

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– Februar 2025 –

Die Apostelgeschichte in der Diskussion Grundsätzliches, Kontexte und Theologisches

Von Felix John

1. Eine neue Diskussionsrunde

Bewegte sich die exegetische Diskussion in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s von der theol. Verdammung zur anschließenden Rehabilitation des des „Frühkatholizismus“ bezichtigten Verfassers von Lk und Apg,¹ verfolgte man in etwa ab der Wende zum gegenwärtigen Jt. insbes. die miteinander verbundenen Fragen der literarischen Einordnung, des historischen Quellenwerts und des Zusammenhangs von Theol. und Geschichte weiter.² Ohne dass die Bearbeitung dieser und vergleichbarer Fragen an ein Ende gekommen wäre,³ scheint die Apg-Forschung derzeit in eine neue Phase einzutreten.⁴ Grundsätzliche Punkte stehen nun zur Diskussion: die literarische Gesamtstruktur des *opus Lucanum*, gar die Verfasseridentität von Lk und Apg, ganz umfassend die Entstehungssituation der Apg.⁵ Ist sie bspw. deutlich als Werk (der ersten drei Jahrzehnte) des zweiten

¹ Vgl. Erich GRÄSSER: *Forschungen zur Apostelgeschichte*, Tübingen 2001 (WUNT, 137).

² Vgl. die Überblicke, Besprechungen einschlägiger Werke und die Diskussionsbeiträge von Knut BACKHAUS: „Die Apostelgeschichte im Kontext der hellenistisch-römischen Literatur. Interdisziplinäre Annäherungen“, in: *Die Entgrenzung des Heils*. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte, hg. v. DERS. Tübingen 2019 (WUNT, 422), 21–37; DERS.: „Die Apostelgeschichte im Spiegel der aktuellen Forschung“, a. a. O. 39–85; DERS.: „Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche“, a. a. O. 157–188; DERS.: „Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses“, a. a. O. 189–217.

³ Vgl. etwa Maria B. LANG: *Praesentia Iesu Christi*. Die Apostelgeschichte als christologische Erzählung, Freiburg 2022 (HBS, 98); Sean A. ADAMS: *Greek Genres and Jewish Authors*. Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era, Waco 2020, 267–270; David L. BALCH: „Luke-Acts. Political Biography/History under Rome. On Gender and Ethnicity“, in: *ZNW* 111 (2020) 65–99; John A. DARR: „Reading Luke-Acts as Scriptural History and Philosophical Biography. A Pragmatic Approach to Lukan Intertextuality and Genre“, in: *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels*. Continuing the Debate on Gospel Genre(s), hg. v. Robert Matthew CALHOUN/David P. MOESSNER/Tobias NICKLAS, Tübingen 2020 (WUNT, 451), 397–416; Andrew W. PITTS: *History, Biography, and the Genre of Luke-Acts*. An Exploration of Literary Divergence in Greek Narrative Discourse, Leiden/Boston 2019 (Biblical Interpretation Series, 177).

⁴ Vgl. Jens SCHRÖTER: „Luke-Acts: New Directions in the Study of the Lukan Writings“, in: *Early Christianity* 15 (2024) 1–4:1.

⁵ Vgl. den Überblick von Knut BACKHAUS: „Luke-Acts: A Theory in Turmoil“, in: *Early Christianity* 15 (2024) 5–24.

Jh.s anzusehen?⁶ Seit der von Knut Backhaus vorgelegten akribischen Studie⁷ sind nun auch aus dt.sprachiger Sicht die Anfragen an die gängige Lehrbuchauffassung vom Lk „Doppelwerk“ zumindest nicht mehr zu ignorieren. Argumente wie die Rekonstruktion der „Erfindung“ des Doppelwerks durch Irenäus oder die Beobachtung des Rückbezugs von Apg 1,1 bei fehlendem Vorausblick von Lk 1,1–4 seien exemplarisch genannt. Sie legen die Annahme einer Abfolge zweier Werke nahe, die von aufeinander folgenden Zeitabschnitten erzählen.

Im Geist des Aufwerfens grundsätzlicher Fragen melden sich auch *Stefan Alkier* und *Thomas Paulsen* zu Wort, die als Bd. vier der Übersetzungsreihe „Frankfurter Neues Testament“ ihre Übertragung des Lk und der *Taten der Abgesandten* (s. u. 2.1) vorlegen.⁸ In ihrer Einleitung (1–32) berichten die Vf. von ihren Überlegungen zur Frage der Verfasseridentität von Lk und Apg. Forschungsgeschichtlich wird zunächst Semlers Kritik an der harmonisierenden Darstellung der Apg gewürdigt. Baur habe daraus das Etikett des Frühkatholizismus gemacht und auf eine Abfassung im zweiten Jh., weit entfernt von Lk, geschlossen. Von ihrer Arbeit berichten die Übersetzer Alkier und Paulsen, sie hätten sowohl Gemeinsamkeiten von Lk und Apg („klassischster“ Stil innerhalb des NT; Fehlen hebr./aram. Fremdwörter) als auch signifikante Unterschiede wahrgenommen: Apg 1,1–5 übertreffe Lk 1,1–4 an Komplexität. Das 13 mal im Lk verwendete Wort ἀγαπᾶν fehle in Apg. Μέν-δέ-Konstruktionen fänden sich fast 50-mal in Apg, dagegen nur zehnmal in Lk. Der geäußerte Verdacht: Sollte die Apg nicht vom Verfasser des Lk geschrieben worden sein, spielt sie die Verfasseridentität auf gelungene Weise vor. Zwar liege die Beweislast aus Gründen der Argumentationsökonomie weiter bei den Bestreitern der Verfasseridentität. Aus exegetisch-philologischer Sicht melden Alkier/Paulsen aber Zweifel auch an dieser gängigen Lehrbuchmeinung an.

Die angeschobenen Diskussionen über die grundlegenden Fragen werden andauern. Unterdessen entstehen fortwährend Studien zu einzelnen Aspekten. Im Folgenden können naturgemäß nur schlaglichtartig ausgewählte Arbeiten die exegetischen Diskussionen zur Apg der letzten Jahre beleuchten. Eine erste Abteilung (2.) stellt sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegende Kontextualisierungsvorschläge der Apg vor – auf Grund des „weltoffenen“ Charakters der Schrift ein auch weiterhin schier unerschöpfliches Reservoir an Fragestellungen. Im kürzeren zweiten Teil (3.) kommen zwei Arbeiten zu Theologischem in der Apg zu Wort.

2. Kontextualisierungen

2.1 Mit den Mitteln einer Übersetzung

Die Titelübersetzung *Die Taten der Abgesandten*⁹ deutet das auch im vierten Bd. verfolgte Programm des „Frankfurter Neuen Testaments“ an: Übersetzt wird so nah am griech. Text wie möglich bzw. in der Zielsprache erträglich. Durch die christl. Rezeptionsgeschichte geprägte Ausdrucksweisen werden vermieden. Man wird „eingetaucht“ und nicht „getauft“ (z. B. Apg 2,38–41). Dass der Text einen

⁶ Vgl. Knut BACKHAUS: „Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos“, in: DERS.: *Entgrenzung* (s. Anm. 2), 87–128.

⁷ Vgl. Knut BACKHAUS: *Das lukanische Doppelwerk*. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, Berlin/Boston 2022 (BZNW, 240).

⁸ Vgl. Alkier, Stefan/Paulsen, Thomas: *Das Evangelium nach Lukas und Die Taten der Abgesandten*. Neu übersetzt. – Berlin/Boston: Brill 2023. (X) 298 S. (Frankfurter Neues Testament, 4), geb. € 66,00 ISBN: 978-3-506-70437-5.

⁹ S. Anm. 8.

Herkunftskontext hat, soll stolpersteinartig auch in der Übertragung deutlich gemacht werden. Sie regt ihrerseits zu Kontextualisierungsbemühungen an.

Ihre Vorentscheidungen legt die Neuübersetzung in einem umfassenden Anhang samt hilfreicher, kommentierter Vokabelliste dar (263–298). Ohne Zweifel verdienstvoll ist das eigentlich längst überfällige Abschneiden mancher Gewohnheitszöpfe: μετανοεῖν heißt nicht „Buße tun“, sondern ist mit „umdenken“ sachlicher wiedergegeben (Apg 2,38 u. ö.); bei τὰ ἔθνη ist nicht an „arme“ „Heiden“ zu denken, sondern an [Menschen aus den] „Völkerschaften“, so die Wiedergabe (z. B. Apg 13,46). Erklärt man die „Schüler“ (etwa in Apg 9,10) nicht zu „Jüngern“, fördert man ihre Wahrnehmung innerhalb ihrer eigenen Umwelt, in der religiöse und philos. Schulen vertreten waren. Die vorgenommene Differenzierung in „Juden“ (z. B. Apg 13,45) und „Judäer“ vermeidet gelegentlich potentiell antijüdische Wahrnehmungsgewohnheiten (so etwa in Apg 12,3). Die Wiedergabe von ἀναρπεῖν in Apg 2,23 nicht mit „töten“, sondern „beseitigen“ beugt möglichen bewussten oder unbewussten Deizid-Konzepten vor. Dass zu den μαθηταί etwa in Apg 9,26 auch Schülerinnen gehörten, signalisiert die Übersetzung mit „Schülerschaft“ – eine hilfreiche Erinnerung gerade angesichts der androzentrischen Terminologie des Apg-Textes (s. Tabita als einzige explizit so genannte Schülerin in Apg 9,36). Das häufige ἄνδρες ἀδελφοί (etwa Apg 1,16) wird folglich zu „Männer, Geschwister“. Dass es innerhalb der Erzählung auch als Anrede für nichtchristusgläubige Mitjuden verwendet wird, wird zu Recht als Warnung vor einer anachronistischen Eintragung eines Gegenübers von Juden und „Christen“ verstanden (270). *De facto* begegnet aber nur die rein männliche Übersetzung im nichtchristusorientierten Erzählzusammenhang (z. B. Apg 2,29; 23,1). Ohne es zu wollen, vergrößert so der Gestus der Übersetzung den Abstand zwischen christusgläubigen „Geschwistern“ und jüdischen „Männern“, „Brüdern“ bzw. „Israeliten“.

Dass gerade eine Übersetzung, die sich in die Karten ihrer wohlüberlegten Arbeitsweise schauen lässt, Anfragen provoziert, dürfte zu ihrem selbstgewählten Schicksal zählen. Segen und Fluch ist das Gebot der Quelltextnähe. Treue zur Wortstellung („dass der Gesalbte Jesus sei [Apg 18,5]“) und die Nicht-Auflösung von Partizipien (z. B. Apg 2,2 „wo sie sitzend waren“) dokumentieren die griechische Textgestalt, reduzieren allerdings auch die Lesbarkeit – wo doch die „Lesefassung“ (ohne Kapitel-/Verszahlen) zur Antike-näheren *lectio continua* des Werkes einlädt. Die textlichen Stolpersteine dürften so v. a. als Denkanstöße für alle, denen der Quelltext zur Rückkopplung bereitsteht, nützlich sein. Auf konzeptioneller Ebene ist die Maxime der voraussetzungslosen Sprache anzusprechen. So enthält sich die Übersetzung „Versammlung“ für ἐκκλησία (z. B. 5,11) zwar der vorschnellen christlichen Vereinnahmung und weist (wiederum Informierte) auf den Worthintergrund hin. Ihn legt auch „Dazugekommener“ für προσήλυτος (Apg 6,5) offen. Warum aber trifft man sich dann in Apg 13,14 in der „Synagoge“? Haben Wörter wie „Apostel“ nicht eine der Apg vorausliegende (und von ihr leicht umgeschriebene) Geschichte innerhalb der frühchristlichen Bewegung und bedeuteten daher für intendierte Rezipient:innen des Werks nicht „neutral“ „Abgesandte“? Unbeschadet aller Anfragen ist die Übersetzung auch der Apg des „Frankfurter Neuen Testaments“ eine wertvolle und hilfreiche Arbeit, insbes. für die Weiterarbeit im Rahmen von Forschung und Lehre.

2.2 Intertextuelles I: Schullektüre

Einen Beitrag zur Charakterisierung des Autors „Lukas“ möchte *Steve Reece* mit seinem Buch zur *Formal Education of the Author of Luke-Acts* leisten.¹⁰ Reece, seines Zeichens etablierter Altphilologe am *liberal-art-college* Saint Olaf in Northfield, Minnesota, der gelegentlich zu ntl. Texten arbeitet,¹¹ geht es um die Rekonstruktion des griech.-hellenistischen Bildungshintergrunds des Verfassers anhand seines Werkes. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die Schulbildung eines paratextuell historisch unbekanntem Autors lässt sich aus methodischen Gründen nicht sicher charakterisieren, allenfalls grob erfassen. Unabhängig davon ist das Buch von Reece eine teils spannend zu lesende und von kundiger Warte aus durchgeführte Spurensuche zu den intertextuellen Bezügen zwischen der Apg und der antiken Literatur.

Einleitend (1–13) blickt Reece autobiographisch auf den Beginn seiner Laufbahn zurück, als er über Apg 17,28 auf die Möglichkeit aufmerksam wurde, dass ntl. Schriften explizite Berührungen mit klassischen Texten aufweisen können. Dem gehe er nun, nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit den *classics* systematisch nach. Ihn interessierten nicht Motiv- oder Strukturparallelen (wie etwa in der Evangelien-Biographie-Forschung), sondern belegbare oder zumindest begründet anzunehmende Referenzen. Dabei nutze er auch Überlegungen zu Spuren metrischer Textpassagen innerhalb der prosaischen NT-Texte. Bei seinem Durchgang durch das NT hätten sich die lk Schriften als besonders ergiebig erwiesen. Unterscheiden ließen sich drei Kategorien von Bezugnahmen: (1.) Eine ntl. Textpassage ist (fast) identisch mit einer klassischen-/hellenistischen Textpassage, die handschriftlich überliefert wurde. (2.) Die Identität mit einer Passage aus byzantinischen Kommentaren bzw. der Lexikographie. (3.) Es liegt ein Verdachtsfall auf die Identität mit einem verlorenen Werk vor. Beispiel: In Apg 27,34 („es wird keinem von euch ein Haar vom Haupt fallen“) liege ein perfekter Hexameter vor, mit regelgerechter Zäsur im dritten Fuß, was auf ein Zitat schließen lasse.

Leider wird dieses griffige Raster im weiteren Verlauf der Arbeit nicht mehr aufgegriffen. Wie der Buchtitel zeigt, wird die auktoriale Einheit „Luke-Acts“ nicht in Frage gestellt. Eine Stellungnahme aus altphilologischer Sicht zu den Gegebenheiten der Abfassung bleibt leider (s. o. 1.) aus (15–27). Ebenfalls werden die externen Überlieferungen zum *auctor ad Theophilum* vom zweiten Jh. bis zu den mittelalterlichen St. Lukas-Reliquien zu Padua und Prag referiert, aber nicht bewertet. Gleiches gilt für die Wir-Passagen oder die Frage des Jüdisch-Seins des Verfassers. Reece konzentriert sich auf „Lukas“ klassische Bildung.

Als Grundlage für deren Rekonstruktion dient eine ausführliche und anschauliche Beschreibung der dreistufigen antiken *ἐγκύκλιος παιδεία* (29–85), aus der die Gebildeten mit ihrem Anteil von etwa 15% an der Gesamtbevölkerung hervorgingen. Zu ihnen, so die These, sei unser *auctor ad Theophilum* unzweifelhaft zu zählen, näherhin zu den Absolventen mindestens des zweiten Bildungsgrades (*διδασκαλεῖον* mit dem Beginn der *προγυμνάσματα*). Durch seinen Reichtum an Material auf aktuellem Stand (z. B. Abbildungen von Schreibübungen auf Tafeln oder Papyri) ist dieser Buchabschnitt besonders illustrativ. Festzustellen sei, dass auf Sprach- (und d. h. Literaturunterricht) der Fokus gelegen habe. Zwar habe kein fester Kanon existiert, aber durchgehend seien primär poetische Werke (Epik, Lyrik, Tragödie, Komödie) behandelt worden, dann auch die Prosa von

¹⁰ Vgl. Reece, Steve: *The Formal Education of the Author of Luke-Acts*. – New York: Bloomsbury Publishing 2023. (XI) 273 S. (LNTS, 669), kt. \$ 27,96 ISBN: 9780567705921.

¹¹ Vgl. Steve REECE: *Paul's Large Letters*. Paul's Autographic Subscriptions in the Light of Ancient Epistolary Conventions, London 2020 (LNTS, 561).

Historiographen und Rhetoren, teils auch von Philosophen. Hiermit erklärt sich die Schwerpunktlegung auf poetische Vergleichstexte in den folgenden Arbeitsschritten.

Der erste von ihnen widmet sich „Lukas“ und Homer (87–117). Den eigenen Beobachtungen geht eine kritische Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Dennis R. MacDonalds voraus, der die Abhängigkeit von Apg 27f von Hom. Od. zu belegen versucht:¹² MacDonald rearrangiere sein homerisches Vergleichsmaterial, damit es zu Apg passe. Auch Realia würden passend gemacht. Er gebe von Apg verwendete Termini als homerisch aus, auch wenn sie vielfach außerhomerisch belegt seien. Die Nachweise im Einzelnen können hier nicht wiedergegeben werden. Zusammenfassend könnte man sagen, Reece hält den Arbeiten MacDonalds vor, zu viel zu wollen, während weniger mehr gewesen wäre. Als kritische Perspektive eines Altphilologen auf den Ansatz MacDonalds sind die Ausführungen zweifellos lesens- und beachtenswert.

Nähen zur Odyssee sieht allerdings auch Reece im Kontext der Erzählung der Seefahrt des Paulus gen Rom. Wie er herausarbeitet, gibt es einerseits ähnliche Redewendungen, andererseits wird speziell auf die Szenen der Ankunft auf der unbewohnten Insel (Od. 9) sowie vor Ithaka in Gesang 13 angespielt. Im Einzelnen: Ein deutlicher Bezug sei zu erkennen bei ἠύχοντο ἡμέραν γενέσθαι in Apg 27,29. In ähnlicher Form begegne die Redewendung gelegentlich im homerischen Corpus (z. B. Il. 9,240); in einer Apg 27,27–29 vergleichbaren Situation wird von Odysseus und den Seinen erzählt, dass sie die Nacht im Schutz des Strandes der erwähnten unbewohnten Insel verbrachten. Auch hier wird gesagt: „[W]ir [...] erwarteten das göttliche Frühlicht (Od. 9,151).“ Homerkundige müssten weiterhin bei „Als es aber Tag wurde, erkannten sie das Land nicht (Ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο, τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον; Apg 27,39)“ an die Ankunft des Odysseus in seinem Heimatland denken: „Er aber erwachte [...] aus dem Schlaf in seinem väterlichen Lande. Und er erkannte es nicht (οὐδέ μιν ἔγνω; Od. 13,188)“. Weiterhin spiele die schon lange als „homerisch“ identifizierte Wendung ἐπέκειλαν τὴν ναῦν (Apg 27,41) eindeutig auf Od. 9,149 sowie 13,114 an. Beide Szenen bildeten den intertextuellen Horizont für Apg 27. Reece deutet diesen Befund recht überzeugend dahingehend, dass eine Charaktersynkrisis zwischen Paulus und Odysseus nahegelegt wird. Beide seien keine typischen epischen „Helden“, sondern fielen vielmehr durch Klugheit, Leidensbereitschaft und Nähe zum Göttlichen auf.

Die Überprüfung anderer Passagen ergibt eher entferntere Anklänge an Homer: Während „die Segel einrollen“ in Apg 27,15 (Od. 3,10f; auch in späterer Literatur belegt) nur in einigen Handschriften überliefert ist, fühlt Reece sich bei Apg 27,21–26 zwar an die mitten im Seesturm gehaltene Rede des Odysseus (Od. 5,299–312) erinnert, gibt jedoch zu, dass die Parallele von Apg 27,21 zu 17,22 und weiter zu Lk 8,22–25 Paulus auch als stoische respektive jesuanische Ideale Verkörpernden zeige. Eine ausschließliche Abhängigkeit von der Odyssee sei daher nicht anzunehmen. Bei Apg 27,34 fielen die zahlreichen ntl. Hapaxlegomena in Paulus' kurzer Rede (27, 33f) auf. Es seien Hinweise auf intertextuelle Referenzen. Die letztlich Zuversicht auslösende Zusage οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θριξ̄ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολείται (27,34; Lk 21,18) habe einerseits biblische Hintergründe (1 Sam 14,45 u. ö.), falle aber (abgesehen von γάρ) durch das perfekte hexametrische Versmaß auf. Wahrscheinlich habe „Lukas“ hier im Zuge seiner Odyssee-Anspielungen ein bekanntes Sprichwort mit epischem Klang unterlegt.

¹² Vgl. insbes. Dennis R. MACDONALD: „The Shipwrecks of Odysseus and Paul“, in: *NTS* 45 (1999) 88–107; DERS.: *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, New Haven 2008.

Der nächste Arbeitsschritt widmet sich dem Vergleich mit der Äsoptradition (119–145). Hier steht Lk im Mittelpunkt, daher seien die Ergebnisse im vorliegenden Rahmen nur kurz notiert: Lk 4,14–30 erinnere an die Abweisung des Äsop in Delphi; Lk 7,24.32; 24,25 seien Übernahmen aus äsopischen Fabeln. Auch dieser Schritt belege die literarische Bildung des Verfassers von Lk und Apg.

Kap. sieben (147–169) führt zurück zum Aufenthalt des Paulus in Athen und nimmt die Bezugnahmen zum Weisen Epimenides und zu Aratus' „Himmelserscheinungen“ in den Blick. Einführend wird bemerkt, allein die Kürze (dazu Apg 20,7) erweise die direkten Reden als auktoriale Kompositionen. Die Untersuchung beginnt mit Aratus. Seine Φαινόμενα seien, wie Zitate etwa bei Plutarch zeigten, als Schullektüre mittelmerraumweit bekannt gewesen und auch während der Abfassungszeit der Apg geschätzt worden. Mit dem Zitat aus Phaenomena 5 stelle Apg 17,28 eine lokale Verbindung der beiden Kilikier Paulus und Aratus her. Weiterhin passe die Rede des Paulus (bis vor 27,30) zu stoischem Gedankengut. Die Rückführung des Zitats (auch) auf Kleantes' Zeushymnus (bei Joannes Stobaeus) ist auf Grund der größeren Übereinstimmung mit Aratus nicht sinnvoll und auch nicht vom Plural „Dichter“ in 17,28 her angesichts des antiken Sprachgebrauchs nötig.

Einer Kriminalermittlung gleicht dann das Nachspüren zweier mutmaßlicher Bezugnahmen auf Epimenides, dem legendären kretischen Weisen, Priester und Propheten. Er soll Athen nach dem sog. Kylonischen Frevel gereinigt haben, u. a. durch die Aufstellung anonymer Altäre. Anhand von Bemerkungen der Kirchenväter sowie zweier im 20. Jh. entdeckter syrischer Kommentare soll gezeigt werden, dass der Altar für den „unbekannten Gott“ (Apg 27,23) auf die entsprechende Epimenides-Tradition anspielt und dass es sich weiterhin bei ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Apg 27,28) um ein Zitat aus einem Epimenides zugeschriebenen Text (der auch das in Tit 1,12 aufgenommene „Alle Kreter sind Lügner, böse Tiere und faule Bäuche“ enthalten habe) handelt. Paulus erscheine damit als ein neuer Epimenides, der ebenfalls als Nichtathener einen neuen Kult in der Stadt propagiere. Noch subtiler nehme das Zitat aus Apg 27,28 mit dem Stichwort „leben“ eine populäre Ableitung des Namens des Göttervaters von ζῆν auf. Kombiniert mit der Epimenides-Tradition werde damit auf den kretischen Mythos des sterbenden und auferstehenden (Apg 27,19.31) Gottes angespielt. In Summe sei der athenische Paulus seinem Vorbild klar überlegen: Er kann zum wahren Gottesdienst ohne menschengemachte Einrichtungen anleiten. Der von ihm verkündigte Schöpfergott (Apg 27,25f) übertreffe den im Prätext adressierten Zeus. Da Epimenides zugeschriebene Werke nicht zur üblichen Schullektüre gehörten, seien Entsprechendes enthaltende Progymnasmata als Quelle auszumachen, wie anhand mehrerer Beispiele illustriert wird. Auch wenn in mancher Hinsicht das von Clare K. Rothschild bereits vorgeschlagene weitergeführt wird, leistet dieses Kap. doch eine profunde Bestandsaufnahme der intertextuellen Verknüpfungen des Lk Paulus in Athen.

Der Apg-Euripides-Korrelation widmen sich gleich zwei Abschnitte des Buches (171–185.187–208). Einführende Bemerkungen gelten Euripides als häufig genutzter Schullektüre und als Quelle geflügelter Worte (1 Kor 15,33; daneben Plutarch u. v. a.). Aufführungen klassischer (Komödien und) Tragödien habe der Verfasser von Lk-Apg überall im östlichen Mittelmeerraum erleben können. Inschriftliche Listen der Sieger von Theaterwettbewerben, bildliche und literarische Darstellungen belegten die entsprechende Aufführungspraxis bis mindestens in das späte erste Jh. hinein. Ansatzpunkt ist erneut Apg 17. Paulus finde sich in Athen in einer Situation wieder, die der des menschengestaltigen Dionysos in Theben entspreche: Er wird als Propagandist eines neuen und fremden Kultes kritisch beäugt (17,18), verspottet (17,32), kann aber doch einige für seine Bewegung

gewinnen (17,32.34). Die Namen Dionysios und Damaris machten die Anspielung auf die Dionysosanhänger offensichtlich.

Ein zweiter Ausgangspunkt führt nun in die Jerusalemer Periode der Erzählung. Umstritten ist, ob der Terminus θεομάχοι in Apg 5,39, rar in der griechischen Literatur, prominent verwendet aber in den Bacchen (z. B. 45), direkte Abhängigkeit von Euripides belegt oder auf einen sprichwörtlichen Hintergrund zurückgeht. Reece plädiert für eine direkte Euripides-Reminiszenz, da sich auch der jeweilige Kontext strukturell gleiche: Es gebe Kritiker (die jüdische Elite/König Pentheus), Besonnene (Gamaliel/Kadmos und Teiresias) und Anhänger:innen (Volksmengen im Tempel/Bacchanten und thebanische Frauen). Auch die Serien von Befreiungswundern (Apg 5,17–42; 12,1–19; 16,16–40 / Bacch. 226f; 352–357; 443–450; 497–514; 576–659) zeigten die direkte Bezugnahme der Apg auf das Drama. Endlich deuten auch der Rhode gemachte Vorwurf der Raserei sowie der pythische Geist der Sklavin (Apg 12,15; 16,16) in das Milieu des Dionysoskults.

Wie auch das NTG notiert, erinnert σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (Apg 27,14) an Bacch. 794. Auch wenn er zugibt, dass der Aphorismus häufiger belegt ist, plädiert Reece hier erneut für eine direkte Bezugnahme auf Euripides: vor seiner Lebenswende werde Paulus – wie Pentheus – als θεόμαχος gezeichnet. Dazu passe, dass Paulus im Blick auf seine Verfolgungstätigkeit und Festus im Blick auf Paulus' Lebenswende von Raserei sprächen (Apg 26,11 [Hapaxlegomenon ἐμμείνομαι; Bacch. 1094]; Apg 26,24f).

Das letzte Kap. fragt nach den Verknüpfungen zwischen Lk-Apg und Platon, insbes. im Blick auf Sokrates-Traditionen (209–229). Die Lektüre der Apologie sei bei „Lukas“ als Absolventen mindestens des zweiten curricularen Levels vorauszusetzen, während die Dialoge meist der dritten Stufe vorbehalten waren. Dass insbes. Paulus in Athen nach sokratischem Vorbild erzählt wird, ist nicht neu. *En détail* werden die möglichen Bezugnahmen untersucht: Die Verteidigungsreden des Petrus und des Johannes vor dem Hohen Rat (Apg 4,19; 5,29 [πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις]), die auch sprachlich nahe an Sokrates' Plädoyer (Apol. 29d: πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν) liegen. Das bereits erwähnte Wortspiel mit der Volksetymologie des Zeus im Aratus-Zitat in Apg 17,28 könnte eine platonische Zeusetymologie voraussetzen (Crat. 395e–396b). Paulus' Lehrtätigkeit (Apg 17,17f) werde mit sokratestypischem Vokabular geschildert. In ihrem Missverständnis, Paulus propagiere das Götterpaar Jesus-Anastasis, machten die Athener ihm sokratesanalog den Vorwurf der Einführung neuer Götter (Apg 17,18f; Apol. 24b–c).

Ähnlich wie die Apg selbst endet die Arbeit mit diesen Ausführungen abrupt ohne Rück- oder Ausblick. In Summe bringt das Buch der Apg-Forschung zwar nichts vollständig Neues. Zweifellos besteht sein Verdienst aber darin, sowohl einen Überblick über das intertextuelle Universum der Apg zu geben als auch im Detail mit philologischer Akribie und in Kenntnis älterer und gegenwärtiger Forschungsbeiträge Nähen und direkte Bezugnahmen zu griech. literarischen Werken zu untersuchen.

2.3 Intertextuelles II: Kolonialisierungserzählungen

Eric C. Moore charakterisiert in seiner von der Emory Univ. in Atlanta angenommenen Diss.¹³ die Apg als ein an antike Gründungs- bzw. Kolonialisierungserzählungen angelehntes Werk. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass im Umfeld realer Kolonialisierungen Gründungsmythen und -legenden entstehen, die sowohl vom Wirken herausgehobener Personen als auch von begleitenden kultischen

¹³ Moore, Eric C.: *Claiming Places. Reading Acts Through the Lens of Ancient Colonization.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2020. (XIII) 270 S. (WUNT II, 525), kt. € 94,00 ISBN: 9783161569852.

Vollzügen handeln (16–21). Moore verfolgt dabei eine bereits von Walter Wilson¹⁴ und David Balch¹⁵ aufgenommene Spur weiter.

Als Referenzrahmen (27–86) gilt Moore der antike Kolonialismus von der Archaik bis zum Prinzipat. Einführend vorgestellt werden dann allerdings lediglich Erzählungen über Tochtergründungen wie Rhegion (Sizilien, 8. Jh. v. Chr.) aus der klassischen Zeit Athens und Spartas mit einem Ausblick auf die Zeit Alexanders und der Diadochenreiche. Auch die Gründungssagen Roms werden erwähnt. Die ntl. Zeit bleibt ausgeblendet. Als typisch für Koloniegründung(serzählung)en seien zu benennen: Die Gründung erfolge auf Grund von Not oder einer Stasis, angeleitet durch eine göttliche Äußerung, die ausgelegt werden müsse. Gründerfiguren spielten die zentrale Rolle. Institutionen und Verfassungsnormen seien im Beziehungsgeflecht Metropolis – Kolonie auszuhandeln.

Die Anwendung auf die Apg erfolgt im Blick auf drei geographisch-thematische Schwerpunkte: Jerusalem (88–123), Antiochia am Orontes (124–167), Antiochia bei Pisidien (168–216).

In Jerusalem erfolge durch den göttlicherseits berufenen Gründer Jesus die Beauftragung der Gründerfiguren, d. h. der Gruppe der Zwölf. Als gewissermaßen das jüdische Delphi sei Jerusalem wie keine andere Stadt geeignet, um als Metropolis der in der Apg erzählten Kolonialisierungstätigkeiten zu fungieren. Wie in antiken Gründungserzählungen üblich, erfolge die Beauftragung zu Tochtergründungen göttlicherseits (Apg 1,4–8), ebenso die Initiation in Form des Pfingstwunders. Apg 2,9–11 nehme die spätere Ausbreitung der Kolonialisierungswelle vorweg. Petrus fungiere stilgerecht als Orakelausleger (Apg 2,14–36). Vergleichbar mit Philo Mosedarstellung erzähle Apg 3–5 den Werdegang der Gründerfiguren: Wie zu erwarten, träfen sie auf Widerstände. Die Summarien schilderten die Institutionen und Verfassungsnormen. Zuzugeben sei, dass Apg 3–5, anders als Philo, keine gründungs- oder kolonialisierungsbezogenen Fachtermini verwende (110). Durch Tat und Rede rette (= gründe [!]) Petrus (Apg 4; 9; 12).

Antiochia stehe innerhalb der Kolonialisierungserzählung Apg für die erste bedeutende Niederlassung (nach Samaria und Cäsarea), von der aus später die zweite Welle der Gründungen in Kleinasien und Europa erfolge. Wie häufig erfolge die Tochtergründung Antiochia auf Grund einer Stasis in der Metropolis (Apg 7,54–8,1; 11,19). Die in Antiochia initiierte Evangeliumsverkündigung sei als im Rahmen von Tochtergründungen üblicher Kulttransfer zu verstehen. Apg 13,1 benenne die Führungsriege. In Apg 15 würden die vor Ort geltenden religiösen Normen ausgehandelt.

Unter den von Syrien aus erfolgenden Filialeröffnungen rage das pisdische Antiochia auf Grund des Erzählumfangs hervor. Apg 13,16–41 liege auf einer Linie mit Lk 4,18–27; Apg 2,14–36 und blicke als in einer prominenten römischen Kolonie gehaltene Rede auf den geographischen und erzählerischen Endpunkt der Apg voraus. Nicht zufällige erwähne Paulus in seiner „colonializing message“ (192) die Patriarchen Israels als Protokolonialisten. Apg 13,38 bringe den Identity Marker der von Paulus neugegründeten Kolonie auf den Punkt. Letztere entstehe, wie schon in Antiochia am Orontes geschehen, als ethnisch heterogene Community.

Die Arbeit wirft einige Fragen auf, leider ohne bei den Antwortbemühungen tatkräftig mitzuwirken. Nimmt man an, die Apg lehne sich bewusst an die in den einschlägigen antiken

¹⁴ Vgl. Walter T. WILSON: „Urban Legends: Acts 10:1–11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives“, in: *JBL* 120 (2001) 77.

¹⁵ Vgl. David BALCH: „METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ – Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts, Form and Function“, in: *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, hg. v. Todd PENNER/Caroline VANDER STICHELE, Atlanta 2003, 139–188.

Erzählungen beobachteten Kolonialisierungsmechanismen an, wäre es bspw. interessant zu überlegen, ob und wenn ja wie diese Konzipierung in einem Verhältnis zur „ökumenisch-imperialen“ Missionsstrategie des Paulus (Röm 15,14–33) steht. Weiterhin bleibt offen, wie die Abfassungszeit der Apg auf die Traditionen über zurückliegende Kolonialisierungswellen blickte und wie sich dies möglicherweise in der Apg als „Kolonialisierungserzählung“ widerspiegelt. Schließlich: In welchem Verhältnis stehen die „Gründungserzählungen“ christusgläubiger Gemeinschaften zu den von der Arbeit umfassend referierten soziohistorischen Gegebenheiten vor Ort? Insgesamt dürfte doch eher der Zweifel bestehen bleiben, ob sich die Apg global und primär dem Vorbild antiker *Polis*gründungserzählungen verdankt. Lässt sich z. B. von Lk 1,32f.68f; 2,11.30; 4,16–21 her Jesus wirklich als „Gründer“ bezeichnen? Sicher nimmt Apg 1,4–8 eine kommende „Ausbreitung“ des Evangeliums in der Welt in den Blick; aber eröffnen Rhetorik und Mechanismen des antiken Kolonialismus ein vertieftes Verständnis davon? Hier wäre eine methodische Reflexion darüber nötig, welche Art von „Verwandtschaft“ zwischen dem antiken Referenzrahmen und der Apg in den Blick genommen werden soll.

2.4 Intertextuelles III: Apg und Josephus

Zu den häufiger bearbeiteten Fragestellungen der Apg-Forschung gehört die Verhältnisbestimmung Apg-Josephus. Die (thematischen, inhaltlichen, chronologischen, literaturgeschichtlichen) Gründe dafür liegen auf der Hand. Die Nähe zwischen der Rede des Josephus vor Jerusalem in Bell. V,375–419 und der des Stephanus sind bereits gelegentlich notiert worden. Ein detaillierter Vergleich fehlte bislang. Diese Lücke schließt *Rebekka Groß* mit ihrer 2020 in Tübingen angenommenen Dissertation.¹⁶ Dass sie sich größtenteils auf unbestellten Arbeitsfeldern bewegt, zeigt die erfreuliche Anmerkungsknappheit in den Hauptteilen. Die Arbeit widmet sich konsequent der Analyse des Was und des Wie der beiden Erzählpassagen. Dazu verwendet sie die gegenwärtig in der Exegese genutzten narratologischen Analysekatoren und -begrifflichkeiten. Sorgfältig werden zunächst die Figurendarstellungen der beiden Redner, Josephus und Stephanus nachgezeichnet (35–121). Beide würden mittels indirekt arbeitender Techniken als prophetische Figuren biblischen Stils und mit göttlicher Inspiration vorgestellt – wie sich im Blick auf ihr Auftreten zeigen wird, alles andere als grundlos. Während Josephus jeremianisch dargestellt würde, seien es bei Stephanus Jesus, die Apostel sowie Barnabas und Paulus, zu denen Nähen bestünden. Stephanus werde ganz idealisiert charakterisiert; Josephus immerhin mit Ansätzen zu individuellen Merkmalen, wenngleich auch bei ihm Zuspitzungen auffallen, etwa seine durchgehende Treue zu seinen Grundsätzen und Positionen.

Der Hauptteil der Analyse vergleicht die Reden formal (122–151), im Blick auf die Bezugnahmen auf Gott und Israel (152–249) sowie hinsichtlich der in der einen oder anderen Form in den Reden enthaltenen Thesen (250–354): „Gottes Propheten werden von Israel zurückgewiesen“, „Das Gesetz wird von Israel gebrochen“, „Gott wendet sich (temporär) von Israel ab und bestraft es“, „Gott wohnt bzw. ist nicht im Tempel“. Ich nenne summarisch einige der wichtigsten Ergebnisse: Die Apg ist sprachlich näher an der LXX und setzt auch bei den intendierten Rezipientinnen und Rezipienten gute Bibelkenntnisse voraus, etwa beim kurzen Anreißern biblischer Motive. Die Rede des

¹⁶ Vgl. *Groß, Rebekka*: Rhetorische Geschichtsschreibung als theologische Gegenwartsdeutung. Ein Vergleich der Geschichtsdarstellung in den Reden des Stephanus (Apg 7,2–53) und des Josephus (Bell. V, 376–419) anhand ihrer Motivik und ihrer Funktionen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2021. 410 S. (SBS, 82), kt. € 68,00 ISBN: 978-3460001039.

Stephanus erschöpft sich dennoch nicht in der Rezeption biblischer Motive. Die Nähen zur Josephus-Rede legen eine größere Affinität zur antiken Rhetorik nahe, als es üblicherweise wahrgenommen wird (z. B.: Vier-Teile-Schema). Josephus schreibt offensichtlich für ein überwiegend nichtjüdisches Publikum, kann jedoch mit Hilfe doppelt kordierender Techniken auch jüdisch Sozialisiertere ansprechen. Beide Reden führen mit Hilfe paradigmatischer Beispiele aus der Geschichte Israels Situationen von Fehlverhalten vor Augen, das von Gott bestraft wird. Einer der Angelpunkte sei bei beiden Rednern der Tempel. Stephanus spreche sich gegen die „Beschränkung“ Gottes auf den Tempel aus. Demgegenüber relativiert der erzählte Josephus die Bedeutung des Tempels gerade nicht, sondern warnt vor der falschen Vorstellung des Volkes, das Kultgebäude müsse verteidigt werden. Das wirke sich gerade als Besudelung des Heiligtums aus. Beiden Rednern werden schlimme Dinge unterstellt. Mit ihren Apologien stoßen sie auf gewaltsame Ablehnung, die bei Josephus nur auf Grund der äußeren Umstände gestoppt wird. Im Blick auf übergeordnete Forschungsdiskussionen liefert die Arbeit wertvolle und fundierte Beiträge zur Wahrnehmung der erzählerischen Techniken und der erzählten Welten beider Autoren. Im Blick auf die Frage nach dem „Parting of the Ways“ kommt die Stephanusepisode als „narrative[r] Bruch“ (370) zur Sprache.

2.5 Politisches

Drew J. Strait lehrt am Anabaptist Mennonite Biblical Seminary in Elkhart (IN) und engagiert sich politisch gegen *Christian Nationalism*.¹⁷ In seinem Buch zur Apg¹⁸ fragt er nach den *Politics of Luke* – so der Titel eines Abschnitts. Die Arbeit thematisiert drei Komplexe: (1.) religiös überhöhte Herrschaft in der Antike als die Gegnerfront (24–118), (2.) Strategien des Widerstands dagegen in der frühjüdischen Literatur (121–275), (3.) Apg 17 als Widerstandsdiskurs (279–358).

Einleitender Abschnitt (1–21) legt Vorannahmen und -gehen offen. Ausgegangen wird von der Beobachtung, dass in Lk und Apg lediglich subtil und indirekt (Lk 2,1; Apg 2,9–11; 18,17 u. ö.) auf Herrschaftsideologie angespielt werde, doch der Kaiserkult nicht einmal angesprochen, geschweige denn kritisiert werde. Das sei – nicht zuletzt angesichts der frühjüdischen Sicht auf religiös überhöhte Herrschaft als „political idolatry“ (4) – ein Rätsel (5). Paulus setze sich in Apg 17 vor jesajanischem Hintergrund mit nichtjüdischen Kultpraktiken auseinander. Dabei werde bisher übersehen, dass frühjüdische Texte einen Brückenschlag zur Kritik am Kaiserkult herstellten. Diese Lücke gelte es zu schließen. Methodisch lässt sich die Arbeit von James C. Scotts „hidden transcripts“ inspirieren,¹⁹ hält sich aber primär an Strategien der frühjüdischen literarischen „discursive resistance“²⁰: Man scheint angesichts drohender Repressalien nichts Politisches zu thematisieren (sondern z. B. kosmologische Themen), doch alle Eingeweihten wissen, was gemeint ist.

Kap. eins benennt zunächst die „Objects of Resistance“, imperiale Herrschaftsausübung und die dazugehörigen Ideologien. Antikes Allgemeingut, vorkommend mit zahlreichen Nuancierungen, sei die Vorstellung, der Herrscher sei Teil der göttlich sanktionierten Weltordnung. Daraus hätten sich Vorstellungen des Idealherrschers (Plato) sowie entsprechende Ratgeberliteratur (z. B. Plutarch) entwickelt. Auch Reflexionen über (Un-) Tugenden von Herrschern der Vergangenheit hätten in diese

¹⁷ Vgl. Drew J. STRAIT: *Strange Worship*. Six Steps for Challenging Christian Nationalism, Eugene 2024.

¹⁸ Vgl. Strait, Drew J.: *Hidden Criticism of the Angry Tyrant in Early Judaism and the Acts of the Apostles*. – Lanham: Boulder; New York/London: Lexington Books/Fortress Academic, 2019. (XIV) 423 S., geb. \$ 138,72 ISBN: 9781978700727.

¹⁹ Vgl. James C. SCOTT: *Domination and the Arts of Resistance*. Hidden Transcripts, New Haven/London 1990.

²⁰ Vgl. Tim WHITMARSH: *Greek Literature and the Roman Empire*. The Politics of Imitation, Oxford 2004.

Richtung gewirkt. Sie hätten auch in das Frühjudentum Eingang gefunden (Philo über Mose und Salomo; aber auch 3 Makk 1–7; Sib 3,545f etc.). Die unterschiedliche Kosmologie mit Jahwe an der Spitze habe das Frühjudentum im Kontext antiker Imperien aber immer zumindest potentiell subversive Kraft entwickeln lassen. Anhand inschriftlicher und literarischer Quellen aus mehreren hellenistischen Reichen sowie schließlich dem römischen Imperium soll gezeigt werden, dass Kult für Götter und den irdischen Herrscher ineinander übergangen und für antikes Bewusstsein keine getrennten Vollzüge waren.

Darauf hätte das Frühjudentum mit seinen „Strategies of Resistance“ geantwortet. Grundsätzlich sei dabei Einspruch gegen hegemoniale Ansprüche Teil der Götzenpolemik, so bereits ab der vorexilischen Prophetie in assyrischer Zeit. 1QHab 12.15–13.1–4 zeige die Aktualisierung des Prätexts im Blick auf die Römer durch die Qumrangemeinschaft. In hellenistischer Zeit sei der frühjüdische Umgang mit imperialer Herrschaft grundsätzlich zwischen den beiden Polen des gewaltsamen Aufstands (Unruhen gegen Pompejus, Alexandria) und der politischen Ehrerbietung (1 Makk 8, Tempelopfer im Namen Cäsars etc.) angesiedelt. Die Apokalyptik habe den Gedanken der Fremdherrschaft als göttliche Bestrafung Israels und der Hoffnung auf die Umkehr der Machtverhältnisse ausgebildet (Dan 7; 4 Esra). Äußerungen wie Philo, *Decal.* 178 und *Prov.* 2,41 entwickelten die Vorstellung von den nichtjüdischen Herrschern als Marionetten Gottes weiter. Zu betonen sei, dass das primär Anstößige an Fremdherrschaft aus jüdischer Sicht immer der Kontakt mit nichtjüdischen Götter(kulte)n war. Der „Opfertest“ in Dan 3 mache dies klar („Wollt ihr, Schadrach, Meschach und Abed-Nego, *meinen Gott* [LXX: meine Götter] nicht ehren und das goldene Bild nicht anbeten, das ich habe aufrichten lassen?“ [Dan 3,14]), aber auch die Tempelumwidmungen im Rahmen der Zumutungen des Antiochos IV (2 Makk 6,2). Weiterhin habe Widerstand gegen imperiale Herrschaft aus Furcht vor Strafe (*perduellio*) verdeckt agieren müssen. Denunziantentum habe jeder im römischen Imperium fürchten müssen (Dio Chrysostom, *Orationes* 3,13.16.118; Tacitus, *Annales* 1,72; 3,28; Sueton, *Nero* 32,2). An die vierzig Fälle von Bestrafungen missliebiger Autoren aus politischen Gründen seien von Augustus bis Trajan bekannt. Quintilian u. a. hätten daher die uneigentliche Rede als Ausweg empfohlen. Vorsicht bei Kritik am Herrscher habe auch Philo angemahnt: entweder man schweige oder wirke rhetorisch-philos. auf die Zähmung des Herrschers hin (*Somn.* 2,83–91). Aus dem in diesem Kap. Ausgeführten gehe hervor: Paulus (und Lukas) hätten aus Vorsichtsgründen ihren Widerstand gegen Rom verklausulieren müssen.

Anhand zahlreicher Textstellen soll dann gezeigt werden, dass sowohl Philo als auch Josephus eine Kosmologie vertreten hätten, die prinzipiell imperiumskritisches Potential enthalten habe. Das größte Gewicht liegt aber auf der Analyse von Sap, für Strait „evidence that the icon parody was recontextualized to resist emperor worship“ (247). Zur Kontextualisierung wird zunächst die ägyptische Diaspora unter ptolemäischer, dann römischer Herrschaft beleuchtet. Die Weisheit richte sich an die jüdische Elite, die mit der römischen Machtübernahme am meisten zu verlieren gehabt habe. Sap 6,1–4 stelle Augustus’ Herrschaft als eine lediglich von Jahwe gegebene dar. Der Herrscher stehe unter Gottes Gericht (Sap 5,17–23). Die Darstellung Salomos als Idealkönig (Sap 7–9) nutze die implizit subversive Strategie der Abrechnung mit dem realen Herrscher. 14,16–21 attackiere direkt das Sebasteion Alexandrias und seinen Kaiserkult im Gestus der Götzenbilderpolemik.

Vor diesem Hintergrund fragt das finale Kap. nach „discursive resistance“ in der Apg. Ein erster Argumentationsgang geht dem antiimperialen Potential der Himmelfahrterzählung des Auferstandenen nach. Unbeschadet der starken Elija-Motivik seien politische Untertöne

auszumachen. Die Termini ἐπαίρω und ὑψώω (Apg 1,9; 2,38; 5,31) verwende die frühjüdische Tradition im Rahmen der Warnung vor falscher Selbst-Erhöhung irdischer Herrscher (1 Makk 1,1–3; 16,13; 3 Makk 2,21; 6,4). Demgegenüber steht Jesus für die Apg die Erhöhung zu Recht zu. Die imperiale Propaganda erhalte so einen Gegenschlag, indem ihrer Kosmologie radikal widersprochen werde. Im Blick auf römische Funktionsträger sei festzustellen, dass Sergius Paulus zwar positiv, alle übrigen aber zumindest ambivalent dargestellt würden. An Herodes Agrippa I würden die Folgen der falschen Überhöhung eines Herrschers vorgeführt (Apg 12,22). Eigentlich getroffen werden solle vermutlich Nero. Bei den Missionsreden konzentriere sich in der Korneliusepisode das auf die Herrscherverehrung anspielende Vokabular: πάντων κύριος, εἰρήνη, εὐεργετέω (Apg 10,36.38). Die Lystraepisode führe erneut die Falschheit der Vergöttlichung von Menschen vor Augen (Apg 14,12.15). In Ablehnung der imperialen Kosmologie betone Paulus hier Gottes Fürsorge (Apg 12,17). Ihren Ziel- und Endpunkt erreicht die Untersuchung dann in der Analyse der Areopagrede. Hellenistische Herrscherverehrung der vorrömischen Zeit sei zwar nicht Sache der Athener gewesen. Demetrius Poliorketes bilde hier eine der wenigen Ausnahmen. Die Errichtung eines kleinen Rundtempels für Augustus und Roma auf der Akropolis markiere aber den deutlichen Auftakt der römischen Machtergreifung. Der inschriftliche Befund zeige eindrücklich die Verehrung von Kaisern und ihren Verwandten zusammen mit traditionellen Göttern. Augustus, Claudius und Nero etwa seien jeweils als „neuer Apoll“ angesprochen worden. Im Zentrum der Auslegung von Apg 17 steht der Vergleich zu Sap. Die Nähe beider Texte zeige sich etwa im Gebrauch des seltenen σέβασμα (Apg 17,23; Sap 14,20). Der Terminus spiele hier wie dort auf den Σεβαστός und seine Verehrungsstätten an. Weiteres gleiche sich (und habe seine Parallelen etwa in der Stoa): die Kritik am Menschengemachten, an den wertvollen Materialien, an der Handwerkskunst. Wie die Sap greife Paulus in Athen im Rahmen seiner Widerstandsstrategie zu oberflächlich mehrdeutiger, in Wirklichkeit kritisch auf die römische Herrschaft zielender Sprache.

Zusammenfassend seien die *politics of Luke* folgendermaßen zu charakterisieren: Die Apg sei „*supra-imperial*“ (355), insofern griech.-römische Religiosität samt Herrscherverehrung als Ablenkung von der Verehrung Gottes und seines erhöhten Sohnes abgelehnt werde. Sie propagiere eine „*counter-cosmology*“ (355) mit dem wahren Gott an der Spitze und den irdischen Herrschern als Teil des Bösen. Schließlich sei sie „*alter-cultural*“ (356), indem sie die Nichtvereinbarkeit mit der griechisch-römischen Wirklichkeitsauffassung aufzeigen wolle.

Die Arbeit Straits ist zweifellos eine gelehrte, die nicht nur umfassend Forschungsliteratur auswertet, sondern sich souverän zwischen frühjüdischen und griechisch-römischen, zwischen literarischen und realienbezogenen Kontexten bewegt. Letzteres ist Segen und Fluch: Es entsteht der Eindruck, mit viel argumentativem Aufwand solle in Apg 17 gelesen werden, was nicht dasteht. Ob die Areopagrede eine implizite, aber für die Rezipient:innen allzu deutliche antiimperiale Stoßrichtung enthielt, bleibt als (anregende) offene Frage stehen.

2.6 Wann ist ein Gott ein Gott?

Eine mit der Arbeit Straits verwandte Themenstellung bearbeitet *Daniel B. Glover*, derzeit an der Lee University Cleveland, in seiner unter der Anleitung von Mikeal C. Parsons entstandenen PhD-Arbeit zum Aspekt der (illegitimen) Vergöttlichung.²¹ Die Arbeit setzt bei der Beobachtung an, dass Szenen

²¹ Vgl. *Glover, Daniel B.: Patterns of Deification in the Acts of the Apostles.* – Tübingen: Mohr Siebeck 2022. (XII) 322 S. (WUNT II, 576), kt. € 99,00 ISBN: 9783161618888.

wie Apg 14,8–20 oder 10,23–27 oft einfach als Warnung vor falscher Vergöttlichung als Problem des „Heidentums“ verstanden würden. Die Dinge seien aber komplizierter: Simon (Apg 8,10) wird im samaritanischen Umfeld göttlicher Status zugeschrieben. Kornelius (Apg 10,25) ist aus jüdischer Sicht mehr als einfach ein Nichtjude (Apg 10,2). Die Zuschreibung von Apg 28,6 wird schließlich nicht kritisiert. Glover versteht die Apg als Werk des zweiten Jh. (11), was sich auf seine religionsgeschichtliche Kontextualisierung auswirken wird.

Geklärt, besser: in ihrer Unklarheit vorgestellt, werden zunächst die Begrifflichkeiten („What makes a God a God?“) im griech.-römischen (24–61) und frühjüdischen (62–99) Kontext. Voneinander getrennte und dennoch oft sich überschneidende Konzepte von den Unsterblichen, Halbgöttern, Heroen, (die forschungsgeschichtlich altbekannten) θεῖοι ἄνδρες – die verwirrenderweise alle „Götter“ bzw. „göttlich“ genannt werden konnten. Sterbliche konnten auf unterschiedliche Weise (als göttlich (verehrt) werden, etwa als Euergeten, Tugendhafte oder als römischer Kaiser. Das frühe Judentum war von alledem nicht völlig unbeeindruckt, wurde doch vielfach von Mose als (einem) Gott gesprochen.

Ein erster Anwendungsschritt (100–133) blickt auf die negativ bewerteten Figuren Simon Magus und Herodes Agrippa I. Zentraler Kritikpunkt an Simon sei nicht die Magie, sondern die Selbstdivinisierung. Dass der erzählte Simon eine Art übermenschlichen Status beanspruchte, steht außer Frage. Die zur Begründung der Divinisierungsthese vorgeschlagene Übersetzung von ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ (Apg 8,10) mit „die göttliche Kraft“ überzeugt jedoch nicht. Ebenso gerät aus dem Blick, dass μαγεύων das erste ist, was über seine Tätigkeit gesagt wird. Methodisch fragwürdig ist auch die Auffüllung lückenhafter Quellen, die Simon als Gottheit innerhalb seiner Bewegung thematisieren.

Bei der Todesszene des Herodes Agrippa I geht Glover von einer Abhängigkeit von Josephus aus. Dass es seine Worte sind, die ihm den Tod bringen, sei weniger eine Anspielung auf Neros Kult um seine Stimme. Das wäre anachronistisch. Vielmehr werde Herodes Agrippa I als ein zu Unrecht Euergeten- und letztlich göttlichen Status beanspruchender Herrscher dargestellt. Nicht (nur) als Verfolger der christusgläubigen Bewegung habe er sterben müssen, sondern als Feind Gottes (12,23). Eine allgemeine imperiumskritische Tendenz deute sich hier an.

Die der Selbstverklärung entgegengesetzte Weigerung, sich als göttlich ansprechen zu lassen, ist aus der Romanliteratur, aus biographischen Traditionen über Philosophen und manche Herrscher und auch aus frühjüdischen Überlieferungen bekannt (etwa Dan 2,46; Josephus, *Ant.* 10,211f). Die Apg zeige Petrus, Barnabas und Paulus bei der Nichtannahme vergöttlichender Ehrung. Die zweiteilige Formulierung πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν in Apg 10,25 zeige sowohl die Unterordnung (9,4) als auch divinisierende Ehrerbietung. Als frommer Gottesfürchtiger treffe Kornelius dennoch nicht der Vorwurf „heidnischer“ kultischer Verirrung. Das Setting (römischer Zenturio der Italischen Einheit in Cäsarea) lege nahe, dass die Proskynese des Kornelius und die bescheidene Weigerung des Petrus als Parodie der Herrscherverehrung gelesen werden wollten. Der Schauplatz lege weiterhin einen Zusammenhang beider Szenen nahe: Herodes Agrippa I als Pseudo-, Petrus als echter Euerget, der sein Tun christologisch rückbindet (Apg 10,38).

Auch in der Lystra-Episode gehe es nicht um „heidnischen“ Aberglauben. Sie sei bekanntlich von Elementen der Philemon-und-Baukis-Sage inspiriert, möglicherweise auch von der Legende Lycaons (Ovid, *Metamorphosen* 1,161–261), der Zeus' göttlichen Status gerade nicht anerkannte (und dessen Name an das lykaonische Lystra erinnert). Fremde mit besonderem Blick und besonderer

Stimme, die Wunderhaftes bewirkten und sogar eine Steinigung überlebten (das Scheintod-Motiv in der Romanliteratur), für göttlich zu halten, sei in der Antike erwartbar. Mit seiner Weigerung zeige Paulus, dass er sowohl ein wahrer Philosoph als auch ein Diener des wahren Gottes, eben nicht des Zeus, sei. Paulus stelle sich als Mensch aus Fleisch und Blut dar (ὁμοιοπαθής; Jak 5,16), nicht als anthropomorphe Epiphanie. Die angedachte kultische Verehrung (Apg 14,15) sei heilsgeschichtlich überholt (Apg 14,16). Angebracht seien vielmehr nun Akte wie der Tanz, den manche christusgläubige Gruppen praktizierten (Apg 14,20; ActJ 94,1–9).

Angesichts der theo-anthropologischen Klarstellung des Paulus in Lystra überrascht das Fehlen einer entsprechenden Zurückweisung der Äußerung der maltesischen ‚Barbaren‘ (Apg 28,6). Glovers Lösung: Vorausgesetzt werde hier, die Inselbewohner hätten Paulus für einen θεῖος ἄνθρωπος gehalten. Einschlägigste Parallele sei Philostrats Apollonius. Er lasse sich von Empfängern seiner Wohltaten „Gott“ nennen und genieße göttergleiche Ehrerbietung. ActJ 27; ActPe 29 zeigten, dass besondere Menschen auch im frühchristlichen Spektrum göttlich bzw. gottgleich genannt werden konnten. Zur Szene im Einzelnen: Paulus’ Überleben des Schlangenbisses zeige ihn weniger als Unschuldigen, sondern als typischen göttlichen Menschen. Schlangen träten typischerweise im Umfeld von Heroen oder θεῖοι ἄνδρες auf. Die Heilung des Vaters des Publius mache die Göttlicher-Mensch-Prädikation perfekt. Paulus werde innerhalb der Apg immer wieder als θεῖος ἄνθρωπος dargestellt: Seine Lehre und Wundertätigkeit sei bei Menschen und Dämonen bekannt (Apg 19,15). Er bringe wirklich Rettung (Apg 27,22), eher als die Dioskuren (Apg 28,11).²²

Die Arbeit bietet oft plausible Lektüren einzelner Apg-Szenen und schlägt religionsgeschichtliche Kontextualisierungen vor. Gerade Letztere verdienen weitere Diskussion, zumal wenn sich der Trend zu einer Datierung der Apg im zweiten Jh. verstärkt und damit auch veränderte religionsgeschichtliche Gegebenheiten in der Abfassungswelt der Apg in den Blick kommen werden.

3. Theologisches der Apg

Hatten sich bereits die beiden zuletzt porträtierten Arbeiten mit Gottes-/Götter-Bild(ern) beschäftigt, bemühen sich die beiden im Folgenden vorgestellten – von ihrer Anlage her ganz unterschiedlichen (eine Qualifikationsschrift und eine Aufsatzsammlung) – Bücher um eine Rekonstruktion der Darstellung Gottes, die nicht ohne den Abgleich mit der Darstellung des erhöhten Jesus und seinen Kompetenzen und Wirkweisen auskommt.

3.1 Gott als Figur

Bei *God (in) Acts* von *Christine H. Aarflot*²³ handelt es sich um eine unter dem Mentorat von Karl Olav Sandnes entstandene und an der MF Norwegian School of Theology eingereichte PhD-Arbeit. Der Titel ist Programm (1–23): Die Charakterisierung der Figur Gott durch seine Taten innerhalb der Apg soll rekonstruiert werden – im Bewusstsein, dass Gott oft indirekt handelt und seine Taten immer wieder in den Äußerungen anderer Figuren zur Sprache kommen. Zudem liegt ein besonderes Augenmerk auf der Jesus-Gott-Beziehung: Was ergibt speziell die Erhöhung des Auferstandenen für

²² Nicht berücksichtigt wird David DU TOIT: *Theios anthropos*. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (WUNT II, 91), Tübingen 1997.

²³ *Aarflot*, Christine H.: *God (in) Acts*. The Characterization of God in the Acts of the Apostles. – Eugene: Pickwick Publications 2020. (XVI) 284 S., kt. € 43,87 ISBN: 9781532693502.

die Charakterisierung Gottes? Zu beachten sei, dass Gott, Jesus und das Pneuma als eng beieinander agierende, aber als jeweils eigenständige Charaktere anzusehen seien.

Methodisch (24–69) erfolgt dementsprechend ein narratologischer Zugriff auf die Apg. Analysiert werde das *Wie* der Charakterisierung, um letztlich zu erheben, als wer Gott charakterisiert wird. Zwecks Präzisierung sei heuristisch zwischen expliziter, impliziter, zu erschließender und uneindeutiger Rede (gleich welcher Erzählinstanz) über Gottes Handeln zu unterscheiden. Auch Rede über Gottes Handeln vor oder nach der erzählten Zeit sei zu bedenken. Aus Vorsichtsgründen wird weiterhin der Graben zwischen heutiger professioneller Interpretations- und antiker Rezeptionsperspektive bedacht. Beeinflusst auch von der Literary-Unity-Diskussion, liegt der Fokus der Untersuchung auf der Apg. Das im ersten Vers der Apg in den Blick genommene (vom selben Autor geschriebene) Lk gehöre zum interpretativen Horizont, aber sekundär. Gattungsmäßig wird die Apg als „biblical history (43)“ gesehen: Kulturelle Matrix sei die LXX, dargestellt werde ein Teil der Geschichte Israels mit seinem Gott, und zwar mit historiographieähnlichen Mitteln.

Die Textuntersuchungen konzentrieren sich auf ausgemachte Schlüsselszenen. In Apg 2,1–14 (70–93) trete Gott erstmals in die erzählte Zeit ein, innerdiegetisch wahrnehmbar (und erzählt) nur durch die biblisch leicht einzuordnenden Begleitumstände. Der aufgerufene Sinai-/Babel-Hintergrund sowie die Erklärungen des Petrus machten klar: Das im Folgenden Erzählte setzt die Geschichte Gottes mit Israel fort. Sie inkl. der Jesus-Christus-Geschichte sind Grundlage und Voraussetzung der beginnenden Mission und der in den Blick genommenen endzeitlichen Rettung. Unter dem anzurufenden κύριος (Apg 2,21) sei vom Makrokontext her zunächst Gott zu verstehen, auf den zweiten Blick öffne sich auch die Möglichkeit des Bezugs auf Jesus. Das Joel-Zitat erweise Gottes Handeln (etwa durch die Geistausgießung) als programmatisch für das Kommende. Apg 2,22–28 stelle Gott als Subjekt der Jesus-Christus-Geschichte heraus. Durch die Sendung Jesu gemäß der Verheißung Davids habe Gott die Rettung bewirkt (Apg 2,29–36). Sie gilt nun seinem Bundesvolk und allen Hinzugerufenen als Verheißung (Apg 2,37–41).

Stephanus (94–118) rage durch seine ausführliche Einführung, die überaus positive Charakterisierung und seine lange Rede heraus. Bereits der Redeanfang (Apg 7,2) stelle Gottes einstiges Handeln in den Mittelpunkt. Mit der seltenen Rede von der δόξα τοῦ θεοῦ (Apg 7,55) rufe er den Traditionsbereich auf, dessen Missachtung er bezichtigt wird (Apg 6,14). Herausgehoben sei die Rede des Stephanus auch dadurch, dass nur hier (einstiges) Gotteswort in direkter Rede berichtet wird (Apg 7,7). Ansonsten ergehe es immer durch Mittler. Im Blick auf den ebenfalls erhobenen Tempelkritik-Vorwurf erinnere der biblische Rekurs einerseits an die Nicht-Ortsgebundenheit Gottes (Apg 7,2f), andererseits komme die Verehrung im Land Israel in den Blick (Apg 7,7). Auch in der Sinai-Szene werde Gott so nah und unmittelbar redend und handelnd wie sonst kaum dargestellt (Apg 7,31–34). Mose werde weiter als Verheißer Jesu vorgestellt (Apg 7,37). Trotz Gottes Rettungstaten hätten die Israeliten nicht auf sein Wort gehört, so Stephanus’ gewissermaßen als deuteronomistisch zu verstehende Geschichtsschau, und Gott hätte sich von ihnen abgewandt (Apg 7,39–42). Der vorfindliche Tempel ehre Gott nicht angemessen. Seine Repräsentanten hätten Gottes Willen missachtet, so gebe Stephanus die Anschuldigungen zurück (Apg 7,48–53). In Stephanus’ Vision kurz vor seinem Tod ist der Erhöhte Jesus zum – stehenden – Richter und Angebeteten neben Gott geworden (Apg 7,55–60; 2,21).

Das folgende Kap. (119–141) beschäftigt sich mit den drei Berichten über das Damaskus-Ereignis. Apg 9,1–19 charakterisiere nicht direkt Gott, sondern vielmehr Jesus als Inhaber von

Charakteristika, die biblisch Gott zugeschrieben werden, etwa das Erscheinen in Form einer Theophanie oder die Bestrafung durch vorübergehende Blindheit. Paulus' eigener Rückblick mache einerseits klar, dass Jesu Auftreten bei Damaskus von Gottes Willen ausgehe (Apg 22,14). Andererseits sei auch das Tempelerlebnis des Paulus eine Christophanie (Apg 22,17f). Die Verteidigungsrede vor Agrippa vollende den Gedankengang: Jesus werde gezeigt als in Gottes Namen und mit seinen Kompetenzen Handelnder, und zwar in Übereinstimmung mit Gottes Rettungswillen (Apg 26,7.17f); Gott sei unbestritten der im Hintergrund als „orchestrator“ (141) souverän die Geschehnisse Lenkende.

Gottes „impartiality“ (vielleicht zu übersetzen mit: sein Gerechtigkeitserweis Allen gegenüber) zeige sich in der Kornelius-Episode sowie der Erzählung vom Apostelkonzil (142–174). Gegenüber Kornelius und Petrus zeige sich Gott als souverän Menschen Lenkender, aber auch als auf Gebete Reagierender (10,4). In der Audio-Vision des Petrus gehe es nicht um die Abschaffung von Speisegeboten, sondern um die erfolgte grundsätzliche Reinmachung der Nichtjuden durch Gott (Apg 10,28). Aus dieser Erkenntnis folge für Petrus, dass den ihm Genehmen aus allen Völkern Heil bereitet sei (Apg 10,34f). Rede und Geistausgießung schließe gewissermaßen Nichtjuden in die Pfingstgemeinde ein. In Jerusalem berichtet Petrus daraufhin (Apg 11,1–18) die Geschehnisse und kann die Dortigen von Gottes Handeln durch die Geistgabe überzeugen. Nach der Klärung des Dass der Mission unter Nichtjuden definiere Apg 15,1–21 das Wie. Aufeinander träfen letztlich unterschiedliche Auffassungen über Gottes Rettungshandeln: das erlebte Gläubig-Werden bei den Antiochenern, Beschneidung (und Toraobservanz) als Voraussetzungen bei den Anonymi bzw. den pharisäischen Christusgläubigen. Petrus rekurriere auf seine Erlebnisse und charakterisiere Gott als allein durch Gnade rettend (15,7–11). Jakobus schließe mit seiner Autorität und durch Rekurs auf die Schrift die Argumentation zur „impartiality“ Gottes ab. Daraus ziehe er die Konsequenz, indem er die bekannten Regelungen dekretiere (Apg 15,13–21).

Paulus' Rede im pisidischen Antiochia (175–191) schlage im Blick auf Gottes Handeln ähnlich wie die Stephanusrede den Bogen von der Vergangenheit in die Gegenwart. Gott werde als wahrlich seinen Verheißungen für Israel gegenüber treu dargestellt: Das im Davidbund Versprochene habe er mit Jesu Auferweckung eingelöst. Dazu trete in Spannung, dass zahlreiche Juden der unverbrüchlichen Heilszusage nicht geglaubt hätten. Da sie auch den Nichtjuden gelte, zögen Barnabas und Paulus daraus die Konsequenz, sich nun dezidiert ihnen zuzuwenden – was allerdings nicht das abrupte Ende der Verkündigung auch im jüdischen Kontext bedeute.

In den beiden vorletzten Kap.n (192–228) kommen die Schiffbrucherzählung (Apg 27) sowie das Gotteshandeln in bewirkten Wundertaten in den Blick. Anders als etwa in der Odyssee sei das Unwetter keine göttliche Strafe. Vielmehr garantiere Gott die Rettung des Schiffs. Sein Plan, dass Paulus nach Rom kommen und vor den Kaiser treten solle, erfahre keinerlei Abänderung. Die Szenerie spiele vollständig im römischen und nichtchristusgläubigen Milieu (Apg 27,23). Dennoch vertrauten die Seeleute Paulus und seinem Einblick in den göttlichen Plan (Apg 27,2–32). Im gemeinsamen Mahl, das locker, aber eindeutig auf die Eucharistie anspiele, zeige sich das Vertrauen und die Fürsorge Gottes. Am Ende rette der Zenturio als Werkzeug Gottes den Gefangenen (Apg 27,39–44). „Zeichen und Wunder“ gehörten zu den vor biblischem Hintergrund erwartbaren Begleitumständen der Endzeit. Auszumachen seien 15 summarische oder episodische „Wiederherstellungswunder“; z. B. Apg 2,43; 3,1–10. Sie häuften sich in der ersten Hälfte der Apg, hörten aber auch gegen Ende nicht auf (Apg 28,9). In den Taten der Apostel und Missionare spiegele sich Jesu Wirksamkeit. Die Taten geschähen in Jesu Namen (Apg 4,29f u. ö.) und zeigten so die Macht (Apg 2,22 u. ö.) Gottes über Leben

und Tod, Götzen usw. Innerhalb der erzählten Zeit solle Israels Gott so als gegenwärtig handelnder und sich so als Retter Erweisender gezeigt werden. Die erzählten Strafwunder zeigten analog Gott als Richter über Leben und Tod – im Übrigen eine Kompetenz, die ihm vorbehalten bleibe und nicht auf Jesus übertragen werde.

Am Ende steht eine Synthese (229–243). Sie legt zunächst temporale Kategorien an. Gottes Porträt in der Apg zeige ihn (1.) als in der Geschichte Israels Handelnden. Insbes. in den Reden werde die Gegenwart der erzählten Zeit im Rekurs hierauf gedeutet. (2.) Die Brücke zwischen biblischer Vergangenheit und Gegenwart schlage die Jesus-Zeit, in der Gott wirksam war und Rettung ermöglicht hat. (3.) Die erzählte Zeit ist die erste Phase der Endzeit. Auf das letzte Ende werde vorausgeblickt. Die Erhöhung Jesu markiere die zeitliche Zäsur, die auch zu einer (christologisch-)theol. werde: Jesus und Gott interpretierten sich von nun an im zunehmenden Maße gegenseitig. Jesus übernehme zuvor Gott vorbehaltene Kompetenzen und Wirkweisen. Unter den Juden wachse die Ablehnung Jesu gegenüber. Gott werde nun auch der Gott der Nichtjuden (ohne dass die Verheißungen an Israel hinfällig würden). Im Zuge der Übergänge zwischen den Phasen und der Entwicklungen innerhalb der Phasen sei es aber nicht eigentlich Gott, der sich verändere. Vielmehr lernten die menschlichen Charaktere über ihn dazu (z. B. Petrus in der Kornelius-Episode). Zu den überzeitlichen Kontinua im Gottesbild der Apg gehöre Gottes Treue (zu seinen Verheißungen an Israel etc.), seine Eigenschaft als Richter und als Retter – wie in den Einzelanalysen aufgezeigt. Im Blick auf die Jesus-Gott-Beziehung seien einerseits Ambiguitäten wahrzunehmen, etwa beim Kyrios-Titel. Gerade bei der Retter-Rolle sei größte Nähe zwischen Gott und Jesus festzustellen. Beide charakterisierten sich gegenseitig. Nur das Wirken als Schöpfer und Lebensgeber, inklusive der Auferweckung Jesu, bleibe Gott vorbehalten.

Bei der Arbeit handelt es sich um einen im Blick auf die Apg-Texte einfühlsamen und im Ergebnis erhellenden Blick auf das Gottes- (und Jesus-) Bild der Apg, der ohne Hypothesenbautätigkeit auskommt und sich auf die wesentlichen Fragen konzentriert. Angesichts der gewählten narratologischen Herangehensweise wäre die Nutzung weiterer Kategorien der Figurencharakterisierung möglich – aber vielleicht nicht hilfreicher – gewesen.

3.2. Apg und Theologie

Unter dem Titel *Reading Acts Theologically* legt Steve Walton,²⁴ der an der St. Mary's Univ., Twickenham, NT lehrte und gegenwärtig den Apg-Bd. des Word Biblical Commentary vorbereitet, eine Sammlung von zwölf seiner seit 2004 entstandenen Apg-Aufsätze vor. Vorab erklärt er sein Programm (3–13). Als sein Anliegen benennt er eine theol. Wahrnehmung biblischer Texte. Ziel müsse sein, „to engage with *the message understood from the texts* (5)“. Die klassische philologische, historisch-kritische Lektüre sei dazu Voraussetzung und, wenn nötig, Korrekturinstanz. Kontextuelle Exegeseansätze (gendersensibel, post-kolonialistisch etc.) seien zwar nicht uninteressant, begegneten den Texten aber mitunter voreingenommen. Vorzuziehen sei daher der Ansatz einer zustimmenden oder zumindest wohlwollenden Wahrnehmung mit dem Ziel der Lebensorientierung von Kirche und christlichem Individuum. Sie komme ohne methodischen Überbau aus und orientiere sich gewissermaßen ausschließlich am Text. Auch wenn festzuhalten bleibt, dass jeder Textzugang kontextuell erfolgt, deutet das zuletzt Genannte an, was die Textsammlung ihren Leser:innen bietet:

²⁴ Walton, Steve: *Reading Acts Theologically*. – London et al.: T&T Clark 2022. (VII) 269 S. (LNTS, 661), kt. € 39,89 ISBN: 9780567702869.

Solide Auslegungen von Textpassagen und -querschnitten, die immer wieder um Gott und Jesus im Bild der Apg kreisen und auch damit zusammenhängende Aspekte behandeln. Die in der Einleitung in den Blick genommene Applikation im Leben von Kirche bzw. Gläubigen findet in den Texten selber nicht statt. Sie scheint den wohlwollenden Rezipient:innen anheimgestellt zu sein. Gegliedert ist die Aufsatzsammlung in drei Abteilungen: (1.) grundlegende Fragen an die Apg, (2.) einzelne, in der Apg vorkommende christusgläubige Gruppen, (3.) theol. Schlüsselthemen wie Jesu Charakterisierung, Kosmologie, Anthropologie.

Den programmatischen Auftakt macht der mit der Frage „The Acts – of God?“ überschriebene Text (5–30), der nach dem Handeln Gottes in der Apg fragt. Dass es zentral für die Erzählung der Apg sei, zeige bereits ein wortstatistischer Blick: „Gott“ komme überdurchschnittlich häufig vor (viel häufiger etwa als „Paulus“), sei zudem logisches Subjekt zahlreicher Passivformen sowie des häufigen δεῖ. Insbes. die Reden, gleich vor welchem Publikum, thematisierten Gottes Handeln: sein Schöpfer-Sein, sein Wort in der Schrift, seine Auferweckung Jesu, seine Adressatenschaft von Gebeten. Die zentrale Rolle des Gotteshandelns zeige sich weiter in den Etappen der erzählten Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums: Von Pfingsten über die Samaria-, Damaskus- und die Kornelius-Episode bis hin zu den Reisen (des Barnabas und) des Paulus: Gott dirigiere jeden Schritt. Auch wenn einzelne Entwicklungen innerhalb des „Weges“ auf Widerstand stoßen (Apg 11,2; 15,2f), ver helfe der Rekurs auf Gottes Tun der Lernkurve. Charakteristisch für alle erzählten Missions-situationen sei die Verkündigung des „Wortes Gottes“ (z. B. Apg 8,14 etc.). Etwas überraschend wird am Ende des Aufsatzes geschlussfolgert: Erzählt werde Mission in jüdischem wie nichtjüdischem Kontext. Daher ziele das Werk auch auf die Rezeption in beiden Kontexten.

Der zweite Beitrag möchte den „Theologen“ Lukas bei der Arbeit beobachten (31–42). Mit der vorchristlichen poetischen bzw. narrativen Theologen-Rolle hätte er sich, so Walton, vermutlich gut anfreunden können. Als Erzähler nutze Lukas Techniken, die aus historiographischen wie auch fiktionalen Werken bekannt seien – ohne dabei selbst Fiktion zu verfassen und auch ohne „objektive“ Geschichte schreiben zu wollen. Vielmehr wolle er existenziell berührt und berührend erzählen. Im Blick auf die Erzählfiguren der Apg, die sich zum „Weg“ zählen, wirke sich Letzteres dahingehend aus, dass sie lebensnah und „menschlich“ gezeigt würden. Auch wenn sie sich gelegentlich allzu menschlich verhielten (z. B. Apg 12,15f), nehme Gott das gewissermaßen mit Humor. Insbes. in den Reden (z. B. Apg 20,18–35) werde auch zu rechter Kirchenleitung angeleitet. Summe: Lukas betreibe Theol. durch kunstvolles Erzählen.

Die drei folgenden Aufsätze widmen sich christusgläubigen Gruppen im Bild der Apg. Ein erster (45–62) beschäftigt sich mit der Terminologie. Sechs unterschiedliche Ausdrücke kenne die Apg für Gruppen Christusgläubiger, etwa „Geschwister“ – (erst) ab 15,23 auch für paganstämmige. Frühjüdischer wie gemeinantiker Bedeutungshorizont der Termini werden beleuchtet. „Schüler“ nutze nur die Erzählerfigur, nicht die erzählten Figuren. (Dass es nur *eine* Schülerin gibt [s.o.], bleibt unerwähnt.) Ἐκκλησία werde ab Apg 5,11 (Warum gerade hier?) genutzt. Apg 9,31; 20,28 deuteten ein auch überörtliches Verständnis an. „Weg“ – tendenziell der Gebrauch aller sechs Termini – gehe auf frühjüdische Tradition zurück.

Der nächste Beitrag (63–73) fragt, ob das Projekt des Jerusalemer „Liebeskommunismus“ als gescheitert dargestellt wird. Festzustellen seien zunächst Spannungen: Apg 2,44f etwa suggeriere grundsätzlichen Kommunismus; Apg 4,36f; 5,1–11 eher freiwillige Spenden; Maria habe ein Anwesen (Apg 12,12). Unklar bleibe auch, welche Rolle das Konzept bei den Hellenisten gespielt habe. Kann

sich weiter die Realisierung der Parusieverzögerung ausgewirkt haben? Die eigene Textanalyse setzt bei Apg 2,44f; 4,32–35 an. Ἐπὶ τὸ αὐτό (Apg 2,44) in Kombination mit Apg 2,46 lege Zusammenkünfte im Tempel sowie in Privatwohnungen nahe. Hier (wie auch an manch anderer Stelle) stellt sich die Frage, ob Walton an die historischen Referenten oder die erzählte Textwelt denkt. Die Positionierung bleibt (bewusst?) in der Schwebe. Εἶχον ἅπαντα κοινά (Apg 2,44) und ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά (Apg 4,32) erinnerten an Plato und Seneca, wenn sie über die ideale Gemeinschaft schrieben. Vorausgesetzt werde dort aber gerade keine allgemeine Besitzlosigkeit, sondern solidarische Nothilfe – weswegen Privatbesitz etwa Marias oder des Barnabas kein Widerspruch zum benannten Ideal darstelle. Dazu passe Apg 4,32. In Anschlag sei aber auch der biblische Hintergrund zu bringen (Apg 4,34; Dtn 15,4). Dass die Qumrangemeinschaft ebenfalls weitreichenden Gemeinbesitz und Zuweisungen an Bedürftige praktiziert habe, stärke weiterhin die Plausibilität der Annahme, die Jerusalemer Christusgläubigen hätten ausgeprägte Formen ökonomischer Gemeinschaft gelebt. Dorkas' Witwenversorgung, Sammlungsaktionen, die finanzielle Autarkie des Paulus führten diese Ansätze im weiteren Verlauf der Apg weiter. Die Eingangsfrage nach dem Scheitern des Liebeskommunismus sei falsch gestellt: Nie sei absolute Besitzlosigkeit gefordert worden, unbeschadet von den solidarischen Formen der Umverteilung in Jerusalem und später.

In ähnlicher Weise versucht der Folgebeitrag (75–87) aufzuzeigen, dass keine Spannungen innerhalb der Aussagen der Apg über den Jerusalemer Tempel bestehen. Er werde durchweg positiv dargestellt. Die Stephanusrede werde zu Unrecht als tempelkritisch verstanden: Er kritisiere falsche menschliche Auffassungen über die Präsenz des transzendenten Gottes. Zu konstatieren sei dennoch eine gewisse Dynamik in den Gottesbildern: Mit Gott interagierten die Figuren in den ersten Kap.n häufig im Tempel. Später werde Gottes universale Wirksam- und Ansprechbarkeit betont.

Die überblicksartigen Analysen der Passagen Apg 1,15–26; 4,23–31; 6,1–7; 9,26–30; 16,6–10 sowie die ausführlicheren von Apg 11,1–18.19–26; 15,1–35 ergeben für Walton im Blick auf Prozesse der Entscheidungsfindung folgendes Bild (89–105): Stets stehe eine göttliche Äußerung am Anfang. Die Gläubigen träten ihr grundsätzlich aufgeschlossen und vertrauend gegenüber. Trotz der Wahrnehmung von Moderations- und Leitungsaufgaben würden Entscheidungen immer im Plenum getroffen, und zwar nach sorgfältiger Anhörung aller Voten und nach gemeinsamen Anstrengungen, die göttliche Äußerung adäquat zu verstehen, etwa durch Gebet, durch Schriftexegese o. ä.

Die Prozesse des Paulus vor Gallio und vor Felix bzw. Festus kommen im Vergleich zum Prozess Jesu vor Pilatus in den Blick (107–121). Pilatus werde in Lk 23 v. a. als schwacher, nicht nach seiner Überzeugung der Unschuld Jesu handelnder Funktionär dargestellt, der auf Druck den dreimal als unschuldig bezeichneten Jesus verurteilt. Der Fokus der Gallio-Episode liege auf Gottes Schutzversprechen an Paulus (Apg 18,10). Gallio habe nur den Handlungsspielraum, den Gott ihm – ohne dass gesagt würde, es sei ihm bewusst – eröffne. Felix verhalte sich zunächst korrekt und förderlich dem Gefangenen Paulus gegenüber. Paulus' Häftlingsverkündigung (Apg 24,25) entlarve ihn jedoch als Gottes Gericht zu Recht Befürchtenden. Auch verfehle er seine Chance, sich nachhaltig zu Gunsten des Paulus einzusetzen. Mit dem Prozess unter Festus schließe sich der Kreis zu Jesu Prozess: Agrippa werde analog zu Herodes um Rat gefragt. Zum dritten Mal werde Paulus bescheinigt, gegen kein römisches Gesetz verstoßen zu haben. Wie von Gott gewollt, gelange Paulus so nach Rom. Höhere Vertreter des römischen Imperiums würden insgesamt nicht perhorresziert, aber als allzu menschlich dargestellt. Der Verfasser von Lk und Apg sei an Politik wenig interessiert.

An Letzteres anschließend fragt der Folgetext (123–142) dann aber doch nach dem Verhältnis zwischen missionarischer Verkündigung und „weltlichen“ Machthabern – wobei religiöse und politische Instanzen im antiken Kontext nicht zu trennen gewesen seien. In den Auseinandersetzungen mit Autoritäten, sei es jüdischen, römischen oder Athener, gehe es dementsprechend um die Wirklichkeit des verkündigten Gottes. Sein Handeln in Christus werde als ihren Wirklichkeitsauffassungen entgegenlaufend dargestellt. Sofern sie sich unrecht verhielten (was notorisch der Fall gewesen sei), werde ihnen das von Missionarsseite aus angekreidet.

Die letzte Abteilung von Aufsätzen beschäftigt sich mit „Theological Themes in Acts“. Den Auftakt macht eine Untersuchung zur Christologie (145–160): Ist Jesus in der Apg abwesend (Conzelmann)? Auch wenn er kaum direkt in Erscheinung trete, könne davon keine Rede sein, nicht nur weil er Stephanus (Apg 7,56) und Paulus (Apg 9,1–9) erscheine. Als gegenwärtig wirkender Erhöhter sprächen mehrere Figuren von Jesus: als κύριος (Apg 7,59; 9,17), als χριστός (Apg 2,36), was ihn in eine Konkurrenzsituation zum Kaiser bringe (ohne dass die Apg damit zu einer antiimperialen Schrift würde), πᾶς (Apg 3,13), Retter (bzw. Rettung Wirkender; Apg 5,31; 15,11; 13,23), Urheber (des Lebens; Apg 3,15; 5,31), als „ein Prophet wie Mose“ (Apg 3,22f). Als zur göttlichen Seite gehörend erweise Jesus, dass er „Zeichen und Wunder“ tue (Apg 2,22), dass er von Gott auferweckt (Apg 1,22 u. ö.) und in der Schrift verheißen worden sei. Jesus wirke innerhalb der erzählten Welt durch Andere primär durch seinen Namen, dessen Verbreitung Missionserfolg zeige (z. B. Apg 19,17), der Marginalisierung bewirke (Apg 5,41 etc.) und vieles weitere. Jesus werde mit mehreren, sonst Gott vorbehaltenen Kompetenzen ausgestattet: Die Aufstiegswolke bei der Himmelfahrt symbolisiere sein Herrschen (Apg 1,9; Dan 7,13f), er verfüge über den Heiligen Geist (Apg 2,33), sein Name werde im Gebet angerufen (Apg 7,59; Ps 80,18 etc.).

In kritischer Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann und James D. G. Dunn verteidigt Walton seine Ansicht (161–175), Apg 1 erzähle von einem in Raum und Zeit einzuordnenden Ereignis. Zuzugeben sei, dass etwa die bereits erwähnte Wolke symbolisch zu deuten, auch dass die Rede vom Auffahren metaphorisch zu verstehen sei. Doch die Bestreitung des Ereignischarakters sei eine aus heutiger Sicht unzulässige Absolutsetzung der modernen Erfahrungswelt. Auf der Erzählebene werde deutlich gemacht, dass es um ein Agieren Gottes gehe. Die Hineinnahme Jesu in Gottes Sphäre wirke sich aus: durch Geistgabe, Heilungen und am Ende in der Parusie (Apg 1,11) und der Wiederherstellung aller Dinge (Apg 3,21). Die Reden der Apg bestätigten dieses Verständnis. Die Ausführungen zur irdischen Wirksamkeit des Erhöhten und zur „Divine Identity (Bauckham)“ Jesu bewegen sich im selben Fahrwasser wie der vorherige Aufsatz. Auch der Folgebeitrag (177–189) variiert das Thema Himmelfahrt als Zäsur, und zwar im Blick auf kosmologische Termini. Ein Abgleich mit dem stoischen Pantheismus und der epikureischen Abwesenheitstheol. tritt hinzu.

Der letzte Aufsatz (191–209) der Sammlung beschäftigt sich mit der seltener eigenständig behandelten Anthropologie der Apg. Prominent begegne zum einen das Thema der Transformation in (Lk und) Apg. Die Hoffnung richte sich auf die Transformation der Menschheit hin zur Rettung. Innerdiegetisch werde gefragt, was dazu zu tun nötig sei (Apg 2,37; 16,30): Glauben, Taufe, Sündenvergebung i. S. v. Umorientierung, Gemeinschaft. Zum anderen diene der „Mann“ (Apg 2,22; 17,31) Jesus mit seinem liebe- und geistvollen Tun und seinem leidvollen Geschick als Vorbild für Exponenten wie Petrus und Paulus. In Heilungen, Konversionen und in der Mitarbeit von Frauen zeige sich der inklusive Impuls des entstehenden endzeitlichen Gottesvolkes, das darin einen Gegenentwurf zur androzentrischen antiken Gesellschaft verwirkliche.

Thematisch schließt sich damit ein Kreis. Der „weltoffene“ Charakter gehört zu den Spezifika der Apg – und lädt aus heutiger Sicht zu Kontextualisierungen jedweder Art ein. Gleichzeitig erschöpft sich die Apg nicht im Aufgehen in ihrer Zeit. Sie bezog und bezieht ihre Kraft aus dem Darüber-hinaus-Gehen.

Über den Autor:

Felix John, Dr., Privatdozent am Lehrstuhl für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald (felix.john1@uni-greifswald.de)