündigen. Lukas berichtet von Petrus' Widerstand - sowohl auf der visionären als auch auf der realen Ebene: Das Verletzen von Reinheitsgeboten und den Umgang mit Heiden sieht der Mann Gottes als verboten an (10,14 und 10,28a). Jedoch Gott weiß durch sein Reden den Petrus eines Besseren zu belehren: Was er, Gott, geheiligt habe, dürfe Petrus nicht für unrein ansehen (10,15); Petrus solle bedenkenlos mit dem Heiden Cornelius Umgang pflegen (10,20 und 10,28b). Laut dieses Berichtes schafft Gottes Eingreifen nicht nur die Gelegenheit für missionarischen Kontakt mit Heiden (wie in der Geschichte vom Eunuchen), sondern durch sein Reden werden hier auch Barrieren gegen die Teilhabe der Heiden am Evangelium überwunden. In der Apostelgeschichte erhält die Geschichte von Petrus und Cornelius bezüglich der Heidenmission also eine zentrale Funktion: Zunächst überwinden nicht nur Petrus, sondern auch die Leiter in Jerusalem (11,18) ihren religiös motivierten Widerstand gegen einen Umgang mit Heiden. Später wird auch auf dem ‚Apostelkonzil‘ wieder auf diese Geschichte Bezug genommen (15,7) und Lukas betont gegenüber seinem Leser die Signifikanz der zuvor geschilderten Ereignisse: „Gott hat seine Entscheidung schon vor langer Zeit deutlich gemacht“ (15,7b). Die Versammelten hatten zuvor heftig diskutiert (15,7), die Stellungnahme von Petrus bringt sie nun aber zur Ruhe (15,12). Lukas lässt auch Jakobus die Aussage noch betonen: Gott selbst habe sich der Nichtjuden angenommen und damit begonnen, sich unter ihnen ein Volk zu sammeln (zu diesem Schluss kamen die Jerusalemer Leiter aufgrund der Erfahrungen des Petrus mit Cornelius 11,18).<sup>1001</sup> Hier spielt das Reden Gottes eine zentrale Rolle und wird ihm eine sehr hohe Autorität zugeschrieben. Nicht nur, dass mit der Heidenmission begonnen worden ist, auch dass diese offiziell anerkannt wird, knüpft Lukas eng an das Reden Gottes.<sup>1002</sup>

---

<sup>1000</sup> Zur Diskussion bezüglich der Rolle dieser Bekehrungsgeschichte in der Tradition vor der Apostelgeschichte siehe 4.3.

<sup>1001</sup> Dass Petrus (unerlaubte) Gemeinschaft mit dem Heiden Cornelius gepflegt hatte, rechtfertigte er auch in Jerusalem schlichtweg auf der Grundlage des Redens Gottes. Während er auch die obengenannte Überzeugung rein aufgrund des Redens Gottes gewonnen hatte (10,28.34-35), trägt für die Jerusalemer Leiter auch die Ausgießung des Heiligen Geistes zur Bestätigung bei. Das argumentative Gewicht liegt aber sicher nicht alleine auf diesem (in der Apostelgeschichte nirgends in Frage gestellten) Ereignis.

<sup>1002</sup> Für die ‚offizielle‘ Anerkennung der Heidenmission spielt auch der Hinweis von Jakobus auf Aussagen der Propheten eine wichtige Rolle. Das Verhältnis zwischen der Autorität der Heiligen Schrift und dem Reden Gottes könnte sicher gewinnbringend weiter untersucht werden, siehe auch 4.10.

In 11,20 erwähnt Lukas in einer Nebenbemerkung die heidenmissionarischen Aktivitäten, durch welche die Gemeinde in Antiochien entsteht. Er nennt keinerlei Zusammenhang mit den früher genannten Ereignissen; die „Männer von Zypern und aus der Gegend von Zyrene“ (11,20 NGÜ) entscheiden sich anscheinend selbstständig dazu, auch Nichtjuden das Evangelium zu verkündigen. Hier ist nichts von einem Reden Gottes berichtet und innerhalb der Erzählung wird von keinerlei Widerstand gesprochen. Auch auf der Erzählebene rechtfertigt Lukas diese Bewegung nicht, er erwähnt sie schlicht und einfach.<sup>1003</sup> Diese Beobachtungen verstärken den Eindruck, dass es Lukas in der Apg spezifisch darum geht, die Entwicklung hin zur durch die Jerusalemer Leiterschaft ‚offiziell anerkannten‘ Heidenmission zu schildern.<sup>1004</sup> Diese schreibt er dann weder alleine Paulus noch Petrus zu; vielmehr zeigt er auf, wie zu unterschiedlichen Zeiten und durch verschiedene Personengruppen Schritte in Richtung Heidenmission unternommen worden sind. Bei den Entstehungsprozessen, die Lukas mit seiner Haupterzähllinie verfolgt, spielt das Reden Gottes eine zentrale Rolle.

Auch die erste Missionsreise von Paulus wird durch ein Reden Gottes veranlasst (13,2-3). Die Gemeindeleitung in Antiochia erhält vom Heiligen Geist den Auftrag, Barnabas und Paulus für die Aufgabe freizustellen, zu der Gott sie berufen habe. Erst bei der Zusammenfassung der Ergebnisse am Ende der Reise wird die Heidenmission explizit genannt: Die beiden Männer hatten erkannt, dass Gott ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως (14,27). Wieder zeigt sich also ein Zusammenhang zwischen dem Reden Gottes und der Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden.<sup>1005</sup> Im Bezug auf die folgenden Missionsreisen des Paulus hingegen wird das Reden Gottes nicht als Anlass oder Auslöser erwähnt. Gerade Paulus' Missionstätigkeit unter den Heiden während der ersten Reise führt aber in der Apostelgeschichte zu heftigen Diskussionen und so indirekt zum ‚Apostelkonzil‘ (15,1-2). Hier verdeutlicht Lukas seinem Leser, dass die (in seiner Geschichte) umstrittene Heidenmission nicht eigenmächtig von Paulus begonnen worden war – er war zunächst durch ein Reden Gottes dazu freigestellt und beauftragt worden und beruft sich außerdem selbst auf eine Aussage aus den Propheten.<sup>1006</sup> Anders als Petrus hat Paulus in der Apg anscheinend keine Einwände gegen den Umgang mit Heiden; er muss demnach auch nicht durch göttliches

---

<sup>1003</sup> Siehe auch Lindemann („Der äthiopische Eunuch“, S. 114): „Von der Petruserzählung [...] unterscheidet sich die Darstellung des Geschehens in Antiochia dadurch, dass hier der Beginn der Heidenmission nicht als unmittelbar von Gott selbst initiiert erscheint, sondern sich einer nicht näher begründeten und offenbar auch nicht einer Begründung bedürftigen Entscheidung der Verkündiger verdankt.“

<sup>1004</sup> Aus der Exegese der Geschichte von der Bekehrung des Eunuchen hatte sich dieser Eindruck herauskristallisiert, siehe 4.3.

<sup>1005</sup> In diesem Zusammenhang erwähnt Lukas möglicherweise auch das Alte Testament als Rechtfertigung für die Heidenmission: Den in 13,2 angesprochenen Auftrag Gottes für Barnabas und Paulus konkretisiert Paulus mit einem Zitat aus Jes 49,6 als Sendung zu den nichtjüdischen Völkern. Diese Aussage wird jedoch nicht als Zitat aus der Schrift gekennzeichnet, sondern klingt vielmehr wie ein Hinweis auf ein Reden Gottes (οὕτως γὰρ ἐντέταται ἡμῖν ὁ κύριος); es bleibt also die Frage, ob Lukas davon ausging, dass seine Leser die so eingeleitete Aussage als alttestamentliches Zitat erkannten. Der weitere Verlauf der Geschichte legt dies nicht wirklich nahe: Die (heidnischen) Zuhörer freuen sich über die Aussage und preisen τὸν λόγον τοῦ κυρίου (13,48), wobei dies im darauffolgenden Satz (13,49) eindeutig nicht auf die Schrift bezogen werden kann. Dennoch ist es bei einem wörtlichen Zitat durchaus denkbar, dass Lukas davon ausgeht, der Text werde von seinen Lesern erkannt. Das Argument (die Heidenmission des Paulus sei durch einen Auftrag der Schrift veranlasst) verfolgt Lukas jedoch auf dem Apostelkonzil nicht weiter.

<sup>1006</sup> Siehe Fußnote 996. Es wird hier zwar eine Aussage aus den Propheten zitiert, Lukas verwendet aber die Schriften in dem Zusammenhang auch innerhalb seiner Geschichte nicht explizit als Argument für die Heidenmission des Paulus.

Eingreifen eines Besseren belehrt werden. Das Reden Gottes schafft für Paulus hier (ähnlich wie für Philippus in 8,26-40) schlicht die Möglichkeit für missionarische Aktivität.

Lukas legitimiert jedoch die Heidenmission des Paulus gegenüber seinem Leser noch expliziter durch das Reden Gottes.<sup>1007</sup> In 22,17-21 wird Paulus in einer Vision von Jesus selbst beauftragt, Jerusalem zu verlassen – er werde zu Völkern in der Ferne gesendet werden (ἔθνη μακρὰν; 22,21). Hier sträubt sich Paulus zunächst gegen den Auftrag Jesu: Eine Flucht aus Jerusalem erscheint ihm überflüssig, denn die Jerusalemer würden ihm glauben (22,19-20). Ähnlich schreibt er im zweiten Bericht vom Damaskusereignis die Sendung zu den Heiden auch dem Herrn selbst zu (26,17).

Wir fassen zusammen: Lukas begründet innerhalb seiner Erzählung den Beginn der Heidenmission mit dem Reden Gottes: Die Apostel hatten sich nicht durch Jesus dazu beauftragt gesehen, auch Heiden mit der Botschaft von Jesus zu erreichen. Erst durch wiederholtes Reden Gottes werden Schritte in diese Richtung unternommen und es kommt letztendlich zur ‚offiziellen Anerkennung‘ einer beschneidungsfreien Heidenmission.<sup>1008</sup> Auf der Ebene der Erzählung erkennt Lukas demnach dem Reden Gottes das autoritative Gewicht zu, eine derart folgenschwere Neuerung herbeiführen zu können. Diese erwächst laut seiner Darstellung nicht aus der Initiative bekannter Leiterfiguren und wird nicht aufgrund einer (Neu-)Interpretation der alttestamentlichen Schriften angestoßen.<sup>1009</sup> Wohl wird auch der Schrift in der Darstellung eine autoritative Rolle eingeräumt – aber diese trägt mehr den Charakter einer rückwirkenden Rechtfertigung - oder in den Worten Marguerats ausgedrückt: „The Scripture plays the role of retrospective confirmation“.<sup>1010</sup> Für die Gesamterzählung spielt das unterschiedliche Reden Gottes also eine wesentliche Rolle: Lukas erklärt damit die zentrale Neuerung, die in seiner Geschichte eine wichtige Stellung einnimmt.

### 5.5.2 Mission und Verkündigung des Paulus wird auf das Reden Gottes zurückgeführt

Paulus' Reisen, Taten und Reden nehmen einen großen Teil der Apostelgeschichte ein; er ist eine der Hauptpersonen in der Erzählung.<sup>1011</sup> Dass Lukas auch hierbei dem Reden Gottes eine zentrale Rolle zuerkennt, ist bezeichnend. Nach dessen Darstellung werden Paulus sowohl seine Beauftragung aber auch der Inhalt seiner Verkündigung durch das Reden Gottes vermittelt. Dieses göttliche Reden hat damit für die gesamte Geschichte sehr weitreichende Folgen. Die heiligen Schriften und die Leiter der Gemeinde in Jerusalem als autoritative

<sup>1007</sup> Einleitend hatte der Leser durch die Vision des Hananias davon erfahren, dass Gott Paulus auch zu den Heiden senden werde (9,15) – nur berichtete Lukas an dieser Stelle nicht, ob auch Paulus darüber informiert worden war.

<sup>1008</sup> Unumstritten bleibt die Tätigkeit des Paulus jedoch selbst nach dem Beschluss in Apg 15 auch innerhalb der Apostelgeschichte nicht (siehe z. B. 21,21f).

<sup>1009</sup> Mit einem Zitat von Schnabel (*Urchristliche Mission*, S. 427) könnte dies treffend zusammengefasst werden: Lukas erzählt, wie die „Mission unter Heiden, die als an Jesus Gläubige in die Heilsgemeinde des Gottesvolkes aufgenommen werden, nicht das Resultat einer Exegese alttestamentlicher Stellen war, auch nicht das Resultat einer Meditation über die Bedeutung des Lebens Jesu, sondern die Konsequenz einer direkten Offenbarung Gottes.“ Schnabel spricht hier jedoch nicht über Lukas und die Apostelgeschichte, sondern über die Urgemeinde; er kommt auf der Grundlage von Eph 3,5-6 und Kol 1,26-27 zu seiner Aussage, die hier in einen etwas anderen Zusammenhang gestellt wird.

<sup>1010</sup> Marguerat, „God of Acts“, S. 178. Selbst Jakobus, der in Lukas' Darstellung mit Aussagen der Schrift für die Heidenmission argumentiert, beginnt seine Rede mit der Feststellung, Simeon habe (mit seinem Hinweis auf das Reden Gottes und die Geschehnisse bei Cornelius) aufgezeigt, dass Gott selbst sich der Nichtjuden angenommen habe und sich unter ihnen ein Volk sammle (15,14).

<sup>1011</sup> Boer, „Images“, S. 361: „Paul is, in fact, the major figure in Acts, overshadowing Peter as well as the others.“



Größen innerhalb der Geschichte unterstützen den Auftrag zur Verkündigung zwar, spielen aber eine sekundäre Rolle.

Wie oben festgestellt wurde, ist der Inhalt des Evangeliums bzw. der Verkündigung der Apostel in der Apg nirgends Gegenstand des Redens Gottes.<sup>1012</sup> Paulus stellt hierin eine Ausnahme dar: Er erfüllt die Kriterien für eine Apostelschaft nicht (1,21-22), ‚verfügt‘ also - anders als die Apostel - nicht als Augenzeuge über den Inhalt der Botschaft von und über Jesus. Paulus gibt in seiner Lehre dennoch nicht die Worte der Apostel aus zweiter Hand wieder, sondern tritt ebenfalls als Augenzeuge dessen auf, was er gesehen und gehört hat (9,19f; 22,14; 26,16). Während die Apostel durch ihren Umgang mit Jesus zur Verkündigung ermächtigt sind, erhält Paulus seine Autorität durch das Reden Gottes, durch seine Begegnung mit dem Herrn vor Damaskus und durch den darin angekündigten weiteren (‚visionären‘?) Umgang zwischen dem Herrn und ihm selbst.

In seiner Wiedergabe der Historie gesteht Lukas dem Reden Gottes demnach einen sehr prominenten Rang zu: Er erklärt damit entscheidende Entwicklungen innerhalb seiner Geschichte. Sowohl (die Diskussionen um) die Heidenmission als auch die Person des Paulus sind aber nicht nur textinterne Größen, sondern werden dem (intendierten) Leser der Apg als historische Gegebenheiten bekannt gewesen sein. Unabhängig davon, wie das Verhältnis zwischen Historie und Apostelgeschichte genau zu sehen ist, lässt sich also feststellen, dass Lukas die seinem Leser bekannten historischen Tatsachen mit dem in seiner Geschichte berichteten Reden Gottes begründet bzw. rechtfertigt. Gleichzeitig weiß Lukas aufzuzeigen, dass die beschriebenen Entwicklungen nicht im Widerspruch zur Schrift stehen.

---

<sup>1012</sup> Siehe 5.1.3.

## 6 Zusammenfassung

Diese Doktorarbeit befasst sich mit der Frage nach dem Stellenwert vom Reden Gottes in der Apostelgeschichte: Welches autoritative Gewicht kommt bei Lukas den Ereignissen zu, wenn Gott mit Menschen kommuniziert? Inwiefern nutzt Lukas das Reden Gottes als Argument gegenüber seinem Leser und was lässt sich zum Umgang der Handlungsträger mit dem Reden Gottes feststellen? Im einleitenden Kapitel wurde begründet, weswegen es notwendig ist, einen eigenen Oberbegriff für die untersuchten Phänomene im Neuen Testament einzuführen. Engelserscheinungen, Reden des Heiligen Geistes, Prophetien, Visionen, Auditionen und Erscheinungen des Auferstandenen sind nach der Darstellung der Apostelgeschichte jeweils eine Form der Kommunikation Gottes mit dem Menschen; es findet sich aber im Neuen Testament kein Sammelbegriff dafür. Da keiner der oben genannten Ausdrücke im NT erkennbar als Oberbegriff verwendet wird, wurde auch in dieser Arbeit hiervon abgesehen, ein neutestamentliches Wort zur Bezeichnung der ganzen Gruppe von Phänomenen zu wählen. Gleichzeitig sollten hierfür Begriffe vermieden werden, die heute mit einer anderen (Breite von) Bedeutung gebraucht werden als im NT. In Anlehnung an den Terminus ‚Divine Communication‘ im Englischen wird in der vorliegenden Arbeit ‚Reden Gottes‘ als Oberbegriff für die oben genannten Phänomene verwendet.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über den Forschungsstand zum Stellenwert des Redens Gottes im NT. Die Meinungen dazu gehen weit auseinander: Zum Teil ist man der Ansicht, dass dem Reden Gottes letzte, unumstößliche Autorität beigemessen wurde – andere Vertreter hingegen sehen darin eine durch verschiedene Faktoren begrenzte Größe mit limitiertem Geltungsbereich. Viele Fragen zum Stellenwert des Redens Gottes stehen noch offen; für die Apostelgeschichte gilt dies in noch stärkerem Maße als für die neutestamentlichen Briefe. Gleichzeitig fällt schnell auf, dass dem Reden Gottes gerade in der Apostelgeschichte auf verschiedenen (Erzähl-)Ebenen eine zentrale Position eingeräumt wird. Entscheidende Entwicklungen innerhalb der Apostelgeschichte werden gegenüber dem Leser mit dem Reden Gottes gerechtfertigt. Geschichten, die mehrfach und aus verschiedenen Perspektiven erzählt werden, betreffen meistens den Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch. Der Text der Apostelgeschichte bietet somit genügend Material, das auf den Stellenwert des Redens Gottes hin untersucht werden kann; hierfür eignen sich besonders narratologische Methodenansätze. Ziel dieser Arbeit war es darzustellen, was der Autor dem Leser, den er beim Schreiben vor Augen hat, mit seiner Geschichte über das Reden Gottes vermitteln will. Historische Fragen rücken dabei eher in den Hintergrund.

Im dritten Kapitel wird das hier vorausgesetzte Bild vom implizi(er)ten Autor hergeleitet und begründet: Der Autor der Apostelgeschichte verfügt über ein relativ hohes Maß an hellenistischer Bildung. Er ist mit der gesprochenen Koine, aber auch mit der hellenistischen Schriftsprache vertraut. Griechisch ist seine erste Sprache; ob er auch des Hebräischen oder Aramäischen mächtig ist, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Was das Religiöse betrifft, stammt er aus einem heidnischen Hintergrund, ist aber auch sichtlich mit dem Judentum seiner Zeit vertraut; er identifiziert sich mit dem in seiner Geschichte beschriebenen ‚Christentum‘. Das Reden Gottes stellt er als Teil der erzählten Wirklichkeit dar. Ein derartiges Weltbild schreibt er nicht nur den Handlungsträgern zu, er setzt es auch bei seinem intendierten Leser voraus. Dieser stammt aus einem paganen, griechischsprachigen Hintergrund mit hellenistischer Bildung, ist aber auch mit dem Judentum seiner Zeit vertraut und sympathisiert mit jüdischen Glaubensüberzeugungen. Die Erzählungen setzen einiges an Vorwissen zum Umgang mit dem Reden Gottes voraus, sodass man sich wahrscheinlich auch eine ‚christliche‘ Sozialisierung des intendierten Lesers vorzustellen hat.

Nach der Darstellung des Lukas ist die Kommunikation Gottes mit den Menschen nicht auf einzelne Persönlichkeiten begrenzt. Dies wird mit einem alttestamentlichen Zitat in der Pfingstpredigt des Petrus begründet und als Plan Gottes dargestellt. Mit diesem Zitat führt Lukas auch das Thema ‚Reden Gottes‘ in seine Erzählung ein (2,17-18). Grundsätzlich legitimiert Lukas so das Auftreten derartiger Phänomene in seiner Geschichte mit alttestamentlichen Aussagen.

Seinem Leser gegenüber erklärt Lukas die Entstehung der über die Grenzen der ursprünglich innerjüdischen Bewegung hinauswachsenden Heidenmission mit dem Reden Gottes. Diesem kommt hierbei sogar das Recht zu, religiöse Überzeugungen zu ändern, die zuvor einen alltäglichen Umgang zwischen Juden und Heiden verboten hatten. Durch das Reden Gottes wird also in der Apostelgeschichte eine neue Praxis von Glauben und Leben eingeführt, die Lukas erst im Rückblick mit alttestamentlichen Aussagen in Verbindung bringt (Apg 15). Auch innerhalb der Geschichte wird diese Neuerung nicht mithilfe der Schriften des AT gerechtfertigt, niemand verweist auf einen Auftrag Jesu und auch die Autorität der Apostel wird nicht angeführt: Der Umgang zwischen Juden(christen) und Heiden und die aktive Heidenmission werden von Lukas schlicht mit dem Reden Gottes begründet.

Auch die Bekehrung und Berufung sowie die Quelle der Verkündigungsbotschaft seines Protagonisten Paulus schreibt Lukas dem vielgestaltigen Reden Gottes zu. Durch die Begegnung mit dem Auferstandenen wird Paulus in der Apostelgeschichte zu einem Augenzeugen; in Analogie zu den Aposteln wird es sein Auftrag, das zu bekunden, was er gesehen und gehört hat.

In seiner Darstellung der geschichtlichen Entwicklungen der jungen ‚Christenheit‘ stellt das Reden Gottes für Lukas somit einen entscheidenden Faktor dar; es ist für die menschlichen Empfänger der Weg, den Plan Gottes zu erkennen. Hierbei achtet Lukas darauf, das Reden Gottes unabhängig voneinander mehrfach zu bezeugen, was in der Darstellung aus der Perspektive des primären Erzählers in Doppelvisionen zum Ausdruck kommt. Für Lukas scheint das Reden Gottes an Glaubwürdigkeit und Autorität zu gewinnen, wenn es gesondert und dennoch übereinstimmend verschiedene Menschen erreicht, wenn es sich also gegenseitig bestätigt. Die Handlungsträger hingegen lässt Lukas einen Querverweis zwischen verschiedenem Reden Gottes nicht erwähnen. Wenn Gott zu ihnen spricht, wird einem derartigen Auftrag - unabhängig von der Erscheinungsform des Redens Gottes - letztendlich gehorcht. Es bedarf keiner weiteren Legitimation oder Bestätigung, selbst nicht durch ein ergänzendes Reden Gottes.

Lukas vermittelt demnach, dass das Reden Gottes für seine Handlungsträger eine hohe Autorität besitzt: Zu einem Bericht von einer solchen göttlichen Äußerung gehört auch die Erwähnung der gehorsamen Reaktion. Diesen Gehorsam beschreibt Lukas teils als unmittelbar und ohne jederlei Nachfrage, teils geht ihm aber auch eine Diskussion mit dem göttlichen Sprecher voraus. Die menschliche Reaktion auf einen göttlichen Auftrag muss in der Apostelgeschichte offensichtlich nicht ohne Widerworte erfolgen. Umgekehrt schildert Lukas, wie seine Handlungsträger sich durch die Diskussion mit dem göttlichen Sprecher für Neues öffnen: Aufgrund des Redens Gottes bekehrt sich Petrus zu einem neuen Umgang mit Reinheitsgeboten und Hananias überwindet seine Angst vor Paulus. Dass der Gehorsam auch trotz anfänglichem Widerstand erfolgt, gibt dem Reden Gottes selbst ein noch größeres Gewicht. Lukas erachtet seine Handlungsträger für fähig, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, dass Gott geredet hat: Sie können beispielsweise den Heiligen Geist ‚hören‘ und verstehen und Engel richtig als solche erkennen und trauen sich auch gegenseitig dieses ‚Vermögen‘ zu. Wenn jemand von einem Reden Gottes spricht, wird das nirgends grundsätzlich in Frage gestellt. Dabei bleibt das Reden Gottes beinahe ausnahmslos eine direkte Kommunikation

zwischen Gott und Mensch; Lukas berichtet nicht von indirekt zwischen Menschen vermittelten Aufträgen Gottes („Gott sagt mir, dass du ...“), wie sie in alttestamentlicher Prophetie zu sehen sind. Dem einzigen Fall derart indirekt kommunizierten Redens Gottes wird in der Apostelgeschichte nicht gehorcht. Dies wirft weiterführende Fragen danach auf, welche Form von Prophetie man sich dort vorzustellen habe, wo in den neutestamentlichen Briefen ein Reden Gottes erwähnt ist.

Gott ist immer der Urheber und Initiator des Redens Gottes; selbiges wird nicht durch religiöse Handlungen der Menschen hervorgerufen. Gleichzeitig geschieht es jedoch auch nicht plötzlich oder unerwartet; es hat nach der Darstellung von Lukas einen festen Platz im (Glaubens-)Leben seiner Handlungsträger.

Das Reden Gottes dient in der Apostelgeschichte nicht dem Zweck, Lehrsätze zu vermitteln. Der Gegenstand der Verkündigung der Apostel wird weder durch das Reden Gottes gewonnen noch ergänzt; über die Botschaft verfügen diese als Augenzeugen bereits. Die Inhalte, die das Reden Gottes anspricht, sind vielmehr alltäglicher und praktischer Art. Auffällig häufig betrifft es Reisepläne und es kommen dadurch besondere Begegnungen zustande. Die gehorsame Reaktion der menschlichen Empfänger auf das Reden Gottes kann sehr weitreichende Folgen haben, die auch lehrmäßige Glaubensaussagen betreffen (z. B. die Aufnahme von Heiden in das Volk Gottes) – diese sind aber nicht Gegenstand desselben, sondern kommen in ‚Zusammenarbeit‘ zwischen Gott und Mensch zustande. Das Reden Gottes besteht nicht in der Kommunikation von Wahrheiten gegenüber dem Menschen, stattdessen nimmt es häufiger die Form eines Gespräches an. Die eigentliche Aussage kommt dabei zum Teil erst durch die Interpretation des Empfängers zustande; auch sie wird demnach erst in der ‚Zusammenarbeit‘ zwischen Gott und Mensch greifbar. Lukas schildert auf diese Weise einen gelebten gemeinsamen Umgang von Gott und Mensch miteinander, den er ursächlich mit der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten in Zusammenhang bringt.

## 7 Samenvatting

Dit proefschrift houdt zich bezig met de vraag wat het belang is van het ‘spreken van God’ in het bijbelboek Handelingen. Welk gezag kent Lucas dit spreken toe, wanneer in zijn verhalen God met de mensen communiceert? In hoeverre gebruikt Lucas het ‘spreken van God’ als argument naar zijn lezers, en wat kunnen we vaststellen over de manier waarop de hoofdpersonen omgaan met het ‘spreken van God’? In het inleidende hoofdstuk wordt uiteengezet waarom het nodig is een eigen overkoepelende term voor het onderzochte fenomeen in het Nieuwe Testament te vinden. Engelverschijningen, communicatie van de Heilige Geest, profetie, visioenen, verschijningen van de verrezen Heer zijn in het boek Handelingen telkens vormen van communicatie van God met de mensen. Voor dit alles bestaat in het Nieuwe Testament echter geen verzamelbegrip. Omdat het Nieuwe Testament zelf geen duidelijke overkoepelende term kent, wordt er ook in dit proefschrift van afgezien een begrip uit het Nieuwe Testament aan te wenden als omschrijving voor de gehele groep van deze fenomenen. Tegelijkertijd moet worden vermeden dat er begrippen worden gebruikt, die in onze tijd een andere betekenis hebben dan in het Nieuwe Testament. In navolging van het Engelse ‘Divine Communication’ wordt in dit proefschrift als overkoepelende term gekozen voor ‘das Reden Gottes’ (‘spreken van God’).

Het tweede hoofdstuk biedt een overzicht van de stand van zaken in het huidige onderzoek naar de betekenis van het ‘spreken van God’ in het Nieuwe Testament. Daarover lopen de meningen flink uiteen. Sommigen gaan ervan uit dat aan het ‘spreken van God’ onomstotelijk gezag toegekend werd – anderen daarentegen nemen slechts een door verschillende factoren beperkt gezag waar. Veel vragen over de betekenis van het ‘spreken van God’ staan daarom nog open. Voor het boek Handelingen geldt dit in nog sterkere mate dan voor de brieven van het Nieuwe Testament. Verder valt onmiddellijk op, dat het ‘spreken van God’ vooral in het boek Handelingen op verschillende (verhaal)niveaus een centrale rol wordt toegeschreven. Verschillende ontwikkelingen in het verhaal worden tegenover de lezer met het ‘spreken van God’ gerechtvaardigd. Verhalen die meerdere malen en vanuit verschillende perspectieven worden verteld, gaan meestal over de aspecten van de communicatie tussen God en de mens. Het geheel van de tekst van Handelingen biedt voldoende materiaal om onderzoek te doen naar de betekenis van het ‘spreken van God’. Onder andere omdat er vanuit verschillende perspectieven over ‘spreken van God’ verteld wordt blijken vooral aspecten van narratologische methodes voor dit onderzoek vruchtbaar te zijn. Dit proefschrift heeft vooral als doel te beschrijven wat de auteur van het boek Handelingen aan de lezer die hij bij het schrijven voor ogen had, met zijn verhalen over het ‘spreken van God’ wilde duidelijk maken. De vraag naar de historiciteit krijgt hierbij minder aandacht.

In het derde hoofdstuk wordt een karakteristiek van de auteur en zijn wereldbeeld gegeven. De auteur van Handelingen had in behoorlijke mate een Hellenistische achtergrond. Hij is zowel met het Koinè als spreektaal vertrouwd, maar ook met de Hellenistische schrijftaal. Grieks is zijn moedertaal, maar niet zeker is of hij ook nog Hebreeuws of Aramees sprak. In termen van religie heeft de auteur een heidense achtergrond, maar hij is ook duidelijk met het Jodendom van zijn tijd bekend. Hij identificeert zich met het ‘christendom’ dat in zijn verhalen beschreven wordt. Het ‘spreken van God’ beschrijft hij als een onderdeel van de werkelijkheid in het verhaal. Dit wereldbeeld kent hij niet alleen toe aan degene die een rol spelen in zijn verhalen, hij veronderstelt dit ook bij de lezer voor wie hij schrijft. De geïntendeerde lezer had eveneens een heidense, Griekssprekende achtergrond met een Hellenistische opvoeding. Tegelijkertijd is deze ook met het Jodendom van zijn tijd vertrouwd, en staat hij sympathiek tegenover de Joodse geloofsovertuigingen. De verhalen

veronderstellen enige voorkennis omtrent de vraag hoe men zou moeten omgaan met het 'spreken van God'. We moeten daarom aannemen dat de beoogde lezer een zekere mate van 'Christelijke' socialisering had ondergaan.

In het beeld dat Lucas geeft is de communicatie van God met de mensen niet tot enkele personen beperkt. De verwijding van horizon wordt met een citaat uit het Oude Testament in de Pinksterpreek van Petrus onderbouwd en als een plan van God voorgesteld. Met dit citaat introduceert Lucas het thema van het 'spreken van God' in zijn verhalen (2, 17-18). Lucas legitimeert zo ten principale het bestaan van het 'spreken van God' in zijn verhalen met uitspraken uit het Oude Testament.

Lucas verklaart voor zijn lezer de totstandkoming van de grensoverschrijdende missie onder de heidenen van de in oorsprong intern Joodse beweging met het 'spreken van God'. Hierbij wordt aan het 'spreken van God' zelfs het recht toegekend religieuze overtuigingen te veranderen, die daarvòòr de omgang tussen Joden en heidenen hadden verhinderd. Op grond van het 'spreken van God' komt in Handelingen een nieuwe manier van geloven en leven tot stand, die pas achteraf met uitspraken uit het Oude-Testament wordt gelegitimeerd (Apg 15). Ook binnen de verhaallijn wordt de verandering van opvatting niet met uitspraken uit het Oude Testament in verband gebracht, niemand verwijst hiervoor naar een opdracht van de aardse Jezus en ook wordt het gezag van de apostelen niet in stelling gebracht: Petrus legitimeert zijn gedrag met zijn ervaringen van 'spreken van God'. Omgang tussen Joden(Christenen) en heidenen en de actieve zending onder de heidenen begon volgens Lucas op grond van 'spreken van God'.

Ook de bekering en roeping van Saulus/Paulus en de inhoud van zijn verkondiging worden door Lucas in verband gebracht met het veelvormige 'spreken van God'. Door de ontmoeting met de verrezen en verheerlijkte Heer wordt Paulus in Handelingen tot ooggetuige. Naar analogie van de Apostelen wordt het zijn opdracht te getuigen van wat hij gezien en gehoord heeft.

We kunnen dan ook concluderen dat het 'spreken van God' voor Lucas een beslissende factor is in zijn beschrijving van de historische ontwikkelingen van het jonge 'christendom'. 'Spreken van God' is voor de mens de weg naar (h)erkenning van het plan van God. Lucas heeft hierbij een onafhankelijk en meervoudige getuigenis van het 'spreken van God' op het oog. In zijn beschrijvingen komt deze meervoudigheid vanuit het perspectief van de primaire verteller in meerdere opzichten tot uitdrukking. Voor Lucas zelf lijkt het 'spreken van God' aan geloofwaardigheid en autoriteit te winnen, wanneer het op gelijke wijze en onafhankelijk van elkaar verschillende mensen bereikt, en op die manier wederzijds bevestigd wordt. Dat soort onderlinge bevestiging van meervoudig 'spreken van God' wordt daarentegen niet genoemd waar Lucas zijn hoofdrolspelers zelf aan het woord laat. Als God tot hen spreekt, wordt aan een dergelijke opdracht uiteindelijk gehoorzaamd, los van de verschijningsvorm van dit spreken. Er is voor hen geen verdere legitimatie of bevestiging nodig, zelfs niet door aanvullend 'spreken van God'.

Lucas geeft aan dat het 'spreken van God' voor de hoofdpersonen een groot gezag bezat; bij een verhaal over 'spreken van God' behoort voor Lucas ook het bericht dat men gehoorzaam reageert op de ontvangen boodschap. Deze gehoorzaamheid beschrijft Lucas deels als onmiddellijk en zonder dat er vragen worden gesteld, deels gaat er echter ook een discussie met de Goddelijke spreker aan vooraf. Die reactie van de mens op een Goddelijke boodschap hoeft in Handelingen niet zonder wederwoord te gebeuren. Integendeel, Lucas laat zien, hoe de hoofdpersonen door de discussie met de goddelijke spreker nieuwe dingen leren. Door het 'spreken van God' bekeert Petrus zich tot een nieuwe omgang met reinheidswetten en overwint Ananias zijn angst voor Paulus. Dat ondanks aanvankelijke weerstand

uiteindelijk gehoorzaamd wordt, geeft het ‘spreken van God’ nog meer gewicht. Lucas geeft degene die in zijn verhalen een rol spelen het rotsvaste vertrouwen dat God gesproken heeft. Zij kunnen bijvoorbeeld de Heilige Geest ‘horen’ en begrijpen en ze kunnen engelen als zodanig herkennen – en zij kennen zichzelf en elkaar deze ‘vaardigheden’ toe. Wanneer iemand beweert dat er ‘spreken van God’ in het spel is, wordt dat ten principale niet betwijfeld. Daarbij is het ‘spreken van God’ bijna zonder uitzondering een zaak van directe communicatie tussen God en mens. Lucas doet opvallend genoeg geen verslag van indirect tussen mensen doorgegeven opdrachten van God (“God zegt tegen me, dat je...”), iets dat wel het geval is in de profetieën van het Oude Testament. Het ene geval van indirect doorgegeven ‘spreken van God’ vindt in Handelingen juist geen gehoor. Dat werpt extra vragen op welke vorm van profetie wij ons moeten voorstellen, waar in de brieven in het Nieuwe Testament het ‘spreken van God’ geciteerd wordt.

God is voortdurend de initiatiefnemer bij het ‘spreken van God’. Dit spreken wordt niet door gelovige handelingen van de mensen opgeroepen. Tegelijkertijd gebeurt het ook niet plotseling of onverwacht. In de weergave van Lucas heeft het een vaste plek in het (geloofs)leven van zijn hoofdpersonen gekregen.

Het ‘spreken van God’ dient er in Handelingen niet toe om leerstellingen over te brengen. De inhoud van de verkondiging van de Apostelen wordt niet door het ‘spreken van God’ verkregen of aangevuld, volgens Handelingen beheren de apostelen deze inhoud in hun functie van ‘ooggetuigen’. De inhoud van het ‘spreken van God’ zelf is eerder praktisch en alledaags van aard. Opvallend vaak betreft het een te kiezen reisroute, en op die reisweg komen bijzondere ontmoetingen tot stand. Gehoorzaamheid en oplettendheid van de mens jegens het ‘spreken van God’ kunnen zeer verstrekkende gevolgen hebben. Die gevolgen betreffen ook de geloofsopvattingen, bijvoorbeeld de opname van heidenen in het volk van God. Deze inhoudelijke veranderingen zijn echter niet zelf het onderwerp van het ‘spreken van God’, ze komen tot stand in de ‘samenwerking’ tussen God en mens. Het ‘spreken van God’ functioneert daarom niet als communicatie van ‘de waarheid’ naar de mensen, in plaats daarvan neemt het vaker de vorm van een gesprek aan. De betekenis van het ‘spreken van God’, komt zodoende voor een deel pas door de interpretatie van de ontvanger tot stand; de interpretatie ontstaat dus in de ‘samenwerking’ tussen God en mens. Lucas beschrijft op die manier een communicatief proces tussen God en mens, waarbij de uitstorting van de Heilige Geest op Pinksteren een oorzakelijk betekenis in zijn verhaal toegekend wordt.

(Vertaling: Tjitske Koning en prof.dr. C. van der Kooi)

## 8 Literaturverzeichnis

Die hier verwendeten Abkürzungen richten sich nach S.Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York <sup>2</sup>1994.

Ådna, Jostein, „Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission: Die Rezeption von Amos 9, 11-12 in Apg 15, 16-18“, in *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche* FS Peter Stuhlmacher, J. Ådna u.a. (Hgg.), Göttingen 1997, S. 1-23.

Ådna, Jostein, „James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15)“, in *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), J. Ådna und Hans Kvalbein (Hgg.), Tübingen 2000, S. 125-161.

Ådna, Jostein und Kvalbein, Hans (Hgg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000.

Aland, K., *Der Text des Neuen Testaments - Einführung in die wissenschaftliche Ausgaben und in die Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart <sup>2</sup>1989.

Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.

Arterbury, Andrew E., „The Ancient Custom of Hospitality, the Greek Novels, and Acts 10:1-11:18“, in *PRSt* 29 (2002, 1), S. 53-72.

Aune, David. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983.

Aune, David. E., „Prophet, Prophecy“, in *Encyclopaedia of Early Christianity*, Second Edition, E. Ferguson (Hg.), New York / London 1998, S. 952-954.

Aune, David. E., „The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy“, *NTS* 28 (1982), S. 435-460.

Avemarie, Friedrich, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte* (WUNT 2/139), Tübingen 2002.

Bacht, H., „Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit“, *Schol* 19 (1944), S. 1-18.

Bacht, H., „Wahres und falsches Prophetentum“, *Bib.* 32 (1951), S. 237-262.

Banks, Robert, „Charismatic and Noncharismatic Factors in Paul's Movement in Acts“, in Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker und Stephen C. Barton (Hgg.), *The Holy Spirit and its Christian Origins: Essays in Honor of James D. G. Dunn*, Grand Rapids 2004, S. 117-130.

Barrett, Charles Kingsley, „Paulus als Missionar und Theologe“, *ZThK* 86 (1989), S. 18-32.

Barrett, Charles Kingsley, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, I-II (ICC), Edinburgh 1994 (I.), 1998 (II.).

Bauckham, Richard J., „James and the Gentiles (Acts 15.13-21)“ in Ben Witherington (Hg.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge 1996, S. 154-184.

Bauckham, Richard J., „James and the Jerusalem Church“, in R. Bauckham (Hg.), *The Book of Acts in its Palestinian Setting* (Book of Acts in Its First Century Setting Vol. 4), Grand Rapids 1995, S. 415-500.

Bauckham, Richard J., „James, Peter, and the Gentiles“, in Bruce Chilton und Craig Evans (Hgg.), *The Missions of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity* (NT.S 115), Brill 2005, S.91-142.



- Bauernfeind, O., *Die Apostelgeschichte* (ThHK 5), Leipzig 1939.
- Baum, Armin Daniel, „Autobiografische Wir- und Er-Stellen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte“, *Bib.* 88 (2007), S. 473-495.
- Baum, Armin Daniel, „Die weltweite Dimension der Mission Jesu“ in Hans Kasdorf und Friedeman Walldorf (Hgg.), *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen 1996, S. 55-79.
- Baum, Armin Daniel, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*, Wuppertal 1993.
- Baum, Armin Daniel, „„Rhetorik des Schweigens“? Der unvollständige Schluss der Apostelgeschichte (Act 28,30-31) im Licht antiker Literaturtheorie und historiographischer Praxis“, *EthL* 88/1 (2012), S. 95-128.
- Bavinck, Herman, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen <sup>5</sup>1967.
- Berger, K., „Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts“, *NTS* 17 (1970-71), S. 10-40.
- Best, Ernest, „The Revelation to Evangelize the Gentiles“, *JThS* 35 (1984), S. 1-30.
- Bock, Darrell L., *Acts* (ECNT), Grand Rapids 2007.
- Bock, Darrell L., *Luke* (BECNT, 2 Bände), Grand Rapids 1995/1996.
- Bock, Darrell L., *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (JSNT.S 12), Sheffield 1987.
- Boer, M.C. de, *Galatians: A Commentary*, Louisville 2011.
- Boer, M.C. de, „Images of Paul in the Post-Apostolic Period“, *CBQ* 42 (1980), S. 359-380.
- Boer, M.C. de, „Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John“, in J. Ashton (Hrsg.), *The Interpretation of John*, Edinburgh <sup>2</sup>1997.
- Boer, M.C. de, „Paul, Theologian of God’s Apocalypse“, *Int* 56 (2002, 1), S. 18-37.
- Bolt, Peter G. und Thompson, M. (Hgg.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul’s Mission* FS P. O’Brien, Leicester 2000.
- Bonwetsch, N., „Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter“, *ZWKL* 5 (1884), S. 408-424 und S.460-477.
- Boring, M. Eugene, „Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of Question“, *NTS* 29 (1983), S. 104-112.
- Boring, M. Eugene, „How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition?“, *JBL* 91 (1972), S. 501-521.
- Boring, M. Eugene, *Sayings of the Risen Jesus*, Cambridge 1982.
- Boring, M. Eugene, *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Westminster 1991.
- Breytenbach, Cilliers und Jens Schröter (Hgg.): *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*, (Ancient Judaism and Early Christianity 57), Leiden 2004.
- Brooke, George John, und Kaestli, Jean-Daniel, (Hgg.), *Narrativity in Biblical and Related Texts* [= La narrativité dans la bible et les texts apparentés] (BETL 149), Leuven 1996.
- Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles*, Leicester <sup>2</sup>1952.
- Bruce, F. F., „The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?“, in W.

- Haase (Hg.), *ANRW II*, 25.3, Berlin / New York 1985, S. 2569-603.
- Bruce, F. F., „The Significance of the Speeches for Interpreting Acts”, *SwJT* 33 (1990), S. 20-28.
- Bruce, F. F., *The Speeches in Acts*, London 1944.
- Bruce, F. F., „The Speeches in Acts – Thirty Years After”, in R. Banks (Hrsg.), *Reconciliation and Hope*, Grand Rapids 1973, S. 53-68.
- Bultmann, Rudolf, *Die Erforschung der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>2</sup>1931.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRALNT 12), Göttingen <sup>10</sup>1995 [1921].
- Cadbury, Henry Joel, *The Making of Luke Acts*, London 1927.
- Cadbury, Henry Joel, „The Speeches in Acts”, in F.J. Foakes Jackson und Kirsopp Lake (Hgg.), *The Beginnings of Christianity*, Part 1, Vol. 5. *The Acts of The Apostles. Additional Notes to the Commentary*, London 1933, S. 402-27.
- Campbell, William Sanger, „The narrator as "he," "me," and "we": Grammatical Person in Ancient Histories and in the Acts of the Apostles”, *JBL* 129 (2010, 2), S. 385-407.
- Campbell, William Sanger, *The “We” Passages in the Acts of the Apostles: The Narrator as Narrative Character* (Studies in Biblical Literature 14), Atlanta 2007, S. 99-115.
- Conzelmann, Hans, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen [1963] <sup>2</sup>1972.
- Conzelmann, Hans, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen <sup>7</sup>1993.
- Cosgrove, Charles H., „The Divine Δεῖ in Luke-Acts.“, *NT* 26 (1984), S. 168-190.
- Cothenet, E., „Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l’Écriture”, in J. Panagopoulos (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, NT.S XLV, Leiden 1977, S. 77-107.
- Crone, T. M., *Early Christian Prophecy: A Study of Its Origin and Function*, Baltimore 1973.
- Cullmann, Oscar, „Der Eschatologische Charakter des Missionsauftrages und des apostolischen Sendungsbewusstseins bei Paulus” in K. Fröhlich (Hrsg.), *Cullman, Oscar: Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen 1996, S. 305-336.
- Darr, J. A., *Herod the Fox: Audience Criticism and Lukan Characterizations* (JSNT S 163), Sheffield 1998.
- Darr, J. A., *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville 1992.
- Daube, David, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden 1964.
- Dautzenberg, Gerhard, „Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2:6-16; 12-14)“, in J. Panagopoulos (Hrsg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S XLV), Leiden 1977, S. 131-161.
- Dautzenberg, Gerhard, „Prophetie bei Paulus“, *JBTh* 14 (1999), S.55-70.
- Dautzenberg, Gerhard, „Propheten/Prophetie IV“, in *TRE* 27 (1997), S. 503-511.
- Dautzenberg, Gerhard, *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im 1 Kor.* (BWANT 104), 1975.
- Dautzenberg, Gerhard, „Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διάκρισις πνευμάτων (1 Kor 12,10)“, *BZ* 15 (1971), S. 93-104.
- Dautzenberg, Gerhard, „Zur urchristlichen Prophetie“, *BZ* 22 (1978), S. 125-132.

- Dibelius, Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Hrsg. H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen <sup>5</sup>1968.
- Dibelius, Martin, „Die Bekehrung des Cornelius“ in H. Greeven (Hg.), *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen <sup>5</sup>1968, S. 107.
- Dibelius, Martin, *From Tradition to Gospel*, London 1971.
- Dibelius, Martin, *The Book of Acts: Form, Style, and Theology* (Fortress Classics in Biblical Studies), K. C. Hanson (Hg.), Minneapolis 2004.
- Diefenbach, Manfred: „Das "Sehen des Herrn" vor Damaskus : semantischer Zugang zu Apg 9,22 und 26“, *NTS* 52 (2006, 3), S. 409-418.
- Dietzfelbinger, Christian, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989.
- Dobbeler, Alex von, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums: Eine prosopographische Skizze* (TANZ 30), Tübingen / Basel 2000.
- Dunn, James G. D., *Jesus and the Spirit*, London 1975.
- Dunn, James D. G., „Paul’s Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes“, in J. Ådna u.a.(Hgg.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche* FS Peter Stuhlmacher, Göttingen 1997, S. 77-94.
- Dunn, James D. G., „Prophetic „I“-Sayings and the Jesus Tradition: the Importance of Testing prophetic utterances within early Christianity“, *NTS* 24 (1978), S. 175-198.
- Dunn, James D. G., *The Acts of the Apostles* (Narrative Commentaries), Valley Forge 1996.
- Dunn, James D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.
- Dussen, A. van der, „Kruisbestuiving tussen exegese en dogmatiek: De gereformeerde traditie en de kloof tussen bijbelwetenschap en dogmatiek“ in G. C. den Hertog und C. van der Kooi (Hg.), *Tussen leer en lezen: De spanning tussen bijbelwetenschappen en geloofsleer*, Kampen 2007, S. 21-32.
- Eckey, Wilfried, *Die Apostelgeschichte: der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom*, Volume 1, Neukirchen 2000.
- Eisen, Ute E., „Boundary Transgression and the Extreme Point in Acts 10:1-11:18“, in Jane Schaberg, Alice Bach und Esther Fuchs (Hgg.), *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds* Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York / London 2004, S. 154-170.
- Eisen, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte: Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg / Göttingen 2006.
- Esler, P. E., „Glossolalia and the Admission of Gentiles into the Early Christian Community“, *BTB* 22 (1992), S. 136-142.
- Ellis, E. Earle, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, (WUNT 2/18), Tübingen 1978.
- Ellis, E. Earle, „Prophecy in the New Testament Church – and Today“ in J. Panagopoulos (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S XLV), Leiden 1977, S. 46-57.
- Farahian, Edmond, „Paul’s Vision at Troas (Acts 16:9-10),“ in G. O’Collins und G. Marconi (Hgg.), *Luke and Acts*, New York 1993, S.197-207.
- Farnell, F.D., „The Current Debate About New Testament Prophecy“ („Is The Gift of Prophecy for Today: I“) *BSac* 149 (1992), S. 277-303.
- Farnell, F.D., „The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments“ („Is The Gift of Prophecy for Today: II“) *BSac* 149 (1992), S. 387-410.

- Farnell, F.D., „Does the New Testament Teach Two Prophetic Gifts“ („Is The Gift of Prophecy for Today: III“) *BSac* 150 (1993), S. 62-88.
- Farnell, F.D., „When will the Gift of Prophecy Cease?“ („Is The Gift of Prophecy for Today: IV“) *BSac* 150 (1993), S. 171-202.
- Fascher, E., *ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927.
- Finnern, Sönke, *Narratologie und biblische Exegese* (WUNT 2/285), Tübingen 2010.
- Fitzmyer, Joseph A., S. J., *The Acts of the Apostles* (AB 31), New York 1998.
- Fitzmyer, Joseph A., S. J., *The Gospel According to Luke (i-ix)* (AB 28), New York 1981.
- Fitzmyer, Joseph A., S. J., *The Gospel According to Luke (x-xxiv)* (AB 28), New York 1985.
- Fitzmyer, Joseph A., S. J., „The Role of the Spirit in Luke-Acts“ in J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven 1999, S. 165-184.
- Fletcher-Louis, H. T., *Luke-Acts: Angels Christology and Soteriology* (WUNT 2/94), Tübingen 1997.
- Forbes, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 2/75), Tübingen 1995.
- Frenschkowski, Marc, *Offenbarung und Epiphanie: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens* (Bd. 1) (WUNT 2/79), Tübingen 1995.
- Frenschkowski, Marc, *Offenbarung und Epiphanie: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum* (Bd. 2) (WUNT 2/80), Tübingen 1997.
- Gaventa, Beverly Roberts, „Initiatives Divine and Human in the Lukan Story World“, in Graham Stanton, Bruce Longenecker und Stephen Barton (Hgg.), *The Holy Spirit and Christian Origins: Essays in Honor of James Dunn*, Grand Rapids 2004, S. 79-89.
- Gaventa, Beverly Roberts, „„You Will be My Witnesses“: Aspects of Mission in the Acts of the Apostles“, *Miss.* 10 (1982), S. 413-425.
- Gaventa, Beverly Roberts, *The Acts of the Apostles*, Nashville 2003.
- Georgi, Dieter, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (ThF 38), Hamburg 1965.
- Gentry, Kenneth L., *The Charismatic Gift of Prophecy: a Reformed Response to Wayne Grudem*, Eugene 2000 (=²1989).
- Gillespie, T., *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids 1994.
- Goppelt, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments*, 3.Aufl. unveränd. Nachdr., Göttingen 1991.
- Gowler, David B., *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity 2), New York 1991.
- Grabbe, Lester L. und Haak, Robert de, *Knowing the End From the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships* (JSPSup 46), London 2003.
- Greeven, H., „Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus“, *ZNW* 44 (1953/53), S. 1ff.
- Grudem, Wayne, „A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Cor. 12. 10“, *BZ* 22 (1978), S. 253-270.
- Grudem, Wayne, *Die Gabe der Prophetie im Neuen Testament und Heute*, Nürnberg 1994 (1988).
- Grudem, Wayne, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthian*, Washington, D.C. 1982.
- Gunkel, H., *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888, ³1909.

- Gunkel, H., *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913.
- Guy, H.A., *New Testament Prophecy: Its Origin and Significance*, London 1947.
- Haenchen, D. Ernst, *Die Apostelgeschichte* (KEK, Bd. 3), Göttingen <sup>7</sup>1977.
- Hanson, John, „Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Christianity”, *ANRW* 23.2, S. 1395-1427.
- Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bände, Leipzig <sup>4</sup>1924.
- Hartl, Markus, *Literarische Gestaltung und Gattung - die Apostelgeschichte als Geschichtswerk?*, Norderstedt 2007.
- Hemer, Colin J. und Conrad H. Gempf, *The book of Acts in the setting of Hellenistic history*, (WUNT 49), Tübingen 1989.
- Hengel, Martin, „Die Ursprünge der christlichen Mission“, *NTS* 18 (1971-71), S. 15-38.
- Hengel, Martin, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia 1980.
- Hertog, G. C. den, „Een gedeconstrueerde tekst weer opbouwen: Systematisch-theologische overwegingen rond Handelingen 15,16-18” in G. C. den Hertog und C. van der Kooi (Hrsg.), *Tussen leer en lezen: De spanning tussen bijbelwetenschappen en geloofsleer*, Kampen 2007, S. 207-222.
- Hill, David, *New Testament Prophecy* (New foundations theological library), Atlanta 1979.
- Hill, David, „On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets”, *NTS* 20 (1973-74), S. 262-74.
- Hill, David, „Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John”, *NTS* 18 (1971-72), S. 401-418.
- Hubbard, Benjamin J., „The Role of Commissioning Accounts in Acts”, in C. H. Talbert (Hrsg.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edinburgh 1978, S. 187-198.
- Humphrey, Edith-M, „Collision of Modes? – Vision and Determing Argument in Acts 10.1-11-18”, *Semeia* 71 (1995), S. 65-84.
- Jervell, Jacob, „Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte“, *StTh* 19 (1965), S. 68-96.
- Jervell, Jacob, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996.
- Jervell, Jacob, *Die Apostelgeschichte: Übersetzt und erklärt* (KEK, 3. Serie Bd. 17), Göttingen 1998.
- Jervell, Jacob, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Eugene 2002.
- Johnson, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles* (SP 5), Collegeville 1992.
- Johnson, Luke Timothy, *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity* (ABRL), New Haven 2009.
- Johnson, Luke Timothy, *Decision Making in the Church: A Biblical Method*, Philadelphia 1983, S. 67-77.
- Johnson, Luke Timothy, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998.
- Käsemann, E., „Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament“, *NTSt* I (1954/5), S. 248-260.
- Käsemann, E., „Die Apokalyptik ist die Mutter aller christlichen Theologie gewesen: Die Anfänge christlicher Theologie“, *ZTK* 57 (1960) , S. 162-185.

- Karris, Robert J., „Missionary Communities: A New Paradigm for the Study of Luke-Acts”, *CBQ* 41 (1979), S. 80-97.
- Kasting, Heinrich, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvTh 55), München 1969.
- Kee, Howard C., *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*, London 1990.
- Kertelge, Karl, Hrsg., *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg 1982.
- Klerk, Johannes C. de, „Situating Biblical Narrative Studies in Literary Theory and Literary Approaches”, *R&T* 4 (1997, 3), S. 190-207.
- Kliesch, Klaus, „Der revolutionäre Schritt des Urchristentums : Petrus und die Heidenmission (Apg 10,1-11,18)“, *BiKi* 55 (2000, 2), S. 74-78.
- Koet, Bart J., *Dreams and Scripture in Luke-Acts: Collected Essays*, Leuven, 2006.
- Koet, Bart J., „Divine Communication in Luke-Acts”, in J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL, 142), Leuven 1999, S. 754-758.
- Kollman, Bernd, „Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission“, *Bib.* 81 (2000), S. 551-665.
- Kooi, C. van der, *Als in een Spiegel: God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2005.
- Köstenberger, Andreas J., „Mission in the General Epistles“, in William J. Larkin und Joel F. Williams (Hgg.), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (ASMS 27), New York 1998, S. 189-206.
- Köstenberger, Andreas J. und O'Brien, Peter T., *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (NSBT, 11), Downers Grove 2001.
- Kraus, Wolfgang, *Zwischen Jerusalem und Antiochia: Die 'Hellenisten', Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999.
- Kremer, Jacob, „Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission“, in: Kertelge, Karl (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg 1982, S. 145-163.
- Kremer, Jacob, „Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte. Eine Hilfe für das rechte Verständnis der lukanischen Osterevangelien.“ In J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL, 142), Leuven 1999, S. 329-356.
- Kurz, William S., *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville 1993.
- Kurz, William S., „The Open-Ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization“, *Neotestamentica* 31 (1997, 2), S. 289-308.
- Kurz, William S., „Effects of variant narrators in Acts 10-11“, *NTS* 43 (1997, 4), S. 570-586.
- Lane, Thomas J., *Luke and the Gentile Mission. Gospel Anticipates Acts* (EHS 23/571), Frankfurt 1996.
- Larkin, William J. und Joel F. Williams (Hrsg.), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (ASMS 27), New York 1998.
- Legrand, Lucien, „Gal 2:9 and the Missionary Strategy of the Early Church“, in Fornberg, T., *Bible, Hermeneutics, Mission: A Contribution to the Contextual Study of Holy Scripture* (Missio, 10), Uppsala 1995, S. 21-83.
- Liechtenhan, Rudolf, *Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden* (ATHANT 9), Basel 1946.
- Lindblom, Johannes, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und*

*übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Acta reg. societatis humaniorum litterarum Lundensis 65), Lund 1968.

Lindemann, Andreas, „Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11“, in Cilliers Breytenbach und Jens Schröter (Hgg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung: Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag* (AGJU 57), Leiden 2004, S. 109-133.

Lohfink, Gerhard, *Paulus vor Damaskus: Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft dargestellt an den Texten Apg 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18* (SBS 4), Stuttgart 1966.

Longenecker, Bruce, „Lukan Aversion to Humps and Hollows: The Case of Acts 11:27-12:25“, *NTS* 50 (2004), S. 185-204.

Lönig, K., *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (NTA NF, 9), Münster 1973.

Maddox, Robert, *Witnesses to the End of the Earth: The Pattern of Mission in the Book of Acts*, Melbourne 1980 [1984].

Maddox, Robert, *The Purpose of Luke Acts* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 126), Göttingen 1982.

Marguerat, Daniel und Yvan Bourquin (Hg.), *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*, London 1999.

Marguerat, Daniel, „Eine Randfigur der Apostelgeschichte: der Eunuch aus Äthiopien (APG 8,26-40)“, in Max Küchler und Peter Reinf (Hgg.), *Randfiguren in der Mitte: Hermann-Josef Venetz zu Ehren*, Freiburg (CH) 2003, S. 89-101.

Marguerat, Daniel, *The First Christian Historian Writing the "Acts of the Apostles"* (MSSNTS 121), Cambridge 2002.

Marguerat, Daniel, „The God of Acts“, in G. J. Brooke und J.-D. Kaestli (Hgg.), *Narrativity in Biblical and Related Texts: La Narrativité dans la Bible et les Textes Apparentés*, Leuven 2000, S. 159-181.

Marshall, I. Howard und David Peterson (Hgg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, Grand Rapids 1998.

Marshall, I. Howard, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, Downer's Grove 2004.

Marshall, I. Howard, *Luke: Historian and Theologian* (Contemporary Evangelical Perspectives: Biblical Theology), Grand Rapids 1971.

Martyn, J. L., „A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians“, *SJTh* 38 (1985), S. 307-324.

Matthews, Shelly, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Contraversions: Jews and Other Differences), Stanford 2001.

Matson, David Lertis und Brown, Warren S., „Tuning the Faith: the Cornelius Story in Resonance Perspective“, *PRSt* 33 (2006, 4), S. 449-465.

Meinertz, Max, „Zum Ursprung der Heidenmission“, *Bib.* 49 (1969), S. 762-777.

Menzies, Robert P.: *Empowered for Witness. The Spirit in Luke-Acts* (Journal of Pentecostal Theology, Supplement Series 6), Sheffield 1994.

Menzies, Robert P., *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (JSNTSS 54), Sheffield 2001.

Merklein, H., „Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus“, *NTS* 38 (1992), S. 401-429

- Miller, John B. F., *Convinced that God had Called Us: Dreams, Visions, and the Perception of God's Will in Luke-Acts* (BibInt 85), Leiden 2008.
- Miller, John B. F., „Dreams/Visions and the Experience of God in Luke-Acts” in Frances Flannery et al. (Hgg.), *Experientia*, Volume I: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity, Atlanta 2008.
- Miller, Chris A., „Did Peter's Vision in Acts 10 Pertain to Men or the Menu?”, *BSac* 159 (2002), S. 302-317.
- Moessner, David P., „Listening Posts" Along the Way: "Synchronisms" as Metaleptic Prompts to the "Continuity" of the Narrative" in Polybius' "Histories" and in Luke's Gospel-Acts: A Tribute to David E. Aune, in John Fotopoulos (Hg.), *The New Testament and early Christian literature in Greco-Roman context: Studies in Honor of David E. Aune*, Leiden 2006, S. 129-150.
- Moore, S.D., *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, New Haven 1989.
- Nasrallah, Laura Sarah, *An Ecstasy of Folly: Prophecy and Authority in Early Christianity* HTS 52), Cambridge/Massachusetts 2003.
- Neugebauer, F., „Geistsprüche und Jesuslogien”, *ZNW* LIII (1962), S. 218-228.
- Padilla, Osvaldo, *The Speeches of Outsiders in Acts: Poetics, Theology and Histiography* (SNTSMS, 144), Cambridge 2008.
- Panagopoulos, J., „Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion“, in J. Panagopoulos (Ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S 45), Leiden 1977, S. 1-32.
- Panagopoulos, Johannes (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S 45), Leiden 1977.
- Pervo, Richard I., „Direct Speech in Acts and the Question of Genre”, *JSNT* 28 (2006, 3), S. 285-307.
- Pervo, Richard I. und Mikeal Parsons, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Fortress 1993.
- Pervo, Richard I., *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Fortress 1987.
- Pesch, Rudolf: *Die Apostelgeschichte*, I-II (EKK V/1-2), Neukirchen 1986.
- Pesch, Rudolf, „Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission“, in Kertelge, Karl (Hrsg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg 1982, S. 11-70.
- Phillips, Thomas E., „The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?”, *Currents in Biblical Research* 4 (2006, 3), S. 365-396.
- Pilch, John J., *Visions and Healing in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God*, Collegeville Minnesota 2004.
- Plümacher, Eckhard, *Geschichte und Geschichten: Aufsätze zur Apostelgeschichte* (WUNT 170), Jens Schröter und Ralph Brucker (Hgg.), Tübingen 2004.
- Powell, M. A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990.
- Reiling, J., *Hermas and Christian Prophecy*, 1973.
- Reiling, J., „Prophecy, the Spirit and the Church“, in J. Panagopoulos (Hg.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NT.S 45), Leiden 1977, S. 58-76.
- Reinbold, Wolfgang, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000.
- Reiser, Marius, „Hat Paulus Heiden bekehrt?“, *BZ* 39 (1995), S. 76-91.



Rhoads, David und Donald Michie, *Mark as a Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis <sup>2</sup>1999.

Robeck, C. M., „Canon, Regula Fidei, and Continuing Revelation in the Early Church“, in J. E. Bradley und R. A. Muller (Hgg.), *Church, Word and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W Bromiley*, Grand Rapids 1987, S. 65-91.

Roloff, Jürgen, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen <sup>17</sup>1981.

Rowland, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Eugene 2002 [=1982].

Schille, G., „Die Anfänge der christlichen Mission“, *KuD* 15 (1969), S. 320-39.

Schille, Gottfried, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983.

Schmidt, Karl Matthias, „Bekehrung zur Zerstreuung: Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie“, *Bib.* 88 (2007, 2), S. 191-213.

Schmithals, Walter, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*, Stuttgart 1994.

Schnabel, Eckhard J., „Die urchristliche Heidenmission als endzeitliches Phänomen“, in H. Kasdorf und F. Walldorf (Hgg.), *Werdet meine Zeugen*, Tübingen 1996, S. 81-104.

Schnabel, Eckhard J., *Urchristliche Mission*, Stuttgart 2002.

Schneider, Gerhard, *Die Apostelgeschichte I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40* (HTKNT 5/1), Freiburg/Basel/Wien 1980.

Schneider, Gerhard, *Die Apostelgeschichte II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1-28,31*, (HTKNT 5/2), Freiburg/Basel/Wien 1982.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 1. Forschungsgeschichte und Kommentare“, *ThR* 72 (2007, 2), S. 179-230.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 2. Sammelbände ; Text- und“, *ThR* 72 (2007, 3), S. 293-345.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 3. Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk“, *ThR* 72 (2007, 4), S. 383-419.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 4. Israel, die Juden und das Alte Testament; Paulusrezeption“, *ThR* 73 (2008, 1), S. 1-59.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 5. Theologische Einzelthemen“, *ThR* 73 (2008, 2), S. 150-196.

Schröter, Jens, „Actaforschung seit 1982: 6. Gestalten und Gruppen: Zur Prosopographie der Apg.“, *ThR* 73 (2008, 2), S. 282-333.

Scobie, Charles H. H., „Jesus or Paul? The Origin of the Universal Mission of the Christian Church“ in P. Richardson und J. C. Hurd (Hgg.), *Jesus to Paul* FS F. W. Beare, Waterloo 1984, S. 47-60.

Scott, James M., „Acts 2:9-11 As an Anticipation of the Missions to the Nations“, in Ådna, J. und Hans Kvalbein (Hgg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000, S. 87-123.

Sheeley, Stephen M., „Getting into the Act(s): Narrative Presence in the "we" Sections.“, *PRSt* 26 (1999, 2), S. 203-220.

Sheeley, Steven M., *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNT.S 72), Sheffield 1992.

- Shepherd, William H. Jr., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, Atlanta 1994.
- Soards, Marion, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*, Louisville 1994.
- Soden, Heinrich von, „Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“ in *Theologische Abhandlungen* FS C. v. Weizsäcker, Freiburg 1892, S. 111-169.
- Spencer, Patrick E., „The Unity of Luke-Acts“, *CBR* 5/3 (2007), S. 341-366.
- Spencer, Scott F., *The Gospel of Luke and Acts of the Apostles* (Interpreting Biblical Texts), Nashville 2008.
- Spencer, Scott F., *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (JSNT SS67), Sheffield 1992.
- Squires, John T., *The Plan of God in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies: Monograph Series 76), Cambridge 1993.
- Stanton, Graham N., Longenecker, Bruce W. Barton, Stephen (Hgg.), *The Holy Spirit and Christian origins: essays in honor of James D. G. Dunn*, Grand Rapids 2004.
- Stenschke, Christoph W., *Luke's Portrait of the Gentiles Prior to Their Coming to Faith* (WUNT 2/108), Tübingen 1999.
- Stewart-Sykes, Alistair, *From Prophecy to Preaching: A search for the origins of the christian Homily* (Supplementum to Vilgiliae Christianae Bd. 59), Leiden 2001.
- Strecker, Georg, *Theologie des Neuen Testaments*: Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich W. Horn, (De-Gruyter-Lehrbuch XIV), Berlin/ New York 1996.
- Stott, John, *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch-homiletischer Kommentar*, Stuttgart 2000.
- Stuhlmacher, Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung Von Jesus zu Paulus*, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1997.
- Talbert, Charles H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBL Monograph Series 20), Missoula 1975.
- Talbert, Charles H., „Once Again: The Gentile Mission in Luke-Acts“ in Claus Bussmann und Walter Radl (Hgg.), *Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk des Lukas* FS Gerhard Schneider, Freiburg 1991, S. 99-109.
- Tannehill, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, Vol. 2: *The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990.
- Thomas, Robert L., „Prophecy Rediscovered? A Review of *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*“, *BSac* 149 (1992), S. 83-96.
- Turner, Max, „Empowerment for Mission“, *VoxEv* 24 (1994), S. 103-122.
- Turner, Max, „Spiritual Gifts Then and Now“, *VoxEv* 15 (1985), S. 10-11.
- Tyson, Joseph B., „The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts“, *NTS* 33 (1987), S. 619-631.
- Turner, Max, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*, Carlisle 1999.
- Verheyden, J., „The Unity of Luke-Acts. What are we up to?“ in J. Verheyden (Hg.) *The Unity of Luke-Acts* (BETL, 142), Leuven 1999, S. 3-56.
- Verheyden, J. (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL, 142), Leuven 1999.

- Walker, William O., „Acts and the Pauline corpus revisited: Peter's speech at the Jerusalem conference“, in Richard P. Thompson und Thomas E. Phillips (Hgg.), *Literary studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon 1998, S. 77-86.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996.
- Wedderburn, Alexander J.M., „The ‚We‘-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma“, *ZNW* 93 (2002), S. 78-98.
- Weinel, H., *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus*, Freiburg 1899.
- Wikenhauser, Alfred, „Doppeltraeume“, *Bib* 29 (1948), S. 100-111.
- Wilckens, Ulrich, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte : form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5), Neukirchen <sup>3</sup>1974.
- Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (MS SNTS 23), Cambridge 1973.
- Wilson, Walter, „Urban Legends: Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives“, *JBL* 120/1 (2001), S. 77-99.
- Winter, Bruce W. und Andrew D. Clarke, (Hgg.), *The Book of Acts in Its Literary Setting, The Book of Acts in Its First Century Setting Vol. 1*, Grand Rapids/Carlisle 1993.
- Witherington, Ben III, *The Acts of the Apostles: a Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.
- Zahn, Theodor, *Die Apostelgeschichte des Lucas: Erste Hälfte Kap. 1-12*, Kommentar zum Neuen Testament, Band V, Theodor Zahn (Hg.), Leipzig <sup>1 u. 2</sup>1919.
- Zingg, P., „Die Stellung des Lukas zur Heidenmission“, *NZM* 29 (1973), S. 200-209.
- Zmijewski, Josef, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994.
- Zmijewski, Josef, „Die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche nach Apg. 10,1–11,18. Eine Interpretationsstudie“, *ANRW* II.26.2 (1995), S. 1554-1601.
- Zwiep, Arie W., *Christ, the Spirit and the Community of God. Essays on the Acts of the Apostles* (WUNT/2, 293), Tübingen 2010.
- Zwiep, Arie W., „Luke's Understanding of Baptism in the Holy Spirit: An Evangelical Perspective“, *PentecoStudies* 6/2 (2007), S. 127-149.
- Zwiep, Arie W., „Putting Paul in Place with a Trojan Horse: Luke's Rhetorical Strategy in the Acts of the Apostles in Defence of the Pauline Gospel“, in Arie Zwiep (HG.) *Christ, the Spirit and the Community of God : Essays on the Acts of the Apostles* (WUNT 2/293), Tübingen 2010, S. 157-175.
- Zwiep, Arie W., „The Text of the Ascension Narratives (Luke 24.50-3; Acts 1.1-2,9-11)“, *NTS* 42 (1996), S. 219-244.