

SOZIALE NETZWERKE IM FRÜHEN  
CHRISTENTUM NACH DER DARSTELLUNG  
IN APG 1-12

(SOCIAL NETWORKS IN EARLY  
CHRISTIANITY IN ACTS 1-12)

by

Jens Dörpinghaus

Submitted in part fulfilment of the requirements for the degree  
of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

New Testament

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: Prof. Dr. Christoph W. Stenschke

March 2020



# Statement

Student number: 6408-188-5

I declare that

Soziale Netzwerke im frühen Christentum nach der Darstellung in Apg 1-12

(Social Networks in Early Christianity in Acts 1-12)

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Bonn, 2020-03-11

---

(Signature Jens Dörpinghaus)

# Abstract

Biblical studies in New Testament are generating considerable interest in the investigation of historical groups, for example by using prosopographic approaches. This thesis presents a new approach to reconstruct the early Christian network in Acts 1-12. We consider the social network analyses (SNA), critical spatiality and Proximal Point Analyses (PPA). Although these approaches show interesting results, they suffer from a global distance measure. Thus, we introduce a novel approach combining SNA and critical spatiality to analyse geographic and social distances. This method represents a valuable alternative to traditional theological tools for answering exegetical questions concerning the social network in Acts 1-12 offering ways for re-thinking and re-interpretation. The network represents the first fulfillment of the promise given in Acts 1:8. Moreover, it allows us to distinguish between protagonists and their influence. Using different distance measurements, we were not only able to describe the high level of solidarity in this network but could also find strong evidences for Peter, Philip and Barnabas being key figures. Acts 1-12 describes mission as led by God and performed by different people with Jerusalem as the centre of activity. This mission is both peripheral and open to people with diverse social, religious and geographic backgrounds. In the novel network of people belonging to the body of Christ human leadership is not important. It was not possible to apply this method to all exegetical questions due to the fact that there are only limited historic sources available.

## Keywords

New Testament, Acts, Luke, Social Network Analyses, Critical Spatiality, Mission, Peter, Barnabas, Philip, Paul.

# Zusammenfassung

In der neutestamentlichen Wissenschaft wurden verschiedene Methoden wie die Prosopographie zur Erforschung bestimmter Personenkreise verwendet. Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Rekonstruktion des frühchristlichen sozialen Netzwerks nach der Darstellung in Apg 1-12. Dazu wird die Methode der sozialen Netzwerkanalyse (SNA), der *critical spatiality* sowie die Proximal Point Analyse (PPA) verwendet. Dabei werden die methodischen Ansätze von verschiedenen historischen Netzwerkanalysen zusammengetragen und durch eine Verknüpfung von SNA und *critical spatiality* eine einheitliche Herangehensweise hergeleitet, die auch geographische wie soziale Distanzen darstellen kann. Dabei finden sich in Apg 1-12 sowohl exegetische Fragestellungen, auf die diese Methode aufgrund der schlechten Quellenlage nicht angewendet werden kann, als auch Fragestellungen, die mit dieser Methode unter neuen Gesichtspunkten interpretiert werden kann. So lässt sich im rekonstruierten Netzwerk von Apg 1-12 der erste Abschnitt der Erfüllung der Verheißung aus Apg 1,8 erkennen. Außerdem hilft die SNA, die einzelnen Akteure und ihr Handeln in der Apg besser zu würdigen. So ist ein eigenes Kapitel nicht nur Petrus, sondern auch Philippus und Barnabas gewidmet. Apg 1-12 stellt eine Mission dar, deren alleiniger Urheber Gott ist und die von verschiedensten Menschen mit der Stadt Jerusalem als Zentrum überwiegend dezentral und offen für verschiedene soziale, religiöse und geographische Hintergründe ausgeführt wird. Sie zeichnet ein besonderes Bild vom urchristlichen sozialen Netzwerk, das wenig menschliche Leitung beinhaltet und sich qualitativ unterscheidet. Die Analyse mit verschiedenen Zentralitätsmaßen zeigt ebenfalls die starke Verbundenheit der urchristlichen Gemeinschaft und den signifikanten Beitrag mehrerer Personen.

## Schlüsselworte

Neues Testament, Apostelgeschichte, Lukas, Soziale Netzwerkanalyse, Critical Spatiality, Mission, Petrus, Barnabas, Philippus, Paulus.



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
Forschungsproblem . . . . .	2
Ziele und Forschungsfragen . . . . .	5
Wissenschaftstheoretischer Rahmen . . . . .	5
Abgrenzung und Aufbau . . . . .	6
<b>1 Grundlagen</b>	<b>9</b>
1.1 Die soziale Netzwerkanalyse . . . . .	9
1.1.1 Forschungsüberblick . . . . .	11
1.1.1.1 Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft . . . . .	11
1.1.1.2 Religiöse Netzwerke . . . . .	13
1.1.1.3 SNA im frühen Christentum . . . . .	16
1.1.2 Methodendiskussion . . . . .	17
1.1.2.1 Starke und schwache Bindungen . . . . .	19
1.1.2.2 Netzstruktur und Handlungsfreiheit . . . . .	21
1.1.2.3 Proximal Point Analyse (PPA) . . . . .	22
1.2 Critical Spatiality . . . . .	24
1.2.1 Forschungsüberblick . . . . .	25
1.2.2 Methodendiskussion . . . . .	26
1.3 Fazit und Umsetzung der Sozialen Netzwerkanalyse . . . . .	27
1.3.1 PPA zur Interpretation geographischer Zusammenhänge . . . . .	27
1.3.2 Eine soziale Netzwerkanalyse des frühen Christentums . . . . .	29
1.3.3 Technische Ausführung . . . . .	33
1.4 Historische Umwelt . . . . .	37
1.4.1 Mobilität, Wirtschaft und Verkehr . . . . .	38
1.4.2 Gesellschaftliche Situation und Netzwerke im Römischen Reich . . . . .	41
1.4.3 Religion im Römischen Reich . . . . .	46
1.5 Quellen . . . . .	48
1.5.1 Das lukianische Doppelwerk als historische Quelle . . . . .	49

<b>2</b>	<b>Das Netzwerk der frühen Christen</b>	<b>53</b>
2.1	Die Mission Jesu . . . . .	54
2.1.1	Die Glaubensgemeinschaft . . . . .	55
2.1.2	PPA . . . . .	59
2.2	Apg 1 als Prolegomenon . . . . .	61
2.2.1	Apg 1,1–14: Gottes Plan und die Konstitution der nachösterlichen Gemeinschaft . . . . .	62
2.2.2	Apg 1,15–26: Bestandsaufnahme und Apostelnachwahl . . . . .	66
2.2.3	Ergebnis . . . . .	67
2.3	Pfingsten und die Völkerliste in Apg 2,9–11 . . . . .	70
2.3.1	Das Pfingstereignis . . . . .	71
2.3.2	Mögliche Bedeutungen der Völkerliste in Apg 2,9–11 . . . . .	72
2.3.3	Eine mögliche Interpretation der Völkerliste als Beginn der Aus- breitung des Christentums . . . . .	76
2.3.4	Ergebnis . . . . .	78
2.4	„Saulus ging von Haus zu Haus“: Zur Form der Gemeinde in Jerusalem in Apg 2–6 . . . . .	79
2.4.1	Der Begriff von Haus und Hausgemeinde . . . . .	83
2.4.2	Struktur der Jerusalemer Hausgemeinden . . . . .	93
2.4.2.1	Leitung der Hausgemeinden . . . . .	94
2.4.2.2	Die Diakone . . . . .	94
2.4.2.3	Die Apostel . . . . .	95
2.4.3	Das Haus als Missionskonzept und Missionsnetzwerk . . . . .	96
2.4.4	Ergebnis . . . . .	101
2.5	Das Soziale Netzwerk in Apg 2–7 . . . . .	102
2.5.1	Die Darstellung des sozialen Netzwerkes der urchristlichen Gemein- schaft in den Reden und Gebeten in Apg 3,1–4,31 . . . . .	102
2.5.2	Konstitution, Wandel und Verfolgung der Gemeinde in Apg 4,32–7,60/112	
2.5.3	Ergebnis . . . . .	116
2.6	Überregionale Mission – Apg 8–12 . . . . .	118
2.6.1	Die Gemeinde in Samarien: Apg 8,4–25 . . . . .	119
2.6.2	Äthiopien: Apg 8,26–40 . . . . .	125
2.6.3	Die Gemeinde in Damaskus: Apg 9,1–25 . . . . .	132
2.6.4	Mission in den Städten der Küstenebene Lydda, Joppe, Cäsarea: Apg 9,26–10,48 . . . . .	136
2.6.5	Der Nachvollzug der Entscheidung für die Heidenmission: Apg 11,1–18/143	
2.6.6	Antiochia: Apg 11,19–30 . . . . .	146
2.6.7	Erneute Verfolgung der Gemeinde: Apg 12 . . . . .	151

2.6.8	Ergebnis . . . . .	155
2.7	Zusammenfassung und Analyse des rekonstruierten Netzwerks in Apg 1-12	157
2.7.1	PPA . . . . .	167
2.8	Petrus – Unterschätzer Gestalter des urchrislichen Netzwerks . . . . .	170
2.8.1	Die Zeit in Jerusalem – Petrus als Leiter der Gemeinde . . . . .	171
2.8.2	Beginn der Mission abseits von Jerusalem und unter Heiden – Petrus als Mittler . . . . .	173
2.8.3	Ergebnis . . . . .	174
2.9	Barnabas – Der Mensch mit Verbindungen . . . . .	175
2.9.1	Der Levit von der Insel Zypern . . . . .	177
2.9.2	Seine Zeit in Jerusalem . . . . .	180
2.9.3	Die Sendung durch die Jerusalemer Gemeinde und die Kollekte für die Gemeinden in Judäa – Apg 11,19-12,24ff . . . . .	182
2.9.4	Ergebnis . . . . .	183
2.10	Philippus – Überschreiter kultureller und sozialer Distanzen . . . . .	184
2.10.1	Die Zeit in Jerusalem . . . . .	185
2.10.2	Wandermission in Samarien und der Küstenebene . . . . .	186
2.10.3	Ergebnis . . . . .	187
<b>3</b>	<b>Zusammenfassung und Fazit</b>	<b>189</b>
<b>A</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>197</b>
<b>B</b>	<b>Register</b>	<b>213</b>
B.1	Bibelstellen . . . . .	213
B.2	Personen . . . . .	219
B.3	Orte . . . . .	221
B.4	Glossar . . . . .	222



# Einleitung

Soziale Netzwerke haben schon seit mehreren Jahrzehnten sowohl als Theorie als auch in der Anwendung Einzug in die Sozialwissenschaften gehalten. Es ist eine neuere Entwicklung, dass sie auch in den Geschichtswissenschaften verwendet werden. Hier soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern dieser Ansatz auch auf die Darstellungen des Urchristentums angewendet werden kann. Die Strukturgeschichte fließt schon seit einigen Jahrzehnten gewinnbringend ein. Ziel soll sein, das frühchristliche Netzwerk in der literarischen Darstellung nach Apostelgeschichte 1-12 zu verstehen, und historisch zu untersuchen, ob es wesentlich dazu beigetragen hat, dass sich die ersten Christen im römischen Reich verbreitet haben. Hier kann auf den biblischen Befund zurückgegriffen werden, es sollen aber auch außerbiblische Quellen – sofern vorhanden – genutzt werden.

Collar (2013) beispielsweise hat als Archäologin mit den Methoden der SNA einen Schritt in Richtung Religionswissenschaften getan. In ihrer Arbeit „Religious Networks in the Roman Empire“ untersucht sie, warum einige Kulte und Religionen innerhalb des römischen Reiches bei gleicher Popularität sich entweder durchsetzten oder bedeutungslos wurden. Sie nutzt dafür die Theorie der sozialen Netzwerke. Nach einer Einführung untersucht sie verschiedene Kulte, unter ihnen auch die jüdische Diaspora nach 70 n.Chr. Dieser neue Ansatz führt vor Augen, dass „the spread of new religious ideas is driven by the presence of strong or weak ties in a social network“ (Van Nuffelen 2015: 224). Dabei muss jedoch die methodische Grundlage sorgfältig ausgeführt werden. So van Nuffelen: „network analysis needs to be embedded within traditional research both to produce results and not to be ignored. For this achievement, Collar should be praised.“ (Van Nuffelen 2015: 226) Aber auch andere Historiker und Exegeten haben sich der netzwerktheoretischen Betrachtung des frühen Christentums angenommen. Zu nennen sind hier neben Duling (2013) auch Czachesz (2011) und ein Sammelband White (1992).

Nachdem das Forschungsproblem und die Forschungsfrage dargestellt wurden, soll zunächst der Hintergrund evaluiert werden, auf dem der Ansatz der Theorie sozialer Netzwerke erfolgversprechend für die neutestamentliche Wissenschaft sein kann. Dies beinhaltet eine Evaluation des methodischen Teils und soll anhand der Literatur geschehen. Dabei werden zunächst sozialwissenschaftliche Quellen studiert. Es werden einige Ansätze für religiöse Netzwerke in der heutigen Zeit dargestellt werden und ebenso Ansätze von Historikern. Darauf aufbauend wird evaluiert, ob und inwiefern diese Ansätze für eine Analyse der frühchristlichen religiösen Netzwerke tauglich sind. Hier ist eine direkte Anfrage auch an den Ansatz von Collar zu richten.

## Forschungsproblem

Es gab in der antiken Welt des Mittelmeerraumes eine fast unüberschaubare Anzahl von Religionen<sup>1</sup> und religiösen bzw. spirituellen Strömungen. Es ist eine spannende Frage, warum sich einige durchgesetzt haben und andere verschwanden. Oder wie Collar ihre Forschungsfrage stellt: „why and how some religious movements 'go spreading all over the earth', while others, equally popular for a time, wane and are forgotten“ (Collar 2013: 1). Es ist dabei nicht nur historisch von einigem Interesse sondern auch theologisch können einige Sachverhalte besser beleuchtet werden, wenn die Entwicklung, die durch die Apostelgeschichte und die Briefe im Neuen Testament beschrieben wird, genauer analysiert wird. Hier geht es aber nicht nur um die Frage nach den Verbindungen urchristlicher Gemeinden und ihrer Einbettung in die antike Umwelt, sondern auch um die Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums.

Die Begriffe Christentum oder Urchristentum sind dabei oft anachronistisch und problematisch. So auch Stolz et al. (2018), die den Begriff erst im 2. Jahrhundert durch Ignatius von Antiochien belegt sehen. Man vergleiche aber auch die Nennung in Apg

---

<sup>1</sup> Der Begriff wird hier trotz seiner Unschärfe verwendet. Ahn et al. (1997) beschreiben die Problematik wie folgt: „Wenn man die Geschichte des Begriffs religio („Religion“) verfolgt, ist unschwer zu erkennen, daß die damit assoziierten Inhalte sich nicht vereinheitlichen und auf eine allgemeingültige Formel bringen lassen.“ So wird auch unser gegenwärtiges nicht einheitliches Verständnis der antiken Vorstellung nicht gerecht. Auch Feil et al. (2019) weisen auf diese Problematik hin. Dabei hat das Christentum den Begriff in seiner neuzeitlichen Reflexion ebenfalls geprägt. Die Diskussion dieser Definition kann hier nicht Gegenstand sein, für die vorliegende Arbeit reicht die Minimalperspektive der Religion als Bestimmung von gesellschaftlichen und kulturellen Überzeugungen.

11,26. Ab wann der Begriff Christentum verwendet werden kann, wird unter der Fragestellung nach dem „parting of the ways“ in der Forschung immer wieder diskutiert, vgl. z.B. Bauckham (1993). Aus Gründen der Verständlichkeit sollen diese Begriffe in dieser Arbeit auch für die religiöse Gemeinschaft verwendet werden, die durch Jesus begründet wurde.

Gerade im letzten Jahrzehnt rückte die Analyse überörtlicher Verbindungen im Urchristentum verstärkt in den Fokus der Exegeten. „Dabei gelten überörtliche Beziehungen – in der englischsprachigen Forschung spricht man von „translocal links“ – urchristlicher Gemeinden als ein wesentlicher Unterschied zu den lokal orientierten antiken Vereinen.“ (Stenschke 2014: 1). Kritisch diskutiert wird dabei die Frage, ob beide wirklich in Widerspruch zu setzen sind. So zum Beispiel Ascough:

The majority of scholarly works leave little doubt regarding the relevance of the associations for understanding the organizational and ideological predilections of the early Christ groups. In their structure and organization Christ groups look and sound like associations (Ascough 2015: 207).

Grundsätzlich sind überörtliche Beziehungen urchristlicher Gemeinden bislang nicht systematisch untersucht worden. Es geht dabei vor allem um die „überaus schwierige zeitgeschichtliche Verortung exegetischer Entwicklungen“ (Gutsfeld & Koch 2006: 1). Verschiedene Modelle, wie beispielsweise das von Ascough (2015: 207), stehen bislang nebeneinander: „assuming the household as a primary building block for group life, I focused on four models: synagogues, philosophical schools, the mysteries, and voluntary associations“.

Es ergibt sich hier also eine neue Forschungsfrage, da die Beziehungen und überörtlichen Verbindungen zwischen urchristlichen Gemeinden noch nicht abschließend erforscht wurden. Lassen sich diese Verbindungen überhaupt zeigen? Dabei ergibt sich eine besondere Frage nach Paulus und seinen Missionspartnern: „Sind Paulus und seine Mitarbeiter die primäre, wenn nicht einzige überörtliche Verbindung zwischen verschiedenen urchristlichen Gemeinden?“ (Stenschke 2014: 3) Aber auch die Frage nach der Bedeutung Jerusalems, Damaskus oder Roms als mögliche Zentren des Urchristentums lässt sich stellen. Ist Thompson (1998: 53) zuzustimmen, wenn er postuliert: „We can scarcely overemphasize Jerusalem’s significance as the prime information ‘hub’ in early Christian communication“? Es steht eine Fülle von offenen Fragen im Raum.

Erste Ansätze, diese Fragestellungen mit Hilfe der sozialen Netzwerkanalysen zu erforschen, gab es in den Arbeiten von Duling (1999) und Duling (2000) mit dem Titel „The Jesus Movement and Social Network Analysis“. Dabei wurden ältere Ansätze von Malina (1979) genutzt, um ein Netzwerk zu generieren. Dieses beinhaltet allerdings nur das Netzwerk rund um Jesus. Auch ist seine Arbeit nicht fertig. Er schließt: „One then needs to work out the many persons and relationships in the intimate, effective, and extended social networks, and graph the nodes and lines throughout the network. The above illustration is only a beginning“ (Duling 2000: 11). Da abgesehen von Duling (2013) keine weiteren Publikationen folgten, steht die Forschung auch fast zwanzig Jahre später noch an diesem Anfang.

Es lässt sich sowohl die Fragestellung nach der Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums und ihrer Mission als auch die Fragestellung nach der Art und dem Umfang übergemeindlicher Verbindungen auf das Netzwerk urchristlicher Mission und Kommunikation reduzieren. Diese Arbeit muss daher sowohl eine historische als auch eine rhetorisch-exegetische Komponente haben. Mit diesem Ansatz kann versucht werden, die sozialen Netzwerke zu rekonstruieren. Er wird von Archäologen und Althistorikern bereits erfolgreich verwendet.

Stenschke weist auf die notwendigen vorbereitenden Schritte hin: „Dabei müsste sich zeigen, ob solche Methoden auf die begrenzteren Daten aus dem Neuen Testament angewendet werden können, da christliche archäologische Funde aus dem ersten Jahrhundert weitgehend fehlen bzw. die ntl. Briefe vom Umfang und den dort erwähnten Personen und Orten nicht mit anderen antiken Briefsammlungen vergleichbar sind, die anhand dieser Methoden aufschlussreich analysiert wurden.“ (Stenschke 2014: 5) Wichtig ist es dann klar darzustellen, inwiefern die Ergebnisse vom Stand der Forschung abweichen oder diese bestätigen. Bleibt Paulus wirklich die einzige im Neuen Testament erwähnte überörtliche Verbindung von Gemeinden, vgl. Stenschke (2011: 434)?

Es soll nun zunächst eine konkrete Forschungsfrage formuliert werden, um dann anhand der vorhandenen Literatur die Grundlagen der Forschungsfragen zu diskutieren. Welche Datengrundlage kann verwendet werden? Welche Daten fehlen? Mit welchen Methoden können die entsprechenden Fragen beantwortet werden?

## Ziele und Forschungsfragen

Die erste Forschungsfrage beinhaltet die zeitliche Ausdehnung des frühen nachösterlichen Christentums. Dazu soll eine PPA Analyse des frühen Christentums erfolgen. Die Gemeinden und Missionsgebieten sollen entsprechend ihrer Erwähnung im Neuen Testament genutzt werden. Wie und wo erfolgte die Verbreitung des Christentums?

Die zweite Forschungsfrage bezieht sich auf die starken und schwachen Beziehungen im frühen Christentum: Wie sah das urchristliche soziale Netzwerk aus? Kann es überhaupt inhaltlich sinnvoll rekonstruiert werden? Sind Methoden wie die *critical spatiality* nützlich, um soziale Distanzen zusätzlich zu den Netzwerkdistanzen zu erschließen?

Dabei stehen viele Fragen im Hintergrund, die schon oben diskutiert wurden. Wer waren die primäre, oder sogar einzige überörtliche Verbindung zwischen verschiedenen urchristlichen Gemeinden? War Petrus hier eine der oder die einzige zentrale Person? Wie war die Bedeutung Jerusalems als Zentrum des Urchristentums?

## Wissenschaftstheoretischer Rahmen

Die vorliegende Arbeit nutzt primär Methoden der neutestamentlichen Exegese. Erst in einem zweiten Schritt wird die Theorie der sozialen Netzwerke aus den Sozialwissenschaften bzw. den Geschichtswissenschaften verwendet.

Dieser interdisziplinäre Ansatz liefert neue Informationen und Ansätze. Dadurch ergibt sich die Relevanz der Arbeit.

Da die Ergebnisse auch im Rahmen der Theologie interpretiert und gedeutet werden müssen, ergibt sich ein breites thematisches Feld. Es kann erwartet werden, dass sich neben Ergebnissen in der neutestamentlichen Wissenschaft auch praktische Resultate für die Missiologie oder für den Fachbereich der praktischen Theologie finden.

## Abgrenzung und Aufbau

Zunächst ist der Horizont der Arbeit abzustecken. Aufgrund der Fülle von Material ist diese Arbeit auf die in Apg 1-12 geschilderten Ereignisse zu beschränken. Damit ist das gemeindegründende Wirken von Paulus ausgeklammert.

Die vorliegende Untersuchung muss in dem Bewusstsein erfolgen, dass nicht die komplette Geschichte des Urchristentums immer einbezogen und reflektiert werden kann. Auch wird es unmöglich sein, alle relevanten sozialwissenschaftlichen und historischen Studien heranzuziehen. Das kann und soll auch gar nicht das Ziel der Arbeit sein. Vielmehr geht es darum, eine historische bzw. soziologische Methode in der neutestamentlichen Wissenschaft reflektiert anzuwenden um die Forschungsfragen zu beantworten.

Die dafür notwendige Lektüre orientiert sich dabei an der primär in Trier und Luxemburg zu lokalisierenden deutschsprachigen, historischen Netzwerkforschung. Außerdem werden weitere internationale Werke zum Thema Verbreitung von Religion und neuen Ideen durch soziale Netzwerke in der Geschichtswissenschaft hinzugezogen werden. Es werden nur die beiden Methoden einer akteurbasierten SNA und der PPA verwendet. Diese passen am besten zum Forschungsgegenstand, können aber nicht beide gleich verwendet werden, wie in dieser Arbeit deutlich wird.

Weiter muss betont werden, dass es sich nicht um eine tiefe exegetische Arbeit handeln kann. Es können immer nur die für die SNA wichtigen Angaben in der notwendigen Tiefe analysiert werden. Auch ist es wichtig, das Netzwerk kontinuierlich anhand des literarischen Zeugnisses des Neuen Testaments zu erstellen. Es ist also bei der Apostelgeschichte und dem nachösterlichen frühen Christentum unter Rückbezug auf die Evangelien zu beginnen. Ob diese als historische Quelle genutzt werden können, wird in einem eigenen Abschnitt diskutiert. Als Minimalperspektive ergibt sich in jedem Fall eine Rekonstruktion des literarischen Befundes.

Die Arbeit ist wie folgt aufgebaut: Zunächst ist die Methodik der SNA darzustellen und anhand der Literatur die verwendeten Methoden zu diskutieren und zu begründen. Dann soll ein weiteres Kapitel die historischen und theologischen Grundlagen der Arbeit darstellen. Hier ist auch auf die Quellenfrage einzugehen.

In mehreren weiteren Kapiteln soll die SNA und PPA in den vorgeschlagenen zeitlichen Abschnitten im Detail erfolgen und die Netzwerke konstruiert werden. Diese Kapitel ziehen jeweils ein Zwischenfazit. Anschließend sollen die Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst, diskutiert und ihre Relevanz dargestellt werden. Hier müssen einzelne Fragestellungen ausgewählt werden, um sie im Detail diskutieren zu können.

Um den Lesefluss zu erleichtern, verwendet diese Arbeit nur das generische Maskulinum. Es wird um Verständnis für diese Entscheidung gebeten, auch wenn dies gerade für einige Fragestellungen eine gewisse Brisanz hat. Es kann aber im Allgemeinen erwartet werden, dass grammatikalisches und natürliches Geschlecht unterschieden werden können. Somit sind – sofern nicht explizit anders angegeben – immer beide Geschlechter gemeint.

Die Bibeltex te folgen, sofern nicht anders angegeben, Luther 2017.

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur wende ich die von Unisa vorgeschriebene Harvard-Methode an und folge dabei weitestgehend den Regeln in: Christof Sauer (Hg.) 2004. Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage. Abweichend von Sauers Vorschlägen folge ich der englischsprachigen Zitierweise und führe nicht den vollen Vornamen der Autoren im Literaturverzeichnis auf.



# 1 Grundlagen

## 1.1 Die soziale Netzwerkanalyse

Die soziale Netzwerkanalyse versucht menschliche Interaktionen in einen analytischen und auswertbaren Zusammenhang zu bringen. In den Sozialwissenschaften war zuvor eine rein enumerative Forschung üblich. Eine umfassende historische Analyse der Netzwerkforschung im Bereich der Sozialwissenschaften findet sich bei Stegbauer & Häußling (2010) oder bei Rollinger (2014: 345ff), der insbesondere den paradigmatischen Wechsel durch den Netzwerkbegriff betont. Die Entwicklung begann im Wesentlichen in den 1940er Jahren als „Soziometrie“ und hatte in den 1970er Jahren ihren Durchbruch in den USA. Sie kann auf verschiedene Arten definiert werden:

- (1) die Analyse der sozialen Beziehungen zwischen Akteuren als wichtiger Bestandteil gesellschaftlicher Ordnung, (2) die systematische Erhebung und Auswertung empirischer Daten, (3) die graphische Präsentation dieser Daten und (4) mathematische und computergestützte formale Modelle, um zu Abstraktionen dieser Daten zu gelangen. (Stegbauer & Häußling 2010: 21)

Wichtige Vordenker waren vor dem ersten Weltkrieg Georg Simmel, der die Wechselwirkung zwischen Gruppen und ihrem Einfluss auf das Individuum studierte. Ihm folgt Leopold von Wiese, der ebenfalls primär auf Beziehungen und ihre Auswirkungen einging. Bis zur Systematisierung der Netzwerkanalyse in den 1940er Jahren kamen die Impulse vor allem von Soziologen, aber auch von Ethnologen. Insbesondere Alfred Radcliffe-Brown definierte den Gegenstand der Ethnologie nicht als Kultur, sondern als soziale Strukturen.

Jacob Moreno legte den Grundstein für die erste Theorie der sozialen Netzwerke. Er untersuchte die Verteilung von Beziehungen in Netzwerken und fand unter anderem heraus, dass diese nicht einer Normalverteilung entsprachen. Wichtige Themen der Frühphase

waren unter anderem die Analyse von sozialen Strukturen in neu entstehenden Arbeitersiedlungen in den USA. Es wurden nun systematisch Netzwerke erhoben. Soziologie und Ethnologie trennten sich aber bald wieder. Die Begründung liegt darin, dass die „frühe Netzwerkanalyse sehr stark von einzelnen Personen [geprägt war], insbesondere von Moreno und Warner“ (Stegbauer & Häußling 2010: 26).

Der Durchbruch in den USA der 1970er Jahre erfolgte im Wesentlichen aufgrund der Erkenntnis, dass zufallsbasierte Fragebogenerhebungen den sozialen Kontext der Menschen völlig außer Acht lassen. Es folgten neue Forschungsparadigmen mit folgenden Hauptcharakteristika der sozialen Netzwerke:

1. Die soziale Netzwerkanalyse motiviert sich durch eine intuitive Betrachtung sozialer Strukturen basierend auf den Beziehungen zwischen sozialen Akteuren.
2. Sie basiert auf systematisch erhobenen empirischen Daten.
3. Ein wesentlicher Teil des Analyseinstrumentariums bedient sich fortgeschrittener Visualisierungstechniken.
4. Die soziale Netzwerkanalyse basiert auf der Anwendung mathematischer Modelle (Stegbauer & Häußling 2010: 30).

Wichtigste Meilensteine in der Forschung bis in die 1980er Jahre waren die Anwendung von algebraischen Modellen und das Konzept der strukturellen Äquivalenz, die das Konzept der sozialen Rolle abbildete. Ab den 1980er Jahren fand das Konzept der sozialen Netzwerke auch verstärkt Einzug in die deutschsprachige Forschung. Hier waren wichtige Themen beispielsweise die Massenkommunikation und informelle Netzwerke, vgl. Stegbauer & Häußling (2010: 30). Auch in der ethnologischen Forschung ist die Netzwerkanalyse inzwischen eine anerkannte und oft angewandte Methode, vgl. Schweizer (1996: 24).

Grundsätzlich hat sich der Schwerpunkt der Forschung in den Sozialwissenschaften von statischen Netzwerken hin zu quantitativ-strukturellen Analysen, wie auch der heterogenen Handlungsnetzwerke wie zum Beispiel in der Actor Network Theory (ANT) gewandelt. Der Fokus liegt aktuell eher auf der Frage des Informationsaustauschs und der Dynamik, nicht auf statischen Netzwerken.

Nun soll zunächst die einschlägige Literatur zusammengestellt werden und der Forschungsstand beschrieben werden. Zunächst geht es darum, wie Netzwerkansätze in der

Geschichtswissenschaft verwendet werden. Dabei sollen insbesondere die Problemfelder beschrieben werden. Ein weiterer Abschnitt befasst sich mit der Erforschung religiöser Netzwerke. Diese wurden sowohl in der Gegenwart als auch im Rahmen der Geschichtswissenschaft betrachtet. Das größte Problemfeld sind dabei die unvollständigen Daten.

### 1.1.1 Forschungsüberblick

#### 1.1.1.1 Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft

Reitmayer & Marx (2010) bieten eine aufschlussreiche Zusammenstellung der Verwendung von Netzwerkanätzen in der Geschichtswissenschaft. Sie bemerken eine ungleiche Verwendung von Methoden sowie deren Verbreitung. „Besonders früh scheinen anglo-amerikanische Historiker Konzepte der Netzwerkanalyse aufgegriffen zu haben, während dieser Trend in Deutschland deutlich später eingesetzt hat“ (Reitmayer & Marx 2010: 869). In den Geschichtswissenschaften würden lediglich ausgewählte Einzelverfahren der Netzwerkanalyse verwendet und bekannte Argumentationsfiguren und Grundannahmen übernommen. Eine Netzwerkanalyse im strengen sozialwissenschaftlichen Sinne würde nicht ausgeführt.

Auch in der Archäologie werden Netzwerkansätze genutzt, um soziale Strukturen zu evaluieren. Dabei geht es um Siedlungsstrukturen, soziale Hierarchien oder die Analyse von Schriftstücken. Collar weist darauf hin, dass gerade in der Archäologie primär die *Proximal Point Analyse* (PPA), die *Small-World* oder *Complexity* Theorie, *Relational Space*, *Closeness* und *Betweenness Centrality* Maße und Soziale Netzwerk Analysen (SNA) genutzt würden, vgl. Collar (2013: 29).

Das offensichtlichste Problem ist dabei das Quellenproblem. Reitmayer & Marx fassen zusammen: „Selbst die gegenwartsnah operierende Zeitgeschichte sieht sich oft außerstande, die für quantifizierende Untersuchungen erforderlichen Daten mit vertretbarem Aufwand und unter Beachtung der Archivsperrfristen bzw. der Zugänglichkeit von (privaten) Archiven überhaupt zusammenzutragen“ (Reitmayer & Marx 2010: 869). Sie fordern deswegen, statt von einer historischen Netzwerkforschung von einer „Verwendung von Netzwerkanätzen“ zu sprechen. Dies ist gerechtfertigt. Denn zusammenfassend findet sich beispielsweise bei Collar (2013) die bewusst vereinfachte Definition des „network

thinking as a new methodology for understanding the processes of change and the spread of innovation in the past.“ (Collar 2013: 6)

Ein Forschungsgegenstand der Geschichtswissenschaften sei die Fragestellung „in welchen historischen Konstellationen netzwerkförmige Beziehungen einen überlegenen, weil den gegebenen Problemlagen stärker adäquaten Steuerungsmodus für komplexes, aber zielgerichtetes soziales Handeln darstellten“ (Reitmayer & Marx 2010: 870). Ein anderes Themenfeld behandle die Einbettung von historischen Akteuren in ihre sozialen Netzwerke. Schließlich untersuchen Sozialhistoriker ökonomische Prozesse und Phänomene in ihrer kulturgeschichtlichen Dimension. Auch soziale Marginalisierung und die Veränderung von kulturellen Identitäten können Gegenstand der Forschung sein. „Das Forschungsinteresse richtet sich dabei bevorzugt auf die Netzwerke von Migrantinnen und deren Chancen, unterschiedliche Formen der Einbettung zur Bewältigung von Marginalisierung und der Bedrohung ihrer soziokulturellen Identität zu nutzen“ (Reitmayer & Marx 2010: 872).

Insbesondere in der Archäologie finden Netzwerkansätze in den letzten Jahren verstärkt Anwendung. Knappett (2013) beschreibt, dass Netzwerke dort auch schon grundsätzlich verwendet werden. Handelsnetzwerke, Austauschnetzwerke und Straßennetzwerke tragen als ganz allgemeine Netzwerke zum Verständnis der Geschichte bei. Dazu werden verschiedene Ansätze präsentiert. „Each uses some form of network analysis in tackling their own particular dataset to address questions concerning patterns and processes of interaction in past societies.“ (Knappett 2013: 3) Auch hier werden kulturelle und religiöse Fragen behandelt. So wird die Frage nach der jüdischen Identität aufgeworfen und analysiert, vgl. Knappett (2013: 223ff). Gerade auch in der Archäologie werden die von Reitmayer & Marx (2010) bemerkten Einschränkungen deutlich. „Network science is not a single, monolithic entity, but denotes a diverse set of methods, models, and approaches concerning the study of the management, representation, and analysis of network data which represent our hypotheses about how and why relationships matter“ (Collar et al. 2015: 8). Nicht die eigentliche Fragestellung oder Methode wird mit Hilfe der Netzwerke entworfen, sondern es wird einfach eine neue Form der Darstellung und der Analyse genutzt. Somit sind die sozialen Netzwerke gleichsam eine Art Werkzeugkasten.

Wichtige Werke für die Studie von sozialen Netzwerken im antiken Mittelmeerraum finden sich bei Malkin et al. (2013), der sich mit dem römischen Kaiserhaus und der Ausbreitung des Christentums beschäftigt. Rutherford (2007) untersucht insbesondere

die Netzwerke griechischer Stadtstaaten. Er folgert, dass die Netzwerktheorie „seems to provide a way of describing theoretic networks, and a number of valuable insights into their structure and functioning“ (Rutherford 2007: 32). Trotzdem bemerkt auch er die bereits dargestellten Probleme der Quellenlage. Das Thema gerät derzeit insbesondere im Hinblick auf die Antike Welt in den Fokus der Geschichtswissenschaft.

Dass hier jedoch gerade das beschriebene Daten- und Quellenproblem die größte Hürde ist, zeigt sich in den meisten Darstellungen. Gerade was den antiken Mittelmeerraum anbelangt, sind noch viele Daten nicht systematisch erfasst. Das folgern auch Leidwanger et al. (2014), die sich beispielsweise auf die Seewege im Mittelmeerraum beschränkt haben. Dabei müssten verschiedene Ansätze zusammengebracht werden, denn ein „more explicit dialogue concerning long-term histories and the changing social motivations for, and hence scales of, connectivity from the Neolithic to the Middle Ages, would surely promote a greater degree of commensurability in the questions different specialists ask“ (Leidwanger et al. 2014: 7). Auch Rollinger (2014: 368) beschäftigt sich ausgiebig mit der Methodenkritik, der variablen Reichweite der Ergebnisse und „weist auf die prekäre Quellengrundlage als Ursache für die lediglich relative Aussagekraft der Netzwerkanalyse hin“ (Ganter 2015: 183). Dabei müssten die Quellen auch interpretiert werden, weil sie keine formalen Aussagen über die Qualität der Beziehung oder deren zeitliche Dauer zulassen. Es bleibt, dass die Netzwerkanalyse zusätzliche Aspekte zeigen kann, „aber allein klassische Quellenkritik vermag den qualitativen Gehalt der Beziehungen zu ergründen.“ (Ganter 2015: 183) So wird in der vorliegenden Arbeit versucht, dieses Problem ganz im Sinne von Rollinger (2014: 384f) zu überwinden: Es soll ein möglichst umfangreiches Netzwerk erstellt werden, in dem die zu untersuchenden Gegenstände möglichst detailliert eingebettet sind. Es kann dazu verwendet werden, das zu untersuchende Netzwerk approximativ, d.h. näherungsweise darzustellen.

#### **1.1.1.2 Religiöse Netzwerke**

Vásquez (2008) stellt die theoretischen Hintergründe für die Analyse von religiösen Netzwerken der Gegenwart zusammen. Dabei sei zunächst anzunehmen, dass die „complexity, connectivity, and fluidity are preponderant features of our present age, without ignoring the strong countervailing global logics of segregation, surveillance, and control“ (Vásquez

2008: 151). Dabei sei insbesondere die Globalisierung eine Komponente, die den Forschungsgegenstand sehr komplex werden lassen. Das Spiel zwischen Distanz auf der einen Seite, und den geringer werdenden zeitlichen und räumlichen Grenzen auf der anderen Seite, würde dazu führen, dass Religion nicht mehr nur eine private Frage sei – allerdings auch nicht nur auf das traditionelle lokale Leben oder einen Nationalstaat reduziert werden könne.

Vásquez fasst die Situation wie folgt zusammen: „There is a surplus of religious artifacts, narratives, practices, and institutions which now circulate globally, becoming localized in paradoxical ways that alternatively foster a cosmopolitan hybridity or erect new exclusionary boundaries in the name of purity“ (Vásquez 2008: 153). Um abstrakte Diskussionen zu vermeiden, schlägt er vor, einen Ansatz zu verwenden, der schon für die Untersuchung von Religion im Kontext transnationaler Migration verwendet wurde. Sein Ziel ist es, fundierte Theorien zu entwickeln, wie sich die Rolle von Religion in einer globalisierten Welt im Spannungsfeld zwischen lokal und global verändert. Engelbrecht (2007) stellt Ähnliches fest, definiert die Forschungsfrage aber primär über das religiöse Wissen und der Fragestellung „wie Wissensbestände in religiösen Netzwerken verwaltet, weitergegeben oder zurückgewiesen werden“ (Engelbrecht 2007: 243). Anhand des Beispiels des interreligiösen Dialogs in Deutschland will er auf die Notwendigkeit der Verknüpfung netzwerkanalytischer und wissenssoziologischer Perspektiven hinweisen und versucht, das Potential dieses Zugangs auszuloten.

Vásquez wiederum formuliert seine Forschungsfrage anders: „If we accept that religion is as dynamic as any other realm of human activity, then, the task is to evaluate the types, rates, genealogies, causes, and vectors of that mobility“ (Vásquez 2008: 157). Dabei ordnet er Religionen in „at least three overlapping, mutually implicative modalities: transnational, global, and diasporic religion“ (Vásquez 2008: 158).

Soziale Netzwerke als solche seien für den Forschungsgegenstand allerdings auch kritisch zu sehen. Die Reduzierung von Menschen und Beziehungen auf Netzwerke könnte als inhuman angesehen werden, da auch symbolische Handlungen und andere Aspekte des religiösen Lebens nicht abgebildet werden können. Außerdem bestehe die Gefahr eines reinen „functionalism, the assumption that networks work primarily to unify and balance self-contained systems“ (Vásquez 2008: 168). Damit ist hier also auch eine ethische Fragestellung verbunden. Denn das Problem bei Netzwerkanalysen sei, dass sie menschliches

Handeln als ein mechanisches, regelbasiertes Netzwerk interpretieren, statt das menschliche Handeln selber zu sehen.

Engelbrecht versucht die aktuelle Religionsforschung in Deutschland zusammenzufassen. Man müsse dazu

zunächst differenzieren zwischen „Netzwerkanalyse“ und der „Analyse von Netzwerken“. Folgt man der Definition der Netzwerkanalyse von Schweizer als einer „Heuristik und Methode der Sozialstrukturanalyse“ (1996: 112), bestimmt also Netzwerkanalyse von der Methode her, dann wird sie in der neueren deutschen Religionsforschung nur in wenigen Fällen zur Anwendung gebracht. Geht man eher vom Gegenstand aus, sucht also nach der „Analyse von Netzwerken“, und nimmt sich dann noch die Freiheit, auch explizit anders benannte Forschungsbereiche einzubeziehen, wird man in erheblich größerem Maße fündig. (Engelbrecht 2007: 244)

Dies ist eine interessante Parallele zu der Nutzung von Netzwerken in der Geschichtswissenschaft. Dieser Gegensatz sei ableitbar aufgrund der Spannung zwischen sozialwissenschaftlichen Paradigmen und der Religion als „handlungsleitendem Ideal und [...] als Ausdruck von Menschen gelebter sozialer Wirklichkeit [...]. Beide Gegensatzpaare verbindet die umstrittene Frage, welche Ebene als abhängige und welche als unabhängige zu betrachten ist.“ (Engelbrecht 2007: 245) Konkret in Bezug auf die Forschungsfrage werden die Netzwerke ohne die Wissensebene definiert. Grundsätzlich sei auch von einer Freiheit des Individuums gegenüber dieser auszugehen, da der Wissensbestand von ihm nicht in Anspruch genommen werden müsse. Es „werden Handlungen zwar über Wissensbestände organisiert, lassen sich aber nicht auf sie reduzieren, denn das Wissen über eine Handlung und ihr Vollzug sind zwei verschiedene Dinge.“ (Engelbrecht 2007: 246)

Weitere Ansätze finden sich beispielsweise bei Malkin et al. (2013), wo die Verbreitung religiöser Ideen im antiken Mittelmeerraum anhand des Kults von Demeter Eleusinia untersucht wird und auch ein Kapitel der „Network Theory and Religious Innovation“ gewidmet ist. Woolf (2016) untersucht ebenfalls die Anwendung der Netzwerkansätze auf die religiösen Veränderungen im römischen Reich. Dabei nutzt er sowohl das Modell der Bekehrung als eine Form der Ansteckung und als Ausbreitung von Ideen.

Zum Verständnis neutestamentlicher Schriften sind in diesem Kontext in jüngerer Zeit auch Ansätze der sozialen Netzwerke verwendet worden. Flexsenhar (2016) untersucht den Aufstieg des Christentums im römischen Reich im Kontext der Kaiserfamilie. Die

verschiedenen Netzwerke nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. „This is particularly useful for understanding how the ‚saints in Caesar’s household’ whom Paul references (Phil 4:22) while in Asia Minor were connected to a community in Philippi“ (Flexsenhar 2016: 27).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die schon erwähnte Arbeit von Collar (2013). Sie versucht ebenso die Ansätze der sozialen Netzwerke auf religiöse Strömungen im antiken Mittelmeerraum anzuwenden. Sie vertritt die Ansicht, dass „application of a network theoretical method can achieve valuable new interpretations of three movements in the Roman Empire.“ (Collar 2013: 2) Dabei untersucht sie nicht nur verschiedene Religionen, sondern auch drei verschiedene Arten von sozialen Netzwerken: das Militär, das Volk (als Ethnie) und das kultische Netzwerk. Als Grundlage nutzt sie die Proximal Point Analysis.

### **1.1.1.3 SNA im frühen Christentum**

Netzwerke im frühen Christentum wurden bislang noch nicht vollständig untersucht. Duling (2013: 136) fasst die Situation wie folgt zusammen: „interest in SNA by Biblical scholars has been sporadic, but steady, and is apparently growing.“ Erste Ansätze finden sich beispielsweise bei Thompson (1998), der die Kommunikation von Informationen im Netzwerk der frühen Christen zwischen den Jahren 30 und 70 n.Chr. untersucht. Weitere Versuche, diese Fragestellungen mit Hilfe der sozialen Netzwerkanalysen zu erforschen, gab es zum Beispiel in den Arbeiten von Duling (1999) und Duling (2000) mit dem Titel „The Jesus Movement and Social Network Analysis“. Dabei wurden ältere Ansätze von Malina (1979) genutzt, um ein Netzwerk zu generieren. Dieses beinhaltet allerdings nur das Netzwerk rund um Jesus. Auch ist seine Arbeit nicht fertig. Er schließt: „One then needs to work out the many persons and relationships in the intimate, effective, and extended social networks, and graph the nodes and lines throughout the network. The above illustration is only a beginning“ (Duling 2000: 11).

Des Weiteren gibt es interessante Ansätze in der Arbeit von Duling (2013). Er baut auf der Arbeit von Czachesz (2011) auf, der die Faktoren für das schnelle Wachstum der frühen Christenheit mittels SNA untersuchte. Dabei seien neben der praktizierten Nächstenliebe und der Integration von Frauen auch die Stärke der schwachen Beziehungen, wie Granovetter sie beschreibt (vgl. Abschnitt 1.1.2.1), ein wesentlicher Faktor gewesen.

## 1.1.2 Methodendiskussion

Netzwerkanalysen können zum einen auf einem globalen Level ausgeführt werden. Dabei sind geographische Komponenten (Städte, Länder, Provinzen, Fundorte, ...) Gegenstand der Analyse. Auf der anderen Seite können sie klassisch auf persönlichem Level ausgeführt werden. Dabei sind Personen Gegenstand der Analyse.

Netzwerkanalysen setzen also zwei Mindestanforderungen voraus: Zum einen eine endliche Menge von Personen bzw. Akteuren und mindestens eine soziale Beziehung, die für die Personen untereinander nachgewiesen werden kann. Als Beispiele können der Handel mit ökonomischen Ressourcen wie Arbeit, Kapital oder Waren genannt werden, aber eben auch Machtausübung, Übermittlung von Informationen, Heirat, Freundschaft, oder soziale Unterstützung. Dabei kann nicht vorausgesetzt werden, dass ein bestimmtes Netzwerk mit wiederkehrenden Mustern von Verbindungen und nicht-Verbindungen entsteht. Denn: „Das Fehlen von Beziehungen ist diagnostisch mindestens so bedeutsam wie das Vorhandensein von Beziehungen.“ (Schweizer 1996: 159)

Noch einfacher definieren Biegel et al. ein Netzwerk als Verbindungen einer Einzelperson zu *signifikant Anderen* – also weiteren Personen wie Familie, Freunden etc., vgl. Biegel et al. (1985: 11). Dabei ist deutlich, dass die Interpretation der Verbindung und der signifikant Anderen offen ist. Damit folgt:

Durch einen Netzwerkansatz werden soziale Beziehungen, die Mitglieder verschiedener Gruppen verbinden und damit Strukturen bilden, sichtbar. Wobei die Art der Beziehungen die Formalität der Strukturierung vorgibt, also handelt es sich um informelle oder formelle Beziehungen bzw. um primäre oder sekundäre Beziehungen. (Hennig 2006: 59)

Da diese Daten relational sind, können sie sowohl in Matrixschreibweise als auch in Form eines Graphen gut dargestellt werden. Ein *Graph*  $G$  besteht dabei in seiner mathematischen Standarddefinition aus einer endlichen Menge von *Knoten*, die mit Personen  $P = \{p_1, \dots, p_n\}$  identifiziert werden. Eine soziale Beziehung entspricht dabei einer *Kante* zwischen zwei Personen  $p_i$  und  $p_j$ . Dabei ist eine Kante eine Abstraktion dieser sozialen Beziehung, genauso wie ein Knoten eine Abstraktion einer konkreten Person ist.

Es ist weiter wichtig, zwischen einem persönlichen Netzwerk („Ego-Netzwerk“) und einem Gesamtnetzwerk zu unterscheiden. Bei letzterem wird versucht, eine oder mehrere

Beziehungen für alle Personen in einem Netzwerk zu rekonstruieren oder zu erfassen. Bei ersterem wird dies auf eine bestimmte Person zentriert. Dabei ist zu beachten, dass die Grenzen zwischen beiden Netzwerken fließend sind. Auch bei einem persönlichen Netzwerk können relevante Zusatzbeziehungen vermerkt werden. Und ein Gesamtnetzwerk hat ebenfalls definierte Grenzen, die sich an der Forschungsfrage ausrichten. Schweizer vermerkt dazu, dass eine starke Differenzierung zwischen beiden Netzwerken „nur dann erforderlich [ist], wenn das zu untersuchende Netzwerk und die darüber zu erhebenden Daten außerordentlich komplex sind“ (Schweizer 1996: 169).

Rollinger (2014: 365) kritisiert die seiner Meinung nach zu starke mathematisch-theoretische Grundlage der SNA. Sie würde wie die Teilchen- und Kernphysik versuchen, eine große, alles erklärende Theorie zu entwerfen, ohne sich dabei um die „realen Menschen“ zu kümmern, deren Verhalten sich nicht vollständig abstrahieren lasse. Er resümiert: „Bislang ist das freilich weder Netzwerkforschern noch Teilchenphysikern gelungen“. Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass viele Arbeitsgruppen aneinander vorbei forschen würden. Grundsätzlich übersieht der Autor dabei, dass kein Mathematiker ernsthaft die Graphentheorie<sup>1</sup> als allerklärendes Instrument für zwischenmenschliche Interaktion wählen kann. Das widerspricht jeglichen wissenschaftstheoretischen Grundlagen.

Ist dieser Teil also fraglich, kann auf der anderen Seite Rollingers Beobachtung bestätigt werden, ja, sie muss um eine wichtige Komponente erweitert werden: Durch die fehlende Zusammenarbeit von (Graphen-)Theoretikern und Sozialwissenschaftlern, Historikern, etc. kommt es zu eklatanten methodischen Schwächen auf beiden Seiten. Fällt diese bei mathematischen Grundlagen aufgrund ihrer Praxisferne weniger oft auf, so wird diese bei sozialwissenschaftlichen Untersuchungen umso deutlicher. Oft wird weder die Datengrundlage hinreichend geklärt, noch sind die Ergebnisse hinreichend reproduzierbar. Schon die Darstellung der gewählten Methoden fallen oft allzu knapp aus und es ist zweifelhaft, ob diese in ihrer theoretischen Tiefe immer verstanden wurden. Die vorhandene Software genügt im Grunde keinem aktuellen wissenschaftlichen Standard und so muss hier in Zukunft in zweifacher Hinsicht geforscht werden: Zum einen ist die theoretische Grundlage der SNA zu systematisieren, einzusortieren und in einem einwandfreien, graphentheoretischen Fundament darzustellen. Zum anderen ist die Entwicklung plattformunabhängiger, quelloffener und freier Software nötig, die es auch theoretisch weniger

---

<sup>1</sup> D.d. die mathematische Disziplin, die sich mit Netzwerken bzw. Graphen, ihren Eigenschaften beschäftigt. Graphen beschreiben die paarweise Beziehung (Kanten) von einzelnen Objekten (Knoten).

bewanderten Nutzern ermöglicht, reproduzierbare und qualitativ brauchbare Ergebnisse zu produzieren. Dies ist ein weiteres Anliegen dieser Arbeit.

Überhaupt stellt sich grundsätzlich die Frage, wie man sinnvolle Netzwerke erzeugen kann bzw. was sinnvolle Netzwerke sind. Möchte man ein Netzwerk, bei dem alle Akteure miteinander verbunden sind, benötigt man dafür eine geringe Anzahl von Kanten. Die Anzahl der benötigten Kanten sinkt sogar, wenn das Netzwerk größer wird. Eng damit verbunden ist das sogenannte *small world phenomenon*: Jede Person auf der Erde ist mit jeder anderen Person über eine kleine Zahl von maximal sechs weiteren Personen verbunden. Freundschaften, Bekanntschaften und Beziehungen werden nicht willkürlich geschlossen, sondern folgen eigenen Gesetzmäßigkeiten. Oder wie Rollinger (2014: 358) es formuliert: „Typischerweise werden Freundschaften [...] aufgrund von charakterlichen Ähnlichkeiten, gemeinsamen Interessen und emotionaler Zuneigung geschlossen. Daraus resultieren relativ homogene, in sich geschlossene Gruppen“. Diese Gruppen, wenn vollständig verbunden auch ‚Cluster‘ genannt, dienen dabei als inneres System der gesellschaftlichen Zusammengehörigkeit. Sie werden durch besonders starke Bindungen aufgebaut.

### **1.1.2.1 Starke und schwache Bindungen**

Eine Möglichkeit, Beziehungsnetze zu analysieren, ist die Untersuchung der Dichte des jeweiligen Netzes. In einem dichten und multiplexen Netz kennt jeder jeden, in einem dünnen und sog. uniplexen Netz kennen sich nicht alle Personen untereinander und es besteht meist nur eine Art von Beziehungen zwischen Personen. Dabei würde man jedoch nur solche Unternetzwerke als bedeutend herausstellen, die eben besonders dicht und multiplex sind. Deswegen wurden besonders auch die nicht vorhandenen oder schwachen Beziehungen untersucht: „Mit diesen Ansätzen sollte der Versuch unternommen werden, die Einbettung der Akteure in das soziale Netzwerke und die daraus entstehenden Chancen und Hindernisse für ihr Handeln zu erklären“ (Hennig 2006: 75).

Starke und schwache Bindungen wurden terminologisch in der Arbeit von Granovetter (1973) eingeführt. Die vorliegende Arbeit folgt dieser Definition und orientiert sich an den weiteren Begriffen. Granovetter analysiert den Informationsfluss bei Menschen, die nach Arbeit suchen. Avenarius (2010) weist darauf hin, dass diese Kategorisierung von Bindungen auch höchst relevant für die Transitivität von Bindungen in Dreiecksform ist.

Dabei gelte für drei Personen A, B und C, dass „je stärker die Freundschaftsbeziehung zwischen den Personen A und B und den Personen A und C ist, umso wahrscheinlicher ist, dass sich B und C kennen oder kennenlernen werden.“ (Avenarius 2010: 99) In seiner Arbeit findet sich eine Definition und auch eine Auflistung von Unterscheidungsmerkmalen von starken und schwachen Bindungen. Diese können am besten bei der Erforschung der Integration von Einzelpersonen in ein Gesamtnetzwerk genutzt werden.

Ob gerade schwache oder starke Beziehungen für die Verbreitung neuer Ideen wichtig sind, wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Collar etwa findet es wesentlich wichtiger zu beobachten, dass „*everybody* is both a weak and a strong tie, that identification as such depends on perspective, and that these classifications are flexible and subject to change.“ (Collar 2013: 12). Sie fordert, den Fokus besonders auf starke Bindungen zu legen. Ihr widerspricht Schweizer (1996: 118f), der in den schwachen Beziehungen die Brücken zwischen verschiedenen Unternetzwerken sieht.

Die Verbreitung neuer Ideen kann dabei bewusst oder unbewusst passieren. „Effective diffusion across a network occurs when those individuals that can be described as vulnerable to the new idea, technology, etc. are 'found'“ (Collar 2013: 14). Dabei ist der soziale Aspekt nicht zu vernachlässigen. So setzt sich eine Idee bei einer Person eher durch, wenn schon viele Personen in ihrer Nachbarschaft – und zwar die mit möglichst hohem sozialem Status – davon beeinflusst sind. Dies ist ein hochkomplexer Vorgang, der allerdings recht häufig passiert. Collar stellt allerdings fest, dass das Gesamtsystem davon selten betroffen ist, d.h. eine Innovation selten so stark ist, dass sie eine komplette Gesellschaft verändert: „The system remains, on the whole, unaffected by most innovations. Yet occasionally, some sweep through the network.“ (Collar 2013: 16) Collar vertritt die Meinung, dass es nicht von der Innovation selbst abhängt – wie ‚gut‘ sie ist – sondern davon, wie sehr das soziale Netzwerk verbunden ist und ob die lokale Umgebung „vulnerable“, d.h. beeinflussbar oder aufnahmebereit für diese Innovation ist.

Collar versucht die Beeinflussbarkeit eines Netzwerkes anhand der Stufen von Rogers zu analysieren. Ein wesentlicher Kritikpunkt an ihnen ist jedoch, dass Informationsfluss und Beeinflussung nicht voneinander getrennt werden. „Für die reine Informationsdiffusion wird heute im Hinblick auf die meisten Nachrichten von einem One-Step Flow ausgegangen“ (Schenk 2010: 775). Rogers postuliert, dass der persönliche Einfluss ein großes

Gewicht hat. Er unterteilt die Menschen dabei in verschiedene Kategorien, abhängig davon, wann sie eine Innovation annehmen. „The titles assigned to these five categories were: innovators, early adopters, early majority, late majority, and laggards“ (Rogers & Beal 1958: 331). Dieser Bereich – immer noch aktuell – ist hauptsächlich durch die Medienforschung geprägt. Darf dieser Ansatz also auf eine historische Fragestellung angewendet werden?

### 1.1.2.2 Netzstruktur und Handlungsfreiheit

Zu Beginn der Netzwerkforschung standen für die Erklärung des Handelns der Personen primär die Dichte des Netzwerks und die Multiplexität im Vordergrund. „Das Ausmaß der sozialen Beziehungen als Ressource wird [] nicht allein aus den direkten (primären) Beziehungen bestimmt, sondern auch aus den indirekten (sekundären) Beziehungen, die unmittelbar von kontaktierenden Dritten ausgehen“ (Hennig 2006: 77), was dazu führt, dass eben das Netzwerk der Informationen, ihre Vertrauenswürdigkeit und Schnelligkeit in den Vordergrund rücken. Es gehe also nicht um die Menge der Beziehungen, sondern um deren Art und Verschiedenheit. Burt verwendet den Begriff der strukturellen Löcher („structural holes“) „for the separation between nonredundant contacts. Nonredundant contacts are connected by a structural hole. A structural hole is a relationship of nonredundancy between two contacts.“ (Burt 2009: 18).

Damit rückt nicht die Art und Anzahl der Beziehungen in den Fokus, sondern die Position einer Person in einem Netzwerk. Gerade durch ihre Lage in strukturellen Löchern können solche Personen viel eher Handlungsfreiheit für sich in Anspruch nehmen, „denn durch ihre Positionen am Schnittpunkt sonst unverbundener sozialer Kreise können sie reichhaltige unternehmerische Gelegenheiten erkennen und zum Geschäftserfolg ummünzen.“ (Hennig 2006: 78) Starke Kontakte können schlecht andere Ideen verfolgen. So gibt es eine strukturelle Autonomie: eine Person ist unabhängig von der Kontrolle anderer, besitzt also Handlungsfreiheit, wenn sie über viele Kontakte in primäre und sekundäre strukturelle Löcher verfügt, jedoch selbst in „ein Cluster ohne strukturelle Löcher eingebettet ist“ (Schweizer 1996: 128). Beide Konzepte müssen sich also ergänzen, um die Handlungsfreiheit von Personen in der Netzwerkanalyse zu erklären:

Granovetter zeigt, dass die schwachen Beziehungen für die Integration der Individuen in das Gesamtnetzwerk und ihre Handlungsoptionen wichtiger sind als die starken Beziehungen, in die sie zusätzlich eingebettet sind. Burt betrachtet vordergründig die nicht-redundanten Beziehungen, welche strukturelle Lücken überbrücken, und macht sie zum zentralen Gegenstand für die Erklärung der Informations- und Kontrollvorteile und die damit zusammenhängenden Handlungsvorteile für die lachenden Dritten, die sich an den Bruchstellen des Gesamtnetzwerkes befinden. (Hennig 2006: 79)

Es zeigt sich, dass die Handlungsfreiheit von individuellen Menschen nicht durch ein Netzwerk determiniert sein kann. Auch ein Gleichgewicht kann nicht erreicht werden. Die Frage ist nur, wie die entsprechende Dynamik abgebildet werden kann.

Die Handlungsfreiheit ergibt sich also nicht primär aus sozialen Kategorien, d.h. Eigenschaften, die eine Person besitzt, sondern aus ihrem sozialen Netz. In diesem Sinne argumentieren auch Emirbayer & Goodwin (1994). Ein soziales Netzwerk „offers a more powerful way of describing social interaction than do other structural perspectives that focus solely on the categorical attributes of individual and collective actors“ (Emirbayer & Goodwin 1994: 1413).

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass nicht nur die Frage nach dem Umfang (d.h. der Dichte) eines sozialen Netzwerks relevant ist. Wie viele Freunde jemand hat, entscheidet nicht über Macht und Einfluss, nicht über den Fluss von Innovationen und den Austausch von Gedanken. Genauso wenig ist die Handlungsfreiheit, d.h. die Beweglichkeit einer Person zu neuen oder schlicht anderen Ideen, davon abhängig. Vielmehr ist es ein komplexes Geflecht aus der konkreten Netzstruktur und der Art von sozialer Beziehung, die dies entscheiden.

### **1.1.2.3 Proximal Point Analyse (PPA)**

Die Proximal Point Analyse kam in den 1970er Jahren im Kontext anthropologischer Studien im Pazifikraum auf, vgl. Kaplan (1976) und Terrell (1977). In der Arbeit von Broodbank (1993) wurde dieses Verfahren genutzt, um die Vernetzung von Siedlungen in der frühen Bronzezeit zu analysieren. Neu in der Arbeit von Collar (2013) war schließlich die Idee „archäologisch-anthropologische, im Kern aber von graphentheoretischen Vorgaben beeinflusste Verfahren wie die *proximal point analysis* mit netzwerkanalytischen

Elementen zu verbinden, um so Rückschlüsse auf die geographisch-chronologische Verortung und Ausstrahlung neuer religiöser Ideen im Mittelmeerraum zu gewinnen“ (Nitschke & Rollinger 2015: 227). Die PPA ist eine Art, Netzwerkanalyse auf einem globalen Level zu betreiben.

Dabei werden Aspekte räumlicher Verteilung dargestellt und analysiert. Eine Startbedingung ist, dass jeder Knoten mit seinen drei nächsten Knoten verbunden ist. Damit stellt das Netzwerk eine Gravitationskomponente mit Knoten als Zentren dar. Diese Zentren entstehen, da in der realen Welt die Punkte nicht gleichmäßig verteilt sind und damit einige Knoten mehr als drei Kanten haben. Eine weitere Annahme ist, dass Gemeinschaften immer am meisten mit ihren nächsten Nachbarn interagieren. Man muss dabei jedoch berücksichtigen, dass diese Annahme das Ergebnis der Methode beeinflusst und verfälschen kann.

Damit kann es keine isolierten Knoten im Netzwerk geben. PPA bietet also keine Informationen über die absolute Verbundenheit von Knoten, d.h. das Vorhandensein oder die Abwesenheit von Verbindungen, sondern einen relativen Grad von Verbindung. „PPA has been used to explore centrality and isolation (i.e. the degree of influence a site exerts on regional interactions), by observing which points are best connected and where most communication routes appear to be.“ (Collar 2013: 27) Damit zeigt sich, dass dieses Modell besonders einfach umzusetzen ist, da keine besonderen Daten erhoben und eingepflegt werden müssen. Allerdings zeigt sich hier auch das grundsätzliche Problem dieser Methode: Wenn die Datengrundlage nicht vollständig ist, müssen Teilbereiche simuliert werden. Damit sind die Ergebnisse auch oft nicht akkurat. So auch Evans et al. (2006):

The majority of work with archaeological networks has simple networks with no values or directions assigned to edges and with vertices carrying just their geographical location of sites. The PPA (Proximal Point Analysis) is typical (see Broodbank 2000 for examples and references). The analysis is often based on local properties of the vertices such as the degree and for rowing based societies it has been argued that this is all that is appropriate. (Evans et al. 2006: 8)

Trotzdem kann mit genügend Sorgfalt ein entsprechendes Netzwerk generiert werden. „On the whole, Broodbank’s PPA simulates and predicts a network of sites and attachments which is not dissimilar to the real-world data.“ (Collar 2013: 29) So soll an dieser Stelle

ebenfalls mit der PPA gearbeitet werden, wenn nicht individuelle Netzwerke betrachtet werden sollen.

Wie Collar konkret an ein PPA herangeht, zeigt sich in ihrem Kapitel „The Jewish Diaspora in the West: the Rabbinic reforms, ethnicity and the (re?)activation of Jewish identity“ in Collar (2013). Zunächst generiert sie für die ganze hellenistisch-römische Diaspora ein Netzwerk, um die Zentralität und Isolation von einzelnen Standorten zu zeigen. Darauf ordnet sie die verschiedenen Prozesse über eine Zeitachse an (vgl. Collar 2013: 148).

## 1.2 Critical Spatiality

Nicht unwesentlich für das Verständnis des Raumbegriffs ist die *Critical Spatiality*, siehe Flanagan et al. (2003). In den vergangenen Jahrzehnten wuchs zum einen das Verständnis für den Raumbegriff als Konstrukt, zum anderen das Interesse an verschiedenen Konzepten des Raumes, vgl. auch Becking et al. (2017). Grundsätzlich kam es zu einer Kritik am postmodernen und modernen Räumlichkeitsbegriff und einer Abgrenzung von der Bedeutung der „Zeit“. Diese geht auf verschiedene, teils marxistische Philosophen wie Lefebvre und Soja zurück und diskutiert „Räumlichkeit“ als soziale Theorie. Sie unterteilen den Raum in drei Teile. Der *Firstspace* beinhaltet den physischen Raum, der *Secondspace* den mentalen Raum und der *Thirdspace* den sozialen Raum. Während der erste Raum quantitativ untersucht, d.h. einfach gemessen, werden kann, reflektiert der zweite die menschliche Idee von Raum als solchen, der dritte beinhaltet die Praxis von Leben in Relation zu anderen Menschen. Der Begriff des Raumes kann aber auch von nicht-westlichen Ideen, von anderen Kulturen oder sogar feministisch ausgelegt werden.

So gilt, dass die *Critical Spatiality* als Theorie den Lebensraum als ganzes durchdringen und sozio-historisch rekonstruieren möchte. Oder in anderen Worten, wie Becking et al. (2017: 22) zusammenfasst, dass die *Critical Spatiality* einen „range of ways for holding our critical feet more systematically on the fire on how we understand this fundamental, but often taken for granted, aspect of human existence“ anbietet. Damit fordert sie ein beständiges veränderndes Nachdenken und Überdenken der Räumlichkeit.

### 1.2.1 Forschungsüberblick

Die Theorie der Critical Spatiality wird in der Theologie primär auf das Alte Testament angewendet. Dabei werden verschiedenste Aspekte betrachtet. Boda et al. (2007: 45) etwa untersuchten das Buch Daniel und den Begriff des Tempels. Dabei geht sie insbesondere auf die Chronologie und den Ort als nicht nur physische Entität ein. „The historical-critical study of the Bible in modern period has tended to focus on time and chronology, not on the spatial and geographical dimension of the literature.“ (Dozeman 2008: 87). Dies impliziert also die Nutzung von geographischen Begriffen, von Orten als eine taktische, theoretische Ebene im Hintergrund. Dabei sei zwischen *religiöser Geographie* (religious geography) und der *Geographie der Religion* (geography of religion) zu unterscheiden. Die religiöse Geographie sei mehr phantastische Literatur und müsse eben als Geographie der Religion kritisch reproduziert werden. Dozeman (2008) argumentiert dabei primär vom Alten Testament her und muss sich ebenfalls der Anfrage stellen, ob sein Versuch, die Geographie der Religion zu reproduzieren nicht kulturell geprägt ist.

Ein Versuch, diese Methode auch im Neuen Testament anzuwenden findet sich bei Schreiner (2016). Er untersucht den Königreichsbegriff im MtEv. Er fasst zusammen: „Metaphysics explains the fundamental nature of being. Thus, metaphysical space is the fundamental nature of space“ (:46).

Für biblische Studien findet sich bei George (2008) eine gute Einführung. Interessant ist die Aussage von Stewart (2012), der der Critical Spatiality einen wachsenden Stellenwert innerhalb der Theologie zuspricht. Er geht auf verschiedene Aspekte des Raums und der sozialen Identität ein. Interessant ist insbesondere sein Blick auf den Raumbegriff im Text:

Spaces described in texts are slightly different from other spaces. Though they may describe more or less accurately particular spatial practices or representations of space, since places can never be the same twice, they always encode a specific meaning to a place that, while negotiable outside the world of the text is, within the text, fixed. (Stewart 2012: 142)

Dies führt die hermeneutische Herausforderung bei der Anwendung dieser Theorie vor Augen. Der Text selbst beinhaltet keinen Raum, „but only ideological (representations of) space.“ (Stewart 2012: 119) Trotzdem könne der Firstspace, die „ideologische Projektion“

im Secondspace und der Lebensraum im Thirdspace rekonstruiert werden. Dies bedarf eine genaue und gründliche Auslegung des Textes.

Nichtsdestotrotz wirft der Ansatz valide Fragen nach dem Ermessen der Räumlichkeit in der Literatur auf. Wie viel kulturelle und historische Trennung gibt es? Mit Millar (2008) ist hier folgende Frage zu stellen: „Narrative literature potentially supplies both a model for thinking Thirdspatially and a site of Thirdspace from which lived First- and Secondspatial possibilities can be abstracted and analyzed.“ Dies erscheint als valide Ergänzung zur SNA, wie im Folgenden dargestellt wird.

### 1.2.2 Methodendiskussion

Bei der Anwendung der SNA wurde ein methodischer Nachteil diskutiert: Reale Distanzen können nicht abgebildet werden und werden stattdessen durch Distanzen im sozialen Raum ersetzt. Dieses Problem kann durch die Critical Spatiality gelöst werden. Wichtige Verbindungen im sozialen Netzwerk können auf ihre Distanz im Firstspace, Secondspace und dem Thirdspace hin untersucht werden. Diese Distanz kann auch dargestellt werden. Dazu bedarf es einer exegetischen Analyse des Textes.

Somit folgt diese Arbeit einem ähnlichen Ansatz wie ihn Robbins (2010: 200f) in Hinblick auf die sozio-rhetorische Interpretation schildert. Die Critical Spatiality wird als zusätzliches Instrument genutzt, um die soziale Struktur neutestamentlicher Schriften zu untersuchen.

Der *Firstspace*, also der physische Raum, kann relativ einfach aus dem Text extrapoliert werden sofern entsprechende Informationen genannt werden. Der *Secondspace*, der mentale Raum ist hingegen deutlich schwerer zu rekonstruieren. Hier ist die Frage, wie Menschen den Raum wahrnehmen und deuten. Dazu müssen nicht nur soziale Positionen und Stellungen, Ausbildung, Empathie und Antipathie untersucht werden. Es geht um eine Durchdringung des Textes und der Informationen um mögliche Rückschlüsse auf die innere Wahrnehmung der Personen zu ziehen. Dies führt schließlich zu einer Beschreibung des *Thirdspace*, also dem erlebten Raum und der Beschreibung wie Menschen leben und den Raum nutzen. Damit erhält man eine räumliche Beschreibung des sozialen Netzwerks.

Daraus ergibt sich, dass dieser Dreischritt eine sinnvolle Ergänzung der SNA sein kann, denn er ermöglicht die sozial-räumliche Dimension besser zu erforschen und Rückschlüsse auf Konflikte oder Veränderung innerhalb des Netzwerks zu finden. Dadurch kann das distanzlose soziale Netzwerk durch einen räumlichen Begriff in seinen verschiedenen Ausprägungen ergänzt werden.

## **1.3 Fazit und Umsetzung der Sozialen Netzwerkanalyse**

Nachdem ein knapper Forschungsüberblick über die SNA in verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen und der Theologie gegeben und die Methoden diskutiert wurden, muss nun ein Fazit gezogen werden. Welche Arten von SNA sollen für die vorliegende Arbeit genutzt werden? Obwohl diese Frage nicht losgelöst von der Quellenfrage zu beantworten ist, sollen diese doch im folgenden Kapitel diskutiert werden.

Der Gegenstand und Zeitraum wurden in Form einer Forschungsfrage schon in der Einleitung diskutiert. Hier müssen nun neben der Forschungsmethode auch die nötigen Inklusions- und Exklusionskriterien festgelegt werden. Welche Teilnetzwerke und welche Zeitabschnitte sollen diskutiert werden?

### **1.3.1 PPA zur Interpretation geographischer Zusammenhänge**

Es ist, wie im vorherigen Abschnitt schon beschrieben, legitim die ganze Bandbreite der sozialen Netzwerke auf die primäre zwischenmenschliche Interaktionsmöglichkeit zu reduzieren. Dies wurde bislang insbesondere im Bereich der klassischen Archäologie gemacht. Es soll hier dem Ansatz von Graham Shawn gefolgt werden: Nicht individuelle Akteure sollen die Knoten darstellen, sondern Städte und Siedlungen für die christliche Gemeinden, Gemeinschaften oder Christen erwähnt werden.

Der Fokus soll in dieser Arbeit aber nicht in der „Frage nach antiker Raumwahrnehmung und Reiseverhalten“ (Rollinger 2014: 370) liegen, sondern nach den Orten des christlichen Glaubens und – wenn überhaupt – nach dem Reiseverhalten der urchristlichen

Missionare. Dabei muss das Netzwerk in gewisser Weise bimodal sein, d.h. die Knoten dieses Netzwerks drücken nicht notwendigerweise die selben Akteure bzw. Kategorien aus<sup>2</sup>, wohl aber den selben Ort. Die auftretenden Kategorien können aufgrund der Quellenlage nicht immer unterschieden werden. Mögliche Kategorien sind (1) das Vorhandensein von Christen, (2) das Vorhandensein einer christlichen Gemeinschaft, (3) das Vorhandensein konkreter missionarischer Aktivität und weiteres mehr. Da es in der hier vorgesehenen Abstraktion keine einzelnen Akteure gibt, entfällt die von Rausch (2010: 243) vorgeschlagene Visualisierung als bipartierter Graph: Es werden nur die Orte dargestellt. Auch kann die – unter Umständen sowieso nur sehr vage – Kategorisierung der Knoten entfallen.

- Zunächst sind alle Orte aufzulisten, an denen das Vorhandensein von christlichen Gemeinschaften oder Missionaren erwähnt wird.
- Es werden in der PPA jeder Ort mit seinen drei geographisch nächsten Nachbarn verbunden.
- Ferner sind alle weiteren sicher nachweisbaren Verbindungen einzutragen.
- Wann immer Knoten oder Kanten mit einer gewissen Unsicherheit verbunden sind, soll diese Information ergänzend in das Netzwerk aufgenommen und in der Darstellung des Netzwerks auch markiert werden.

Ein weiterer Punkt, der das Vorgehen an dieser Stelle von dem Vorgehen der Archäologen unterscheidet, ist die unter Umständen nötige geographisch weitere Fassung von Knoten. Oft erlaubt die Quellenlage keine genaue Lokalisierung. Ein archäologischer Fundort kann mit technischen Hilfsmitteln zweifelsfrei lokalisiert werden, auch wenn damit noch nichts über den Ursprung des Fundes bekannt ist. Die unbestimmte Wendung „er ging durch Samarien“ oder vergleichbare Formulierungen erlauben uns nur, einen Knoten für „Samarien“ zu zeichnen. Dies ist eine qualitative Einschränkung, allerdings wird die vorliegende Arbeit zeigen müssen, ob die Ergebnisse dadurch weniger eindeutig werden.

Die entsprechenden Quellen für dieses Vorgehen werden im folgenden Kapitel diskutiert. Durch diesen Ansatz kann die Verbreitung des frühen Christentums mit allen

---

<sup>2</sup> Für eine genauere Darstellung dieser *bimodalen* oder *two-mode* Netzwerke, die auch als *hypernetwork* bekannt sind vgl. Wasserman & Faust (1994: 291ff) oder Rausch (2010).

sicheren und unsicheren Verbindungen zeitlich nachgezeichnet werden. Durch diesen innovativen Ansatz soll versucht werden, eventuelle „missing links“ in der Darstellung der Apg ausfindig zu machen und Hinweise zu geben, wie diese geschlossen werden könnten.

Bei diesem Ansatz müssen die Zeitabschnitte aufgrund der Vergleichbarkeit genauso wie bei dem zweiten zu diskutierenden Ansatz gewählt werden.

### **1.3.2 Eine soziale Netzwerkanalyse des frühen Christentums**

Ist es der große Vorteil der PPA-Methode, geographische Zusammenhänge auch auf einer zeitlichen Achse darstellen zu können, so muss diese Möglichkeit für ein akteurbezogenes soziales Netzwerk gründlich hinterfragt werden. Reichen hierfür die Quellen? Rollinger (2014: 364) weist auf ein grundlegendes Problem hin: Die pure Auflistung *aller* belegbaren sozialen Verbindungen würde bloß zu einer Aufsummierung aller solcher Verbindungen der Person führen. Möchte man eine belastbare Auswertung, muss man den zeitlichen Rahmen einschränken. Andernfalls fallen zeitlich nicht zusammengehörende Verbindungen zusammen und es kann keine sinnvolle Auswertung des Netzwerks erfolgen. So bleiben Menschen beispielsweise nicht immer im selben Umfeld, Freundschaften enden oder neue werden geschlossen. Doch zunächst ist zu fragen, welche Attribute in der vorliegenden Arbeit überhaupt erfasst werden können und sollen.

Als erster Schritt sind die namentlich im NT genannten Personen entsprechend ihrer zeitlichen Datierung in das Netzwerk aufzunehmen. Der Fokus liegt auf Texten, die die nachösterliche Zeit beschreiben. Des Weiteren sind nicht oder nur teilweise mit Namen oder Umfang beschriebene Menschenmengen (z.B. die „Frauen“ in Lk 8,2 bzw. Apg 1,14) als Knotenmenge aufzunehmen wobei die Menge und die Verbindungen untereinander begründet geschätzt werden müssen oder sie als Metaknoten aufzunehmen sind. Eine Schätzung muss dabei exegetisch begründet werden. Auch wenn es um die Analyse von Modellen geht, zum Beispiel eines hypothetischen Modells der Urgemeinde, soll das Netzwerk (a) auszugsweise und (b) approximativ, d.h. näherungsweise sein. Zu den Knoten werden verschiedene Attribute erfasst. Dazu gehört beispielsweise sofern ermittelbar das Geschlecht, der Status (etwa als Apostel), die sprachliche Präferenz (Aramäisch bzw. Griechisch), die familiäre Zusammengehörigkeit. Diese können bei der grafischen Ausgabe

am Computer an- oder abgewählt werden und müssen aus Gründen der Übersicht nicht immer dargestellt werden.

Es ist also an dieser Stelle noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Netzwerke in dieser Arbeit *nicht* vollständig sind und auch gar nicht den Anspruch erheben können, ein authentisches Abbild der kompletten urchristlichen Gemeinschaft zu sein. Auch ist die Quellenlage, die im nächsten Kapitel diskutiert wird, zu beachten. Briefe zum Beispiel geben immer nur die Wahrnehmung und deren Beschreibung durch eine einzige Person oder – weit schwerer zu ermitteln – weiteren Mitverfassern und Überbringern wieder.

Nun sind als Kanten noch starke und schwache Beziehungen einzutragen. Hier stellt sich die erste Schwierigkeit ein: Rollinger (2014: 387f) stellt sehr eindrücklich dar, dass die Fragestellung nach starken und schwachen Beziehungen meist nur tendenziell entschieden werden kann, oft aber schlicht aufgrund der mangelnden Quellenlage nur erraten werden kann. Er entschließt sich somit, solche Beziehungen nicht zu berücksichtigen, in „der Hoffnung auf größere Objektivität“.

Doch ist die eigentliche Fragestellung dahinter, ob zunächst die Datenmenge reduziert werden sollte, um sie dann zu interpretieren, oder ob nicht zunächst alle Daten relevant sein müssen und mit ihrer Wahrscheinlichkeit auch betrachtet werden müssen. Es wäre keineswegs ratsam, eventuell wichtige Informationen zu unterschlagen. Sie würden zu künstlichen Vereinfachungen des Modells führen und in den angenäherten Werten wären die exakten nicht mehr signifikant.

Während Duling (2013) beispielsweise im Hinblick auf die Missionstätigkeit des Paulus gerade die Stärke der schwachen Beziehungen betont, bleibt er im Diskurs mit Czachesz (2011), der die gegenteilige Meinung vertritt. Granovetter (1973) folgend ist seine Theorie, dass Paulus insbesondere die schwachen Beziehungen nutzte und damit das Christentum verbreitete. Wird der Aspekt der schwachen und starken Bindungen nicht unterschlagen, können neue Ergebnisse zu dieser Fragestellung gefunden werden.

So sollen hier alle Daten relevant sein und Teil der Analyse sein, die Unterscheidung zwischen schwachen und starken Kanten soll also nicht entfallen.

So lässt sich das Vorgehen in die folgenden Schritte aufteilen:

- Zunächst werden alle Personen in das Netzwerk aufgenommen, die nachösterlich im Neuen Testament explizit wie implizit erwähnt werden. Bei impliziten Erwähnungen ist Umfang und Größe begründet zu schätzen und entsprechend zu vermerken.
- Es wird *keine* oder eine *schwache* oder *starke* Beziehung eingetragen. Dabei wird grundsätzlich von einer schwachen Beziehung ausgegangen. Nur in den folgenden Fällen ist eine starke Beziehung anzunehmen:
  - Die Akteure gehörten schon in vorösterlicher Zeit zu einem bestimmten Teil der Nachfolger (Jünger, Frauen, Familie Jesu).
  - Es besteht eine familiäre Beziehung zwischen den Akteuren. Als Beispiel kann die Familie Jesu angeführt werden.
  - Die Beziehung ist multiplex, d. h. es besteht mehr als nur eine Art von Kontakt. Als Beispiel seien die „Diakone“ (Apg 6) in der Urgemeinde genannt. Sie waren nicht nur mit den Aposteln in einer Gemeinde, sondern sie leiteten diese auch miteinander. Dies impliziert eine starke Beziehung.
  - Eine Bekehrung impliziert eine starke Beziehung. Hierbei ist es unerheblich, ob die persönliche Begegnung mit Jesus Christus aufgrund einer direkten, persönlichen Begegnung mit einem Christen oder aufgrund einer direkten, aber distanzierten Begegnung mit einem Verkündiger erfolgte.

Neben Personen und Personengruppen sollen auch Orte, Landschaften und Gemeinden in das Netzwerk aufgenommen werden. Dabei müssen wie bei der Einteilung nach starken/-schwachen Beziehungen aufgrund der Quellenlage Vereinfachungen vorgenommen werden. So sind die folgenden Metadaten zu erheben und in Datensätzen einzutragen:

- Art des Knotens (Person, Gruppe, Ort, Gemeinde).
- Name, sowohl in deutscher als auch englischer Sprache. Sind Dopplungen nicht zu vermeiden, z. B. bei Philipus, so ist die Identifikation (s. u.) zu ergänzen. Damit sollen im fertigen Netzwerk keine Unklarheiten bleiben.
- Gruppen (z. B. Apostel, Diakone)
- Geschlecht und religiöser Hintergrund (Jude oder Heide)

- Ein Notizfeld für Ergänzungen
- Ein Feld, das das erste Auftreten einer Person angibt
- Ein Identifikationsfeld. Als Identifikationsnummer wird hier sofern vorhanden auf die Nummerierung aus dem *Greek-English Lexicon of the New Testament*, vgl. Louw et al. (1989), zurückgegriffen.

Die Eingabe der Daten erfolgt sowohl in englischer als auch deutscher Sprache. Erstere ist für die vorliegende Arbeit nicht zwingend nötig, erleichtert aber eine weitere Diskussion.

Somit ist das bisher in der Literatur beschriebene und verwendete Verfahren erweitert worden. Gegenüber Rollinger (2014) werden auch Knoten betrachtet, die keine konkreten Personen, sondern Orte, Gemeinden oder Menschengruppen behandeln. Auch werden weitere Metainformationen gespeichert und im Netz verfügbar gemacht. Damit verschmelzen technisch gesehen die PPA, wie sie von Collar et al. vorgestellt wurde, und die SNA zu einem einzigen Netzwerk. Im Gegensatz zu Czachesz (2011) wird überhaupt erst eine quantitative und qualitative Netzwerkanalyse neutestamentlicher Texte ausgeführt. Hier wird es spannend zu sehen, ob diese Ergebnisse reproduziert werden können. Dies ist auch in Hinblick auf Duling (2013) ein kritischer Punkt. Dulings Arbeit beruht methodisch vage auf der Vorarbeit von Czachesz (2011), seine quantitativen Ergebnisse bleiben lückenhaft.

Es bleibt, sinnvolle Zeitabschnitte zu wählen. Zunächst ist in groben Zügen auf die Mission Jesu einzugehen. Das durch ihn entstehende Netzwerk bildet die Grundlage für die Betrachtung des nachösterlichen Netzwerkes. Dieses kann in zwei Zeitabschnitten analysiert werden: Zunächst vom Pfingstereignis bis zur beginnenden Heidenmission und anschließend durch die Missionsreisen des Paulus, die aber nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind.

Ähnlich wie Rollinger (2014: 386) sollen Beziehungen unabhängig von ihrem quantitativen Auftreten gewichtet werden. Da die Quellenlage fragmentarisch ist, werden einmalig erwähnte Beziehungen genauso als eine Kante dem Netzwerk hinzugefügt wie mehrfach genannte.

Das generierte Netzwerk ist auch auf die „üblichen“ Attribute hin zu untersuchen. Wo liegen Cliques oder Communities? Wo finden sich strukturelle Löcher? Lassen sich Hubs

identifizieren? Wie sind die Zentralitätswerte einzelner Akteure? Wie viele Pfade gibt es im Netzwerk zwischen einzelnen Orten? Auch ist es spannend, welche Beziehungen in Triaden ergänzt werden müssen.

Es sind also zwei Zielsetzungen zu benennen, die zwar untrennbar methodisch miteinander verbunden sind, aber doch unterschiedliche Aussagekraft haben. Zum einen ist es das Ziel, möglichst authentisch und umfangreich das urchristliche Netzwerk zu analysieren und darzustellen. Wo diese Daten fehlen, können plausible Szenarien approximiert werden und bei Bedarf auch verschiedene Szenarien auf ihre netzwerktheoretische Plausibilität untersucht werden. Zum anderen ist das Ziel die räumliche Ausdehnung dieses Netzwerkes zu untersuchen. Dazu bietet sich die PPA und die *Critical Spatiality* als Methode an.

### 1.3.3 Technische Ausführung

Es ist nun noch die Frage nach der technischen Ausführung des Vorhabens zu stellen. Dank der modernen Computertechnik stehen viele Hilfsmittel zur Verfügung. Einen Überblick über die verfügbare Software zur SNA findet sich beispielsweise bei Düring et al. (2016: 173ff). De facto Standard in den Geisteswissenschaften scheint die Software Pajek<sup>3</sup> zu sein. Diese ist allerdings nicht quelloffen und nur für Windows verfügbar. Diese Einschränkungen gelten ebenfalls für UCINET<sup>4</sup>, für das zusätzlich Lizenzen erworben werden müssen. Weitere proprietäre Software, die häufig genutzt wird ist nodegoat<sup>5</sup> als Webservice. Als freie Software werden in aller Regel lediglich NodeXL<sup>6</sup>, das als Excel-Plugin wieder auf proprietäre Software aufsetzt und Gephi<sup>7</sup> verwendet. Letzteres ist quelloffen, steht unter freier Lizenz und dient zur Visualisierung von Graphen. Gleiches gilt für die Anwendung Cytoscape<sup>8</sup>.

Ein wichtiger Aspekt ist neben den technischen Möglichkeiten vor allem die Reproduzierbarkeit der Auswertungen. Deswegen ist der größte Nachteil der meisten erwähnten Programme, dass sie als kommerzielle Software mit einer closed-source Lizenz einige

---

<sup>3</sup> Vgl. <http://mrvar.fdv.uni-lj.si/pajek/>.

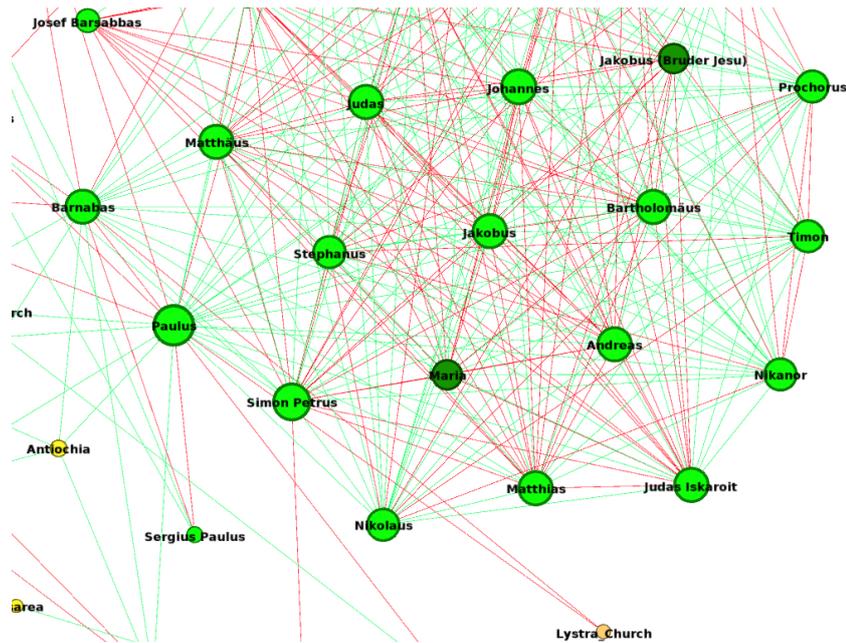
<sup>4</sup> Vgl. <https://sites.google.com/site/ucinetsoftware/home>.

<sup>5</sup> Vgl. <http://nodegoat.net/>.

<sup>6</sup> Vgl. <https://archive.codeplex.com/?p=nodexl>.

<sup>7</sup> Vgl. <https://gephi.org/>.

<sup>8</sup> Vgl. <http://www.cytoscape.org/>, die unter LGPL zur Verfügung steht und wird ebenfalls in der SNA verwendet, vgl. Brughmans (2015).



**Abbildung 1.1:** Ein Ausschnitt aus dem sozialen Netzwerk der Apostelgeschichte.

Probleme mit sich bringen. Zum ersten ermöglichen sie keine wirkliche wissenschaftliche Transparenz, da die mit ihnen verarbeiteten Daten nicht austauschbar sind und unter die damit verbundenen Berechnungen nicht von jedem reproduziert werden können, vgl. hierzu auch die FAIR Data Prinzipien von Wilkinson, Dumontier, Aalbersberg, Appleton, Axton, Baak, Blomberg, Boiten, da Silva Santos, Bourne, et al. (Wilkinson et al.). Zum anderen steht diese Software nicht frei zur Verfügung.

Die Anwendungen Cytoscape und Gephi wiederum sind frei verfügbar und ermöglicht es allen Interessierten, die Auswertungen zu reproduzieren. Beide Anwendungen gehören zu den verbreitetsten wissenschaftlichen Graphenvisualisierungsanwendungen. Es können schnell schöne und anschauliche Darstellungen erstellt werden und es stehen verschiedene Algorithmen zur Anordnung der Knoten und für statistische Auswertungen zur Verfügung. Auch Formeln können genutzt werden, um Grapheneigenschaften zu berechnen.

Es fehlt allerdings ein plattformunabhängiges, kollaboratives Werkzeug zur Generierung sozialer Netzwerke. Hierzu wurde eine Anwendung entwickelt, die aus freien Textdokumenten ein Netzwerk im `graphml`-Format erzeugt<sup>9</sup>. Dieses kann von vielen Anwendungen, inklusive Gephi oder Cytoscape gelesen werden. Diese Anwendung wurde in Dörpinghaus & Stenschke (2018) vorgestellt und eingeführt.

<sup>9</sup> Frei verfügbar unter GNU Lizenz unter <https://github.com/jd-s/pySNA>.

Dabei werden die einzelnen Akteure in einfachen Textdateien gespeichert und können somit einfach bearbeitet werden. Der Kopf einer solchen Datei besteht aus einer Liste von Attributen und ihren Werten, die beliebig erweitert werden kann:

```

1 Type:      Person
2 Name:      'Simon Petrus'
3 Groups:    'Apostle'
4 Sex:       male
5 Background: Hebrew
6 Notes:     ''
7 Evidence:  ''

```

Dabei ist sogar die Benennung der Attribute frei, erfolgte hier aber im Sinne einer möglichst einfachen Verständigung in englischer Sprache.

Die Art eines Knotens wird mit dem Attribut *Type* angegeben. In der vorliegenden Arbeit sollen Einzelpersonen, Personengruppen, Orte und Gemeinden verwendet werden. Akteure können zu mehreren Gruppen gehören, die Knoten im Graphen entsprechend sortiert werden. Weiter werden sofern eindeutig zuzuordnen noch Geschlecht, Hintergrund (Hebräisch, Griechisch, Römisch) angegeben. Eine Mehrfachzuordnung ist möglich. Zwei weitere Felder sind für Notizen und eine Referenz in das Neue Testament vorgesehen.

Der zweite Abschnitt der Datei, eingeleitet mit *BEGIN EDGES* beinhaltet alle Verbindungen der Akteure untereinander:

```

1 BEGIN EDGES
2 INCLUDE apostle
3 s ; Person ; ; Johannes ; Apg 3 ; ;
4 w ; Church ; ; Samarien_Church ; Apg 8 ; ;

```

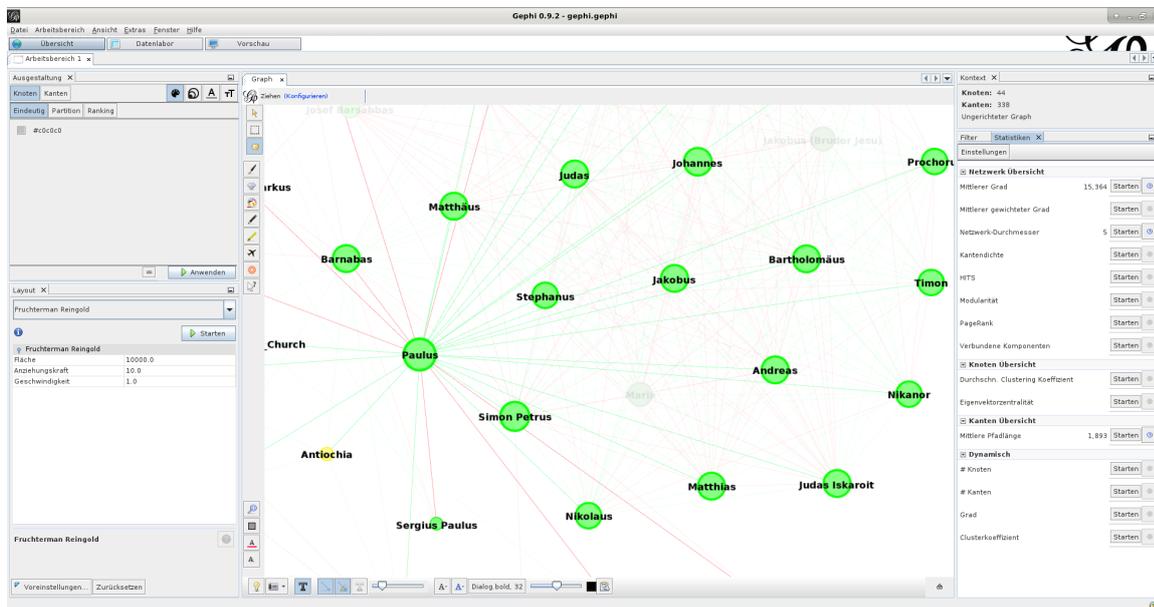
Hier können auch Daten ausgelagert werden. So beinhalten alle Apostel die Zeile *INCLUDE apostle*, so dass hier Änderungen an dieser Datei automatisch für alle Apostel übernommen werden. Weiter gibt jede Spalte eine eindeutige Verbindung an, wobei die einzelnen Spalten durch ein Semikolon getrennt sind. Die erste Spalte gibt an, ob es sich um eine starke (s) oder schwache (w) Bindung handelt. Die zweite Spalte gibt den Typ des Zielknotens an. In der dritten Spalte kann auch "Group" eingesetzt werden und in der vierten Spalte ein Gruppenname angegeben werden. So ist es einfach möglich, zum Beispiel zu allen Aposteln oder Diakonen eine Verbindung zu setzen. Sonst wird in der

Gephi 0.9.2 - gephi.gephi

Arbeitsbereich 1

Knoten	Kanten	Label	Interval	Sex	Background	Evidence	Name	Groups	Notes	Type	Grad	Eccentricity	Closeness Centrality	Harmonic Closeness Centrality	Betweenness Centrality
Simoneen		Simoneen		male	Hebrew	App 13	Simoneen	Antiochia		Person	5	4.0	0.467391	0.51938	0.0
Prachorus		Prachorus		male	Hellenistic	App 6	Prachorus	Diakone		Person	23	3.0	0.641791	0.751938	1.919647
Simon Zelotes		Simon Zelotes		male	Hebrew		Simon Zelotes	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Derbe Church		Derbe Church		male	Hebrew	App 13	Derbe Church	Church		Person	2	4.0	0.452632	0.484466	0.0
Jakobus2		Jakobus2		male	Hebrew		Jakobus2	Apostel	Jakobus, der Sohn	Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Maria		Maria		female	Hebrew	App 1.14	Maria	Frauen	Die Mutter Jesu	Group	20	4.0	0.52439	0.672481	0.0
Johannes Markus		Johannes Markus		male	Hebrew	App 12.12.18ff	Johannes Markus			Person	5	3.0	0.511995	0.546512	3.375408
Die Frauen		Die Frauen		female	Hebrew	App 1.14	Die Frauen	Frauen		Group	20	4.0	0.52439	0.672481	0.0
Zypern Church		Zypern Church					Zypern Church	Church		Location	4	4.0	0.422488	0.507752	2.104167
Zypern		Zypern					Zypern	Location		Location	3	4.0	0.433462	0.493902	0.25
Antiochia		Antiochia				App 11	Antiochia	Location		Location	5	4.0	0.467391	0.51938	0.0
Jakobus (Bruder)		Jakobus (Bruder)		male	Hebrew	App 1.14	Jakobus (Bruder)	Familie Jesu	Bruder Jesu	Group	20	4.0	0.52439	0.672481	0.0
Judas Iskariot		Judas Iskariot		male	Hebrew		Judas Iskariot	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Thomas		Thomas		male	Hebrew		Thomas	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Timon		Timon		male	Hebrew	App 6	Timon	Diakone		Person	23	3.0	0.641791	0.751938	1.919647
Josef Barsabbas		Josef Barsabbas		male	Hebrew	App 1.23	Josef Barsabbas		Josef, genannt B	Person	13	4.0	0.483466	0.591085	0.0
Lystra Church		Lystra Church		male	Hebrew	App 13	Lystra Church	Church		Person	2	4.0	0.452632	0.484466	0.0
Damaskus Church		Damaskus Church		male	Hebrew	App 6	Damaskus Church	Church		Person	3	4.0	0.452632	0.484466	42.0
Nikandar		Nikandar		male	Hebrew		Nikandar	Diakone		Person	23	3.0	0.641791	0.751938	1.919647
Jerusalem		Jerusalem		male	Hebrew		Jerusalem	Location		Location	24	4.0	0.632953	0.757752	6.67107
Ludus		Ludus		male	Hebrew	App 13	Ludus	Antiochia		Person	5	4.0	0.467391	0.51938	0.0
Hauptmann Korn.		Hauptmann Korn.		male	Roman		Hauptmann Korn.	Diakone		Person	23	3.0	0.641791	0.751938	1.919647
Bartholomäus		Bartholomäus		male	Hebrew		Bartholomäus	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Kanien Church		Kanien Church		male	Hebrew	App 13	Kanien Church	Church		Person	2	4.0	0.452632	0.484466	0.0
Simon Petrus		Simon Petrus		male	Hebrew		Simon Petrus	Apostel		Person	28	1.0	0.12814	0.812105	128.552418
Matthäus		Matthäus		male	Hebrew		Matthäus	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Casarea		Casarea		male	Hebrew		Casarea	Location		Location	1	5.0	0.304965	0.324439	0.0
Jakobus		Jakobus		male	Hebrew		Jakobus	Location	Jakobus, Sohn d.	Location	1	5.0	0.318675	0.337607	0.02703
Damaskus		Damaskus		male	Hebrew		Damaskus	Location		Location	1	5.0	0.318669	0.334884	0.0
Samaritanen Church		Samaritanen Church		male	Hebrew		Samaritanen Church	Church		Person	4	4.0	0.482929	0.48993	42.0
Johannes		Johannes		male	Hebrew		Johannes	Church	Johannes, dessen	Person	26	3.0	0.639548	0.734514	31.865544
Barnabas		Barnabas		male	Hebrew	App 4.36	Barnabas	Jerusalem	Josef, der von de.	Person	25	3.0	0.671875	0.77907	151.876553
Nikolaus		Nikolaus		male	Hellenistic	App 6	Nikolaus	Diakone		Person	23	3.0	0.641791	0.751938	1.919647
Paulus		Paulus		male	Hebrew		Paulus	Apostel		Person	32	3.0	0.357857	0.854243	392.835539
Sergius Paulus		Sergius Paulus		male	Roman	App 12.12.18ff	Sergius Paulus		Statthalter	Person	4	4.0	0.462366	0.507752	2.104167
Philippus		Philippus		male	Hebrew	App 6	Philippus	Diakone		Person	24	3.0	0.661538	0.767442	21.288934
Marsian		Marsian		male	Hebrew	App 13	Marsian	Antiochia		Person	5	4.0	0.471991	0.51938	0.0
Andreas		Andreas		male	Hebrew		Andreas	Apostel	Andreas, dessen	Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701
Matthias		Matthias		male	Hebrew		Matthias	Apostel		Person	25	3.0	0.671875	0.77907	6.02701

(a)



(b)

Abbildung 1.2: Zwei Bildschirmfotos aus Gephi. In (a) findet sich eine Darstellung der Daten im Datenlabor, in (b) eine Darstellung des Netzwerks mit Fokus auf Paulus.

vierten Spalte der Name des Zielknotens angegeben. Es besteht noch die Möglichkeit eine Referenz, ein Jahr und eine Notiz anzugeben.

Die Daten der vorliegenden Arbeit stehen in verschiedenen Formaten zur Verfügung und können auch mit anderen Anwendungen weiterverarbeitet werden. In dieser Arbeit soll Gephi benutzt werden. Eine mögliche Visualisierung findet sich in Abb. 1.1. Vorteil dieser Anwendung ist, dass eine Vielzahl von statistischen Werten sofort ermittelt werden und die Daten anschaulich aufbereitet werden können. Außerdem kann es zur interaktiven Evaluation des Netzwerkes genutzt werden, vgl. hierzu auch Abb. 1.2.

## 1.4 Historische Umwelt

Um den neutestamentlichen Befund recht zu verstehen, muss man die religiöse, soziale, politische und wirtschaftliche Umwelt mitbedenken. Nach Lk 2,1 wurde Jesus zur Zeit von Kaiser Augustus geboren. Seine Botschaft traf nicht in einen luftleeren Raum, sondern auf Menschen in konkreten Lebenssituationen. Lohse fasst die Situation wie folgt zusammen:

Die Umwelt des Neuen Testaments bietet ein überaus buntes Bild. In der Zeit des Hellenismus begegneten die Griechen den Völkern des alten Orients, trafen Ost und West aufeinander, kamen ihre Religionen und Kulturen in enge Berührung. (Lohse 2010: 5)

Judäa war von 63 v.Chr. bis 66 n.Chr. unter römischer Herrschaft. Dabei wurde die Region von Vasallenkönigen regiert. Dabei gelang es Herodes dem Großen im Jahr 43 v.Chr. als König von Judäa anerkannt zu werden und sein Herrschaftsgebiet auch auf Galiläa, Peräa und Samarien auszubreiten, vgl. Stambaugh & Balch (1992: 19f). Nach seinem Tod wurde das Reich unter seinen drei Söhnen aufgeteilt, so herrschte Herodes Antipas bis 39. n.Chr. über Galiläa und Peräa. Statthalter von Judäa war von 26–36 n.Chr. Pontius Pilatus, unter dem es immer wieder zu Spannungen mit der jüdischen Bevölkerung kam. Im Jahr 66 n.Chr. kam es zum ersten jüdischen Krieg. In dessen Folge wurde der Tempel in Jerusalem zerstört und das Priestertum und Synhedrium zerschlagen. Dies führte zu einer Neuorientierung jüdischen Lebens, vgl. Stambaugh & Balch (1992: 25f).

Ein abschließendes Bild der historischen Umwelt zu zeichnen, wäre ein vermessenenes Unterfangen und kann in diesem knappen Überblick nicht geleistet werden. Dazu sei auf Lohse (2010) oder Stambaugh & Balch (1992) verwiesen. Einige für diese Arbeit relevanten Dinge müssen näher untersucht und beschrieben werden. Mobilität, Wirtschaft und Verkehr sind dafür genauso nachzuzeichnen wie die gesellschaftliche Situation in Judäa, im Römischen Reich und insbesondere in den Städten. Dann werden soziale Netzwerke im Römischen Reich dargestellt und diskutiert. Im Anschluss wird auf relevante Aspekte von Religion im Römischen Reich eingegangen.

### 1.4.1 Mobilität, Wirtschaft und Verkehr

Das Römische Reich schuf die Möglichkeiten für eine enorm mobile Gesellschaft. Römisch oder Griechisch waren Verkehrssprachen, ein großes Netz von Straßen durchzog die Provinzen und im Mittelmeer gab es vielfältige regelmäßige Schiffsverbindungen. Gleichzeitig waren die Straßen relativ sicher und das Meer Pompeius frei von Piraten, vgl. Giebel (1999: 151). Reisen war eine zügige und sichere Angelegenheit, vgl. Stambaugh & Balch (1992: 33f).

Straßen waren oft gepflastert, in regelmäßigen Abständen gab es Gasthäuser, vgl. Heinz (2003: 73). Normalerweise ging man zu Fuß; wer es sich leisten konnte nahm einen Esel, ein Pferd oder einen Wagen, vgl. Stambaugh & Balch (1992: 34) und Giebel (1999: 144f). Ein Beispiel ist der äthiopische Eunuch in Apg 8,26–31; zu römischen Reisewagen vgl. auch Heinz (2003: 87). Grundsätzlich kommt dem römischen Straßensystem auch eine Aufgabe bei der Romanisierung und Unterwerfung der eroberten Gebiete zu. Es gilt aber auch, dass

[d]as römische Straßensystem, diese nach Ausdehnung und Fläche sicherlich größte zivilisatorische Errungenschaft der Römer, bedeutete, dass definierte Zielorte geplant miteinander verknüpft und damit auch im Prinzip für jedermann erreichbar wurden (Heinz 2003: 12).

Dabei war der östliche Teil des Mittelmeerraums wesentlich stärker hellenisiert. Dieser kulturelle Aspekt führte – neben der Infrastruktur – dazu, dass der Mittelmeerraum „developed an international, cosmopolitan culture“ (Casson 1994: 117). Auf die gesellschaft-

lichen Strukturen als Teil von Kultur soll im nächsten Abschnitt näher eingegangen werden.

Das römische Straßennetz war gut durchgeplant und verwaltet. Römische Brücken und andere Aspekte der Trassierung zeigen die hohe Leistungsfähigkeit der römischen Ingenieure. Es gab verschiedene Wegtypen, die unterschiedlich geplant und unterhalten wurden, vgl. Heinz (2003: 22ff). In der Mitte dieses Verkehrsnetzes stand Rom, gemäß des Sprichworts führten alle Wege nach Rom. Eine weitere Infrastruktur lag in Form von Meilensteinen und Wegekarten vor, vgl. Giebel (1999: 138ff).

Dabei war das Reisen keineswegs ausschließlich bequem und sicher. So berichtet Paulus in 2.Kor 11,25–27: „dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, einen Tag und eine Nacht trieb ich auf dem tiefen Meer. Ich bin oft gereist, ich bin in Gefahr gewesen durch Flüsse, in Gefahr unter Räubern, in Gefahr von meinem Volk, in Gefahr von Heiden, in Gefahr in Städten, in Gefahr in Wüsten, in Gefahr auf dem Meer, in Gefahr unter falschen Brüdern; in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße.“ Vgl. hierzu auch (Deissmann 1911: 44). Bei Paulus zeigt sich aber auch eine weitere wichtige Komponente bei der antiken Reise: Die Gastfreundlichkeit von Freunden, Verwandten oder Bekannten zu nutzen, aber auch anderen anzubieten, vgl. Arterbury (2005). Dieser Aspekt wird besonders bei seinen Missionsreisen deutlich. Die Gastfreundschaft war elementarer Bestandteil der antiken Kultur, ein Gastwirt, also jemand, der sich für Gastfreundschaft bezahlen ließ, waren schlecht geachtet, vgl. Hiltbrunner (2005: 123).

Als Reisende traten nach Stambaugh & Balch (1992: 36) vor allem (a) Regierungsbeamte, eventuell sogar der Kaiser, (b) Soldaten (c) Geschäftsleute, (d) Sklaven, die mit einer Nachricht betraut wurden und (e) umherziehende Schauspielertruppen auf. Heinz (2003: 75) führt einen weiteren Grund an: Private Ausflüge, vgl. dazu auch Casson (1994: 138ff). Es ist umstritten, ob Privatreisende ebenfalls teilweise das Netz der Staatspost nutzen konnten. Die Reisegeschwindigkeit lag zwischen 20 Meilen pro Tag (d.h. ca. 30 Kilometern) und maximal 40 Kilometern, die wohl aber nur von der Staatspost erreicht wurden, vgl. Heinz (2003: 82). Eine übersichtliche Darstellung findet sich bei Thompson (1998: 61).

Neben den Reisen an Land spielten Schifffreisen eine wichtige Rolle. Sie verkürzten oft

die Reisedauer. So wurde eine Reise von Rom nach Spanien mit dem Schiff um eine Woche verkürzt. Selbst bei gleicher Reisedauer war dies die komfortablere Variante. Zudem war es eine sichere Reise: „Rome’s efficient administration, at least during the first two centuries A.D., had swept the seas clear of pirates and chased away most of the bandits from the main highways.“ (Casson 1994: 149) Äußere Risiken wie Stürme blieben allerdings, so dass die Schiffspassagen nur zwischen Mai und Oktober nutzbar waren, vgl. Apg 27. Und so spannte sich ein riesiges Netz von Schiffsverbindungen zwischen den Haupthäfen Ostia bei Rom, Antiochia, Cäsarea, Alexandria und vielen weiteren auf, vgl. Casson (1994: 150). Dies zeigt sich im späteren Bericht der Apg auch deutlich, denn Paulus tätigte viele Reisen per Schiff. Diese Schiffsverbindungen sind allerdings noch nicht hinlänglich systematisch untersucht worden, siehe Leidwanger et al. (2014).

Abgesehen von der Mobilität ist für das Verständnis des sozialen Netzwerks auch die Wirtschaft von großer Bedeutung. Der größte Teil der Wirtschaftsleistung wurde in der Landwirtschaft erbracht, vgl. Alkier (2011: 181). Das spiegelt sich auch im neutestamentlichen Befund wider. Das Land wurde von wenigen reichen Menschen besessen, vgl. Abschnitt 1.4.2. Zwar wurden Nahrungsmittel oft nicht über weite Strecken transportiert, zumindest aber große Städte wie Rom oder Alexandria mussten ihre Nahrungslogistik über größere Entfernungen organisieren. Ansonsten galt: „Die einzigen Lebensmittel, die || regelmäßig über weite Entfernungen hinweg per Schiff befördert wurden, waren besondere Weine, exotische Trockenfrüchte und Luxusgewürze“ (Stambaugh & Balch 1992: 65). Obwohl mit Handel größere Gewinne zu erzielen waren, beschränkte sich der Dienstleistungs- und Produktionssektor doch primär auf lokale Bedürfnisse. Dabei wurden – auch mit Hilfe von Sklaven – kleinere Gewerbebetriebe unterhalten. Neben Töpfern finden sich auch im Neuen Testament Handwerker wie Silberschmiede (Apg 1,24–27), Zimmerleute (Mt 13,55) oder Zeltmacher wie Paulus, Priskilla und Aquila. Doch auch hier galt: „Die normale Lebenshaltung bewegte sich auf einem zu niedrigen Niveau, zu nahe am Existenzminimum, als daß sie dem Absatz von Luxusgütern, von den Oberschichten größerer Städte einmal abgesehen, hätten förderlich sein können.“ (Stambaugh & Balch 1992: 67) Auf den besonderen Wirtschaftsfaktor des Militärs weist Fellmeth (2008) hin. Dies erklärt auch die enge Verflechtung der Handelswege mit militärischen Interessen. Ein weiterer Aspekt ist aber das Geld, dass im Römischen Reich allgemein verbreitet war.

So findet sich in neutestamentlicher Zeit ein weiterer wirtschaftlicher Zweig, der für das

Verständnis des sozialen Netzwerks wichtig ist: Geldverleih und Steuereintreiber. Dabei waren insbesondere Geldverleiher gut abgesichert: „Nach griechischem, römischen und orientalischem Recht waren Gläubiger offenbar in der Lage, jene Schuldner, die nicht bezahlten oder nicht bezahlten (sic!) konnten, für immer zu Sklaven zu machen oder in zeitweilige Schuldknechtschaft zu legen.“ (Stambaugh & Balch 1992: 69) Auch dieser Berufszweig kommt im Neuen Testament an verschiedenen Stellen vor. Vgl. auch die ausführliche Darstellung der Arbeitswelt bei Herz (2011). Investitionen wurden aber im allgemeinen nicht als sicher angesehen, so dass viele Menschen ihr Ersparnis lieber zuhause oder in Tempeln aufbewahrten.

Den Sprung von einer geldlosen Gesellschaft zu einer, in der Geld eine große Bedeutung hatte, war zur Zeit des Neuen Testaments schon geschafft. „Doch basierte das soziale Gefüge [...] noch immer auf persönliche Beziehungen: auf Gefälligkeiten, den dafür erwarteten Gegenleistungen und auf der Verpflichtung zur Treue.“ (Stambaugh & Balch 1992: 59) Eine entsprechende Entwicklung fand auch in Judäa statt: „Durch die hll. und dann röm. strukturellen Vorgaben wird auch die jüd. Wirtschaft immer mehr profitorientiert, damit die erforderlichen Abgaben erwirtschaftet werden können. Aber auch die Verstärkung sorgt für einige Veränderungen [...] und schließlich gewinnt im Zuge der Anbindung Judäas an die mediterrane Wirtschaftsentwicklung auch die Geldwirtschaft an Bedeutung“ (Alkier 2011: 185).

Eine weitere Ausführung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, doch die wichtigsten wirtschaftlichen Aspekte sind nun dargestellt. So soll nun zunächst die gesellschaftliche Situation zur Zeit des Neuen Testaments sofern sie für die soziale Netzwerkanalyse wichtig ist, eingegangen werden.

## **1.4.2 Gesellschaftliche Situation und Netzwerke im Römischen Reich**

Die Spanne zwischen Arm und Reich im römischen Reich war groß, vgl. Alkier (2011: 184). Der Anteil der Aristokraten und Reichen war gering, dabei besaßen sie den größten Teil des Landes und der Handels- und Produktionsmittel. „Nicht alle Reichen hatten einen entsprechend hohen sozialen Status, doch besaßen alle Mitglieder der führenden Gesellschaftsschicht erhebliche Geldmittel.“ (Stambaugh & Balch 1992: 61) Dabei sind

die sozialen Netzwerke in der Antike nicht nur im allgemeinen Fall, sondern auch im speziellen Fall des Römischen Reiches oder der hellenistischen Welt immer noch ein viel diskutierter Forschungsbereich.

Einen Überblick geben unter anderem Malkin et al. (2013) oder Knappett (2013). Fest steht, dass es umfangreiche Netzwerke für Handel, Kommunikation und Warenfluss gab. Diese reichten bis nach Indien und China, aber auch in den europäischen Norden. Diese Netzwerke sind leider häufig nur noch schwer zu rekonstruieren und müssen aus Literatur oder archäologischen Befunden extrapoliert werden. So konnte beispielsweise belegt werden, dass Aristokraten ein großes Netz gegenseitiger Hilfeleistungen hatten, vgl. Stambaugh & Balch (1992: 59) und Rollinger (2014).

Eine mögliche Art, diese Netzwerke zu rekonstruieren wurde von Graham vorgestellt. Nach seiner Analyse sind Orte in jeder Region im Römischen Reich über circa 5 Zwischenschritte erreichbar. Im gesamten Römischen Reich wächst diese Anzahl auf durchschnittlich 18.6 Schritte an. Graham (2006: 51) fasst zusammen „that the perception of fragmentation would have a real impact on a traveller’s journey. Roman travellers would not necessarily have known the actual physical routes between places on the list“. Zweierlei Rückschlüsse lässt dies zu: Zum einen muss für die Ausbreitung neuer Ideen in einer Region auch das regionale Netzwerk betrachtet werden. Zum anderen ist das weitere Netzwerk aber nicht irrelevant, gibt es doch vor, wie diese Ideen von einem Netzwerk auf andere Netzwerke übertragen werden. „Lokal“ kann aber auch ein Subnetz sein, zum Beispiel das schon diskutierte Adligen- oder Ritternetzwerk. An diesem Netzwerk zeigt sich aber auch, wie schwierig diese Begriffe zu definieren sind: Adlige und Ritter waren wiederum sehr mobil. So soll hier ein kurzer Abriss der Netzwerke im Römischen Reich im frühen 1. Jhd. n.Chr. gegeben werden.

Nachdem aus der römischen Republik das römische Kaiserreich wurde, blieb die politische Hauptströmung expansionistisch. Die größte Ausdehnung erlebte das Römische Reich unter Kaiser Trajan (98 – 117 n.Chr.). Während zum Beispiel das Reich Alexander des Großen bald nach seinem Tod zerfiel, blieb das Römische Reich „held together in various configurations for around 400 years, under a single, and largely uncontested, leadership.“ (Collar 2013: 42) Letztlich sei das römische Reich durch verschiedene Netzwerke zusammengehalten worden: Handelsrouten, Straßen, Brücken, Kommunikationssysteme,

Bürgerrechte, der Kaiserkult und anderes mehr. Diese Netzwerke sieht Collar als Grundlage für ihre Analyse der Ausbreitung von Religion.

Auch wenn sich ein Vergleich mit der heutigen globalisierten Welt direkt verbietet, kann Collar doch einige Gemeinsamkeiten herausstellen. So erscheine heute die Kultur der ersten Welt für alle erstrebenswert, was Parallelen mit dem Wunsch nach römischem Bürgerrecht im antiken römischen Reich habe. Hier muss sich Collar die Anfrage gefallen lassen, ob es nicht eher um Wohlstand als um Kultur geht. Auch sei „cultural fashion in art or tableware propagated across the empire to a certain degree“ (Collar 2013: 43), wobei die Anpassung stets eine Frage des Geldes gewesen sei. Netzwerke müssen jedoch immer aus kleineren und unter Umständen unvollständigen Teilnetzen zusammengesetzt werden wie es neben Collar auch Rollinger (2014) macht. Gerade die römische Oberschicht kann dabei als ein vollständiges Netzwerk gelten, „da jeder Akteur im Mittel über drei Zwischenstationen mit jedem anderen verbunden war“ (Ganter 2015: 183). Zentraler Knotenpunkt war allerdings die Kaiserfamilie.

Das Regierungsnetzwerk und das Netz des Kaiserkults wurden durch ein offizielles Botensystem unterstützt. Dieses wurde unter Kaiser Augustus als *Cursus publicus* aufgebaut: „Dafür stationierte er zunächst in mäßigem Abstand junge Männer entlang der Heerstraßen [...], dann setzte er Fahrzeuge ein“ (Heinz 2003: 75). Gesetze wurden öffentlich angeschlagen und ihre Ausführung durch Gesandte und die Gouverneure der Provinzen überprüft. Dabei bildeten auch die Aristokraten eine wichtige Unterstützung. „Gradually, as members of elite provincial families began also to be chosen for these roles, and with the growth of the equestrian elite through positions of power in bureaucratic administration, the notion of a traditional Italian Roman senatorial aristocracy disappeared – coinciding with the decline in the economic power of Italy and the rise in prosperity of the province“ (Collar 2013: 43). Damit bildeten die Aristokraten das Rückgrat der Verwaltung.

Dabei muss auch zwischen Sprechern von Latein und Griechisch unterschieden werden. Im östlichen Teil des römischen Reiches sprach die Elite zwar Latein, da es die Verwaltungssprache war, allerdings wurde Griechisch nicht verdrängt. Im westlichen Teil des römischen Reiches fungierte Latein als lingua franca. Damit kommt ein „additional overlay of linguistic habits to the other system in operation“ (Collar 2013: 44) hinzu.

Da Steuern, Gesetze und andere Verwaltungsaufgaben zentralisiert waren, wurde ein

hierarchisches Netzwerk über das ganze Reich gelegt. Dies war zwar nicht überall einheitlich, fand seinen Mittelpunkt aber in Rom. Dabei flossen Steuern allerdings nicht immer durch Rom, sondern wurden in den Provinzen gesammelt. Dort wurden sie auch direkt in lokale oder Provinzprojekte gezahlt, manchmal auch genutzt, um die Armee zu unterhalten. Aber auch dem Kaiserkult kam eine wichtige Rolle zu:

The Imperial cult was long considered pure politics by scholars, but this view requires that we completely separate religion and politics, as we understand them today: a distinction that was not made in antiquity (Collar 2013: 45).

Price (1984) argumentiert weiter, dass gerade diese Unterscheidung Probleme für das frühe Christentum bereitete. Zum einen sei eine allgegenwärtige Sichtbarkeit des Römischen Reiches durch den Kult gegeben gewesen. Auch sei dies eine zentrale Komponente des Reichs und seines Anspruchs gewesen. Ob die Römer diesen Kult allerdings nun selber ernst nahmen oder ihn nur als symbolischen Akt deuteten – zur Diskussion siehe auch (Bendlin 2002: 25ff) – in jedem Fall war der Kaiserkult ein wichtiger Bestandteil des Römischen Reichs und konnte in vielen Städten nachgewiesen werden. „In its transmission to the provinces, the cult was not only imposed from the centre“ (Collar 2013: 46), sondern er durchbrach die Grenzen von Religion und war sowohl religiös als auch politisch wichtig. Für das Heer war er obligatorisch.

Das römische Heer lieferte auch ein besonders mächtiges Netzwerk in der römischen Machtausübung. „Dieses läßt sich in Abgrenzung gegen die zivile Gesellschaft selbst als Gesellschaft *sui generis* mit einem ihr eigenen Wirkungsfeld, einer spezifischen Kommunikationsstruktur, internen Hierarchien und nur für sie typischen reichsweit vollzogenen religiösen und sozialen Ritualen beschreiben“ (Bendlin 2002: 16). In den unterworfenen Provinzen kam dadurch die Bevölkerung auch in Berührung mit den römischen Ingenieuren. Sicherheit, Verwaltung und der Ausbau der Infrastruktur begannen. Zum Unterhalt der Armee und ihrer internen Kommunikation war ein umfangreiches Netzwerk nötig. „It has been calculated that each legion consumed 7.5 tonnes of food per day, and ensuring that the army had enough to keep them fed, clothed and supplied with wood, metal and animals was a major undertaking, as was the transportation of these supplies“ (Collar 2013: 47). Der Schriftverkehr durch Briefe bildete das Rückgrat der Kommunikation und mindestens die Offiziere konnten Lesen und Schreiben. Die überlieferten neutestamentlichen Briefe lassen den Schluss zu, dass auch Paulus ähnlich arbeitete.

Der *cursus publicus* war dabei das offizielle Transportsystem für Regierungsbotschaften und für das Militär. Andere mussten eine Gebühr für seine Nutzung entrichten. Dafür wurde die Straßeninfrastruktur massiv ausgebaut. „Although the sea-routes were vital for certain aspects of transport and trade, they were highly dangerous. Land-routes allowed the movement of troops, food and information, slower, for sure, but safer“ (Collar 2013: 49). Dabei wirkte sich die römische Leitkultur für Waren, Material, Infrastruktur und eben auch in Form von Architektur und Verwaltung so aus, dass eine römische Identität für viele Bewohner des Reiches erstrebenswert war. So sei zum Beispiel „both the public-sphere construction of bath-houses, or the private-sphere wearing of the toga [] traits that were borrowed because they offered esteem in the community, and it eased the lives of natives among the Romans if they played by Roman rules“ (Collar 2013: 49). Bendlin (1997) weist allerdings darauf hin, dass der Prozess der Romanisierung nicht überbewertet werden dürfe, vielmehr zwischen verschiedenen Gebieten und Schichten stark variierte. Die einheimische Bevölkerung blieb in weiten Teilen ethnisch wie kulturell eigenständig.

Als weiteres wichtiges Netzwerk im Römischen Reich führt Collar die Handelsnetze an. Händler konnten immense Gewinne erzielen und somit auch wichtigen Einfluss gewinnen. Dieses Netz war allerdings keineswegs statisch. „As we would expect, markets fluctuated over time: the Italian peninsula began as a key exporter of wine and oil, but by the first–second centuries AD, this had reversed, with wine, oil and *garum* imported from Iberia and Gaul, and then from North Africa“ (Collar 2013: 51). Rohmaterialien wiederum kamen von der iberischen Halbinsel oder sogar aus Britannien. Der Handel kam allerdings auch über die Reichsgrenzen hinaus, bis zur südindischen Küste oder auf die Orkney Inseln. Einige der Handelsgüter können archäologisch nachgewiesen werden, bei anderen Gütern wie Stoffen oder Getreide ist dies eher weniger möglich. Collar urteilt, dass Händler „did form a powerful part of Roman labouring culture, bringing information between far-flung places“ (Collar 2013: 52). Dabei profitierten nicht nur die Geldgeber, sondern eben auch die Händler und Seefahrer selber. Diese waren maßgeblich daran beteiligt, Informationen auszutauschen und weiterzutragen und verfügten über ein großes soziales Netzwerk.

### 1.4.3 Religion im Römischen Reich

Ein wichtiger Aspekt für die vorliegende Arbeit ist auch die Religion im Römischen Reich und ihre Netzwerke. Collar führt an, dass die Römer zumindest in Rom offen für neue und andere religiöse Traditionen waren und diese oft in ihr eigenes System eingliederten. Allerdings veränderte sich das religiöse System auch auf dem Weg von der Republik zum Kaiserreich. Grundsätzlich hielten sich die Römer für fromm. „Der Grieche Polybios teilte als Historiker der römischen Oberschicht diese Auffassung, die Cicero prägnant formulierte: Er bezeichnete die Römer als diejenigen, die durch Religiosität alle Völker und Stämme übertroffen hätten“ (Clauss 2001: 27). Für eine ausführliche Darstellung siehe auch Rüpke (2001).

Religion (*religio*) war dabei der Ausdruck dieser Frömmigkeit. Ein bestimmtes System von Riten und Gebeten drückte die kultische Verehrung der Götter (*cultus deorum*) aus. Dabei wurde Religion als Summe aller Kulte gesehen, die sich an die griechisch-römische Götterwelt wendeten. Politik und Religion waren eng verbunden, da der Staat eng von der Religion abhing und diese als Garant für die staatliche Ordnung und Größe Roms erschien. Dabei war der Kult auch ein wichtiges soziales Unterscheidungs- und Identitätsmerkmal. Denn es galt, „that the rituals of public religion at Rome may have supplanted the actual exercise of suffrage as an effective way of creating a mutual bond between the citizens of Rome living in the capital and those scattered throughout the length and breadth of Italy“ (Cooley 2006: 229).

Dabei galt, dass die römische Religion vor allem in Handlungen und Ritualen ausgedrückt wurde. Dies war der erste Aspekt von Verständnisschwierigkeiten zwischen dem Christentum und der römischen Religiosität. Auch Collar weist darauf hin, dass es primär um Rituale ging und weniger um ein Verständnis der darunter liegenden Theologie (vgl. Collar 2013: 54). Darin zeigte sich allerdings schon eine soziale Hierarchie, denn auch die religiösen Einrichtungen mussten organisiert werden. Da es zusätzlich eine starke Verknüpfung zu den Städten im Römischen Reich gab, mussten auch die Kultorte organisiert werden. Allerdings gab es eine starke Trennung von einheimischen Kulturen, „which generally followed the setup of their native country, and the scale of private religious space was, of course, connected with wealth and status“ (Collar 2013: 55).

Eine zweite Verständnisschwierigkeit „bildete die konkrete Befassung mit den Gotthei-

ten der Römer. Diese befanden sich seit Caesar nicht mehr alle in einer fremden Welt, sondern waren als lebendige Gottheiten selbst Teil der Welt“ (Claus 2001: 28). Dabei durchzog das Religiöse auch stark die zivile Gesellschaft und war mit Autorität verbunden. So wurden zum Beispiel vor jeder Gerichtssitzung ein Vogelorakel konsultiert.

Hier zeichnet sich auch eine der großen Änderungen der beginnenden Kaiserzeit ab. War vorher Religion im Römischen Reich ein lokales Phänomen, wurde sie mit dem Kaiserkult zu einer staatlichen Angelegenheit. Auch wurden immer mehr auswärtige Gottheiten in das römische religiöse System integriert. „The reasons for this are likely a combination of many factors, including the attractiveness of these cults and the flexible nature of Graeco-Roman polytheism itself“ (Collar 2013: 57). Rüpke (2001: 199ff) beschreibt auch die Besonderheiten der Großstadtreigionen und geht auf Vereinsrechte und andere Organisationsformen ein.

Eine Sonderrolle nahm das Judentum im Römischen Reich ein. Offizielle Politik war es, dass die religiöse Autonomie der Juden im ganzen Reich bestand und aufrechterhalten wurde. Juden durften die jährliche Steuer für den Tempel in Jerusalem entrichten und waren von der Pflicht am Kaiserkult teilzunehmen, befreit. „Statt dessen wurden jeden Tag im Tempel Opfer (zwei Lämmer und ein Bulle) zugunsten des Kaisers dargebracht.“ (Stambaugh & Balch 1992: 21).

Damit sind zumindest die Grundlagen für die Umwelt der Zeit diskutiert, in der das in Apg 1-12 beschriebene Netzwerk seinen Anfang nahm. Als Aus- und Einblick mag das folgende Zitat angeführt werden:

Die Bekehrung zum Christentum hatte wesentlichen Einfluß sowohl auf das Selbstbewußtsein des einzelnen als auch auf sein soziales Umfeld im Rahmen einer neuen Gemeinschaft. Die christliche Gemeinschaft selbst erfuhr in der Generation nach Jesu Tod und Auferstehung einschneidende Veränderungen. Besonders deutlich wird dies daran sichtbar, daß sie aus einer jüdischen Bewegung zu einer heidnischen wurde und aus einem ländlichen Milieu in ein städtisches überwechselte. (Stambaugh & Balch 1992: 48)

Somit ist klar, dass die folgende Arbeit ein deutliches Augenmerk auf die soziale, religiöse und politische Struktur legen muss.

## 1.5 Quellen

Die vorliegende Arbeit möchte die Tätigkeit der Jünger Jesu und dem erweiterten Apostelkreis sowie allen anderen christlichen Missionaren systematisch erfassen und beschränkt sich dabei auf das in Apg 1-12 erkennbare Bild. Diese Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks bedarf zunächst der Sichtung möglicher Quellen. Die außerbiblischen Quellen sind recht überschaubar. Josephus z.B. liefert einige Schilderungen des historischen Hintergrund und des aufkommenden Jüdischen Krieg. Er erwähnt die christliche Bewegung zwar kaum und kann auch selbst als keineswegs neutral gelten. Trotzdem kann er für die politische und militärische Perspektive auf diese Zeit konsultiert werden, vgl. Feldman & Hata (1987: 14). Die Schriften von Josephus haben auch eine große Bedeutung für die zeitliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften, vgl. Paget (2001). Für die Rekonstruktion eines persönlichen sozialen Netzwerks aber können sie nur bedingt verwendet werden. Zu klein ist die Anzahl der überhaupt genannten Personen aus dem direkten christlichen Netzwerk. Weitere Notizen finden sich nur noch bei Tacitus und Sueton. Die *apokryphen* Apostelakten und andere Spätschriften können aufgrund des Umfangs und des schwierigen historischen Umfeldes nicht in die vorliegende Arbeit einfließen.

Wir können also nur zusammenfassen, dass die Quellen lückenhaft sind und deshalb unklar ist, in welchem Zusammenhang Ereignisse und Berichte stehen. Schnabel (2002: 16f) vergleicht die Rekonstruktionsarbeit mit dem Spannen von Netzen zwischen Stecknadeln:

Der Historiker muss nur aufpassen, dass die „Stecknadelköpfe“ auch wirklich Fixpunkte sind und nicht bloß hypothetisch rekonstruierte Möglichkeiten. Wenn Konservative manchmal zu sicher auftraten, weil sie an Stellen, wo es nur ein Netz gibt, sich auf festgemauerten Fundamenten wähten, so haben sich „Historisch-Kritische“ allzu oft entweder zu selbstsicher gegeben, weil sie die Stecknadelköpfe mit breiten griechischen Säulen verwechselten, oder zu kleinlaut, weil sie unter jedem Stecknadelkopf ein Erdbeben befürchteten. (:16)

Schnabel sieht die Gefahr, dass sachfremde Fragen an Quellen herangetragen werden. So ist bei der Exegese immer auch die Frage nach der historischen Umwelt zu stellen.

So stehen als mögliche Primärquellen nur die Schriften des Neuen Testaments zur Verfügung. Das Augenmerk soll dabei auf der Apostelgeschichte bzw. dem Lukanischen

Doppelwerk liegen<sup>10</sup>. Schnabel (2002) führt auch die Evangelien als Quelle an, da diese „wahrscheinlich allesamt von missionarisch aktiven Christen geschrieben wurden und entsprechende Interessen und Überzeugungen erkennen lassen“ (Schnabel 2002: 21). Wo immer nötig, soll auf diese zurückgegriffen werden. Sie bieten aber nur wenige Inhalte, die für unsere Fragestellung erheblich sind.

Eine weitere wichtige Quelle sind die Apostelakten aus dem 2.-4. Jh. n.Chr. Da diese wesentlich später verfasst wurden, haben sie eher legendären Charakter und sollen nur dort, wo es angezeigt ist, hinzugezogen werden. Weitere Primärquellen, auch archäologische, gibt es wohl nicht, vgl. Schnabel (2002: 22).

### 1.5.1 Das lukanische Doppelwerk als historische Quelle

Gerade aber das Werk von Lukas muss an dieser Stelle diskutiert werden, es „is probably the largest and most neglected portion of the NT“, so Bock (2012: 27), denn 27,1% aller Verse des NT stammen von Lukas. So sollen an dieser Stelle in aller gebotenen Kürze die nötigen Einleitungsfragen diskutiert werden. Insbesondere ist aber auch die Frage zu stellen, inwiefern die entsprechenden Texte als *Quelle* herangezogen werden können und welche exegetischen Schwierigkeiten auftreten können. Weitere Informationen finden sich in den Literaturangaben, hervorzuheben ist Keener (2012: 90ff), der dieser Fragestellung sogar mehrere Kapitel widmet.

Lukas als der Verfasser des Evangeliums und der Apg ist in der Kirchengeschichte mindestens ab dem Jahr 180 n.Chr. belegbar, vgl. Bock (2012: 32)<sup>11</sup>. Schon frühe Handschriften tragen den Titel *εὐαγγέλιον κατὰ λουκᾶν*. Dieser Lukas wurde mit dem in Kol 4,14 erwähnten *Λουκᾶς ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός* identifiziert. Lukas taucht auch in Phlm 24

---

<sup>10</sup> Man kann die wissenschaftlichen Fragestellungen, die mit der Verwendung des LkEv und der anderen Evangelien als historische Quelle einhergehen nicht ignorieren. Hier wären Traditionen und Redaktionsgeschichte zu betrachten. Die Ergebnisse zur Apg können auch auf das LkEv übertragen werden. Die weiteren Fragen zu den Evangelien würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Als Minimalperspektive kann immer die Rekonstruktion des Netzwerks aufgrund des literarischen Befundes angenommen werden.

<sup>11</sup> Bei Irenäus findet sich die Notiz „Auch Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündigte Evangelium in einem Buch niedergelegt.“ (Mauerhofer 2004: 145) Weitere Hinweise finden sich bei Eusebius, Tertullian und anderen, vgl. ebd. Anders sieht dies Pervo (2009: 2f): der anonyme Autor der Apg sei auf keinen Fall ein Zeitgenosse Paulus gewesen. Dies begründet er primär mit dem fehlenden Wissen des Autors über Geographie. Damit vertritt Pervo eine Sondermeinung.

und 2.Tim 4,11 in den paulinischen Briefen auf. Schnelle (2017: 311) formuliert dahingegen lakonisch „Der Verfasser des dritten Evangeliums ist unbekannt“, denn die „mögliche Entstehung der altkirchlichen Überlieferung entscheidet [] noch nicht über ihren historischen Wert“. Zwei weitere Kritikpunkte von ihm sind (a) das der Verfasser von Lk und der Apg andere theologische Ansichten vertrete als Paulus und zum anderen (b) über seinen Lebensweg nicht richtig informiert sei. Kümmel (1972) fasst zusammen, „daß die Apostelgeschichte in der Christologie vorpaulinisch, in der Bewertung der natürlichen Theologie, in der Gesetzesauffassung und Eschatologie aber nachpaulinisch sei und eine Geschichtstheologie vertrete, die sich mit Paulus nicht verträgt“.

Es mag erst einmal als starkes Argument gelten, dass es innerhalb der altkirchlichen Überlieferung über mehrere Jahrhunderte keinen Streit über die Verfasserschaft des Lukas gab, vgl. Bock (2012: 32) und Schnabel (2016: 22f). Die theologische Einheit von Lk, der Apg und den Paulusbriefen wurde hinlänglich untersucht.

Ein weiteres Problem stellt die Textüberlieferung der Apg dar. Es gibt eine sogenannte *westliche* Textform und eine fast 10% kürzere sogenannte *alexandrinische* Textform, vgl. Schnelle (2017: 338). Aufgrund der angenommenen Bearbeitungen kommt er zu dem Schluss, dass „die Zeugen des ‚westlichen‘ Textes, wie alle anderen Handschriften auch, lediglich zur textkritischen Einzelentscheidung herangezogen werden [können]“ (:340). Zur gleichen Aussage kommen auch Pervo (2009: 3f), wobei hier Schnabel (2016: 43) zu Bedenken gibt, dass eine potenzielle historische Signifikanz im westlichen Text beachtet werden sollte.

Die Schilderungen der Apg werden in der Literatur überwiegend als historisch nicht brauchbar bewertet auch wenn die Meinung, dass „zahlreiche alte und historisch zuverlässige Traditionen aufbewahrt [wurden]“ (Schnelle 2017: 350) keine Einzelmeinung ist. Bock (2008: 9) etwa beobachtet den folgenden Zusammenhang: „For some scholars, the most troubling aspect of the book is the range of miracles and the direct invoking of divine involvement. For those who question such categories, Acts is automatically suspect because of the way God functions as the central, and even most active, character.“ So folgert etwa Lohse, sie „bietet nur einige historisch zuverlässige Anhaltspunkte; er [der Verfasser der Apg] entwirft eine nach überlegtem Plan gestaltete Rückschau aus späterer Sicht, durch die der Gang des Evangeliums von Jerusalem bis nach Rom in werbender

und zum Glauben einladender Weise beschrieben werden soll.“ (Lohse 2009: 257) Inwiefern allerdings einige Angaben, wie beispielsweise Ortsnamen, verwendet werden können, um die letzte Zeit des Paulus erschließen zu können, ist Gegenstand der Diskussion und wird unterschiedlich bewertet.

Die Meinung von Haenchen (1959: 89), dass sich die Apg allein durch Einheitlichkeit und Einfachheit auszeichne und alles andere „angeglichen oder ausgelassen“ worden sei, ist heute allerdings kaum mehr haltbar. Becker beispielsweise ist der Ansicht, dass man, um zu kontrollierbaren Aussagen zu kommen, die Gesichtspunkte berücksichtigen müsse, unter denen Lukas die Reise nach Jerusalem schildere, vgl. Becker (1998: 479).

Andere Exegeten vertreten deutlich andere Meinungen, hervorzuheben ist hier die frühe Arbeit von Robertson (1920) und von Marshall (1988) aus den 1970er Jahren. Marshall untersucht nicht nur den Geschichtlichkeitsbegriff, sondern kritisiert auch seine Gegenüberstellung zur Theologie. Dabei argumentiert er, dass gerade, weil Lukas Theologe war, er auch Historiker war: „His view of theology led him to write history“ (:52).

Dabei muss bei dieser Fragestellung, wie von Marshall eingeführt, auch der eigentliche Begriff der Geschichtlichkeit berücksichtigt werden. Bock (2008: 3) beobachtet, dass es „has become popular in our postmodern age to define history itself as a construct and a type of fictive act.“ Die Frage nach dem Selbstanspruch von Lukas, der Außenwahrnehmung in der Antike und die Rezeption der Apg in der Gegenwart lässt sich nicht ohne eine ausführliche Berücksichtigung der Umwelt und einem genauen Studium der griechisch-römischen und jüdischen Quellen beantworten. So auch Schnelle (2017: 340): „Fast unbestritten ist die starke Beeinflussung des Schriftstellers und Historikers Lukas durch die hellenistische Geschichtsschreibung“. Eine detaillierte Diskussion des Anspruches von Lukas, einen historischen Bericht zu formulieren findet sich bei Müller (2009). Auffällig ist, dass Lukas in Lk 1,1–4 den Begriff *διήγησις* verwendet, der für ein Geschichtswerk durchaus üblich war. Da sich sein Werk aber durchaus auch in die Kategorie antiker biographischer Erzählung einordnen lässt, lässt sich bei allen kritischen Anfragen ein interessantes Gesamtbild stützen: „Die Glaubwürdigkeit des Erzählten wird durch die Nutzung etablierter literarischer Formen aus dem Bereich historiographischer und biographischer Literatur massiv unterstützt“ (Müller 2009: 124).

Trotz allem kann der Ansicht von Padilla (2016: 72) gefolgt werden. Er sieht die Apg als

Geschichtswerk, dass „encourages the reader to view the events narrated as actually having occurred; however, it does not guarantee accuracy.“ Ein wichtiger Punkt ist die Einbettung der Apg in die antike Geschichtsschreibung. „Lukas steht genau dort, wo die jüdische und die griechische historiographische Strömung zusammenfließen. Seine narrativen Verfahren entlehnt er weitgehend dem damaligen kulturellen Standard im römischen Reich, nämlich der Geschichte, wie sie die Griechen schreiben.“ (Marguerat 2011: 54) So kann von einer zwar lückenhaften, aber im Sinne der antiken Geschichtsschreibung historisch brauchbaren Schilderung ausgegangen werden.

Grundsätzlich ist Schnelle (2017: 350) zuzustimmen, wenn er in der gegenwärtigen Forschung sowohl die historische als auch die literarische Leistung des Lukas neu gewürdigt sieht. So ist die vorliegende Arbeit zunächst eine Rekonstruktion des sozialen Netzwerks nach der Darstellung des Lukas. Dies gilt auch, wenn man Lukas als Historiker nicht „traut“, wie es Schnabel (2002: 23) formuliert. Aber es muss auch immer wieder diskutiert werden, ob diese Schilderung und das rekonstruierte Netzwerk nicht auch historisch und theologisch zu verstehen ist, sprich: Ob sie nicht sogar eine historische Primärquelle für die Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks sein kann. Da aufgrund der Quellenlage aber praktisch weder eine Bestätigung noch eine Falsifizierung möglich ist, ist zumindest nach der historischen Plausibilität der lukianischen Darstellung zu fragen. Eine historische oder theologische Untersuchung des frühen Christentums ohne Apg oder ohne die Historizität der Apg ist schlicht unmöglich:

Those who reconstruct early Christian history on the basis of a very selective reading of Acts, such as the Tübingen school, are likely to read it in light of their own biases (in that case, Hegelian dialectic); those who exclude Acts altogether may be forced to reconstruct Christian origins almost by arguing from the silence after they have eliminated the clearest concrete sources. (Keener 2012: 197)

So kann die Apg als einzige historische Quelle zur Grundlage dieser Arbeit gemacht werden.

## 2 Das Netzwerk der frühen Christen

Nachdem im vorherigen Kapitel die Grundlagen und Methoden dargestellt wurden, folgt nun die Untersuchung anhand von Apg 1-12. In einem ersten Abschnitt ist dabei die vielfach diskutierte Verbindung zur Mission Jesu mit Hilfe der SNA darzustellen. Schnabel (2002: 377) sieht hier die „ursächlichen Wurzeln“ der urchristlichen Mission. Anders z.B. Moeller (2011: 21f), der diese Kontinuität ablehnt und von einer neuen, wesentlich veränderten Entwicklung nach Jesus Tod spricht. Wie bereits in Abschnitt 1.5.1 untersucht wurde, kann die Apg nicht völlig losgelöst von den Evangelien betrachtet werden. Auch wenn diese Verbindung kontrovers diskutiert wird, greift Lukas doch selbst immer wieder auf den Bericht mindestens seines Evangeliums zurück. Das Modell muss trotz seiner Einschränkung auf Apg 1-12 ebenfalls diese Informationen umfassen.

Dies wird auch in der folgenden Darstellung und Diskussion zu Apg 1 deutlich. Es folgen ausführlichere Untersuchungen zu Pfingsten und der Völkerliste in Apg 2,9-11 sowie zur Form der Gemeinde in Jerusalem in Apg 2-6. Hier werden verschiedene Ansätze der SNA verwendet und auf ihre Anwendbarkeit überprüft.

Die weitere Darstellung ist in die Abschnitte Apg 2-7 und Apg 8-12 aufgeteilt. Bildet bis Kapitel 7 Jerusalem das Zentrum der Ereignisse im Bericht des Lukas, so beginnt ab Kapitel 8 die überregionale Mission. In einem abschließenden Kapitel werden die Ergebnisse der SNA und PPA dargestellt, diskutiert und analysiert. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Einzelstudien zu den Personen Petrus, Barnabas und des Philippus anzuschließen.

## 2.1 Die Mission Jesu

Jesus wirkte nach den Evangelien vor allem in Galiläa. Er war dort über längere Zeit an vielen Orten aktiv und zog auch nicht allein durch das Land, wie in Lk 8,1–3 zu lesen ist:

Und es begab sich danach, dass er von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf zog und predigte und verkündigte das Evangelium vom Reich Gottes; und die Zwölf waren mit ihm, dazu etliche Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen dienten mit ihrer Habe.

Schnabel weist auf folgende in den Evangelien explizit genannte Städte in Galiläa hin: „Nazaret, Kapernaum, Chorazin, Nain und Kana. Auffallend ist, dass Sepphoris und Tiberias, die größten Städte Galiläas, nicht erwähnt werden“ (Schnabel 2002: 23). Kapernaum war das Zentrum des Wirkens Jesu, der Ort, an dem er lebte (Mt 9,1) und wo auch Petrus zuhause war.

Jesus predigte nicht nur, es sind auch etliche Wunder, Heilungen und Einzelgespräche, vor allem im Joh, überliefert. Seine Predigtstätigkeit fokussierte sich auf die Ankündigung der nahenden Gottesherrschaft: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ (Mt 4,17).

Das Joh stellt die Mission Jesu in den Mittelpunkt: Er ist derjenige, der in die Welt kam, sein Werk vollbrachte und dann zum Vater zurückkehrte. Die Mission der Jünger wird in diesem Rahmen präsentiert.

Judäa und Samarien sind weitere wichtige Gebiete, in denen Jesus aktiv war. In Mt 19,1 und Mk 10,1 wird zum Beginn der Passionsgeschichte erwähnt, dass Jesus in Judäa und jenseits des Jordans wirkte. Lukas hingegen deutet schon in 4,43.44 eine frühere Tätigkeit in Judäa an. Auch hatte Jesus schon vorher eine große Menge Zuhörer aus Judäa (vgl. Mt 4,25). Der Höhepunkt und das Ende des Lebens Jesu findet auf jeden Fall in Jerusalem statt. Es muss hinterfragt werden, ob die Evangelien Judäa bewusst ausklammerten. Schnabel äußert sich dahingehend: „Ob der im Matthäus- und Markusevangelium

erweckte Eindruck, Jesus sei erst am Ende seines öffentlichen Wirkens nach Judäa gekommen, richtig und überhaupt beabsichtigt ist, darf bezweifelt werden.“ (Schnabel 2002: 257)

Lk 9,51–56 spricht nicht von einer Tätigkeit Jesu in Samarien, sondern von seiner Zurückweisung durch die Samaritaner. In Lk 17,11–19 wiederum wird die Heilung von zehn Aussätzigen erwähnt, von denen einer ein Samaritaner ist. Einen Beleg für eine wirkliche missionarische Tätigkeit Jesu in Samarien findet sich nur in Joh 4,1–42.

Jesus wirkte allerdings auch in Batanäa, Betsaida und in Cäsarea Philippi sowie der Dekapolis. Direkt an Galiläa angrenzend lag die Stadt Betsaida, die allerdings jenseits des Jordans und damit in Batanäa lag, vgl. Schnabel (2002: 251). Erwähnt wird die Stadt in Mt 1,20.21; Mk 8,23.26; Lk 9,10; Joh 1,44 und vermutlich in Joh 9,10; 10,40 sowie Lk 8,26.32. Die Stadt Cäsarea Philippi, gelegen ca. 40 km nördlich des See Genezareth im Ostjordanland, wird in Mt 16,13 und Mk 8,27 („Und Jesus ging fort mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea Philippi.“) erwähnt. Es gibt aber keinen Hinweis in den Evangelien, wie erfolgreich die Verkündigung Jesu in dieser Region war bzw. ob er dort überhaupt öffentlich gewirkt hat.

Ein Aufenthalt Jesu in der Dekapolis wird in Mk 7,31 („Und als er wieder fortging aus dem Gebiet von Tyrus, kam er durch Sidon an das Galiläische Meer, mitten in das Gebiet der Zehn Städte.“) erwähnt. In dieser Region wohnten Juden auch in Städten und es bestand reger Handel mit Galiläa. Doch gab es keine überlieferte Verkündigung durch Jesus in diesem Gebiet: „In den Texten ist an keiner Stelle davon die Rede, dass Jesus gepredigt oder gelehrt hätte“ (Schnabel 2002: 257). Ein unbeschriebenes Blatt kann Jesus in dieser Region jedoch nicht gewesen sein, wenn eine große Menge aus der Dekapolis ihm und seinen Wundern folgte, vgl. Mt 4,25. Zur Öffnung zur Welt der Heiden vgl. auch Feneberg (2000)

### **2.1.1 Die Glaubensgemeinschaft**

Spannend ist die Frage, wie sich die Glaubensgemeinschaft vor Karfreitag überhaupt darstellte. Eine ausführliche Studie, die auch die Evangelien umfasst findet sich bei Bockmuehl & Thompson (1998). Zunächst wird ein kurzer Überblick gegeben um dann die Literatur zum sozialen Netzwerk der Glaubensgemeinschaft zusammenzustellen und davon

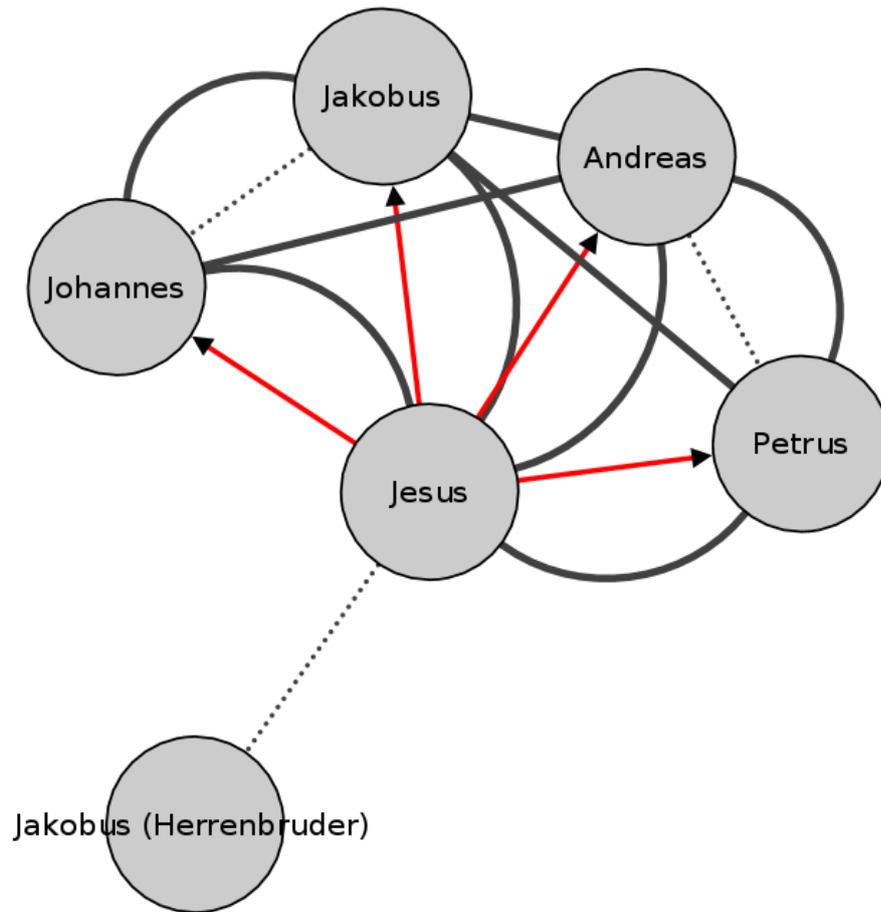
ausgehend das Netzwerk mit Methoden der SNA für den weiteren Verlauf dieser Arbeit zusammenzustellen. Den Begriff ἐκκλησία sucht man vergeblich, wobei der Begriff sowieso nur im Matthäusevangelium zweimal verwendet wird. Auch die noch nachösterliche Versammlung in Jerusalem wird in der Apg erst sehr viel später benannt, vgl. Bockmuehl & Thompson (1998: 47ff).

Nach dem Joh ist die Glaubensgemeinschaft definiert durch ein stetiges „Bleiben in Jesus“ und die Gemeindeglieder sind ihr zugehörig durch den Ruf Jesu Christi (Joh 10,27f), sie sind von Gott erwählt (Joh 17,24 etc.). Die einzelnen Gläubigen bilden die Gemeinschaft, aber im Vordergrund steht die Berufung des Einzelnen zum Glauben, hierin ist Hörster (2004: 233) zuzustimmen. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass die Glaubensgemeinschaft der Welt gegenübersteht. Das wird besonders deutlich in Joh 15,18: „Wenn euch die Welt hasst, so wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat“. Andere relevante Stellen sind Joh 14,17.19.27; 15,18–16:11; 17,14.16.

Es gibt einen Unterschied zwischen dem inneren Kreis der Nachfolger Jesu, den μαθηταί und einem weiteren Kreis von Nachfolgern und der in der Distanz stehenden Volksmenge. Köstenberger sieht diese in der ὄχλος, der Volksmenge. Sie sei dadurch definiert, dass sie Jesus nur von ferne folge, nur von seinen Wundern beeindruckt sei, sonst in ihrer Meinung gespalten sei und ihn nicht verstehe, vgl. Köstenberger (2009: 483f). Ob sich der Begriff μαθητής nun auf den inneren Kreis der zwölf Jünger oder einen weiteren Jüngerkreis bezieht, ist im Joh oft unklar. Das wichtige Unterscheidungsmerkmal sei, so Köstenberger, aber der Glaube: „[w]hile Jesus wanted people to believe [...], John notes that, despite Jesus' many signs, the crowds would still not place their faith in him“ (Köstenberger 2009: 484). Der Begriff „die Zwölf“ wird im Joh jedoch nur an ganz wenigen Stellen verwendet. So kann davon ausgegangen werden, dass diese nicht die einzigen sind, die Jesus folgen. So folgert Köstenberger auch, dass ein

characteristic and significant feature of John's portrayal of Jesus' followers is his widening of the term *mathetes* during the course of his gospel. This movement, from the concept of a mere physical following of Jesus to an adherence to Jesus with a more explicitly spiritual connotation, facilitates the transition from the disciples of the historical Jesus to later believers. (Köstenberger 2009: 486)

Damit ist der Begriff des Jüngers soweit aufgeweitet, dass er auch auf späteres spirituelles Nachfolgen ohne zeitliche und räumliche Begrenzung angewendet werden kann.



**Abbildung 2.1:** Ein Ausschnitt aus dem vorösterlichen nahen Netzwerk Jesu nach Duling (2000: 10). Eine gestrichelte Verbindung bedeutet Verwandtschaft, eine schwarze Freundschaft und eine rote Verbindung mit Pfeil den Fluss von Ideen und Gedanken. Diese Darstellung trägt zusätzliche Elemente wie Verwandtschaft oder spezielle Flusskanten in die SNA.

So auch Schnackenburg (1992: 234): „Die Jünger repräsentieren die Glaubenden, die Jesus durch sein Wort und seine Zeichen gewinnt“ – aber eben auch „die spätere Gemeinde im Gegenüber zur ungläubigen Judenschaft“ (Schnackenburg 1992: 235) und in ihrem Angefochtensein und ihrem mangelhaften Glaubensleben.

Um diese Gemeinschaft zu analysieren beobachtet Duling (2000), dass die Nachfolge Jesu eine Art zweite Familie begründet. Dazu analysiert er die familiären Verflechtungen: „Jesus’ natural family was the Joseph family. The most visible cluster in his intimate network consisted of Peter, James, and John [...] The three families are the Joseph family, the Zebedee family, and the Jonah family“ (Duling 2000: 8).

Den Ausschnitt in Abb. 2.1 konstruiert Duling (2000) wie folgt: Petrus und Andreas

sowie Jakobus und Johannes waren Brüder und teilten neben der Familie, dem Geschlecht und dem Ort sicherlich auch andere soziale Bereiche. Als Teil von dem Jesu nahen Netzwerk teilten sie aber sicherlich auch noch mehr. Wenn man davon ausgeht, dass der Fluss von Ideen und Gedanken von Jesus zu ihnen gleich war, werden die vier Jünger auch einen Austausch untereinander gehabt haben. Sie waren zusammen mit Jesus unterwegs und somit auch miteinander im Gespräch. Das kann nach Lk 22,24 auch sicher angenommen werden. Sie müssen auch sehr enge Beziehungen zu dem anderen Teil des Netzwerks, d.h. dem engeren und weiteren Jüngerkreis gehabt haben. Das zeigt die große Schwierigkeit zusätzliche Elemente in die SNA zu integrieren. Spezielle Verwandtschaftskanten oder Flusskanten für Ideen sind nicht vorgesehen.

Wie sind aber an dieser Stelle die starken und schwachen Beziehungen zu setzen? Duling (2000) stellt mit Blick auf die Triaden in Netzwerken die These auf, dass „[t]hree of the four must have been most adjacent to Jesus, and so they must have developed strong ties.“ (Duling 2000: 10) Er lässt dabei die entscheidende Frage offen, wer diese drei sind. Diese Frage erscheint gar nicht in diesem Detail beantwortbar zu sein<sup>1</sup>. Viel eher entscheidend – vor allem in Hinblick auf die nachösterliche Perspektive – ist, dass der engere Jüngerkreis untereinander starke Beziehungen hatte.

Über den Grad der Freundschaft der Jünger und späteren Apostel untereinander kann keine fundierte Aussage getroffen werden. Sie erscheinen in den Evangelien gemeinsam, aber auch miteinander im Streit (Lk 22,24). Die starke Beziehung untereinander zeichnet die Sendung der Jünger nach dem Vorbild der Sendung Jesu aus: „Wie du mich gesandt hast in die Welt, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Joh 17,18). Damit werden gegenseitige Liebe und Einheit zu Kernbegriffen, nach denen die Jünger streben sollten. Dabei seien „die internen Beziehungen untereinander [] allerdings nicht wichtiger als die externe Beziehung zur Welt“ wie Schnabel (2002: 278) folgert. Kerngedanke sei immer das aktive und konkrete Missionsgeschehen.

In einer solchen Gemeinschaft und auf dem Hintergrund der vorösterlichen Jesusbegegnung kann wohl nur von einer starken Beziehung gesprochen werden. Anders sieht es

---

<sup>1</sup> Die Evangelien könnten eine solche Antwort beispielsweise in Mk 5,37, Mk 9,2 oder Lk 8,51 liefern. Auch müsste die Frage geklärt werden, wer „der Jünger, den Jesus lieb hatte“ ist. Traditionell wird er mit dem Apostel Johannes identifiziert: „Johannes ist nach internen Hinweisen des Johannesevangeliums und nach der frühkirchlichen Tradition, an deren Zuverlässigkeit man nicht zweifeln muss, identisch mit dem ‚Jünger, den Jesus liebte‘ und mit dem Verfasser des Johannesevangeliums“ (Schnabel 2002: 266)

mit dem erweiterten Jüngerkreis aus. Hier können über starke und schwache Beziehungen keine generellen Angaben gemacht werden und müssten im Einzelfall überprüft werden. Auch muss an dieser Stelle die Frage nach der Beziehung zu den Frauen, die Jesus begleitet haben, aufgrund der Quellenlage übersprungen werden.

Wichtig ist es, dass nun die Grundlage für die Analyse des nachösterlichen Geschehens gelegt ist. Damit ist natürlich nur ein Bruchteil der Menschen beschrieben, mit denen Jesus in Berührung kam. Nicht aufgenommen werden können insbesondere alle negativen Beziehungen und Feindschaften, die in der Apg weiterhin eine evidente Rolle spielen. Alle verbliebenen Jünger aus dem engeren Jüngerkreis, d.h. die späteren Apostel, sowie die Gruppe der Frauen haben eine starke Beziehung. Die Beziehung zu allen anderen Nachfolgern soll ohne weiteren Hinweis als schwache Beziehung angenommen werden.

### 2.1.2 PPA

Für die PPA stehen also die folgenden Punkte zur Verfügung:

1. *Galiläa*, wobei die im vorherigen Abschnitt genannten Orte sollen der Übersichtlichkeit halber zu einem einzigen Punkt zusammengefasst werden.
2. *Cäsarea Philippi*
3. Die *Dekapolis* als Gegend, wobei kleinere Orte zusammengefasst werden.
4. Die Landschaft von *Samaritanien*.
5. Die Stadt *Jerusalem*.
6. Die römische Provinz *Judäa*.

Werden die drei Punkte, die am nächsten liegen, verbunden, ergibt sich Abb. 2.2. Die Verbindungen sind sehr kurz, denn der Wirkungsbereich Jesu war klein. Trotz allem deutet sich doch eine Perspektive, die über Israel und in die Gegenden der Heiden hinausreicht, an.

Damit ist die Grundlage für die Betrachtung der PPA in der nachösterlichen Perspektive gelegt.



**Abbildung 2.2:** PPA der vorösterlichen Zeit: Landschaften, Regionen und Städte in denen Jesus wirkte. Hier kann die Existenz von Jüngern oder Nachfolgern von Jesus in der frühen nachösterlichen Zeit vor Pfingsten angenommen werden.

## 2.2 Apg 1 als Prolegomenon

Ausgehend von Kapitel 2.1, der Mission Jesu, lohnt sich ein Blick auf Apg 1. Zunächst wird als Adressat des Lk und der Apg ein Theophilus genannt. In der Literatur werden verschiedene Thesen vertreten. Theophilus könnte (a) als *Gott-Liebender* stellvertretend für alle Leser des Evangeliums genannt sein, vgl. Carson & Moo (2010: 250). Diese These vertritt beispielsweise Jervell (1998: 89) und begründet dies damit, dass die lukanischen Schriften für Nichtchristen unverständlich gewesen seien. Weiter könnte es sich (b) um ein Pseudonym oder um einen Decknamen handeln. Da Theophilus mit *κράτιστε* angesprochen wird, könnte es sich um einen Würdenträger oder einen römischen Adligen handeln, vgl. die gleiche Anrede von Felix und Festus in Apg 24 und Apg 26. Dann handelt es sich um einen Heidenchristen, vgl. Bock (2008: 52) oder auch Schnabel (2016: 70).

Grundsätzlich ist Carson & Moo (2010: 251) zuzustimmen, wenn sie zwei Dinge als gegeben betrachten: Es handelt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit bei Theophilus um eine reale Person, zum anderen auch um einen Repräsentanten der Zielgruppe des Lukas. Mit seinen Schriften hat Lukas wohl Christen im Blick, die noch neu in diesem Glauben sind. In Lk 1,4 wird die Absicht wie folgt angegeben: ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν. Dabei weist Baum (2017: 286f) darauf hin, dass der Plural οἱ λόγοι nicht näher als mit der allgemeinen Übersetzung „die christlichen Aussagen“ bestimmt werden kann. Schnelle (2017: 316f) arbeitet heraus, dass es sich bei der Zielgruppe um überwiegend heidenchristliche Gemeinden innerhalb der griechisch-römischen Welt handelt. Keinesfalls haltbar ist die These, dass es sich bei der Einleitung um eine redaktionelle Ergänzung handelt, wie schon Haenchen (1959: 113) feststellte.

Mit dieser Einführung des Theophilus lässt sich das erste Kapitel der Apg in zwei Abschnitte teilen: Die Beschreibung von Christi Himmelfahrt in Apg 1,1–14 und die Versammlung der Nachfolger mit der Nachwahl des zwölften Apostels in Apg 1,15–26.

## 2.2.1 Apg 1,1–14: Gottes Plan und die Konstitution der nachösterlichen Gemeinschaft

Die vorliegende Perikope lässt sich in drei Teile gliedern: Zunächst findet sich in den Versen Apg 1,1.2 die Anrede und die Einführung für Theophilos<sup>2</sup>. Diese geht fließend in die Darstellung von Christi Himmelfahrt (Apg 1,2–11) über. Die Verse Apg 1,12–14 schildern schließlich die Konstitution der nachösterlichen Gemeinschaft und sind damit das Bindeglied zur nächsten Perikope. Vergleiche auch die Darstellung in Abb. 2.3.

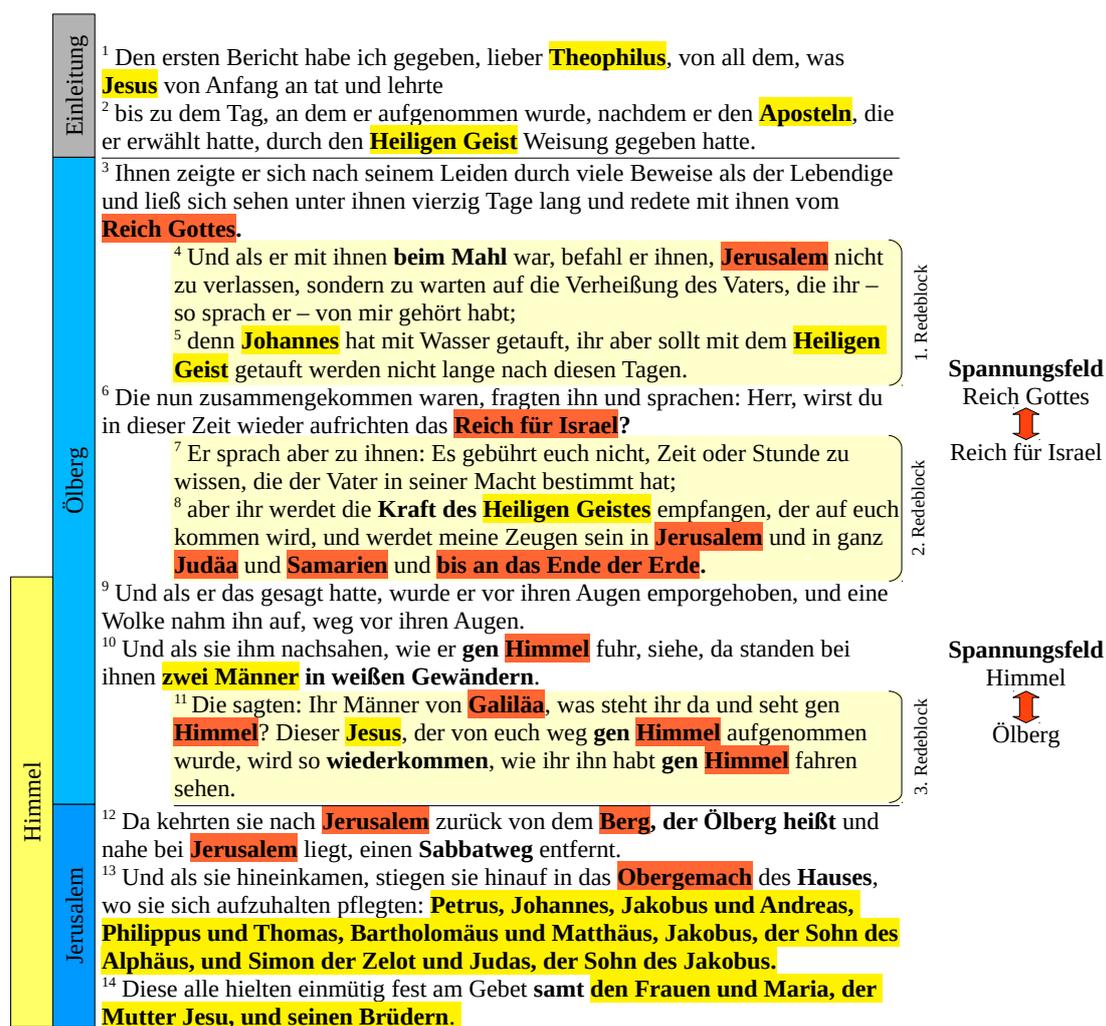


Abbildung 2.3: Darstellung und Skizze zu Apg 1,1–14. Die Übersetzung folgt Luther 2017.

Jesus wird in der Apg durch sein Wirken unter den Jüngern eingeführt. Der vorliegende Bericht ist natürlich nicht ohne das LkEv komplett, aber die vierzig Tage nachösterliche

<sup>2</sup> Eine Abtrennung ist nicht eindeutig möglich. Dies zeigt sich deutlich bei Keener (2012: 658), er nimmt die Vers 3.4 zur Einleitung, gliedert aber auch die Verse 3-8 in einen Sinnabschnitt (:662). Andere Kommentatoren, z.B. Zmijewski trennen nach Vers 3.

Anwesenheit, Wirken und sein Reden „vom Reich Gottes“ (Apg 1,3) unter den Jüngern sind der Ausgangspunkt für die folgenden drei längeren Redeblocke.

Nach Apg 1,4.5 sitzt Jesus in vertrauter Runde beim Mahl mit den Jüngern. Hier zeigt sich, dass nicht nur die Distanz im *Firstspace* gering sein muss, sondern in allen anderen Räumen ebenfalls. In dieser Situation der Nähe „befahl er ihnen, Jerusalem nicht zu verlassen“, d.h. den Ort im *Firstspace* nicht zu verlassen. Jerusalem hat nicht nur im Hinblick auf das Alte Testament (vgl. Joel 2,32) Bedeutung:

Jerusalem, with the temple on Mount Zion, was the center of Israel's life and worship, the place on which Israel's purity and holiness depended. [...] [I]t is in Jerusalem that Jesus instructs them [the disciples] about the connection between the kingdom of God and his death [...] and where they are to receive the Holy Spirit, which is why they are to remain in the city (Schnabel 2016: 74)

Gleichzeitig kann gefragt werden, warum in Hinblick auf den Ort der Hinrichtung Jesu nicht Galiläa ein geeigneter Ort gewesen wäre, waren doch die meisten Jünger hier beheimatet. „Für die Apostel sollte Jerusalem allerdings nicht nur der Vorort des kommenden Heils sein, sondern zugleich der Ort der Bewährung und Verfolgung“, wie Schnabel (2002: 382) zusammenfasst. Aus Sicht der SNA wird sich zusätzlich zeigen, dass viele Verbindungen in Galiläa nicht auf dieselbe Art erfolgen konnten wie in Jerusalem.

Jesus verheißt seinen Jüngern den Heiligen Geist, der als Person im Netzwerk der Jünger einen Platz an Jesu Stelle bekommt. Dieser Sachverhalt ist netzwerktheoretisch schwierig bzw. gar nicht abzubilden. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf Johannes. Die Form  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , Infinitiv Passiv, wird von Keener (2012: 676) so interpretiert, dass die Jünger nach Pfingsten Jerusalem hätten verlassen sollen: „That the original apostles stay in Jerusalem much longer than necessary for evangelizing Jerusalem [...] may imply their misunderstanding. Jesus tells them to stay there only until they receive the Spirit“. Dies wäre für die Interpretation des Netzwerkes ein wichtiger Hinweis, kann allerdings anhand des griechischen Textes nicht wirklich begründet werden. Da die Aussage nicht eindeutig so interpretiert werden kann, muss angenommen werden, dass diese Deutung nicht die primäre Intention war.

Die Jünger scheinen Jesu Worte nicht richtig zu verstehen, sie denken nur in der Kategorie des *Firstspace* und teilweise im *Thirdspace*. Für sie ist Jesus noch immer mit dem

irdischen Reich Israel verbunden: „Herr, wirst du in dieser Zeit wieder aufrichten das Reich für Israel?“ (Apg 1,6). Jesus redet also *περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, während die Jünger sich für das *βασιλεία τοῦ Ἰσραήλ* interessieren. Dabei muss beides kein Widerspruch darstellen. Die Jünger folgen gänzlich dem gängigen Bild: „Die Rede von Gottes Königsherrschaft begegnet [...] auf Jerusalem und den Zion konzentriert. Sie erscheint nunmehr in der für die Folgezeit charakteristischen Doppelung, nämlich zur Kennzeichnung des gegenwärtigen Herrseins Gottes [...] und als Inbegriff der Zukunftshoffnung auf die (vom himmlischen ‚Menschensohn‘ heraufzuführende) ewig währende Zions-Herrschaft Gottes“ (Stuhlmacher 2005: 67f).

Jesus antwortet im zweiten Redeblock in den Versen Apg 1,7.8 mit dem erneuten Verweis auf den Heiligen Geist und darauf, dass die Jünger „Zeit und Stunde“ nicht wissen müssen. Spannend ist in Vers 8 der Hinweis, dass die Apostel „meine Zeugen sein [werden] in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“. Gott hat nicht nur Israel im Sinn, er denkt auch nicht nur in irdischen Maßstäben über Raum und Zeit. Die Zeugenschaft ist klar an die Verheißung des Heiligen Geistes gekoppelt und somit geht es um eine Grenzüberschreitung in topographischer Sicht, in gesellschaftlicher wie religiöser Sicht. Die Nennung von Judäa und Samarien in einer Nebeneinanderstellung ist insbesondere auf die Samarien-Mission in Apg 8, vgl. Abschnitt 2.6.1, interessant. Der Hinweis auf „bis an das Ende der Erde“ spannt schon den Raum für die weitere Mission, die in der Apg thematisiert wird, auf<sup>3</sup>. Apg 1,8 wird als Vers noch im Kontext verschiedener Abschnitte der Apg untersucht. Hier wird aber deutlich, dass die Frage der Jünger nach dem irdischen Reich für Israel mit dem klaren Auftrag im *Firstspace* Zeugen zu sein beantwortet wird. Die eigentliche Fragestellung nach dem Reich Gottes wird durch die Himmelfahrt im nächsten Vers nur indirekt beantwortet. Spannend ist die verwendete Form *ἔσεσθε*, die als Futur eher wie eine Feststellung klingt, aber auch Befehlscharakter hat.

Die folgenden drei Verse Apg 1,9–11 sind netzwerktheoretisch schwer zu fassen. Räumlich wird Jesus in den Himmel aufgenommen, ein Ort, der sich nicht in das Konzept des *Firstspace* einpassen lässt. Wird die Kante im Netzwerk zu Jesus nun entfernt oder belas-

---

<sup>3</sup> Bei Keener (2012: 704) findet sich ein Abschnitt zur antiken Bedeutung der „Enden der Welt“. Hierbei wird deutlich, dass dies auch für den antiken Mittelmeerraum die bekannte Welt nicht nur Europa, sondern auch Asien und Afrika umfasste. Jüdische Kaufleute handelten mit Indien, mit Hinblick auf Apg 8,26–39 ist der Hinweis auf Nubien interessant, vgl. dazu auch Abschnitt 2.6.2.

sen? Ebenso schwierig ist die Interpretation der „zwei Männer in weißen Gewändern“ in Vers 10. Vers 11 beinhaltet erneut einen Hinweis auf den Himmel als neuen Aufenthaltsort Jesu. Genau genommen stellen die Worte der Boten die irdische Präsenz der Jünger als Antithese neben die himmlische Präsenz Jesu: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und seht gen Himmel?“ Es finden sich also zwei deutliche Spannungsfelder im *First-* und *Thirdspace*: Zwischen dem Reich Gottes, der „mit Jesu Wirken anbrechende[n] βασιλεία“ (Stuhlmacher 2005: 71), und dem Reich für Israel als eschatologisches Heil, auf das auch Schnabel (2016: 76) hinweist, und zwischen dem irdischen Aufenthaltsort der Jünger (konkret: dem Ölberg) und dem himmlischen Aufenthaltsort Jesu. So bietet die *critical spatiality* eine deutlich andere Perspektive auf die vorliegende Perikope: Zunächst wird das Missverständnis zwischen den Jüngern und Jesus durch zwei Reden Jesu versucht aufzulösen. Durch seine Himmelfahrt wird das Problem der Räumlichkeit noch verstärkt und die Verwirrung der Jünger muss am Höhepunkt der Darstellung des Lukas durch zwei Boten Gottes erneut erklärt werden. Hier wird besonders der Gegensatz zwischen Galiläa (ἄνδρες Γαλιλαῖοι) und dem Himmel (βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν) erklärt. Dadurch wird deutlich: Zwischen dem Reich Gottes und der Erde existiert eine Distanz in allen Räumlichkeitsbegriffen. Inwiefern es Überschneidungen geben kann, wird in dieser Perikope nicht deutlich. Die Parallelität zwischen beiden Spannungsfeldern macht deutlich, dass das Reich für Israel irdisch zu lokalisieren ist und das Reich Gottes mit dem Himmel verknüpft ist.

Die abschließenden drei Verse Apg 1,12–14 enthalten zwei Orte, zum einen ein „Berg, der Ölberg heißt“ (Ἑλαιῶνος), der im Abstand der Länge eines „Sabbatweges“ (σαββάτου ἔχον ὁδόν) von Jerusalem liegt und zum anderen das „Obergemach des Hauses, wo sie sich aufzuhalten pflegten“ in Jerusalem.

Eine Fülle von Personen werden von Lukas in diesen wenigen Versen genannt: „Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Simon der Zelot und Judas, der Sohn des Jakobus“ sowie die nicht näher bestimmten Frauen und Maria, die Mutter Jesu und die Brüder Jesu. Doch gibt es mit Blick auf das LkEv auch eine andere Perspektive. In Lk 8,2.3 werden neben Maria Magdalena auch Johanna als Frau von Chuza und Susanna eingeführt. In Lk 24,10 findet sich weiter eine „Maria, des Jakobus Mutter“. Mit Blick auf Lk 23,49.55 kann angenommen werden, dass wir auch sie in der Gruppe der Frauen wiederfinden. So auch

Keener (2012: 748): „For one who approached Acts after having recently heard Luke’s Gospel the identity of ‘the women’ would have been clear enough.“ Trotz allem werden sie in der Apg nicht erwähnt und werden somit – ohne, dass sich die Netzstruktur technisch ändert – unter dem Knoten „Frauen“ referenziert.

Die Brüder Jesu beinhalten wohl auch Jakobus, der allerdings erst in Apg 12,17 von Lukas eingeführt wird. Wir können starke Bindungen zwischen den Familienmitgliedern annehmen sowie zwischen den Jüngern und Frauen untereinander. Es ist nicht klar, in welcher Beziehung diese Gruppen miteinander stehen, so dass hier nur ein vollständiges Netzwerk mit schwachen Bindungen angenommen werden kann. In Vers 15 wird eine größere Gruppe von Geschwistern eingeführt. Es ist nicht eindeutig zu klären, ob das  $\tau\epsilon$  als  $\delta\epsilon$  zu interpretieren ist oder eine Kontinuität andeutet. So kann diese größere Menge bereits mit dem auf dem Ölberg gewesen sein.

### **2.2.2 Apg 1,15–26: Bestandsaufnahme und Apostelnachwahl**

Die Perikope Apg 1,15–26 beinhaltet eine lange Rede von Petrus in Apg 1,16–22 und ein Gebet in den Versen Apg 1,24.25. Die restlichen Verse Apg 1,15.23.26 beschreiben die Handlung: Eine Versammlung von etwa 120 Brüdern ( $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ ) erfolgt und Petrus ergreift das Wort, um eine Nachwahl des fehlenden zwölften Apostels anzuregen. In seiner Formulierung taucht das Wort Apostel allerdings nicht auf, sondern es soll eine Person nachgewählt werden, die mit den anderen ein Zeuge der Auferstehung Jesu wird ( $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\sigma\upsilon\nu$   $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu\alpha$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ , Apg 1,22). Erst in den Versen 25 und 26 erwähnt Lukas, dass die gewählte Person ein Apostel werden soll. In Apg 1,23 werden zwei Kandidaten genannt: Josef, genannt Barsabbas, mit dem Beinamen Justus, und Matthias. In Vers 26 wird die Wahl von Matthias berichtet.

Die Rede von Petrus in Apg 1,16–22 und das Gebet in den Versen Apg 1,24.25 beinhalten einige relevante Informationen. Petrus spricht primär über das Schicksal des Judas, das schon in zwei Psalmen Davids (Ps 69,26 und Ps 109,8) angekündigt wurde. Über Josef und Matthias können wir als einzige weitere Information entnehmen, dass sie seit der Taufe Jesu durch Johannes Nachfolger Jesu waren und damit vermutlich aus Galiläa stammen. Zur Diskussion der Namen und Beinamen vgl. auch Keener (2012: 770f). Er geht davon aus, dass alle Namen gewöhnlich anzutreffen waren. Anders Pervo (2009: 55),

der in Justus die griechisch-römische Form von Josef sieht. Somit könnte argumentiert werden, dass Josef zur Oberschicht gehört.

Wichtig ist in der Rede auch der Ort des Ackers, den Judas von seinem „ungerechten Lohn“ in oder in der Nähe von Jerusalem kauft: er wird in Vers 19 „Hakeldamach, das heißt Blutacker“ genannt. Keener (2012: 768) weist auf einen weiteren wichtigen Punkt hin: „Luke here implies that this gathering of 120 (probably mostly Galilean) Jews included many original disciples besides the Twelve“. Auch hierin findet sich also eine Kontinuität des vor- und nachösterlichen urchristlichen Netzwerkes mit Blick auf Lk 10. Spekulativer ist der Hinweis von Schnabel (2016: 101), der nicht nur eine Auswahl in der Auflistung von Lukas sieht, sondern auch vermutet, dass „[t]he two nominees may have belonged to the seventy (or seventy-two) disciples appointed by Jesus (Luke 10:1)“. So argumentiert auch Keener (2012: 770) und es ist durchaus möglich, dass sich hinter beiden Personen ein weiteres Netzwerk von Personen verbirgt.

Das Gebet in den Versen Apg 1,24.25 beinhaltet einen weiteren Aspekt. Es geht bei der Neubesetzung nicht nur um den Willen Gottes bei der Wahl, sondern auch darum, dass der neue Kandidat an den τόπος von Judas gestellt wird. Dieser ist interessanterweise nicht mit Blick auf das Netzwerk zu erkennen. Der Nachgewählte bleibt auch in der weiteren Erzählung von Lukas eine Randerscheinung. Gleichzeitig wird in diesem Abschnitt die Führungsrolle von Petrus als „spontaner, begeisterungsfähiger, wortgewaltiger Jesusjünger mit unbestrittenen Führungsqualitäten“ (Schnabel 2002: 387) deutlich. Dieser Aspekt soll in Abschnitt 2.8 näher untersucht werden. Anders sieht dies Haenchen (1959: 126ff), der dies allerdings mit der fehlenden Historizität dieser Perikope begründet. Auch Johnson (1992: 38ff) folgt diesem Bild und noch Jervell (1998: 130) mutmaßt: „Lukas könnte den zwölften Apostel erdichtet haben, während es tatsächlich nur elf waren.“ Trotzdem kommt auch er zum Schluss, dass die Nachwahl wahrscheinlich historisch ist.

### **2.2.3 Ergebnis**

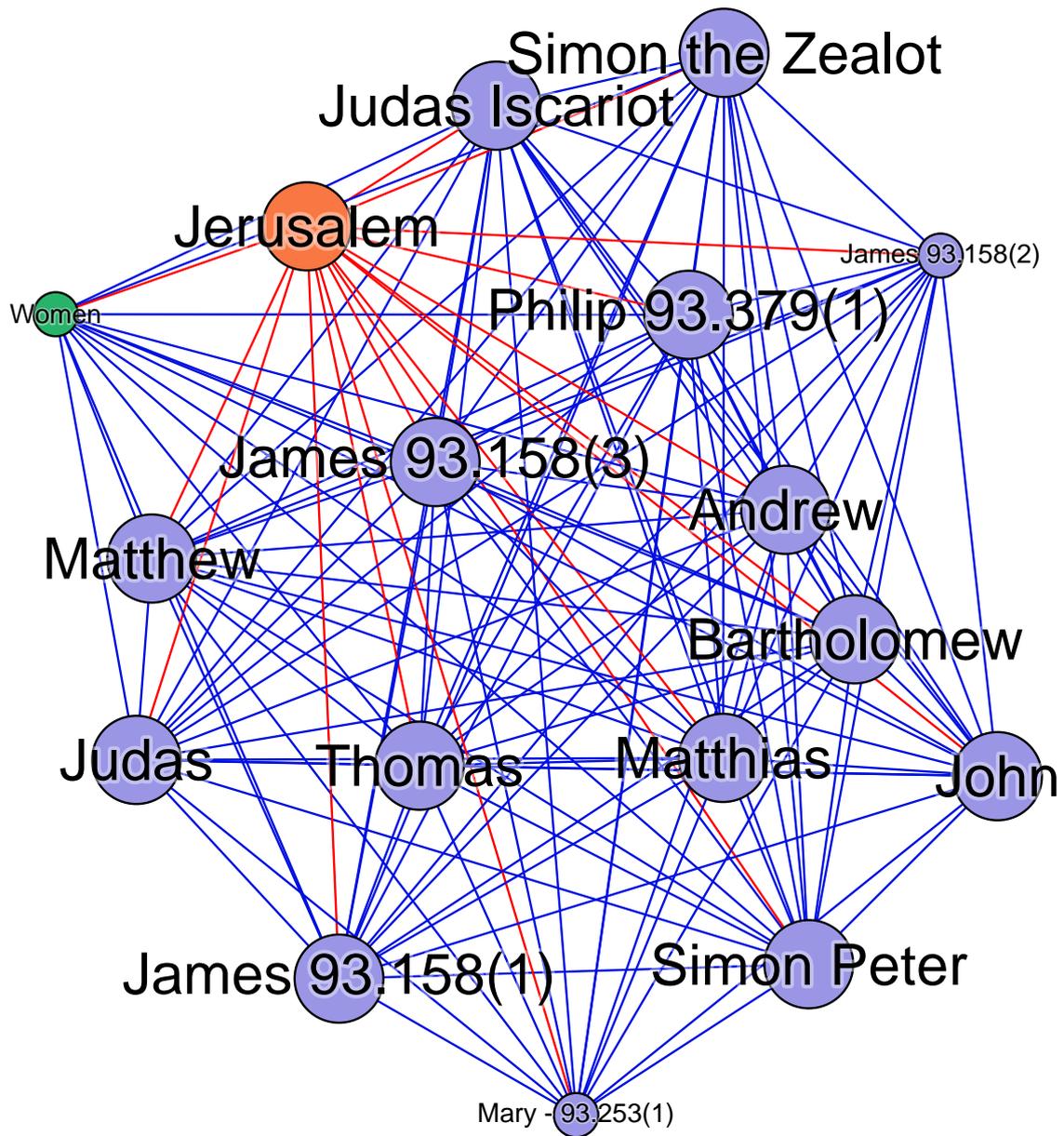
Das erste Kapitel der Apg beschreibt eine Kontinuität zu dem Bericht der Evangelien, wie die Verse Apg 1,13.14.15 zeigen. Diese Kontinuität findet sich zum einen zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Gemeinschaft, zum anderen zwischen Israel und der

Glaubensgemeinschaft und wird in der Literatur vielfältig diskutiert. Primär von deutschsprachigen Exegeten wird sie auch kritisch gesehen, vgl. z.B. Jervell (1998: 123).

Apg 1 ermöglicht eine Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks mit vielen Namen, zu denen allerdings häufig weitere Informationen gänzlich fehlen. So wissen wir wenig über die Kandidaten zur Nachwahl. Die Rolle der Frauen und der Familie Jesu in Apg 1,14 bleibt unklar. Pervo (2009: 47) sehen in ihrer Nennung eine Überraschung. Dem kann man aber die gehäufte Nennung im LkEv entgegenhalten. Lukas scheint entweder kein Interesse an diesen Personen gehabt zu haben oder es schlicht an dieser Stelle nicht für so relevant gehalten zu haben weitere Informationen zu nennen. So z.B. Keener (2012: 746): „because of his theme, he pauses to explicitly mention the women present, as he often does“. Dabei stellt sich aber doch die Frage, warum Lukas diese Gruppe häufig nennt und eben doch in den Blick nimmt. Hier trennen sich deutlich der literarische Blick auf das lukanische Werk und der historische Blick.

Eine Darstellung der Rekonstruktion findet sich in Abb. 2.4. Es handelt sich um ein fast vollständiges Netzwerk, d.h. fast alle Knoten sind mit allen anderen verbunden. Es zeigt deutlich, dass sowohl die Gruppe der Frauen, Maria und die Familie Jesu nicht so in das Netzwerk integriert sind wie die restlichen Jünger. Sie verfügen primär über schwache Beziehungen zu anderen Personen. Das gilt allerdings auch für Josef, der immerhin Kandidat für die Apostelnachwahl war. Dies lässt auf eine gute Integration der Frauen schließen. Da auch die 120 weiteren Jünger in dem Netzwerk fehlen, kann es nur als Grundlage für die weitere Rekonstruktion genutzt werden und um Fragen zu formulieren.

Einen neuen Blick kann man durch die *critical spatiality* auf dieses Kapitel finden. Hierdurch wird der Gegensatz der Orte sehr deutlich. Zum einen der klare Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und dem Reich Israel, zum anderen der Gegensatz zwischen den Orten Ölberg sowie Jerusalem und dem Himmel. Diesen Blick findet man in der Literatur nicht in dieser Klarheit. Von manchen Exegeten wird dieser Ansatz auch komplett abgelehnt, es gehe bei diesen Versen um etwas gänzlich anderes: „Die Frage malt nicht das Unverständnis der Jünger, sondern gibt Gelegenheit, ein Problem von höchster Bedeutung zu klären. [...] Von da aus [Pfingsten] wird die Frage verständlich: ‚Kommt jetzt mit dem Geist das Reich?‘ Hier wird also das Problem der eschatologischen Naherwartung aufgeworfen“ (Haenchen 1959: 111). Ihm folgt Jervell (1998: 117). Pervo (2009: 46) wiederum



**Abbildung 2.4:** Darstellung des sozialen Netzwerks zu Apg 1. Die Benennung der Orte erfolgt in englischer Sprache. Es werden nur Orte illustriert, die auch in der Apg genannt werden. Somit entfallen Judäa, Samaria und auch die „Enden der Erde“ aus Apg 1,8, die nicht sinnvoll in das Netzwerk integriert werden können. Dargestellt wird ein Ort (orangefarbener Knoten), eine Personengruppe (grüner Knoten) und Einzelpersonen. Die Knotengröße entspricht der Eigenvektorzentralität. Diese liegt zwischen 0,89 und 1. So ist zu sehen, dass ein fast vollständiger Graph vorliegt. Nur einige Akteure wie die Gruppe der Frauen, Maria und die Familie Jesu haben einen kleineren Knotengrad und damit auch ein kleineres Zentralitätsmaß. Die Werte sind aber nicht signifikant, da noch mindestens weitere 120 Jünger in diesem Netzwerk fehlen. Daher lässt sich eine gute Integration der Frauen und der Familie Jesu schließen.

sehen hier eher eine Umbruchbeschreibung, etwas Neues beginne. Dabei fehlt ihnen allen die Perspektive auf Personen und Orte.

Hier wurde also mit Hilfe der *critical spatiality* und der SNA eine neue Sicht auf Apg 1 beschrieben. Viele Fragen, etwa nach einzelnen Personen, müssen an anderer Stelle beantwortet werden oder müssen gar – aufgrund fehlender Quellen – gänzlich unbeantwortet bleiben.

## 2.3 Pfingsten und die Völkerliste in Apg 2,9-11

In Apg 1,8 fordert Jesus seine Jünger auf, seine Zeugen zu sein „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“. Zunächst blieben die Jünger in Jerusalem. Die Bedeutung von Pfingsten ist dabei signifikant: Nach dem Pfingstereignis ist die Gemeinschaft stark gewachsen, denn der Herr „fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden.“ (Apg 2,47) Die Gemeinde bestand dabei zu diesem Zeitpunkt schon nicht nur aus den Jüngern, sondern sogar aus Priestern (Apg 6,7), Pharisäern (Apg 15,5) und vielleicht auch Essenern<sup>4</sup>. Kranke wurden nach Jerusalem zu ihnen gebracht, um sie zu heilen (Apg 5,16). Auch wenn alle diese Belege zeitlich später liegen, kann angenommen werden, dass dies alles schon mit Pfingsten einsetzte.

Es ist schwierig zu analysieren, wie die Beziehung der Apostel untereinander war. Es erscheint richtig, dass ihre Beziehung nicht erst in der Zeit der Apg multiplex ist. Sie kamen auch bei anderen Anlässen gemeinsam zusammen, vor allem im gemeinsamen Gebet (Apg 1,14; Apg 2,46). Sie alle sind von Gott als Gemeinschaft gesandt worden. Unabhängig sind weitere Fragen und Konflikte, wie z.B. die Frage, ob aus dem Zwölfergremium später ein inneres Leitungsgremium aus Petrus, Johannes und Jakobus gebildet wurde. Es muss hier also von einer starken Beziehung ausgegangen werden.

Schnabel führt eine Stoßrichtung der Mission der Apostel in Jerusalem in drei Richtungen an:

---

<sup>4</sup> In diesem Sinne kann Apg 6,7 auch gedeutet werden. Unter den Pharisäern gab es kaum Priester, sehr wohl aber unter den Essenern und Sadduzäern. Schnabel führt dazu aus: „Eine Massenbekehrung von Sadduzäern ist wohl kaum anzunehmen, waren ihre maßgeblichen Vertreter doch wesentlich am Prozess gegen Jesus beteiligt. Essener waren als apokalyptische Bewegung mit einer starken messianischen Erwartung auf die Bekehrung zum Glauben an Jesus eher vorbereitet“ (Schnabel 2002: 413).

1. Öffentliche Verkündigung im Tempel durch die Apostel (3,1; 4,1-2; 5,12.20-21.42). 2. Verkündigung in Synagogen (6,8-10) durch Stephanus und sicherlich durch andere Christen. 3. Die Ausstrahlungskraft von Hausgemeinden mit ihrer Gemeinschaft, Mahlfeier, der gegenseitigen Versorgung, Anbetung Gottes und Verkündigung (2,46-47; 5,42). (Schnabel 2002: 409)

Eine Bestätigung für Hausgemeinden scheint auch Apg 8,3 zu sein, vgl. hierzu auch Abschnitt 2.4.

### 2.3.1 Das Pfingstereignis

Im 2. Kapitel der Apg wird der Geistempfang im Pfingstereignis geschildert. Der Abschnitt Apg 2,1–36 gliedert sich grob in drei Abschnitte. In Apg 2,1–4 wird das eigentliche Pfingstereignis, das Ausschütten des Geistes geschildert. In den Versen 2,5–13 folgt die Reaktion der Außenstehenden, wobei in 2,9–11 eine Völkerliste der Anwesenden gegeben wird. In den Versen 4,12–36 wird die Antwort in Form einer Rede des Petrus beschrieben.

Abgesehen von den vielfältigen theologischen Aussagen und Implikationen, vgl. z.B. Schnabel (2016: 121ff), bietet diese Perikope auch einige Anknüpfungspunkte für die SNA und die Critical Spatiality, vgl. auch Gehring (2000: 133ff).

Nach Apg 2,1 ist es der fünfzigste Tag nach dem Passafest. Es handelt sich um ein beliebtes Wallfahrtsfest, wobei Pesch anmerkt, dass sich Apg 2,5 sehr wohl auch auf dauerhaft in Jerusalem wohnende Menschen beziehen könnte, vgl. (Pesch 2012: 104). Schnabel (2016: 116) führt drei Gruppen von Menschen auf: Juden, gottesfürchtige Menschen und Diasporajuden. Dabei sei nicht klar, ob es sich um zurückgekehrte Diasporajuden oder um Pilger, die nur einmalig in Jerusalem waren, handele. Keener (2012: 833ff) vertritt in seiner Arbeit die Position, dass eine genaue Unterscheidung dieser Gruppen von Bedeutung für die Auslegung der ganzen Perikope ist: Wenn es sich um Einwohner Jerusalems handelte, wären schon von Anfang an ein beträchtlicher Teil von hellenistisch geprägten Gläubigen aufgenommen worden und die Botschaft nicht direkt in die Gebiete der jüdischen Diaspora getragen worden. Er gelangt zu dem Schluss, dass es mehr Argumente für dauerhaft in Jerusalem wohnende Diasporajuden gibt. Auch Stenschke (2006: 179f) geht mit Hinweis auf Apg 2,5 („Es wohnten aber in Jerusalem Juden, die waren gottesfürchtige Männer aus allen Völkern unter dem Himmel.“) davon aus, dass es sich um Einwohner von Jerusalem handelte, also um Rückkehrer aus der Diaspora.

Die Völkerliste in Apg 2,9–11 ist insofern interessant, weil Lukas angibt aus welchem Völkern Juden zu diesem Zeitpunkt in Jerusalem waren. Nach Apg 2,41 kamen an diesem Tag etwa dreitausend Menschen zur Gemeinde. Es ist nicht überliefert, aber wohl kaum anzunehmen, dass diese Menschen ohne Ausnahme in Jerusalem blieben. Es kann durchaus angenommen werden, dass mindestens einige Gäste in ihre Heimat zurückkehrten und die Botschaft des Evangeliums mitnahmen und eventuell Gemeinschaften oder Gemeinden gründeten. Auch für das weitere Verständnis der Apg sind diese Verse wichtig:

Unser Verständnis der Theologie des Lukas muß hier einen wichtigen Anhaltspunkt finden. Die These Conzelmanns, Haenchens und anderer, daß hier ein lediglich für die Kirche Jerusalems, nicht aber für die Kirche der Griechen wichtiges Ereignis geschildert werde, ist nur mit Einschränkungen richtig. (Güting 1975: 164)

Die einzelnen Punkte sollen nun schrittweise analysiert werden. Zunächst ist es angezeigt, sich zu einer Klarheit darüber zu verschaffen, wie viele Menschen sich zu diesem Zeitpunkt in Jerusalem aufhielten und woher sie kamen. Auch ist es wichtig, den Zweck der Völkerliste herauszufinden. Bauer (2012) diskutiert die Anzahl der Pilger, die zu diesem Fest gekommen sind:

Möglicherweise hat der Vf. (sic!) Apostelgeschichte das Pfingstfest bewusst wegen seines Charakters als Wallfahrtsfest für den Beginn der christlichen Mission gewählt, da mit den Festpilgern als Adressaten der Pfingstpredigt des Petrus bereits bei Beginn der Mission die in Apg 1,8 verheißene Bezeugung des Evangeliums bis an die Grenzen der Erde [...] vorweggenommen wäre. Eindeutige Angaben zum Pfingstfest als Wallfahrtsfest fehlen allerdings; es wird indirekt erschlossen aus den Notizen bei Philon von Alexandria (Bauer 2012: 1).

Bei ihm finden sich Hinweise, dass zu den großen Festen tausende Juden nach Jerusalem kamen. Andere Schätzungen gehen von bis zu 125.000 Gästen aus, vgl. Stenschke (2006: 179).

### **2.3.2 Mögliche Bedeutungen der Völkerliste in Apg 2,9–11**

Güting (1975: 157) weist darauf hin, dass Lukas hier Sprachen, Länder und Regionen mischt und dazu auch noch untergegangene Staaten und Sprachen aufzählt, vgl. auch (Bauer 2012: 4). Das Griechische fehlt als Sprache, als Volk die Samaritaner, Zyprioten,

Kilikier, Syrer und andere mehr. Dabei stellt sich heraus, dass nicht einmal die Länder einer bestimmten Region, beispielsweise Kleinasiens vollständig genannt werden. Will die Liste nur eine Auswahl als Repräsentation eines Ganzen geben? Doch wenn man dem Ansatz von Güting (1975) folgen will, ist die Frage zu stellen, welches Ganze dies sein kann und Lukas gemeint haben könnte. Dies ist also die erste Möglichkeit: Lukas nennt bewusst nur Teile, um auf ein großes Ganzes hinzuweisen.

Doch Bauer (2012) findet eine solche Deutung nicht überzeugend. Zwar müsse eine solche Liste, gerade im Bezug auf das Pfingstwunder nicht vollständig und erschöpfend sein. Aber es fänden sich einige Probleme:

Gerade unter diesem Gesichtspunkt aber befremdet die einseitige Konzentration auf die Welt des Vorderen Orients. Mag es aus dem Blickwinkel eines Bewohners des östlichen Mittelmeerraumes vielleicht noch angehen, den gesamten Westen unter dem Stichwort Römer zu subsumieren, so lässt sich dennoch kein Grund erkennen, warum der Vf. der Apostelgeschichte auf die Nennung des griechischen Mutterlandes verzichtet. (Bauer 2012: 10)

Bauer führt hier zwei Möglichkeiten an: Entweder würden Lukas' geographische Kenntnisse nicht ausreichen, was aber äußerst unwahrscheinlich sei. Oder es bestünde die Möglichkeit, dass Lukas auf die politische Ordnung einer vergangenen Zeit in diesem geographischen Raum hinweisen wollte. Als Gründe wurden vorgeschlagen, dass sich Lukas babylonischer Astrologietafeln bediente. Andererseits könnte Lukas auch schlicht die Länder aufgelistet haben, in denen Juden lebten. Diese kamen in Hinblick auf Apg 2,5 zum Fest nach Jerusalem bzw. waren aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrt. So deckt sich der Befund zu einem mäßigen Teil mit dem Brief Ἰερουσαλὴμίων πρῶτον (*Legatio ad Gajum*) von Philon von Alexandria. So Bauer: „Als umfassende geographische Umschreibung der jüdischen Diaspora kann keine der beiden Listen gelten.“ (Bauer 2012: 18) Auch ist die Frage zu stellen, warum Lukas Judäa erwähnt – was zunächst wenig Sinn hat, da es sich um das jüdische Mutterland handelt. Dies ist also die zweite Möglichkeit: Lukas möchte den Raum angeben, in dem sich Juden finden. Vor dem Versammelten Israel findet dann das Pfingstwunder statt, vgl. Schnabel (2016: 122f).

Gilbert (2002) weist auch auf eine interessante politische Komponente von Völkerlisten in der Antike hin: sie dienten als imperiale Propaganda, zum Beispiel für das römische Reich. Dies könnte Lukas kritisch reflektiert haben. Bauer ergänzt aber, dass „der Vf. der Apostelgeschichte nicht die Diskrepanz zwischen dem propagandistisch formulierten

	Sprache		Jüdische Bevölkerung
Zentralasien			
Parther	Parthisch	Reich	Ja (Olshausen et al. 2002: 367)
Meder	Aramäisch	Landschaft	Ja (Bauer 2012: 18)
Elamiter	Aramäisch	Landschaft	Ja (Ben-Sašon 2007: 343)
die da wohnen in Mesopotamien	Aramäisch	Landschaft	Ja (Schnabel 2002: 886)
Es fehlen: Assyrer, Babylonier			
Asien			
Kappadozien	Griechisch (Kappadokisch)	Region	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Pontus	Griechisch (Kappadokisch)	Region	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Provinz Asia	Griechisch	Provinz	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Phrygien	Griechisch (Phrygische)	Region	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Pamphylien	Griechisch	Region	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Kreter	Griechisch	Region	Ja (Sinclair & Schott 1981: 712)
Es fehlen: Pisidien, Galatien			
Nordafrika			
Ägypten	Griechisch (Koptisch, Demotisch)	Landschaft	Ja (Sinclair & Schott 1981: 710)
Gegend von Kyrene in Libyen	Griechisch (Berbersprache)	Landschaft	Ja (Sinclair & Schott 1981: 710)
Europa			
Römer, die bei uns wohnen	Lateinisch	Römisches Reich?	Ja (Sinclair & Schott 1981: 713)
Es fehlen: Griechen			
Vorderasien			
Juden und Proselyten	Aramäisch		Ja
Judäa	Aramäisch	Region	Ja (Schürer 1987a: 184ff)
Araber	Nabatäisch?	Landschaft	Ja (Sinclair & Schott 1981: 710)

**Tabelle 2.1:** Auflistung der in Apg 2,9–11 genannten Regionen und Landschaften. Sie wurden geographisch sortiert. Eine Spalte stellt die gesprochenen Sprachen dar, eine weitere gibt an, ob es sich um eine Landschaft oder Region handelt. In der letzten Spalte werden Nachweise für das Vorhandensein einer jüdischen Bevölkerung angegeben. Vgl. auch die ausführliche Darstellung bei Keener (2012: 135ff).

Anspruch und der tatsächlichen territorialen Ausdehnung des Imperium Romanum markieren will, sondern dass er in einen geschichtstheologischen Diskurs über die Größe und Sendung Roms eintritt, der erstmals in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung fassbar wird und seit der augusteischen Reform zunehmend Literatur und Kunst im Imperium Romanum bestimmt.“ (Bauer 2012: 23) So handele es sich bei der Liste um eine Abfolge von zerfallenen Reichen und in das römische Imperium eingegliedeter Staaten.

Um die Völkerliste in Apg 2,9 – 11 zu „entschlüsseln“, bedarf es demnach des Wissens über den Verlauf der römischen Inbesitznahme des östlichen Mittelmeerraumes, insbesondere Kleinasiens. Dass der Vf. der Apostelgeschichte und die von ihm intendierten ersten Leser die dafür nötigen Kenntnisse besaßen, ist keineswegs abwegig. Da die Vorgänge in mehreren, auch griechisch verfassten Geschichtswerken festgehalten waren, war das Wissen um die historischen Ereignisse zumindest für Gebildete im griechisch-sprachigen östlichen Mittelmeerraum zugänglich, zu denen man auch den Vf. der Apostelgeschichte und einen Teil seiner Leser rechnen kann. (Bauer 2012: 32)

Aber Bauer fällt auch auf, dass keineswegs zwingend gefolgert werden könne, dass diese Interpretation, die darauf hinweist, dass das römische Reich nicht die ganze Welt umfasste, zwingend sei. Es sei weder eindeutige Romkritik noch ein neutrales Echo oder ein positives Echo auf das römisch-imperiale Selbstverständnis herauszulesen. Trotzdem folgert Bauer, dass Lukas hier auf frühjüdische Apokalyptik zurückgreift, vgl. Bauer (2012: 40). Auch sei der Text vor dem „Hintergrund der in der griechisch-hellenistischen Historiographie entwickelten Theorie der Sukzession der „Weltreiche“ und als Antwort auf das daraus abgeleitete Fünf-Reiche-Schema“ (vgl. Bauer 2012: 48) lesbar. Es ist an dieser Stelle allerdings zu fragen, ob den Lesern eine solche Entschlüsselung möglich war. Nichtjüdische Leser waren wohl kaum mit der frühjüdischen Apokalyptik vertraut. Zum anderen ist die Frage zu stellen, welchen Zweck Lukas an dieser Stelle in der Apg mit Romkritik oder Romlob verfolgen könnte. Es erscheint kaum möglich, dass dies die einzige mögliche Interpretation der Völkerliste in Apg 2,9–11 ist, selbst wenn Lukas die Liste so komponiert hat.

In Tabelle 2.1 wird nun zunächst einmal der Befund in Apg 2,9–11 dargestellt. Es ist die Frage zu stellen, ob das entsprechende Reich überhaupt noch existiert und ob Lukas damit nicht viel eher die entsprechende Landschaft meint. Dann ist die Frage zu stellen, welche Sprachen gesprochen wurden bzw. Verkehrssprache waren. Außerdem sollen Belege

für eine jüdische Bevölkerung außerhalb der Apg erwähnt werden. Wenn relevante Länder oder Landschaften fehlen, sollen diese ebenfalls ergänzt werden.

### 2.3.3 Eine mögliche Interpretation der Völkerliste als Beginn der Ausbreitung des Christentums

Es soll hier eine Listeninterpretation in Anlehnung an Bauer (2012: 24f) erfolgen. Die verwirrend erscheinende Anordnung der einzelnen Glieder in der Liste, zum Teil als parallele Struktur, zum Teil chiastisch angeordnet, kann so aufgelistet werden.

A	Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμίται	Parther und Meder und Elamiter
B	καὶ οἱ κατοικοῦντε τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆ Λιβύη τῆ κατὰ Κυρήνην,	und die Bewohner von Mesopotamien von Judäa und Kappadozien von Pontus und Asien von Phrygien und Pamphylien von Ägypten und den Gegenden von Libyen bei Kyrene
C	καὶ οἱ ἐπιδημοῦντε Ῥωμαῖοι,	und die hier weilenden Römer
D	Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρήτε καὶ Ἀραβε,	sowohl Juden als auch Proselyten Kreter und Araber

Zunächst erfolgt in A eine Auflistung von drei Völkernamen. Lukas beginnt hier ganz im Osten. Die Auflistung B beginnt mit dem Landschaftsnamen Mesopotamien und drei mal zwei mit καὶ verbundenen Regionen. Mit Ägypten wird diese Parallelstruktur für die „Gegenden von Libyen bei Kyrene“ aufgegeben: „Hier greift ein Formprinzip der antiken Stilistik und Rhetorik, nämlich das sogenannte „Gesetz der wachsenden Glieder“; dieses stilistische Prinzip besagt, dass bei Reihenbildungen das erste Element das kürzeste und das letzte das längste sein soll.“ (Bauer 2012: 25) Dabei werden nicht nur Sprachen und Landschaften gemischt, sondern auch Regionen und Provinzen. Auch ist keine wirkliche geographische „Linie“ zu fassen: Aus dem Osten, Zentralasien kommend geht es über Mesopotamien nach Israel, von dort nach Kleinasien und dann zurück nach Nordafrika.

In C findet sich ein interessantes Element: Die Römer werden als zugezogene Fremde dargestellt. Zusammen mit den der Existenz von eigenen Synagogen in Jerusalem ergibt auch dies einen Hinweis auf die mögliche Rückkehr von Juden aus der Diaspora.

Da in D das Partizip nicht mehr passt, beginnt ein neuer Abschnitt. Juden und Proselyten stellen eigentlich eine ähnliche religiöse Menge dar. Doch wie Zmijewski (1994: 113) richtig beobachtet: Es muss eine Bedeutung haben, wenn Lukas auch gottesfürchtige Menschen neben dem jüdischen Volk, dem eigentlich der heilsgeschichtliche Vorrang gilt, erwähnt. Es wäre wohl überzogen, hier schon den Gedanken an die universelle Heidenmission, die erst in Apg 10 beginnt, aufzuwerfen, zumal hier ganz eindeutig von Juden und Proselyten die Rede ist. Aber sie mag gleichsam am Horizont aufblitzen.

Wie dazu die Kreter und Araber passen, muss offenbleiben. Auch hier macht die geographische Rundreise des Lukas seltsame Schlenker. Weil Lukas eigentlich geographisch gut informiert ist, vgl. Hengel (1983), muss man folgern, dass es ihm hier auch gar nicht um eine konkrete geographische Liste gehen kann. Da in allen Regionen eine jüdische Diaspora vorhanden oder nach Jerusalem zurückgekehrt ist (vgl. Tabelle 2.1), könnte es sich um eine Auflistung von Herkunftsländern jüdischer Pilger handeln, die zum Pfingstfest in Jerusalem anwesend waren.

Die Suche nach Quellen für diese Liste trägt nicht zur Erhellung dieses Abschnittes bei. Wenn Lukas eine metaphorische Völkerliste mit Nachfahren Sems, den Hamiten und Jafiten gebildet hätte <sup>5</sup>, so hätte er dies einfacher gestalten können. Ob sich hier eine versteckte politische Bedeutung findet, kann diskutiert werden. Die Völkerliste bleibt aufgrund des geschilderten Sachverhalts aber zunächst eines: Eine Auflistung bekannten Besucher des Pfingstfestes – ob sie nun in Jerusalem wohnten, d.h. aus der Diaspora nach Jerusalem gezogen waren, oder dafür angereist waren.

So folgerte auch schon Güting (1975: 169): „Für die antike Geographie ergibt sich eine keineswegs uninteressante Einsicht: Die Suche nach einer geographischen Quelle des Lukas ist einzustellen. Lukas selbst ist uns zur Quelle geworden.“ Dabei muss man Güting nicht zwangsläufig folgen, wenn er hier eine Auflistung von noch gesprochenen Sprachen sieht. Aber ihm ist in seiner Schlussfolgerung zuzustimmen, dass Lukas Informationen aus dem Bereich der jüdischen Diaspora verwertet habe.

Keener (2012: 840ff) beschreibt mögliche alttestamentliche Parallelen in 1.Mose 10 und 1.Mose 11,1–9. Dabei könnte die Umkehrung der babylonischen Sprachverwirrung anklingen. „Luke provides, at Pentecost, a narrative foretaste of the Spirit’s equipping the

---

<sup>5</sup> Wie es zum Beispiel Stott (1990: 86) vorschlägt. Pesch (2012: 106) sieht hier allerdings eher außerjüdische Quellen. Zur Diskussion siehe auch vorherigen Abschnitt.

church to reach all nations“ (:844). Dabei ist das aus der Diaspora versammelte Israel Zeuge des Kommens des Geistes.

Wir halten also im Sinne der *critical spatiality* folgendes fest: Mit einiger Wahrscheinlichkeit berichtet Lukas davon, dass die Botschaft der Jünger Jesu auch von Menschen gehört wurde, die aufgrund ihrer Herkunft eine soziale Verortung in weit entfernten Regionen hatten und welche auch über soziale Beziehungen zu diesen verfügten. Da es sich ausnahmslos um Juden oder Gottesfürchtige handelte, waren keine religiösen Grenzen zu überwinden gewesen. Über soziale Grenzen kann nur gemutmaßt werden. Wenn die Diasporajuden zu Reichtum gekommen waren, um sich in Jerusalem niederzulassen, werden sie vermutlich besser gestellt gewesen sein als die junge Glaubensgemeinschaft in Jerusalem.

#### 2.3.4 Ergebnis

Die Darstellung in Apg 2,9–11 ist eine Liste von Landschaften und Regionen aus denen Juden und Proselyten nach Jerusalem zum Pfingstfest kamen. Somit deckt sich diese Auflistung mit einem Teil des jüdischen Diasporanetzwerks. Es kann gefolgert werden, dass aus diesen Gegenden Menschen Zeugen des Pfingstereignisses wurden. Wie viele dieser Diasporajuden aber zu den in Apg 2,41 geschilderten Dreitausend sich nun zur urchristlichen Bewegung hielten, muss offen bleiben. Wie viele dieser Menschen in ihre Heimat zurückgekehrt sind, kann ebenfalls nicht beantwortet werden. Da die Verbindungen nicht abgebrochen sind, kann die neue Botschaft auch durch Botschaften oder Reisende in die alte Heimat zurückgekehrt sein. Denn sowohl starke als auch schwache Bindungen sind nur aufgrund große Entfernung nicht unterbrochen worden. Zu gut waren die antike Infrastruktur und die vielfältigen Kommunikationsmöglichkeiten, wie schon dargestellt.

Es ist also möglich, dass schon in den 30er Jahren des 1. Jahrhunderts die Botschaft und das Evangelium Jesu Christi in diese entfernten Länder gekommen ist. So sieht es beispielsweise Schnabel (2002: 1428). Interessant ist der Gedanke, dass sich durch diese Annahme auch viele Lücken in der Geschichtsschreibung schließen ließen. Schon über die jüdische Diaspora im asiatischen Raum ist sehr wenig bekannt. Sinclair & Schott (1981: 712) konstatiert: „Unser Wissen bezieht sich im wesentlichen auf die griechisch-römische Welt [...]. Über die Juden Babyloniens ist uns demgegenüber nur sehr wenig bekannt,

obwohl gerade sie einen wichtigen Faktor der jüdischen Geschichte zur Zeit des Zweiten Tempels bildeten.“ So vertritt auch Bauckham (2000) die Meinung: „For first-century Jews the eastern diaspora was at least as important as the western.“

Auch über die Mission im schon erwähnten Ägypten wissen wir wenig. Trotzdem nehmen die meisten Forscher (vgl. die Literaturangaben bei Schnabel (2002: 829)) an, dass Ägypten und insbesondere die Stadt Alexandria mit ihrer großen jüdischen Bevölkerung ein attraktives und leicht zu erreichendes Ziel der frühchristlichen Mission war. Dazu finden sich auch verschiedene außerbiblische Indizien und mögliche Hinweise in Apg 13,1 und Apg 18,24–26. Die frühkirchliche Tradition sieht Markus als Missionar Alexandriens und Ägyptens<sup>6</sup>.

Einen weiteren Bogen spannt diese Liste nicht nur zu den Missionsgebieten in Babylonien und Parthien, über deren Frühzeit es relativ wenig Informationen gibt, vgl. Schnabel (2002: 866ff) und würde auch die Frage erklären, warum Paulus zum Beispiel in Rom schon eine Gemeinde vorfindet. So zeigt die Völkerliste in Apg 2,9–11 den Raum auf, in dem mit hoher Sicherheit eine christliche Missionsaktivität oder das Vorhandensein einer kleinen christlichen Gemeinschaft angenommen werden kann. Es ist daher sinnvoll, diese als Punkte in die PPA aufzunehmen. Vgl. hierzu Abb. 2.24 auf Seite 169.

Es ist zu sehen, dass sich ein großer Teil der Darstellung mit dem Kartenmaterial bei Collar (2013: 204f) deckt. Sie visualisiert das westliche Netzwerk der jüdischen Diaspora. Auch dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass es sich hierbei um ein frühes potenzielles Ausbreitungsgebiet der urchristlichen Bewegung handeln könnte.

## 2.4 „Saulus ging von Haus zu Haus“: Zur Form der Gemeinde in Jerusalem in Apg 2-6

Das Wort ἐκκλησία bezeichnet im antiken Sprachgebrauch die „Vollversammlung der rechts- und wehrfähigen Vollbürger der πόλις“ (Coenen 2014: 1136). Das ebenfalls Versammlung bedeutende Wort συναγωγή wird im NT trotz seines jüdischen Ursprungs nur für die Versammlung oder das Versammlungshaus der Juden verwendet (:1140). Es findet sich

---

<sup>6</sup> Für eine genauere Darstellung und für Hinweise in der patristischen und apokryphen Literatur siehe Schnabel (2002: 834ff).

in der Apg wie in den Briefen Pauli als Bezeichnung und auch als Selbstverständnis der Gemeinschaft und Versammlung der Christen. Es findet sich in Apg 5,11 als Bezeichnung der Gemeinde in Jerusalem, in Apg 7,38 als Verweis auf das AT und ab Kapitel 8 gehäuft wieder für die Gemeinde in Jerusalem und an anderen Orten, vgl. auch Schnabel (2002: 382) oder Adams (2013: 52ff). Es ist also legitim von einer Gemeinde in Jerusalem zu sprechen, die häufig auch als *Urgemeinde* bezeichnet wird. Ihre Wurzeln liegen im Zeugnis des Auferstandenen und in ihrem Selbstverständnis als „Verkündigerin der mit der bald erwarteten Parusie herannahenden, in ihrer Mitte sich schon zeichenhaft realisierenden Herrschaft Christi“ (Coenen 2014: 1142). Sie soll Gegenstand der folgenden, netzwerktheoretisch motivierten Analyse sein. Es soll die Frage beantwortet werden, inwiefern die SNA und *critical spatiality* zu diesem Thema Antworten geben kann. Kann ein entsprechendes Gemeindefeld in Jerusalem rekonstruiert werden?

Eine wichtige Frage betrifft die Treffpunkte, Größe und die Zusammensetzung, d.h. die Form der Gemeinde in Jerusalem. War es eine einzige große Gemeinde mit mehreren Tausend Mitgliedern, von der Lukas berichtet? So sieht es zum Beispiel Kellner (1998: 16): „Nachdem die Jerusalemer Urgemeinde eine bestimmte Größe erreicht hatte, kam für sie als Versammlungsort der gesamten Gemeinde nur das Tempelareal mit seinen Höfen und Hallen in Frage.“ Dieselbe Meinung vertritt auch Schenke (1990: 73f), der jedoch die griechischsprachigen Judenchristen in einer Sondergemeinschaft sieht. Das deckt sich zum Beispiel mit Apg 3,1. Hier berichtet Lukas, dass Petrus und Johannes zusammen zum Tempel gehen. Auch findet sich dies in Apg 5,2. Wie sind dann aber die Aussagen in Apg 8,3 („Saulus aber suchte die Gemeinde zu zerstören, ging von Haus zu Haus, schleppte Männer und Frauen fort und ließ sie ins Gefängnis werfen.“) oder in Apg 1,13 („εἰς τὸ ὑπερῶον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες“ – hier trafen sich nicht nur die 120 Jünger, sondern hier fand auch das weitere Pfingstgeschehen statt) zu verstehen? Weitere Belege für andere, nicht zentrale, Versammlungsstätten finden sich in Apg 12,12, wo das „Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus“ erwähnt wird.

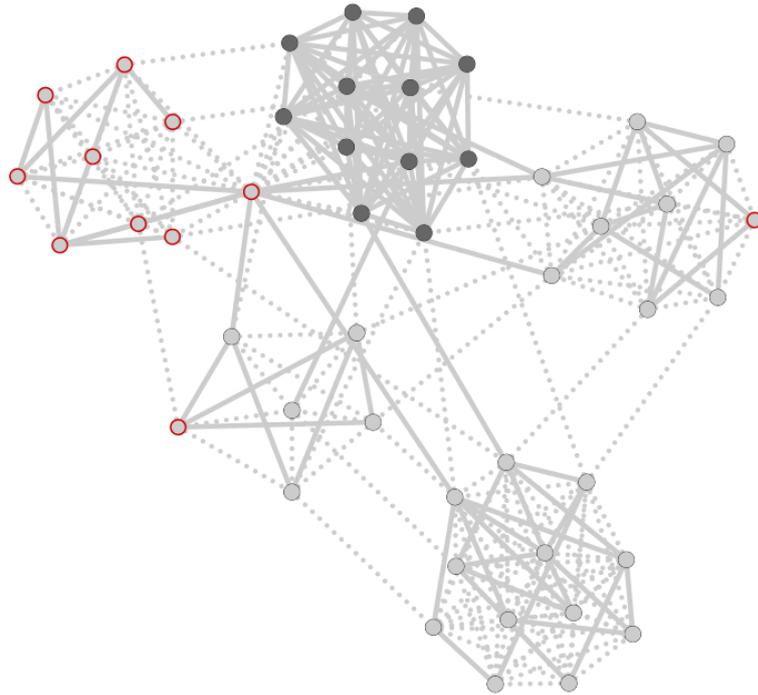
Wenn in Apg 1,14 noch von einem einmütigen Beisammensein im Gebet die Rede ist, so kann man sich das für wenige hundert Menschen gut vorstellen. Schon in Apg 2,46 wird neben dem Beisammensein im Tempel auch das Brotbrechen in Häusern erwähnt. Apg 4,31; Apg 5,12 und Apg 5,42 deuten jedoch wiederum auf eine einzige, große Versammlung der Gemeinde hin, wobei in letzterem Vers auch das Predigen und Lehren in den Häusern

erwähnt wird. Wie war die Gemeinde nun aufgebaut? Es soll hier zunächst der Fragestellung der Hausgemeinde nachzugehen, bevor andere Aspekte betrachtet werden.

Pérez Mayo (2015: 4ff) untersucht diesen Gegenstand auch im Hinblick auf die frühe Rezeption der Hausgemeinden in der patristischen Literatur. Er konstatiert, dass eine Erforschung erst 1939 in der Arbeit von Filson (1939) stattgefunden habe. Das stimmt, denn lange waren Hausgemeinden nicht im Fokus der Exegeten. Dabei ist jedoch zu unterscheiden, ob das Haus als Versammlungsort oder als Hausgemeinde betrachtet wird. Ersteres rückte schon im frühen 19. Jahrhundert in den Fokus der Forscher, siehe auch Adams (2013: 2). Filson (1939) führte das erste Mal eine systematische Untersuchung der Umstände und Gegebenheiten der Urgemeinde aus. Neben den schon angeführten Textstellen, die eine Versammlung in Häusern implizieren, führt Filson insbesondere Apg 12,17 an: „[T]his was not a meeting of the whole Jerusalem church, but only of one group, indicates that as the group grew in size it became increasingly difficult for all the believers in the city to meet in one house.“ (Filson 1939: 106) Dabei sind Filson fünf Punkte besonders wichtig:

1. Die Hauskirchen gaben den Nachfolgern Jesu unmittelbar die Möglichkeit zur Anbetung und Nachfolge.
2. Die Hausgemeinden gäben eine Teilerklärung für das häufige Auftreten des Familienlebens in urchristlichen Schriften.
3. Auch Streitigkeiten zwischen Ortsgemeinden im Miteinander innerhalb einer Stadt könnten plausibel erklärt werden.
4. Die Hausgemeinde liefert einen signifikanten Beitrag zur Erklärung der sozialen Zusammensetzung der ersten christlichen Gemeinden.
5. Die Entwicklung der Gemeindeleitung kann nach Filson nicht ohne Referenz an die Hauskirchen verstanden werden.

Als weitere Forschungsfragen traten ab den 1960er Jahren auch die soziale Zusammensetzung der ersten christlichen Gemeinden und die Gemeinde als Ausgangspunkt und als Mittel urchristlicher Mission in den Fokus. Alle diese Teilaspekte müssen behandelt werden, will man ein soziales Netzwerk rekonstruieren. Dabei kann allerdings nicht auf einen



**Abbildung 2.5:** Ein hypothetischer Ausschnitt aus dem nahen Netzwerk der zwölf Apostel zu den Gemeinden in Jerusalem zur Illustration der These, dass die Gesamtgemeinde aus kleinen Gruppen besteht. Die dunkelgrauen Knoten bilden das Netz der zwölf Apostel mit starken Bindungen. Schwache Bindungen sind gestrichelt gezeichnet. Knoten mit rotem Rahmen entsprechen griechischsprachigen Juden. Die einzelnen Hausgemeinden bilden Cluster mit vielen starken Bindungen zu deren vereinenden Charakteristika auch die Sprache gehörte. Über die Hausgemeinde hinaus gibt es ein weniger dichtes Netz von eher schwachen und vereinzelt auch starken Bindungen. Es wird dargestellt, dass die gewählten Diakone neben einem dichten Netz von schwachen Beziehungen auch mindestens eine starke Verbindung in die meisten Hausgemeinden und zu den Aposteln hatten. Es ist gut zu erkennen, dass die Flucht von einzelnen Hausgemeinden oder Teilen davon das Netzwerk nicht zerstören oder spalten konnten solange die Apostel in Jerusalem blieben. Es wäre somit anzunehmen, dass es die ganze Apg hindurch eine starke Gemeinde in Jerusalem gab; Ab Kap. 12 auch ohne die Apostel.

Konsens in der Forschung zurückgegriffen werden. „[C]onsensus has begun to be undermined by new thinking about the kinds of domestic spaces that might have constituted early Christian meeting places“, so Adams (2013: 2).

Die Grundlagen, auf die die Forschung aufbauen könnte, sind nicht umfangreich. Es gibt wenig Material: „Die Forschung betont heutzutage die Bedeutung der Hausgemeinden für die Entwicklung der Kirche in der Ursprungszeit, obwohl wir auf sehr wenig Material und kaum archäologische Befunde zurückgreifen können.“ (Pérez Mayo 2015: 100) Eine Auflistung in neuerer Zeit erforschter Funde hat Riesner (1998: 55ff, 138ff) zusammengestellt. Spannend ist die im Kontext dieser neueren archäologischen Forschung

aufgeworfene Frage nach einem Austausch mit den Essenern wie sie Öhler (2005: 396) darstellt. Darauf soll in der folgenden Zusammenstellung auch eingegangen werden. Aber auch andere Einflüsse, etwa von Pharisäern – das bekannteste Beispiel ist wohl Paulus – und griechischsprachigen Juden sind anzunehmen. Dass gerade die wenigen vorhandenen archäologischen Funde von der Exegese oft ignoriert werden, ist eine These des Sammelbandes von Balch & Weissenrieder:

Even when most New Testament research does not work explicitly with archaeology, nevertheless, many such studies make assumptions about the types of space connected with the social histories they reconstruct, assumptions that are, however, seldom consciously articulated. (Balch & Weissenrieder 2012: V)

Wann immer möglich, soll dieser Aspekt in der nötigen Tiefe diskutiert werden.

Die hier vertretene These ist, dass es gute Gründe gibt, anzunehmen, dass es sich bei der Gemeinde in Jerusalem um eine Gemeinschaft von Hausgemeinden handelte. Die Grundlage hierfür bildet die SNA und *critical spatiality*, die einen Hinweis auf unterschiedliche Gruppen bzw. Häuser geben kann.

Diese These widerspricht sie weder der These, dass es sich bei der Jerusalemer Gemeinde um *eine* Gemeinde handelt, noch ignoriert sie das „Haus“ als kleinsten Versammlungsort. Zur Begründung soll zunächst der Begriff geklärt werden und eine theologische Einordnung stattfinden. Dann soll der relevante biblische Befund untersucht werden, damit Aussagen zur Größe, zur Leitung und auch zum Nebeneinander von Orts- und Hauskirchen in Jerusalem gemacht werden können. Der zeitliche Rahmen soll durch Pfingsten und die, auf die Hinrichtung des Stephanus folgende, Verfolgung gegeben sein.

### 2.4.1 Der Begriff von Haus und Hausgemeinde

Der Begriff und das Verständnis des οἶκος unterscheidet sich in unterschiedlichen Kulturen und veränderte sich im Laufe der Zeit. In den meisten Sprachen hat es die Doppelbedeutung eines Gebäudes und einer Gruppe von Menschen, die mit ihm in Verbindung stehen. Diese Unterscheidung wurde im Griechischen mit den Begriffen οἶκος und οἰκία gemacht, könne aber so im NT nicht mehr gefunden werden (Pérez Mayo 2015: 95). Anders Klauck (1981: 17), der die beiden Begriffe als Kreise mit sich überschneidender Bedeutung beschreibt. Es finden „sich im Neuen Testament neben den dominierenden Stellen mit Oikos

auch solche mit Oikia“. Es bleibt also, dass die Stellen jeweils gründlich in ihrem Kontext auf den Bezug geprüft werden müssen, ob es sich um die soziale Größe oder das Gebäude handelt. Goetzemann (2014: 876ff) führt neben den Bedeutungen Haus, Familie, Wohngemeinschaft auch das οἶκος θεοῦ für den Tempel oder das Haus Israel an. Adams (2013: 5f) kritisiert die Assoziation von „Haus“ mit einer stattlichen römischen Villa, einem *domus*. Man solle eher an Zimmer, Wohnungen oder auch Werkstätten denken: „Some scholars have suggested shops and workshops as domestic locales for early Christian meetings.“

Einige Forscher legen den Fokus auf das Gebäude und unterteilen die Entwicklung der Gemeinde aus neutestamentlicher Zeit bis hin zur Entwicklung der Basilika in verschiedene Phasen. Für diese Arbeit ist die erste Phase (ca. 50-150 n.Chr.) interessant. Christen trafen sich meist in privaten Häusern der diversen Gemeindemitglieder. Bis ca. 200 n.Chr. scheint es keine „christliche“ Architektur gegeben zu haben. Es konnten auch kaum archäologische Hinweise auf die häuslichen Versammlungen gefunden werden. Das Privathaus sei architektonisch unverändert geblieben und auch weiterhin für private Zwecke genutzt worden. Dabei ist die Bedeutung auch keineswegs

Wird das Haus als soziale Größe verstanden, so ist die Frage zu stellen, wer alles zu dieser Gemeinschaft gehörte. Man kann sich diesem Thema vom AT her kommend oder von der griechischen Umwelt her nähern. Alttestamentlich besteht die Hausgemeinschaft aus dem Hausherrn, seiner Frau oder seinen Frauen, Kindern und abhängigen Verwandten oder Klienten sowie seinem Besitz, vgl. Pérez Mayo (2015: 97). Es lässt sich also ganz treffend als die kleinste mögliche Einheit der Gesellschaft beschreiben, als der intimste Rahmen, Gemeinschaft in einer sozialen Struktur zu haben. Das Haus sei patriarchalisch bestimmt gewesen und diene dem Erhalt der Familie in einer gemeinsamen Solidargemeinschaft. Gleichzeitig war es aber auch Ort der Gottesverehrung, vgl. Lanczkowski et al. (1986: 480)

Betrachtet man hingegen den griechischen Kulturraum, so muss festgestellt werden, dass eine theoretische Reflexion des Hauses erst in der Polis-Zeit (ca. 500-330 v.Chr.) entstand: „Diese Lehre ist ganz auf den Hausherrn, den Mittel- und Ausgangspunkt aller häuslichen Verhältnisse, bezogen; sein Dasein und Wirken schafft und verbürgt allererst die Einheit und Integrität des Hauses. Damit ist zugleich die herrschaftliche Verfasstheit des Hauses und die Ungleichwertigkeit seiner Glieder festgeschrieben. Das Haus des Aristoteles ist jedoch weder autark noch souverän; es ist in die Polis eingegliedert und auf die

Zwecke der Polis ausgerichtet“ (Lanczkowski et al. 1986: 479). Nach Aristoteles gehören der Hausherr, seine Gattin, Kinder und Sklaven zum Haus. So ist die Verwendung auch in der LXX und im NT. Es ist allerdings zu beobachten, dass auch weitere Personen zum *oikos* gehören konnten. Somit gibt es soziologisch keine allzu großen Unterschiede zwischen dem Befund im AT und in der griechisch-römischen Welt. Will man sich also der Darstellung der Hausgemeinden in der Apg nähern, muss man zwar zwischen dem *oikos* als Gebäude und dem *oikos* als Sozialstruktur unterscheiden und feststellen, von welcher Größenordnung und welchen Mitgliedern Lukas in seiner Schilderung ausgeht, eine große Bandbreite von Bedeutungen kann aber nicht gefunden werden.

Will man sich der Fragestellung nähern, welchen Umfang ein *oikos* hatte und welche Menschen dazu zu zählen sind, hat man vielfältige Ansatzpunkte. Green (1970: 241) weist auf eine weitere Gruppe hin. Die *amici* zählten als enge Freunde und Vertraute oft auch zum Haus. Interessant ist auch die Frage, ob Sklaven zum Haus gehörten: „Die Sklaven in einem christlichen Haus waren nicht unbedingt christlich, so war z.B. Onesimus noch nicht christlich, als er aus seinem Haus floh (Phlm 10 und 39). Aber die Hinweise darauf, dass die Sklaven ‚im Gefolge ihrer Herren zum neuen Glauben gefunden haben‘, sind zahlreich, und wenn ein Sklave in einem heidnischen Haus Christ wird, kann er unter seinen Mitsklaven neue Gläubige zu gewinnen suchen“ (Pérez Mayo 2015: 98). Es ist also erneut wieder nur der Kontext entscheidend. Ob Kinder, Sklaven, Mitarbeiter, Freunde oder Verwandte mit im *oikos* eingeschlossen sind kann nicht erschlossen werden.

Es finden sich also drei wichtige Aspekte der Hausgemeinde: Das *oikos* (1) als ein Wohnort oder (2) als eine Wohngemeinschaft. In jedem Fall (3) untersteht sie immer einem Hausvater. Somit stellt das Haus eine grundlegende soziale Funktion in der Antike dar. Es war sowohl eine Infrastruktur, die von der jungen Kirche genutzt wurde, als auch ein Vorbild, dass von der Kirche als Sozialstruktur nachgebildet wurde. Freie Menschen hatten also die Möglichkeit, in eine neue familiäre Hausstruktur zu kommen. „Wir können also davon ausgehen, dass diese Juden in ihren bisherigen sozialen, familiären und religiösen Bezügen verblieben, dass sich aber offenbar mit den abendlichen Symposien eine weitere, zusätzliche Form der Gemeinschaft etablierte“ (Weidemann 2016: 50). Somit war das Konzept der Hausgemeinden zugleich ein Fundament der urchristlichen Gemeinden, da sie den Rahmen der gemeinschaftlichen Gottesanbetung und des Gottesdienstes gaben, vgl. Wick (2002). Sie war aber auch eine Basiszelle für weitere Missionsaktivitäten, wie

Pérez Mayo (2015: 101) bemerkt. So dienten die Hausgemeinden nicht erst der Mission des Paulus als wichtiger Stützpunkt, sondern auch schon in Apg 2 und Apg 9.

Insofern kann also nur gefolgert werden, dass das οἶκος der Raum war, wo Glauben gelebt, aber eben auch weitergegeben wurde. Zur weiteren Diskussion müssen aber neben den inneren, dem οἶκος eigenen, auch die äußeren Bedingungen der Hausgemeinde geklärt werden.

Die Größe der Hausgemeinden, d.h. die Anzahl der Menschen, die sich zu ihr hielten und regelmäßig zu Gottesdiensten, Anbetung oder zum Brotbrechen kamen, muss an die Gegebenheiten der Räumlichkeiten angepasst gewesen sein. Dabei reichen die Schätzungen von zwei bis drei Dutzend Menschen, wie es Pérez Mayo (2015: 103) sieht, bis zu einer kritischen Grenze bei 30 bis 40 Personen, wie es Klauck (1981: 18) beschreibt. Dies impliziert ein vertrautes und familiäres Umfeld. Menschen mit höherem sozialem Status werden größere Häuser besessen haben und damit auch mehr Platz für eine größere Gemeinde vorhanden war. Lanczkowski et al. (1986: 484) hält fest, dass die „Nutzung von Häusern für Gemeindezwecke [] insofern eine Notwendigkeit [war], als die Benutzung, der Erwerb oder gar der Bau ‚öffentlicher‘ Versammlungsgebäude zunächst außerhalb aller Möglichkeiten lag.“ Ob dies aufgrund der äußeren politischen oder inneren ökonomischen Situation der frühen Gemeinde in Jerusalem wirklich der Fall war, muss offen bleiben. Es scheint allerdings zunächst auch keine Notwendigkeit bestanden zu haben, größere Gebäude zu nutzen. Die Nutzung des Tempels und seiner Gebäude reichte aus.

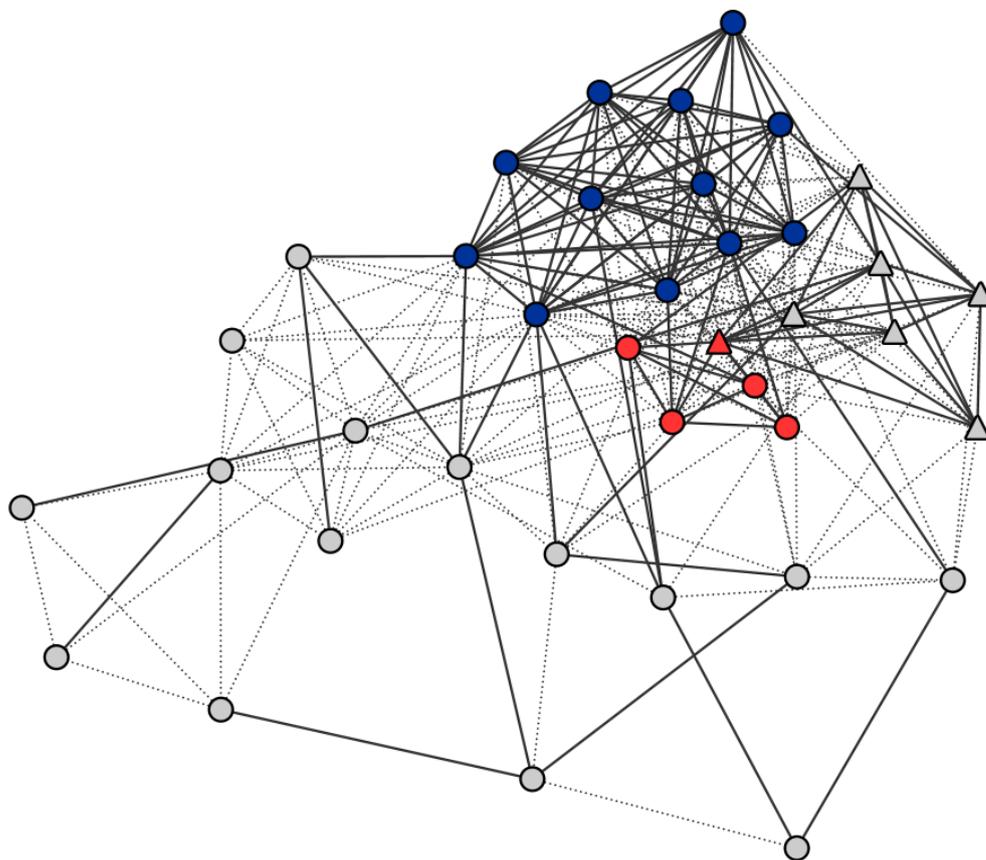
An dieser Stelle liegt die Frage nahe, über welche ökonomischen Mittel die Gemeindeglieder verfügten. Letztlich führen die oben genannten Überlegungen ohne diese Betrachtung ins Leere: Wie groß eine Hausgemeinde werden konnte lag an der Größe des Hauses. Ein großes Haus setzt Mitglieder aus der Oberschicht voraus. Dies führt zu der Frage nach der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden. Es finden sich sowohl Menschen einfacherer Herkunft und mit geringen finanziellen Möglichkeiten, aber auch Versammlungsorte mit eigenem Tor (vgl. Apg 12), die auf eine Herkunft aus der Oberschicht schließen lassen.

Aber nicht nur hieraus ergibt sich also die Möglichkeit, dass es mehrere Gemeinden oder Versammlungsorte in Jerusalem gab. Pérez Mayo (2015: 105) sieht hier einen Konsens in der Forschung. Schon in Apg 1,13 wird auf eine Versammlung im Obergeschoss eines

Hause (ὑπερῶον) hingewiesen. Dies ist eine ungewöhnliche Größe für ein Obergemach, aber „das fordert keineswegs, an die Halle im Tempel zu denken“ (Riesner 1998: 64). In diesem Obergemach findet nicht nur die Nachwahl des Matthias als Apostel statt, sondern auch das Pfingstereignis. In Apg 12,12.13 erwähnt Lukas das Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus. Es muss groß gewesen sein, da es über ein eigenes Torhaus verfügte. Apg 12,17 weist darauf hin, dass sich hier nur ein Teil der Gemeinde in einem Haus versammelte, sonst hätte man nicht nach Jakobus und den Brüdern schicken müssen. Auch die Anzahl der Neubekehrten in Apg 2,41 und Apg 4,4 lässt sonst eine Raumnot vermuten. Täglich hat es in den Häusern Lehre und Brotbrechen gegeben, vgl. z.B. Apg 2,46; Apg 5,42. Auch die Verfolgung durch Paulus in Apg 8,3 deutet genau dies an: „Saulus aber suchte die Gemeinde zu zerstören, ging von Haus zu Haus, schleppte Männer und Frauen fort und ließ sie ins Gefängnis werfen.“

Will man das soziale Netzwerk der Christen in Jerusalem rekonstruieren, muss man bei den schon in Kapitel 2.1 dargestellten Ergebnissen zur vorösterlichen Gemeinschaft ansetzen. Der Apostelkreis bildete den inneren Leitungskreis des christlichen Netzes gebildet. Die Apostel hatten untereinander – wie schon in 2.1 diskutiert – eine starke Bindung gehabt. Dazu werden nach Apg 1,14 auch die Frauen, die Jesus nachfolgten (vgl. Lk 8,1–3; Lk 23,49), Maria (vgl. Lk 1,26–38) und die Brüder Jesu gehört haben. Die weiteren 120 Personen in Vers 15 können nur aus dem erweiterten Jüngerkreis Jesu kommen. Das lässt darauf schließen, dass diese Menge ein weitestgehend dichtes, erweitertes Netzwerk gebildet haben muss. Vgl. hierzu auch Abb. 2.6. Es ist legitim, mit derselben Argumentation wie bei den Aposteln, anzunehmen, dass die Gruppe der Frauen und die Gruppe der Verwandten Jesu untereinander ein vollständiges Netzwerk von starken Bindungen gebildet haben. Dieses Netzwerk ist selbstverständlich mit anderen Teilen in Judäa vernetzt und verbunden. So ergibt sich ein dezentrales Netzwerk ohne Kantenvollständigkeit. Ob dies auch so für die Leitung der Gemeinde gilt, soll im folgenden Abschnitt diskutiert werden. Die Kommunikation in einem dezentralen Netzwerk ist sehr viel schwerer zu zerstören, da es weniger Hierarchie und viele redundante Kanten und somit Wege der Kommunikation enthält.

Mit jeder neuen Hauskirche erweiterte sich das Netzwerk entsprechend. Wie viele der ursprünglichen 120 Jünger in andere Gemeinden gewechselt sind, bleibt unklar. Jede Hausgemeinde bildete eigene Cluster mit einem vollständigen Netz an starken und schwa-



**Abbildung 2.6:** Ein hypothetischer Ausschnitt aus dem nahen Netzwerk der zwölf Apostel zu den Gemeinden in Jerusalem als ein Ausschnitt aus dem Gemeinthenetzwerk nach Apg 1,13.14. Dunkle Knoten bilden das Netzwerk der 12 Apostel. Dreiecke symbolisieren Frauen. Rot markiert sind die Verwandten Jesu. Die ca. 100 weiteren Mitglieder des Netzwerks sind nicht vollständig eingezeichnet. Schwache Bindungen sind gestrichelt, starke Bindungen durchgängig gezeichnet. Das Netzwerk ist dicht, aber nicht vollständig. Die einzelnen Cluster sind erkennbar. Im Gegensatz zum hypothetischen Ausschnitt in Abb. 2.5 erkennt man hier, dass es sich um *eine* Gemeinde gehandelt hat. Die Menge der ca. 120 Personen bildet ein weitestgehend dichtes, erweitertes Netzwerk. Es ist legitim, mit derselben Argumentation wie bei den Aposteln, anzunehmen, dass die Gruppe der Frauen und die Gruppe der Verwandten Jesu untereinander ein vollständiges Netzwerk von starken Bindungen gebildet haben. So ergibt sich ein dezentrales Netzwerk ohne Kantenvollständigkeit.

chen Bindungen. Dabei werden auch etliche, meist schwache, Verbindungen außerhalb der Hauskirche bestanden haben. Andernfalls wären viele sogenannte „verbotene Triaden“ (vgl. Glossar) entstanden, die letztlich zu einem kompletten Netz mit ausschließlich starken Bindungen geführt hätten. Auf jeden Fall kann von jeder Hausgemeinde aus mindestens eine schwache oder starke Bindung zu den Aposteln oder einem anderen Mitglied aus dem engeren Kreis der 120 erwartet werden. Diese bilden entweder strukturelle Löcher oder aber Brücken zwischen den Gemeinden. Dies ist in einer kompakten antiken Stadt anzunehmen.

Dies ist letztlich auch der Grund, warum die Gemeinde die Verfolgung durch Saulus, die Lukas in Apg 8,1–3 schildert, überstanden hat. Diese war wohl spontan, zusammenhängend mit der Hinrichtung des Stephanus („an diesem Tag“, 8,1), muss aber organisiert gewesen sein. Schnabel (2002: 654) verweist auf die jüdischen Organe, die die Gemeinde entweder vernichten, im Gefängnis verschwinden lassen oder zur Flucht zwingen wollten. Wie die eigentliche Verfolgung, die in Vers 3 geschildert wird, aussah, bleibt offen. Ihr historischer Kern wird indes in der Forschung nicht angezweifelt, vgl. Pesch (2012: 266). Dass Saulus von Haus zu Haus ging, kann aber nur bedeuten, dass er die Hausgemeinden an ihren Versammlungsorten suchte.

Die Schätzungen zur Einwohnerzahl Jerusalems um das Jahr 30 n.Chr. gehen weit auseinander. Minimal kann man 30.000, maximal etwa 120.000 Einwohner rechnen, vgl. Stenschke (2006). Schon bei einer solchen Stadtgröße ergibt sich: Es war schlicht nicht möglich, in einer solchen Verfolgung sämtliche Christen zu finden. Das lässt mindestens einzelne Teilnetze weiter existieren, die missionarisch aktiv sein können und damit das Netzwerk erweitern.

Es zeigt sich aber auch, dass die Apostel und der engere Kreis um sie herum das Netzwerk zusammenhalten. Ohne sie wäre das entstehende Netzwerk wesentlich weniger dicht gewesen und es könnten sogar isolierte Teilnetze erhalten bleiben. Ohne diese Strukturen wäre ein christliches Gemeindeleben in Jerusalem vermutlich schnell zusammengebrochen und hätte nicht überleben können. Dies führt direkt zu dem Begriff der „strukturellen Autonomie“, wie ihn Schweizer (1996: 127) einführt. Die Hausgemeinden sind von vielen primären und sekundären strukturellen Löchern umgeben, sind aber selbst Teil eines Clusters ohne strukturelle Löcher. Dadurch haben sie einerseits ein großes Spektrum an Handlungsmöglichkeiten in ihren eigenen Belangen. Nicht umsonst werden bei wichtigen

Fragen, wie der Wahl der Diakone, alle Gemeindeglieder und damit auch die Hausgemeinden befragt. Zum anderen haben die Apostel einen großen Kontrollvorteil, der ihnen erlaubt die Gemeinden zu lenken.

Ein weiterer Aspekt, der berücksichtigt werden muss, ist die Gruppe der Hellenisten. Weidemann sieht hier, dass sie ein spezielles Problem bilden. Es seien „die Jerusalemer Diasporasynagogen, in denen die ‚hellenistischen‘ christusglaubenden Juden, vor allem der Kreis um Stephanus, ursprünglich beheimatet waren“ (Weidemann 2016: 51). Doch wer waren diese Personen? Larsson (1987: 206) sieht schon die Begriffe „helleneistai“ und „hebraioi“ als unscharf an und fragt, wie sie verstanden werden könnten. Klar erscheint, dass die Bezeichnung zunächst die Sprache bezeichnet<sup>7</sup>. Durch das Griechische unterschieden sie sich also von ihren aramäischsprechenden Glaubensgeschwistern. Es ist wohl ebenso sicher, dass es sich um Juden handelt: „Mit den Hellenisten sind [...] griechischsprechende Judenchristen in Jerusalem gemeint, die aus religiösen Gründen aus der Diaspora nach Jerusalem gekommen sind.“ (Hentschel 2007: 325) Dabei ist es zu fragen, ob die Hellenisten vollständig aus der jüdischen Diaspora kamen. Sehr wahrscheinlich gab es auch in Palästina griechischsprachige Juden und Synagogen<sup>8</sup>. Es ist auch anzunehmen, dass die meisten Juden neben dem Aramäischen auch das Griechische beherrschten. Inwieweit sich die Theologie der hellenistischen Juden von anderen unterschied, muss offen bleiben, auch wenn es offenbar verschiedene Strömungen gegeben hat. Diese Frage ist relevant, da viele Forscher eine theologische Spannung zwischen den griechischsprachigen und aramäischsprachigen Judenchristen sehen<sup>9</sup>. Es kann also festgehalten werden, dass sich hier

---

<sup>7</sup> Und ob alles weitere überhaupt relevant werden könne, fragt zum Beispiel Hengel (1996: 4): Die „Auslegung des NT scheint ohne diese für uns – vielleicht doch allzu – selbstverständlich gewordene Distinktion kaum mehr denkbar.“ Er kritisiert den Wunsch, eindeutig zwischen beiden Gruppen unterscheiden zu wollen. Seiner Meinung nach ist eine eindeutige Kategorisierung eben kaum möglich. Die einhergehenden Etiketten „konservativ“ oder „liberal“ seien ebenfalls zu einseitig.

<sup>8</sup> Hengel (1996: 11) kritisiert beispielsweise, dass bei einer möglichen Trennung Geographie (Palästina) und Sprache (Griechisch) unmöglich miteinander vermengt werden. Gerade im Ostjordanland könne eine jüdisch-aramäische und zugleich hellenistische Mischkultur nachgewiesen werden. Es würde den Rahmen der Arbeit sprengen, die möglichen Vermischungen darzustellen. Doch kann sehr wohl gefolgert werden, dass es sich um jüdische, aber griechischsprachige Menschen gehandelt haben muss. So sieht es auch Schenke (1990: 55): „Die jüdische Diaspora begann schon an den Grenzen Judäas und Galiläas, und hellenistische Juden gab es auch in den hellenistischen Städten Palästinas.“

<sup>9</sup> Schenke (1990: 69) sieht etwa die kritische Beurteilung des Tempelkultes und seiner Riten als eine solche Strömung: „Sie dürften eher in ‚aufgeklärten‘ oder liberalen Kreisen des ‚hellenistischen Judentums‘ anzutreffen gewesen sein“. Die Frage nach einer grundsätzlichen Einordnung der Hellenisten kann aber nur offen bleiben, da sie zu keinem einheitlichen Ergebnis kommen. Vgl. hierzu auch die Arbeit von Zugmann (2009). Er diskutiert eine Charakterisierung der Hellenisten aufgrund eines „weisheitlichen Denken“, aber auch darin, dass „durch ihr Bekenntnis zu Jesus und zur Heilsbedeutung seines Todes [] nicht mehr die Heilsmittlerschaft des Tempels, sondern die *soteriologische Bedeutung* Jesu im Zentrum der Aufmerksamkeit [stand]“ (Zugmann 2009: 291).

ein jüdisches, vorher schon kulturell hellenisiertes Milieu und Hellenismus in einem urbanen Raum in Jerusalem begegneten. Dass dabei der Grundstein für die Überwindung der Grenze zur Heidenmission gelegt wurde, bleibt zu zeigen.

Die Wahl der sieben Diakone (Apg 6) erfolgte im Kontext der Hellenisten. Uneinigkeit besteht in der Frage, ob die sieben gewählten Diakone alle aus ihrer Mitte kamen: „Anlass zu dieser Auffassung ist u.a., dass man es für unwahrscheinlich hält, dass alle Mitglieder der Siebenmannsgruppe aus der opponierenden, kritischen Gruppe rekrutiert werden sollten.“ (Larsson 1987: 211) Anders sieht es beispielsweise Walter (1983) oder aber auch Schenke (1990). Da es keine zwingenden Gründe gibt und Lukas darüber schweigt, kann nur davon ausgegangen werden, dass alle sieben Diakone aus der Gruppe der Hellenisten kamen.

Doch gab es auch noch weitere Gruppierungen, denn die Hörer des Evangeliums in Jerusalem waren keine homogene Volksmasse. Schenke (1990) führt neben den hellenistischen Juden auch „das Volk vom Lande“, die Essener, die Pharisäer, die Zeloten und andere eschatologische Gruppen an. Vor allem das „einfache Volk“, wie es Schenke beschreibt, bedarf zumindest einer kurzen Nennung, tauchen sie doch insbesondere in den Worten Jesu auf (z.B. Lk 14,7–14, 18,1–8). Somit habe sich ihr Denken, Fühlen und religiöses Befinden „wie immer literarisch kaum niedergeschlagen“, wie Schenke (1990: 37) konstatiert. Sie bestehen aus Knechten, Tagelöhnern, Bettlern (d.h. Kranken und Krüppeln) und anderen Armen, den sozial Geächteten, wie Zöllnern und Prostituierten, aber auch aus selbstständigen Bauern, Fischern und Hirten. Die Belastungen des Lebenskampfes um Nahrung, Kleidung und anderes Lebensnotwendige lastet körperlich wie seelisch auf ihnen. Hinzu kommt eine politische Not, da fremde Herrscher regierten und das Land eventuell mehrheitlich von fremden Siedlern bewohnt wurde. Die These, dass insbesondere die Städte mehrheitlich von syrischen oder griechischen Siedlern bewohnt wurden ist umstritten. Vgl. hierzu auch die Darstellung bei Chancey (2002). Hinzu kam sicher eine große soziale und wirtschaftliche Not:

Die Neugründung der Städte, die Repräsentationsbauten, der luxuriöse orientalische Lebensstil an den Fürstenhöfen, die offene und unverschämte Bereicherungssucht der römischen Prokuratoren und hohen Beamten führten zu einer Steigerung der Steuerlast, die unerträglich wurde. Sie lag durchschnittlich mindestens bei 30-40 Prozent. Dazu kamen die religiösen Steuern: die Zehntabgabe zur Unterhaltung des Tempelpersonals, die jährliche Tempelsteuer und

die Verpflichtung, jährlich einen weiteren ‐Zehnt‐ in Jerusalem beim Paschafest zu verzehren. (Schenke 1990: 38)

Es ist also zu folgern, dass einzelne Personen aus dieser Gruppe mit ihren Nöten und Sorgen ebenfalls in die junge Gemeinde in Jerusalem Eingang fand, vgl. Apg 5,16. Wie sich weiteres Gedankengut in die Gemeinde einfand, wird am Beispiel der Essener in der Forschung diskutiert. Philo bezeichnet ihre Anzahl mit  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\tau\epsilon\tau\rho\alpha\kappa\iota\sigma\chi\acute{\iota}\lambda\iota\omicron\iota$ , vgl. Prob Lib 72 in Cohn et al. (1915). Ähnliche Angaben macht Josephus in *De bello Judaico*. Es handelt sich also um eine kleine Gemeinschaft. Sie war allerdings über das ganze Land verstreut und lebte nicht ausschließlich in klosterähnlichen Anlagen. Wie im vorherigen Abschnitt schon erwähnt, könnte Apg 6,7 auch auf eine Bekehrung von Essenern hindeuten. Riesner (1998: 84) weist darauf hin, dass von bekehrten Essenern ebenso wie bei Pharisäern anzunehmen sei, dass sie möglichst viel von ihrem geistlichen Erbe in die neue Gemeinschaft mit einbringen wollten sofern sie auch ihr vorchristliches Leben von Gott mitgestaltet wussten<sup>10</sup>.

Die Frage, wie diese Gruppierungen in der jungen Gemeinde in Jerusalem aufgegangen sind, soll nun mittels der SNA analysiert werden. Das gottesdienstliche Geschehen könnte sich an den sprachlichen Grenzen aufteilen. Diese waren nicht klar, da häufig eine zweisprachigkeit angenommen werden konnte: „Bilingualism was apparently fairly standard in antiquity, although fluency in the second language was not expected.“ (Keener 2013: 1255) Eine gemeinsame Tischgemeinschaft und das gemeinsame Gotteslob wie z. B. in Apg 2,46.47 geschildert wird, ist zwar auch möglich, wenn man die Sprache nur rudimentär beherrscht. Kenntnisse des Griechischen bzw. Aramäischen waren wohl bei beiden Seiten vorhanden, können aber keinesfalls als Regel angenommen werden. (Keener 2013: 1256f) sieht hier ein klares Gefälle zu Ungunsten des Aramäischen, anders Schnabel (2002: 203f). Letztlich haben sich somit wohl die schon bestehenden Hausgemeinschaften anhand der Sprache ergeben. Kann es sich hierbei aber um sozial getrennte Gruppen gehandelt haben, die sogar theologische Differenzen hatten? Das ist kaum anzunehmen. Zum einen gab es bei der Wahl der Diakone die Bedingung, dass es sich um Menschen handelte „die einen guten Ruf haben und voll Geistes und Weisheit sind“ (Apg 6,3). Geht man zum anderen von einer Wahl durch die ganzen Christen in Jerusalem aus, so müssen Stephanus, Phil-

---

<sup>10</sup>Zur weiteren Diskussion siehe Riesner (1998: 84). Er diskutiert, ob „die theologischen Konflikte in der Kirche des ersten Jahrhunderts kaum auf heidnische Einflüsse zurückgingen, sondern die konkurrierende Vielfalt der innerjüdischen Gruppenbildung widerspiegeln.“ (Riesner 1998: 84)

ippus und die anderen Gewählten Beziehungen zu fast allen Hausgemeinden und zu den Aposteln gehabt haben. Dabei muss es sich nicht zwangsläufig um starke Bindungen gehandelt haben, auch wenn diese anzunehmen sind. Im Hinblick auf Apg 4,31; Apg 5,12 und Apg 5,42 darf man sich die Hausgemeinden auch in ihrer sprachlichen und sozialen Vielfalt keineswegs als völlig isolierte Gemeinschaften vorstellen. Es wird neben schwachen Bindungen auch starke Bindungen zwischen einzelnen Gemeinschaften gegeben haben, wie schon gezeigt wurde. Und keineswegs darf man den Prozess der Bekehrung und den Einfluss der Apostel unterschätzen: allein dadurch wird es eine Vielzahl von mindestens schwachen Bindungen gegeben haben. Für eine Illustration dieser Hypothese vgl. Abb. 2.5

## 2.4.2 Struktur der Jerusalemer Hausgemeinden

Organisation und Leitung scheint in der vorösterlichen Zeit keine Rolle gespielt zu haben, sieht man von den Rangstreitigkeiten der Jünger ab. Auch im nachösterlichen Jüngerkreis scheint diese Thematik zunächst irrelevant gewesen zu sein, da die Gemeinschaft der Zwölf Apostel eine „natürliche“ Leitungsfunktion eingenommen hatte. Schenke sieht in Jerusalem als Stadt andere Bedingungen als auf dem Land. Diese „soziologischen Bedingungen haben auch auf die Urgemeinde eingewirkt.“ (Schenke 1990: 73) Erst nachdem die Gemeinde eine bestimmte Größe überschritten hatte, mussten Strukturen geschaffen werden. Diese These ist in Teilaspekten richtig, allerdings hatte die Urgemeinde schon von Anfang an eine gewisse Struktur mit Hilfe von Funktionsträgern gebildet. Diese sind sowohl wegen ihrer Eigenschaften (bspw. als Apostel) oder Funktionen (bspw. Diakone) Autoritäten (vgl. Apg 4,34–7; Apg 5,1–11 und Apg 6,1–6). Die Apg berichtet diesbezüglich äußerst knapp, so dass es kaum möglich ist, tiefere Erkenntnisse der Organisationen und Strukturen der Urgemeinde zu gewinnen, vgl. (Schnabel 2002: 414). Ihr Bericht ist mehr an dem Konflikt mit dem etablierten jüdischen Leitern interessiert, weniger an einer Beschreibung der Organisationsform oder dem Leben der neuen Gemeinschaft. Die unmittelbare Auswirkung des Wachstums der Gemeinde war aber sicher nicht die Herausbildung einer Leitungsstruktur, sondern das Entstehen neuer Hausgemeinden.

### 2.4.2.1 Leitung der Hausgemeinden

Spannend ist auch die Frage, inwiefern das Modell des Hauses und damit des Hausvaters auch die Hausgemeinde beeinflusst hat.

Von Lips beschreibt die doppelte Funktion des Hausvaters: a) der Hausvater als Hausherr hat volle Verantwortung und ist alleiniger Inhaber von Rechten; b) der Hausvater hat die Funktion des Versorgens, des Helfens, der Verantwortung für die Mitglieder der Gemeinde. (Pérez Mayo 2015: 109)

Somit wird es eine inoffizielle Leitungsfunktion innerhalb der Hausgemeinden gegeben haben. Ob diese zwangsläufig identisch mit einer Person ist, die Verbindungen in andere Teilnetzwerke hat, ist anzunehmen, aber nicht nachweisbar. Möglich ist auch, dass die geistliche und die familiäre Leitung nicht deckungsgleich waren. Auch scheint eine zu stark ausgeprägte Leiterschaft der Darstellung zu widersprechen. Die in Apg 11,30 erwähnten *προσβύτεροι* als Leitungsstruktur entstanden wohl erst später.

### 2.4.2.2 Die Diakone

Die schon erwähnten Diakone, über deren Wahl in Apg 6,1–6 berichtet wird, bildeten eine weitere Struktur. Es fällt auf, dass sie im weiteren Verlauf der Apg nicht primär bei der täglichen Versorgung der Witwen und beim Tischdienst auftreten, sondern als Evangelisten und Missionare <sup>11</sup>. Sie haben aber offensichtlich keine gemeindeleitenden Aufgaben übernommen. In Apg 6,5 finden sich die Namen Stephanus, Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, der ein Proselyt aus Antiochia war.

Abb. 2.5 verdeutlicht unter der Annahme, dass es mehrere Einzelgemeinden gegeben hätte, dass die Diakone das Bindeglied zwischen den hellenistischen Gemeindeteilen, den Aposteln und den anderen Gemeinden waren. Somit ist es nicht verwunderlich, dass sie im Laufe der Zeit immer weitere Aufgaben wahrnahmen. Sie bildeten so Brücken über die strukturellen Löcher im Netzwerk. Sie stellten damit ein wichtiges kommunikatives

---

<sup>11</sup> Dies sorgt für vielerlei Fragen. Schenke (1990: 78) etwa sieht in den Diakonen „charismatische Missionare, die unter den „hellenistischen“ Juden in Jerusalem wirkten. Sie waren wahrscheinlich das Leitungskollegium der „hellenistischen“ Judenchristen, das gebildet wurde, als sich dieser Teil der Jerusalemer Gemeinde mehr und mehr verselbstständigte.“ Schlüssiger erscheint, was (Schnabel 2002: 416) als Grund angibt: Der Berufung der Diakone „geht die Bereitschaft der Apostel voraus, nicht nur eigenes Versagen einzuräumen, sondern die eigene Begrenztheit einzugestehen.“ Die anderen Aufgaben können aus Apg 6–7 nicht exegetisch zwingend begründet werden, somit können sie auch einfach später hinzugekommen sein.

und soziales Bindeglied zum Austausch und Ausgleich zwischen den einzelnen Clustern im Netzwerk, d.h. Gemeinden, dar.

### 2.4.2.3 Die Apostel

Die Apostel werden in der Apg mehrfach erwähnt, allerdings nur in Apg 1,26 und Apg 6,2 als die Zwölf bezeichnet. Ihre Aufgabe richtet sich sowohl nach außen (Verkündigung und Evangelisation: ihnen galt der Auftrag Jesu in Apg 1,8: „[Ihr] werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.“) als auch nach innen (Lehre und Gebet, Apg 6,4) und sie trafen Entscheidungen. Sprecher und *primus inter pares* ist Petrus (er tritt meist als Sprecher auf, vgl. Apg 1,15; Apg 2,14 etc.)<sup>12</sup>. (Schenke 1990: 75) vertritt die Ansicht, dass die Apostel, solange „sie in Jerusalem anwesend waren, [...] als Kollegium die Gesamtgemeinde geleitet“ hätten. Auch während der Verfolgung durch Saulus in den Jahren 31/32 änderte sich das nicht. Die Apostel blieben in Jerusalem. Erst in den Jahren 41-44 unter einer erneuten Verfolgungswelle durch Herodes Agrippa I. kam es zu Veränderungen (Apg 12,1–3), vgl. die Diskussion in Abschnitt 2.6.

Ernst zu nehmen sind die Hinweise, dass die Apostel wichtige Entscheidungen nicht ohne die Gemeinde trafen. Ein Beispiel mag die Einberufung der ganzen Gemeinde zur Wahl der Diakone in Apg 6,2–5, aber auch Apg 1,23 sein. Schnabel sieht hier zwar keine direkten nicht-hierarchischen Prozesse in der Gemeindeordnung, diese Beobachtung träge aber den Kern der Sache, vgl. (Schnabel 2002: 416). Das deckt sich mit den bereits gewonnenen Erkenntnissen bezüglich des Netzwerks der Apostel. Hier findet sich ein dichtes soziales Netzwerk, das zwar in geringem Maß über Makroebenen, d.h. lokale Cluster verfügt, aber kein ausgeprägt hierarchisch orientiertes Leiten erlaubt.

Will man das Netzwerk der Apostel zu diesem Zeitpunkt vollständig betrachten, muss man auch Jakobus beachten. Er gehörte nach Gal 1,19 („Von den andern Aposteln aber sah ich keinen außer Jakobus, des Herrn Bruder.“) zu ihnen. Riesner (1998: 65) stellt dabei

---

<sup>12</sup> Ein wichtiger, aber umstrittener Hinweis für die Führungsaufgabe des Petrus liefert auch der sogenannte Petruspruch in Mt 16,18–19. Eine ausführliche Diskussion dieser Stelle würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, vgl. aber auch Abschnitt 2.8. Als relevanter Aspekt sei auf den Aspekt der Gemeinde hingewiesen: Auf Petrus baut die Gemeinde auf, er ist das Fundament und der Fels. Damit kann Petrus' Wirken nicht losgelöst von der Gemeinde gesehen werden. Für eine ausführliche Diskussion siehe Schnabel (2002: 387ff).

mit Hinblick auf Jak 2,2 die Frage, ob Jakobus schon mit Apg 6,1, der Wahl der Diakone, Leiter einer aramäischen Gemeinde geworden sei. Diese Frage muss offen bleiben, klar scheint jedoch, dass er später eine verantwortliche Funktion in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde innehatte (Apg 12,17; Apg 15,13; Apg 21,18). Somit wäre es plausibel, dass Lukas dies auch schon im 6. Kapitel erwähnen würde. Es fällt aber in Abb. 2.6 auf, dass sich seine Position im sozialen Netzwerk von Anfang an nicht wesentlich von den Aposteln unterscheidet.

### 2.4.3 Das Haus als Missionskonzept und Missionsnetzwerk

Die Bedeutung des Hauses als Rahmen für Hausgemeinden in Jerusalem wurde bereits beschrieben. Ob das Haus ein wichtiger Bestandteil des Missionskonzept bzw. Missionsnetzwerks war, soll nun mit Hilfe der SNA untersucht werden. Was macht das Haus als Ort der Evangelisation besonders wertvoll? Dieser Frage soll an dieser Stelle auch mit einer Analyse im Sinne der Critical Spatiality nachgegangen werden. Dies hilft, die im Detail kaum mögliche Rekonstruktion des Sozialen Netzwerks zu ergänzen.

In Apg 5,42 schreibt Lukas, dass die Apostel nicht aufhörten „alle Tage im Tempel und hier und dort in den Häusern zu lehren und zu predigen das Evangelium von Jesus Christus“. Das Haus ist ein Rückzugsort. Es sind dort nur wenige Menschen anwesend. Das macht einen persönlicheren Austausch möglich. Green (1970: 239) sieht in dieser ungezwungenen Atmosphäre, nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit der Gastfreundschaft, die Grundlage für eine besonders erfolgreiche Mission. Interessant ist, dass dieser Aspekt auch in der Netzwerktheorie gesehen wird. So z.B. Stark (1996: 20): „The basis for successful conversionist movements is growth through social networks, through a structure of direct and intimate interpersonal attachments.“ Dabei stellt er fest, dass eine religiöse Gruppe *offen* bleiben muss, d.h. offen um in andere Teilnetzwerke zu expandieren und schwache und starke Bindungen für die Mission zu nutzen. Dieser Aspekt ist bislang zu wenig im Fokus der religiösen Netzwerkforschung gewesen. Geht man davon aus, dass neue Ideen vor allem durch schwache Bindungen in andere Cluster des Netzwerks übertragen werden, so vergisst man die Mission, die durch starke Bindungen innerhalb eines geschützten sozialen Rahmens bzw. Netzwerks geschehen kann. Genau ein solches Netzwerk liegt im antiken Haus vor.

Ein besonderes Beispiel findet sich in Thessalonich. In Apg 15,5–7 schildert Lukas, dass Jason Paulus und Silas nicht nur beherbergt, sondern sein Haus auch als Raum für häusliche Evangelisation bereitstellt. Ein anderes Beispiel ist das Haus des Stephanas in Korinth. In 1.Kor 1,16 schreibt Paulus er habe nicht nur ihn, sondern sein ganzes Haus getauft. In 1.Kor 16,15 schreibt er: „Ihr kennt das Haus des Stephanas, dass sie die Erstlinge in Achaia sind und sich selbst in den Dienst der Heiligen gestellt haben“. Hier leuchtet ein weiterer Aspekt auf: Es ist stets vom Hausherrn die Rede, dem Haus des Jasons, dem Haus des Stephanas. Da der *pater familias* das Haus leitete, erleichterte dies die missionarische Arbeit. Wenn sich zuerst andere Familienmitglieder, etwa die Ehefrau, dem urchristlichen Glauben zuwandten gab es vielfältige Konfliktmöglichkeiten und schwierige Situationen, vgl. hierzu auch 1.Petr 3 und Green (1970: 243ff).

Es ist eine spannende Frage, ob die christlichen Missionare versucht haben alle möglichen Haushalte in einer Stadt zu erreichen, oder ob dies schlicht der natürliche Weg war, um die neue Botschaft des Evangeliums in der Gesellschaft zu verbreiten. Da der Bericht der Apg über das Vorgehen der Apostel und anderer Christen in dieser Hinsicht schweigt, ist diese Frage nicht abschließend zu klären. Die Vermutung liegt aber nahe, dass zumindest in der ersten Zeit kein menschlich-planvolles missionarisches Vorgehen erkennbar ist. Es soll nun gezeigt werden, dass das geschilderte Verfahren der direkte Weg über die bestehenden sozialen Netzwerke war. Er hatte offensichtlich einen überraschend großen Erfolg. Dieses erfolgreiche Vorgehen wurde dann in einem nächsten Schritt als Methode zur Mission übernommen. Dabei bleiben die Grenzen zwischen kritisch-reflektierten Methoden und dem soziologisch natürlichen Vorgehen fließend.

Vor Pfingsten war die Gemeinde in Jerusalem, wie oben geschildert, ein überschaubarer Kreis von rund hundertzwanzig Menschen (Apg 1,15). Dass die Gemeinschaft nach Apg 1 über eine Versammlungsstätte verfügte kann als Hinweis auf weitere Sympathisanten in Jerusalem gewertet werden. Bis zum Pfingstereignis berichtet Lukas von keiner missionarischen Tätigkeit. Erst nach der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14–36) kamen dreitausend Menschen zur Gemeinde hinzu, vgl. Apg 2,41.

Bis hierhin ist in diesem kleinen Kreis definitiv kein planvolles, systematisches Missionsverständnis oder -vorgehen erkennbar. Die Missionsrede des Petrus ist das erste aktive Zugehen auf die Umwelt nach Ostern. Und man mag diskutieren, ob es sich hierbei um ein bewusstes Vorgehen handelte, d.h. ein Ausführen des Missionsbefehls von Apg 1,8,

oder ob Petrus – vom Geist getrieben – die Notwendigkeit sah, das Geschehen zu erklären und auch das Evangelium zu verkündigen.

Nun gehörten also dreitausend weitere Menschen zur Gemeinde. Wie schon an anderer Stelle diskutiert, kann über die Zusammensetzung dieser Menge nur spekuliert werden. Es erscheint sicher, dass einige von ihnen zu der Gruppe von Pilgern gehörten, die nur zeitweilig in Jerusalem lebten. Einige werden griechischsprachige Juden gewesen sein, die sich dauerhaft in Jerusalem niedergelassen hatten. Andere werden aramäischsprachige Juden aus Jerusalem und Judäa gewesen sein. Auch wissen wir nicht, ob es sich um Frauen, Kinder oder nur um Männer gehandelt hat.

Bei einer Minimalperspektive kann man daher mindestens mit einem kompletten Haushalt rechnen, der sich nun zur Gemeinde hielt, vgl. Adams (2013: 51ff) und Gehring (2000: 128ff). Damit war das Konzept der Hausgemeinde eingeführt worden. Lukas schildert im Anschluss in Apg 3,4–8 die Heilung eines Gelähmten durch Petrus und Johannes am Tempel. Auch Apg 5,42 lässt zunächst nur den Schluss zu, dass die Apostel die gegebenen Ressourcen nutzten, ohne sie als primäre Missionsmethode zu sehen. Das missionarische Wirken der Apostel und der Gemeinde hat also nicht wie oft diskutiert sofort die Hausgemeinden systematisch zur Mission genutzt. Apg 4,4 und Apg 6,1 kann allerdings entnommen werden, dass sich die Zahl der Jünger vermehrte.

Es ist nun die Frage zu beantworten, wie sich durch die Existenz der Hausgemeinden ein solches Netzwerk bildete, dass das Evangelium seinen Weg in viele verschiedene Häuser fand. Dabei ist die wichtigste Komponente das Wirken Gottes. Ein weiterer Faktor muss die Attraktivität des Evangeliums gewesen sein. So berichtet Lukas nicht nur in Apg 2,44.45 und Apg 4,32–37 von der solidarischen Gütergemeinschaft der Gemeinde in Jerusalem. Durch die Gemeinde wurde die Solidargemeinschaft der Familie und des Hauses vergrößert. Materielle und physische Leiden konnten gemindert werden. Dies war ein ganz praktischer Aspekt, an dem die Bedeutung der frohen Botschaft des Evangeliums sichtbar wurde. Die Authentizität der Nachfolger Jesu beschränkte sich nicht nur auf eine geistliche Erneuerung und Neuausrichtung, sondern veränderte das Leben der Menschen grundlegend. Neben der großen Studie von Rambo (1993) versucht auch Stark (1996) diese Entwicklung nachzuzeichnen und folgert, dass Bekehrung immer nur als ein Phänomen innerhalb des sozialen Netzwerks zu verstehen sei. Czachesz (2011) schließlich legt seinen Fokus auf die Mobilität der Menschen, die für ihn die Grundlage für das Entstehen

von vielfältigen schwachen Verbindungen bildet, die seiner Meinung nach maßgeblich zur Ausbreitung des frühen Christentums beigetragen haben.

Stark (1996: 55) macht auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: Soziale Bewegungen, Religionen und neue Ideen verbreiten sich sehr viel schneller, wenn sie den Weg über schon existierende soziale Netzwerke gehen können. Allerdings stellt er fest, dass dies alleine nicht den Erfolg des frühen Christentums erklären kann. Es ist möglich zu zeigen, dass schon die vorpaulinische Mission nicht nur darauf ausgerichtet war, bestehende soziale Beziehungen wie etwa das umfangreiche jüdische Diasporanetzwerk zu nutzen, sondern auch zügig neue starke und schwache Bindungen zu anderen Teilnetzwerken aufbauen konnte.

Dies ist im Sinne der *critical spatiality* besonders interessant. Das Christentum überwand nicht nur Distanzen im Firstspace, also räumliche Distanz. Durch praktizierte Nächstenliebe werden auch Distanzen im Second- und Thirdspace überwunden. Für eine detaillierte Darstellung des Befundes in der Apg vgl. auch Abschnitt 2.5.

Czachesz (2011: 146ff) weist auf einen weiteren wichtigen Aspekt hin: Die Inklusion von Frauen in die Glaubensgemeinschaft. Die häufige Erwähnung von Frauen in den Evangelien, der Apg und den Briefen ist tatsächlich auffällig und wird in der Forschung häufig diskutiert<sup>13</sup>. An dieser Stelle ist es relevant, darauf hinzuweisen, dass Frauen ein signifikant anderes soziales Netzwerk hatten als Männer – und oft in verschiedenen Kulturkreisen immer noch haben. Vgl. die Studien von (Budin & Turfa 2016) oder (Huebner & Nathan 2016: 215), die Hinweise auf die verschiedenen sozialen Netzwerke der Frauen in der Antike darstellen. Dadurch standen einer möglichen Hausgemeinde eine Vielfalt von weiteren möglichen sozialen Bindungen zur Verfügung. Auch dieser Aspekt kann im Sinne der *critical spatiality* gedeutet werden. Die aktive Integration von Frauen in die Glaubensgemeinschaft überwindet starke Distanzen im Second- und Thirdspace.

Czachesz (2011: 150) stellt das Christentum nach Pfingsten als inhomogene Menschenmenge dar, die von allen sozialen Schichten getragen wurde. Das sei einmalig in der Antike. Außerdem beschreibt er, dass sich schon im NT eine große Menge von verschiedenen „Weltanschauungen“ zeigen würde, die sich eben aus dieser Diversität ergeben hätten: „a social network in which diverse groups are connected by weak links fosters the improvement

---

<sup>13</sup> Siehe auch die Diskussion bei Eisen (2000) und Greschat et al. (1983). Letztere weist auf einen wichtigen Aspekt hin: Die Interpretation der neutestamentlichen Texte im Bezug auf die Rolle der Frau hängt von dem sozialen Standort des Auslegers und seiner Werturteilung ab.

of cognitive abilities that make it possible for people to assume and appreciate different points of view.“ (Czachesz 2011: 151) Vgl. auch Stenschke (2018b: 133). Dieser Aspekt kann gut im Sinne der *critical spatiality* abgebildet werden. Dass es sich, sozial gesehen, bei den Christen der Gemeinde in Jerusalem um eine sozial inhomogene Gruppe gehandelt hat, kann anhand der Apg, wie schon diskutiert, gesehen werden. Mit Stenschke (2018b: 143) kann gefolgert werden, dass dies sogar ein wichtiger Erfolgsgrund war: „Acts provides an instructive case study of the management of increasing diversity among different groups of people. The challenges that existed on this road were overcome. At the end of this process, the church emerged as a diverse group, well equipped for its commission by the risen Jesus to Jews and gentiles (Acts 1:8)“. Auch können verschiedene Sichtweisen entdeckt werden, wie nicht zuletzt die Wahl der Diakone in Apg 6,1–7 zeigt. Hier war die Reaktion eine Umstrukturierung der Gemeindeleitung. Dass die These von Czachesz (2011) allerdings den Befund überinterpretiert, zeigt ein Blick auf Apg 5,1–11: Hananias und Saphira sterben, weil sie den Heiligen Geist, Gott und die Menschen belogen hatten. So tolerant das frühe Christentum in mancherlei Hinsicht bezüglich Form und individuellem Beitrag gewesen sein mag, so waren doch die theologischen Grundsätze nicht verhandelbar. Diese lagen allerdings nicht in Form einer Gemeindeordnung oder gar Dogmatik vor, viel mehr ging es um das Bekenntnis zu Jesus und die Heiligkeit der Gemeinde.

Folgende wichtige Punkte ergeben sich für das Haus als Missionskonzept bzw. Missionsnetzwerk im frühen Christentum: (1) Das „Haus“ als Missionskonzept war zunächst die intuitive Nutzung von bereits vorhandenen Verbindungen im sozialen Netzwerk. Erst später mag es reflektierter Bestandteil urchristlicher Mission geworden sein. (2) Das Haus bot einen intimen Rahmen für missionarische Gespräche und für gottesdienstliche Veranstaltungen. (3) In diesem Rahmen sorgten nicht nur praktizierte Nächstenliebe, sondern auch die Inklusion der sozialen Netzwerke von Frauen für eine Verbreitung über die Grenzen von sozialen Schichten hinweg. (4) Hausgemeinden boten in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer gewissen Bandbreite von Gestaltungsmöglichkeiten und Weltanschauungen, wie die Existenz von griechischsprachigen Hausgemeinden belegt. Die grundlegenden theologischen Ansichten der Apostel standen allerdings nie zur Debatte.

## 2.4.4 Ergebnis

Anhand der SNA-Methode konnte die Struktur der Urgemeinde in Jerusalem in verschiedenen Hypothesen nachgezeichnet werden. Die Urgemeinde bildete wahrscheinlich ein großes Netzwerk mit vielen lokalen Clustern, die durch Hausgemeinden gebildet wurden. Außerdem gab es das Teilnetzwerk der griechischsprachigen Christen. Auch wenn die Netzwerke nicht kantenvollständig waren, hatten sie eine so große Dichte, dass auch die Verfolgung durch Saulus sie nicht auslöschen konnte. Trotzdem spricht die Anwesenheit der Apostel in Jerusalem dafür, dass das Netzwerk ohne sie in isolierte Teilnetze zerbrochen wäre. Anders sieht dies beispielsweise Jervell (1998: 254), der eine solche Struktur als „historisch unmöglich“ ansieht.

Dass die Apostel eine wichtige Stütze für die jungen Gemeinden waren, äußert sich allerdings nicht in starken zentralistischen Leitungsstrukturen. Im Gegenteil, diese Art von Netzwerk spricht eher für gemeinschaftlich gefällte Entscheidungen trotz starker Kompetenzbündelung. Die zu erwartenden strukturellen Lücken und Brücken, etwa durch die Diakone, konnten aufgezeigt werden. Diese Fragestellung wird beispielsweise von Jervell (1998) übergangen, Schnabel (2016: 84) streift diesen Sachverhalt nur am Rande.

Die Mission der Christen in dieser Zeit hatte neben der persönlichen Begegnung und der Lehre im öffentlichen Raum, bspw. im Tempel, noch eine weitere Facette: Das Haus war gleichzeitig Missionskonzept als auch Missionsnetzwerk. Anhand der SNA-Methode konnte plausibel begründet werden, dass dieses Vorgehen wohl zunächst kein geplantes Konzept der frühchristlichen Mission war, aber als Weg über die natürlichen sozialen Netzwerke von so großem Erfolg war, dass es später als Konzept, beispielsweise von Paulus, übernommen wurde. Mit Hilfe der *critical spatiality* konnten die schon bekannten Überlegungen in ein großes Konzept überführt werden. Die Nutzung von bestehenden sozialen Netzwerken bzw. die Integration von Menschen in neue Netzwerke ist insbesondere in Zeiten sozialer Verarmung und Isolation ein Punkt, der Beachtung finden sollte. Auch finden die flachen Hierarchien und die nicht vorhandene Leiterstruktur in der gegenwärtigen Diskussion um Leitungskultur meines Erachtens nach zu wenig Beachtung. Die Gemeinde sieht sich selbst als Gemeinde unter der Leitung Gottes.

## 2.5 Das Soziale Netzwerk in Apg 2-7

Um das Soziale Netzwerk von Apg 2–7 zu rekonstruieren ist neben den schon diskutierten Aspekten eine systematische Analyse des Textes nötig.

In Apg 2,1–4 gibt es keine neuen Akteure, sie alle waren beieinander an einem Ort (2,1). In 2,2 werden von Lukas nicht namentlich genannte Juden aus Jerusalem erwähnt, „die waren gottesfürchtige Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“. Sie repräsentieren das ganze Israel, das zum Zeugen des endzeitlichen Kommens des Heiligen Geistes wird. An sie richtet sich Petrus mit einer längeren Rede in den Versen (Apg 2,14–36). Hier werden zwar geballte theologische Informationen gegeben, aber aus der Perspektive der SNA gibt es nur wenig zu sagen: Petrus spricht primär über David und Jesus Christus als den Christus zum Haus Israel, zu den Juden in Jerusalem. Hier entsteht ein zeitlich nach hinten orientiertes weiteres Netzwerk in das AT und die Geschichte Israels. Ob eine Analyse dieses Netzwerks sinnvoll ist, muss an anderer Stelle diskutiert werden. Vgl. hierzu auch die Darstellung in Abschnitt 2.3. Ebenso wenig ergiebig ist Apg 2,37–47. Auf den Umkehreruf des Petrus in den Versen 2,38–40 lassen sich etwa dreitausend Menschen taufen und gehörten fortan zur Gemeinde. In Vers 2,47 ergänzt Lukas den Hinweis, dass es dabei nicht geblieben sei, sondern auch im Anschluss daran weitere Menschen zur Gemeinde kamen. Es wurde in Abschnitt 2.4 schon herausgearbeitet, dass diese Informationen nicht sinnvoll in das Netzwerk integriert werden können.

### 2.5.1 Die Darstellung des sozialen Netzwerkes der urchristlichen Gemeinschaft in den Reden und Gebeten in Apg 3,1–4,31

Der Abschnitt Apg 3,1–4,31 ist für die Analyse des urchristlichen Netzwerkes nicht direkt ergiebig. Im Wesentlichen wird die Heilung eines Gelähmten im Tempel und die darauf folgende Inhaftierung von Petrus und Johannes sowie ihr Verhör vor dem Synedrium und die Reaktion der Gemeinde geschildert. Die Kontrahenten können nicht sinnvoll in das Netzwerk integriert werden. Genauso gehörten weitere Teile der Jerusalemer Bevölkerung als Sympathisanten zum Netzwerk der Apostel; auch sie können aufgrund der Quellenlage nur schwer integriert werden. Lukas hat allerdings mehrere längere Redeeinheiten in

seinen Text eingearbeitet. Diese sind überraschend ergiebig und so soll dieser Abschnitt im Folgenden mit besonderem Fokus auf diese Reden und Gebete untersucht werden.

Der Abschnitt teilt sich grob in drei Teilabschnitte: Apg 3 mit der Schilderung der Heilung, Apg 4,1–22 mit dem Verhör und Apg 4,23–31 in dem das Gebet der Gemeinde als Reaktion auf das Geschehene geschildert wird.

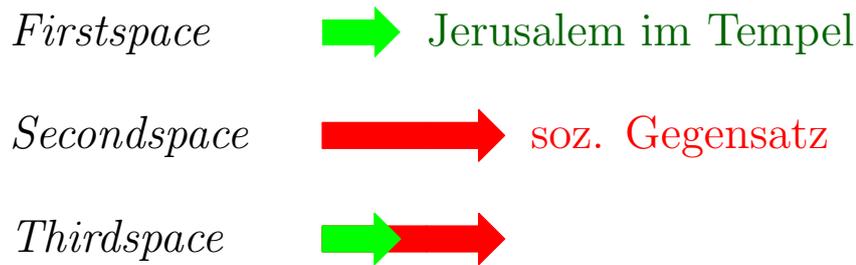
**Der erste Teilabschnitt Apg 3** schildert die Heilung eines Gelähmten an der schönen Pforte des Tempels. Die Verse 3,1–7 schildern das Geschehen am Tor des Tempels, während die restlichen Verse auf dem Tempelgelände zu lokalisieren sind. Damit ist auch einer der wichtigen Orte für Apg 2–7 eingeführt: Bock (2008: 157) bemerkt richtig, dass die Erzählung im Wesentlichen zwischen Privathäusern und dem Tempel in Jerusalem wechselt. Es lassen sich vier Teilabschnitte finden: In den Versen 3,1–3 wird die Situation vorbereitet. Petrus, Johannes und der Gelähmte werden an dem Ort des Geschehens eingeführt. Die Verse 3,4–8 beschreiben die Heilung des Gelähmten. Die Verse 3,9.10 schildern die Reaktion des Volkes. Der letzte Abschnitt 3,11–26 präsentiert die Rede des Petrus vor den Zuhörern.

Interessant ist auch, dass die Apostel offensichtlich regelmäßig den Tempel besuchten. Mit Blick auf Stephanus ab Apg 7 scheint der Bruch zwischen der traditionellen jüdischen Gesellschaft und der messianischen Bewegung noch nicht vollzogen zu sein. Welches Tor Lukas genau mit dem „Tor des Tempels, das da heißt das Schöne“ (Vers 2: ἡ Ὠραία) genau gemeint hat, ist umstritten<sup>14</sup>. Für die vorliegende Rekonstruktion ist die genaue Lokalisierung aber nicht von Bedeutung.

Der Geheilte war über vierzig Jahre alt, vgl. 4,22. Grundsätzlich ist in diesem Abschnitt keine große Distanz im Firstspace zu überwinden. Der Weg zum Tempel wurde von den Aposteln regelmäßig gegangen. Im Secondspace ist die Distanz allerdings größer. Eine gelähmte Person wird im griechisch-römischen Umfeld oft wenig geachtet: „The disabled and the lame were often the object of ridicule and cheap humor.“ (Schnabel 2016: 193) Diese vermeintlich schwachen Menschen wurden im Extremfall stark diskriminiert und ausgegrenzt, vgl. auch Keener (2013: 1051). Im Judentum kam bei Personen, die von

---

<sup>14</sup> Eine Diskussion findet sich bspw. bei Zmijewski (1994: 172), Keener (2013: 1048) oder Pesch (2012: 137). Schnabel (2016: 193) vermerkt lapidar: „A gate by this name is mentioned neither by Josephus nor in the Mishnah.“ So muss diese Frage an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.



**Abbildung 2.7:** Illustration der Distanzen im *First-*, *Second-* und *Thirdspace* zwischen dem Gelähmten und Petrus sowie Johannes in Apg 3. Die Distanz im Firstspace ist vernachlässigbar, da alle zu diesem Zeitpunkt in Jerusalem waren. Die Distanz im Secondspace wiederum ist immens, da es zum einen einen starken sozialen Gegensatz gibt. Zum anderen ist der Gelähmte aufgrund seiner Behinderung auch vom Rest der Gesellschaft ausgeschlossen. Diese Distanz trägt sich in den Thirdspace. Erst durch die Heilung und anschließende Bekehrung und Integration des Gelähmten in das urchristliche Netzwerk (erster, kurzer Pfeil) wird die Distanz klein und auch äußerlich wird die innerliche Veränderung sichtbar.

Geburt an gelähmt waren, oft der Verdacht hinzu, dass dies eine Strafe Gottes für verschiedene Sünden sein könnte. Die Heilung beschreibt also definitiv nicht nur eine neue soziale Stellung des Geheilten als Mitglied der christlichen Gemeinschaft wie die Verse 11 und 16 andeuten (so auch Bock 2008: 161), sondern auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, vgl. Abbildung 2.7.

Zum Programm passt auch, dass Petrus in Vers 6 sagt „Silber und Gold habe ich nicht“. Ἄργυριον καὶ χρυσίον, also Geld, Münzen im Allgemeinen haben die Apostel nicht zu bieten. Was sie dem Gelähmten aber dann durch Gott geben können, ist eine wesentlich wertvollere Gabe. Auch wenn Keener (2013: 1064) anmerkt, dass Armut im Gegensatz zu Betteln nicht negativ besetzt war, ja sogar respektiert wurde, wirft es doch ein neues Licht auf Petrus und Johannes, die als einfache Menschen den Armen und Bettlern näher standen als anderen. Es lässt sich gut mit Blick auf Apg 4,13 lesen, wo beide als „ungelehrte und einfache Leute“ wahrgenommen wurden.

Somit kommt es (a) zu einer Überwindung der Distanz (Verse 4,7 und 11) und (b) zu einer Heilung (Vers 7) die dann (c) durch zwei Ortswechsel konkretisiert wird: In Vers 8 gingen alle drei, Johannes, Petrus und der Geheilte in den Tempel. In Vers 11 wird beschrieben, dass sich der Geheilte zu Petrus und Johannes hielt. Durch die überschrittenen Distanzen kann der Geheilte nun Mitglied des christlichen Netzwerks sein.

Gottes Wirken heilt somit also auch die sozialen Beziehungen und schafft neue Netzwerke bzw. Verbindungen. Spannend ist auch der Hinweis in Vers 10, dass die Menschen

in Bezug auf das Wunder mit „Verwunderung und Entsetzen“ reagierten. Dies ist eine deutliche Auswirkung im Second- und Thirdspace: Gottes Wirken führt zu einer herausfordernden Überschreitung der bekannten Verbindungen im sozialen Netzwerk und verschiedener Distanzen. Schnabel (2016: 197) beobachtet richtig: „People living in Galilee would have had many opportunities to witness healings of lame people during Jesus’ ministry. Most Jews living in Jerusalem probably had only heard about Jesus’ miracles.“ Somit wird nun auch die Bevölkerung in Jerusalem mit dieser Überschreitung von Distanzen konfrontiert.

Es zeigt sich deutlich, dass Jesus weiterhin wirkt. Oder, wie Schnabel (2016: 189) es ausdrückt, „this miracle also indicates that God’s power at work in Jesus is now at work in the apostles as well“. Es handelt sich also um eine göttliche Bestätigung der Apostel durch dieses Wunder. Man kann der Schilderung lediglich entnehmen, dass Petrus und Johannes zusammenarbeiteten, auch wenn Johannes im Hintergrund bleibt. Der These von Jervell (1998: 159), dass Johannes hier „überflüssig“ scheint, kann nicht gefolgt werden. Im Gegenteil: Dass Johannes trotzdem eine aktive Rolle übernimmt, zeigt sich im weiteren Verlauf des Textes. Nicht nur wird Johannes in Vers 4 als aktiver Part genannt, sondern Petrus fordert auch konkret in Vers 4 auf:  $\text{Βλέψον εἰς ἡμᾶς}$ . Auch im Redeteil nimmt Petrus ganz konkret Bezug auf Johannes (Verse 12, 15). Somit ist Zmijewski (1994: 170) zu widersprechen, der in der Nennung von Johannes lediglich eine literarische Nennung eines „zweiten Zeugen“ sieht. Wie Zmijewski sieht Pesch (2012: 138) den Begleiter Johannes in der Erzählung vollständig zurücktreten.

Petrus und Johannes haben aber – als Teil des Apostelkollegiums – bereits eine starke Bindung im Netzwerk, die hier bestätigt wird. Zum einen ist die Auferstehung und das Bleiben der Macht Jesu, aber auch die Bestätigung seiner Apostel Gegenstand dieser Perikope. Ihr Handeln lässt aber auch auf eine große diakonische Verpflichtung schließen: Sie kümmern sich um Kranke und Ausgeschlossene, in denen diese Bestätigung geschieht.

Als Folge der Heilung „lief alles Volk bei ihnen zusammen“ (Vers 11). Nun ist der Ort die „Halle, die nach Salomo genannt ist“. Diese Hallen waren wichtige Bestandteile antiker Tempelbauten für Versammlungen, öffentliche Zusammenkünfte und Lehre, vgl. Keener (2013: 1074f). Die Formen  $\text{ἐκθαμβοί}$  in Vers 11 und  $\text{θαυμάζετε}$  in Vers 12 drücken die große Verwunderung und Überraschung des ganzen Volkes aus, das zusammengelaufen war, vgl.

Bock (2008: 167). Dies ist ein weiteres Indiz für die große, ungewöhnliche Überwindung von Distanzen.

Die Petrusrede in den Versen 3,12–26 verwendet erneut alttestamentliche Motive, die Erzväter und Propheten, um auf die frohe Botschaft hinzuweisen und die Zuhörer zur Umkehr aufzurufen. Zunächst ruft Petrus seine Zuhörer, die er als Männer von Israel anspricht, zu einem Perspektivwechsel auf. Nicht Petrus oder Johannes haben geheilt. Petrus spricht vom „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, de[m] Gott unsrer Väter“ (Vers 13). Damit macht er deutlich, dass es sich um ein und denselben Gott handelt. Auch die in den Versen 22 und 24 genannten Mose und Samuel zeigen deutlich, dass das jüdische Netzwerk und das Netzwerk der jungen Kirche noch nicht getrennt sind. So auch Schnabel (2016: 208): „Peter and the other apostles never stopped being Jewish, worshiping Yahweh, or reading the Hebrew Scripture as God’s revelation.“ Das wird auch durch einen weiteren Gedanken von Pesch (2012: 154) deutlich: In Vers 16 wird auf die Augenzeugenschaft der Zuhörer hingewiesen. „Sie sind damit bereits indirekt als Zeugen der sich auswirkenden Wahrheit und Verlässlichkeit der apostolischen Christuspredigt in Pflicht genommen“. So können sich die Zuhörer nicht auf ihr Unwissen berufen (VV 17.18), sondern Petrus ruft sie vielmehr zur Umkehr auf, denn die Heilung ist ein Beweis für die Auferstehung Jesu. So hat die Rede zwei Höhepunkte und Aufrufe: „Tut nun Buße und bekehrt euch, dass eure Sünden getilgt werden, auf dass Zeiten der Erquickung kommen von dem Angesicht des Herrn und er den sende, den er für euch zum Christus bestimmt hat: Jesus.“ (Verse 3,19.20), sowie am Ende in Vers 3,26 „Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und hat ihn gesandt, euch zu segnen, dass sich ein jeder abwende von seinen bösen Taten.“ Dieser Umkehrruf steht in direkter Kontinuität zum Wirken Johannes des Täuflers und Jesu.

Weiter erscheint es wichtig, noch einmal auf Vers 16 hinzuweisen: Die Heilung des Gelähmten erfolgte nur aus Glauben, ἐπὶ τῆ πίστει. Keener (2013: 1047) beobachtet, dass die Gemeinde täglich in den Tempel kam (Apg 2,47), der Gelähmte die Apostel allerdings nicht erkannte. Er trat von sich aus aufgrund seiner Bedürftigkeit an die beiden Aposteln heran, vgl. Vers 3. Dies zeigt erneut Gottes souveränes Wirken, das sich im Zusammentreffen des Gelähmten mit dem urchristlichen Netzwerk zeigt. Nicht einzelne Personen stehen hier im Fokus, sondern der auferstandene Jesus. So beobachtet Schnabel (2016: 221), dass Petrus „does not talk about himself as a follower of Jesus who has been gi-

ven miraculous powers with which he can heal others. [...] Rather, he speaks about God, about Jesus, and about the necessity of conversion for the Jewish people.“ Damit bietet die Rede, gegliedert durch die zwei Aufforderungen in VV 19, 20 und 26 eine kompakte heilsgeschichtliche Deutung des Wirken Jesu. Die Adressaten der Rede sind die jüdischen Zuhörer im Tempel, die als Augenzeugen das Wirken und Geschick Jesu in Jerusalem gesehen hatten. Gleichzeitig lässt die Nennung von 1.Mose 22,18 („Durch deine Nachkommen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden“) in Vers 25 auch schon die Dimension, die über das Volk Israel hinausgeht, aufblitzen.

Damit steckt diese Perikope voller tiefer theologischer Aussagen zum Heilsgeschehen in und um Jesus. Wir wissen mit Blick auf Apg 4,4 („Aber viele von denen, die das Wort gehört hatten, wurden gläubig; und die Zahl der Männer stieg auf etwa fünftausend.“), dass viele Zuhörer gläubig wurden. Da allerdings keine konkreten Personen, außer dem Gelähmten genannt werden, bleibt diese Perikope für die konkrete Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks eher uninteressant. Trotzdem können wichtige Informationen über das urchristliche Netzwerk insbesondere auch für die Beschreibung der Distanzen im Sinne der *critical spatiality* gefunden werden.

**Der zweite Teilabschnitt Apg 4,1–22** berichtet über die Verfolgung durch die „Priester und de[n] Hauptmann der Tempelwache und die Sadduzäer“. Während die Handlung der Verse 1-3a noch im Tempel zu verorten ist, kann für die Verse 3b-4 oder 3b-7a das Gefängnis und für die Verse 5 bzw. 7b-22 der Versammlungsort des Hohen Rates genannt werden. Da der Ort der Versammlung nicht genannt wird, gibt dies erneut Raum für Spekulationen. Zmijewski (1994: 213) vermutet mit Josephus eine „Halle an der Südwestecke des Tempelplatzes am Xystus-Tal“. Bis auf das gewissermaßen redundante ἐν Ἱερουσαλήμ schweigt Lukas aber zum genauen Ort. Die Perikope kann im Wesentlichen in drei Teile eingeteilt werden. In den Versen 1.2 wird die Einführung gegeben, die Verse 3-14 schildern die Verhaftung und das Verhör, die Verse 15-22 die abschließende Ver- bzw. Beurteilung durch die Versammlung und die Antwort der Apostel. Es gibt drei größere Redeteile, zunächst die Verteidigungsrede des Petrus in den Versen 8b-12, die Diskussion der Versammlung in den Versen 16b.17 und die finale Antwort von Petrus und Johannes in den Versen 19b.20.

Grund für die Verfolgung war zum einen, dass sie lehrten (Vers 2: διδάσκειν αὐτοὺς τὸν

λαὸν – also lehrte auch Johannes) das Volk, aber insbesondere verkündeten sie in Jesus die Auferstehung der Toten (Vers 2). Dabei mag der Erfolg der Missionsreden, der die Gemeinde auf fünftausend Mitglieder ansteigen ließ, wie in Vers Apg 4,4 berichtet, auch ein Grund gewesen sein. Hier zeigt sich, dass die geschilderte Überdeckung des jüdischen und urchristlichen Netzwerks zu Konfrontationen führt. Der Hauptmann der Tempelwache durfte aufgrund seiner polizeilichen Befugnisse die Apostel verhaften, vgl. (Pesch 2012: 164). Ein Verhör am selben Tag kam aufgrund der Uhrzeit, aber vermutlich auch wegen der großen Anzahl anwesender Personen nicht in Frage und so mussten Petrus und Johannes die Nacht im Gefängnis verbringen, einem exklusiven Raum, der der religiösen Führung zur Verfügung stand.

Johannes und Petrus müssen sich schließlich vor dem Synedrion verantworten. Offensichtlich war auch der Geheilte vorgeladen, wie aufgrund von 4,14 vermutet werden kann. Lukas erwähnt als Anwesende die Obersten (ἄρχοντες), die Ältesten (πρεσβύτεροι) und die Schriftgelehrten (γραμματεῖς) und die Hohepriester Hannas (Ἰωάννης ὁ ἀρχιερεὺς), Kaiphas (Καϊάφας), Johannes (Ἰωάννης) und Alexander (Ἀλέξανδρος). Ἰωάννης wie Καϊάφας sind als Hohepriester nachweisbar, über die zuletzt genannten ist nichts bekannt, vgl. Zmijewski (1994: 214). Alle hier namentlich erwähnten Personen sind offensichtlich kein Teil des frühchristlichen Netzwerks, können also nicht aufgenommen werden. Eine mögliche Rekonstruktion der religiösen Leiter wäre eine spannende weiterführende Aufgabe, wobei die Quellenlage wohl zu dünn dafür sein dürfte. Über Petrus und Johannes lesen wir in Vers 13 sie seien „ungelehrte und einfache Leute“ gewesen. Die Wendungen ἀγράμματοι und ἰδιῶται können verschieden interpretiert werden, wahrscheinlich ist aber eine fehlende formale Bildung bezüglich der Schrift gemeint. Dies würde die Reaktion auf die Rede von Petrus erklären, vgl. auch Schnabel (2016: 243).

Obwohl man sich im Firstspace das Tempelgelände teilt, haben wir hier also eine große Distanz im Second- und Thirdspace. Die Apostel und ganz offensichtlich auch der Geheilte kommen aus völlig unterschiedlichen sozialen Hintergründen. Die Würdenträger der jüdischen Gesellschaft, die „Oberen des Volkes“ wie Petrus sie in Vers 8 anredet, wiederum haben zu ihnen nicht nur eine soziale, sondern offensichtlich auch eine große religiöse Distanz. Vers 7 schildert aber auch eine Distanz im Firstspace: Obwohl die räumliche Distanz zum Tempel nicht groß ist – wir befinden uns immer noch in Jerusalem – so stellen sie die zu Verhörenden doch in ihre Mitte (ἐν τῷ μέσῳ, Vers 7). Dies könnte seine Ursache

auch darin haben, dass die Sitze im Synedrion kreisförmig arrangiert waren, damit sich die Anwesenden gegenseitig sehen konnten, vgl. Schnabel (2016: 237).

Da die Apostel keine gelernten Priester oder Schriftgelehrten waren, muss ihr Verhalten auffallen. Die große Distanz infolge der Unterschiede in Bildung und sozialem Stand kann in diesem Fall nicht überwunden werden. Auch wenn nach Apg 6,7 deutlich später viele Priester zum Glauben kamen findet sich im vorliegenden Bericht vor allem Widerstand. In gewisser Weise machen sich die Priester durch diesen Widerstand sogar überflüssig: „The Jewish elite here regards them as 'amateurs' (ἰδιῶται), as people who have no standing as priestly, political, or scribal experts.“ (Schnabel 2016: 243) Dies zeigt sich auch deutlich in ihrer Reaktion. Zum einen diskutieren sie nicht die theologischen Implikationen der Heilung, die sie nicht leugnen können. Zum anderen leugnen sie aber auch nicht, dass das Wunder durch Gottes Wirken geschah. „They acknowledge the miracle as a 'sign' [...], but they do not know what the sign means and what it points to“, wie Schnabel (2016: 245) richtig folgert. Durch dieses Nicht-Erkennen oder auch Nicht-Erkennen-Wollen der Priester und Schriftgelehrten kann Gott hier nicht wirken. So kann auch Pesch (2012: 170) ohne weiteres folgern, dass „der Widerstand gegen die Zeugen Jesu dem Ungehorsam gegen Gott entspringt, der sich den unleugbaren Zeichen verschließt und den Zwang von Verärgerung und Drohung angesichts von 'Wohltaten' verwickelt.“

In Vers 8 fragen die religiösen Führer nach der Kraft oder nach dem Namen, in dem Petrus und Johannes den Gelähmten geheilt haben. Diese Frage nach ihrer Autorität greift Petrus in seiner Antwortrede in den Versen 4,8–12 auf und verkündet den auferstandenen Jesus, in dem allein das Heil liegt. Damit stellt Petrus erneut klar, dass die Heilung allein von Jesus ausging und nicht durch Menschen gewirkt wurde. Somit ist Jesus weiterhin Teil des urchristlichen Netzwerks und handelnde Person. Auch Vers 12 („Und in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.“) ist interessant für das Selbstverständnis des christlichen Netzwerks, denn diese Aussage „expresses the exclusive nature of salvation through Jesus, Messiah who was crucified and whom God raised from the dead.“ (Schnabel 2016: 242).

Die restlichen Verse liefern keine verwertbaren Informationen zur Gestaltung dieses Netzes, wohl aber wichtige theologische Impulse durch die Verteidigungsreden des Petrus in den Versen 4,8–12 und 4,19.20. Unter anderem wird hier das Wort *σωτηρία* zum ersten Mal in der Apg erwähnt.

Vers 14 verdeutlicht die Sprach- und Ratlosigkeit der Versammlung. So auch das Urteil mit dem Redeverbot in den Versen 4,15–22. Schnabel (2016: 245) weist hier darauf hin, dass die Apostel die gute Nachricht unter keinen Umständen weitergeben sollen. Aber auch ihre Reaktion auf die Antwort des Petrus zeugt von dieser Ratlosigkeit: „Da drohten sie ihnen und ließen sie gehen, um des Volkes willen, weil sie nichts fanden, was Strafe verdient hätte; denn alle lobten Gott für das, was geschehen war“ (Vers 21). „The speechless perplexity fulfills what Jesus had promised his followers [...] [in] Luke 21:15“ (Schnabel 2016: 245). Die dort genannten Widersacher können tatsächlich nicht widersprechen. Man kann darin allerdings auch einfach Zmijewski (1994: 220) folgend keine Bereitschaft oder Fähigkeit zu „einer Auseinandersetzung mit der Wahrheit“ sehen.

**Das Gebet der Gemeinde im dritten Teilabschnitt Apg 4,23–31** als Reaktion auf den Bericht von Petrus und Johannes bietet keine Ergänzungsmöglichkeiten für das Netzwerk. Wohl aber steckt es wieder voller theologischer Aspekte mit alttestamentlichen Personen. Auch gibt es wertvolle Informationen für die Rekonstruktion der Netzwerkdistanzen im Sinne der *critical spatiality*.

Das Verb in Vers 23, wo die Rückkehr „zu den Ihren“ berichtet wird, steht in der 3. Person Plural. Ob damit nur Petrus und Johannes gemeint sind oder ob der Geheilte nun mitkam, muss unklar bleiben. Auch muss offen bleiben, ob mit der Wendung ἤλθον πρὸς τοὺς ἰδίου nur ein Teil der Gemeinde oder die ganze Gemeinde – die ja nun aus mehreren tausend Mitgliedern besteht – gemeint ist. Schnabel (2016: 254) sieht hier allerdings die Möglichkeit, dass „the meeting place of these ‘friends’ which Luke does not specify, was Solomon’s Portico where a large number of believers may have continued to assemble at the time of prayer despite the arrest of Peter and John.“ Ähnlich argumentiert auch Keener (2013: 1165f), der jedoch auch zu bedenken gibt, dass ein spontanes Zusammentreffen der Gemeinde nicht notwendigerweise alle Mitglieder umfasst haben müsse. In jedem Fall drückt die Wendung „zu den Ihren“ eine Nähe und Vertrautheit aus, die darauf schließen lassen, dass zumindest ein wesentlicher Teil der Gemeinschaft anwesend war.

Als Reaktion auf die Schilderung des Geschehenen fängt die Versammlung an zu beten. Lukas berichtet von einem einmütigen (ὁμοθυμαδὸν) Gebet. Pesch (2012: 175f) geht zu recht davon aus, dass sich diese Einmütigkeit auf die Übereinkunft der Gemeinde bezieht, Gott mehr zu gehorchen als der Obrigkeit und nicht von dem zu Schweigen, was sie gehört

haben. Schnabel (2016: 254) geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er annimmt, dass Petrus das Gebet vorgeschrieben habe und die Gemeinde mit einem „Amen“ geantwortet habe.

Das Gebet bietet auch Anreize für eine Interpretation im Sinne der *critical spatiality*, da es Anhaltspunkte für die Sicht der Gemeinde auf den *First-* und *Secondspace* bietet. Zunächst drückt Vers 23 das familiäre Verhältnis zwischen den Aposteln und der Gemeinde aus, vgl. Zmijewski (1994: 226). Mit Blick auf Ps 2,1–2 werden die Heiden, die Völker, die Könige der Erde und die Fürsten als Gegner des jungen christlichen Netzwerks (Vers 29) und in den Versen 26–28 ganz allgemein als Gegner Jesu identifiziert. Dies muss nicht zwangsläufig so sein, aber auch Schnabel (2016: 249) sieht hier „Christians who face opposition oppose governmental authorities who oppose God.“ In den Versen 4,29.30 betet die Versammlung: „Und nun, Herr, sieh an ihr Drohen und gib deinen Knechten, mit allem Freimut zu reden dein Wort. Strecke deine Hand aus zur Heilung und lass Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesus.“ So soll die gute Nachricht durch Wunder und Zeichen, aber vor allem durch das Reden der Gläubigen in die Gesellschaft fließen. Dies ist auch ein Hinweis auf das Thirdspace-Verständnis der jungen Gemeinde. Insbesondere ist auf die Beobachtung von Schnabel (2016: 260) hinzuweisen: „The believers know they cannot cause signs and wonders to take place. Only the power of God the Creator is able to perform miracles – and his holy Servant Jesus“. Auch hier ist also klar, dass Gottes Kraft den Glauben schafft. Er ist der Faktor, der das soziale Netzwerk formt und dafür sorgt, dass seine frohe Botschaft die Menschen erreicht.

**Zusammenfassend** fällt auf, dass in dem vorliegenden Abschnitt Apg 3,1–4,31 verschiedene Distanzen des urchristlichen Netzwerks zur Umgebung durch das Wirken Gottes überwunden werden oder andere Grenzen überwunden bzw. nivelliert werden. Konkret sind zu nennen:

- In Apg 3 fällt auf, dass das urchristliche Netzwerk soziale Schranken und gesellschaftliche Ausgrenzung überwindet. Dies zeigt sich beispielhaft in der Heilung eines Gelähmten. Dieses äußere Zeichen kann aber nicht als Bedingung gesehen werden, vielmehr ist es der Anschluss an die beiden Apostel, der den Geheilten zum urchristlichen Netzwerk hinzufügt.

- In Apg 4,1–22 zeigt sich, dass es dem urchristlichen Netzwerk nicht in jedem Fall gelingt auch soziale Schranken zur Oberschicht zu überwinden. Vielmehr ist es stark inhaltlich bestimmt, eine Zugehörigkeit entsteht nur durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias.
- Apg 4,23–31 bietet interessante Aspekte für die Selbst- und Außenwahrnehmung des urchristlichen Netzwerks. Es wird deutlich, dass der Zusammenhalt dieses Netzwerks durch die Kraft Gottes geschieht. Weiter wird zum einen der Zusammenhalt und die Gleichheit aller Glaubenden beschrieben, zum anderen der Angriff auf das Netzwerk von Kräften, die sich Gottes Herrschaft widersetzen.

## **2.5.2 Konstitution, Wandel und Verfolgung der Gemeinde in Apg 4,32–7,60**

In den Versen 32.33 wird der Aspekt des christlichen Netzwerks erneut aufgegriffen und seine Beziehung im Secondspace definiert: sie waren untereinander „ein Herz und eine Seele“ (καρδία und ψυχή) und teilten als Gemeinschaft ihre Güter, vgl. hierzu auch Abschnitt 2.4. Wichtig ist mit Rückbezug auf die vorhergehenden Verse, dass sie „mit großer Kraft [...] die Auferstehung des Herrn Jesus [bezeugten]“.

Eine genauere Beschreibung der Gütergemeinschaft folgt in Apg 4,34–37. Schnabel (2016: 268) folgert, dass es hier um eine neue „social identity“ geht. Dem ist zuzustimmen. Im Sinne des First- und Secondspace wachsen unterschiedliche Menschen zu einer Gemeinschaft zusammen. Im Sinne des Thirdspace geht es um diese neue Identität in Christus, die sich auch auf das Netzwerk auswirkt. In Vers 4,36 wird „Josef, der von den Aposteln Barnabas genannt wurde“ eingeführt. Diese Person ist für das Netzwerk wichtig und wird in Abschnitt 2.9 ausführlich dargestellt. An dieser Stelle kann er mit den folgenden Daten in das Netzwerk aufgenommen werden: Barnabas, Levit und Jude aus Jerusalem. Er hat eine Verbindung nach Zypern, da er dort geboren wurde. Als weitere Verbindungen müssen mindestens schwache Bindungen zu allen Aposteln angenommen werden. Mehr kann aus der Formulierung „den Aposteln zu Füßen legen“ kaum entnommen werden.

Die Darstellung vom Tod von Hananias und Saphira in Apg 5,1–11 kann ebenfalls mit Hinblick auf die *critical spaciality* untersucht werden, bietet aber für das Netzwerk keine weiteren Informationen.

Die Schilderung der Heilungswunder durch die Apostel in den Versen 5,12–16 zeigt, dass sich die Nachricht über ihre Wunder auch auf die „Städte rings um Jerusalem“ ausbreitet. „Luke does not say where these people gathered. Some assume that they came to Jerusalem.“ Schnabel (2016: 293) Es ist aber auch bemerkenswert, dass nach Vers 12 *alle* Apostel Wunder taten. Die vermeintlich stillen Apostel sind also auch aktiv am Geschehen beteiligt. Da sich alle „in der Halle Salomos“ trafen, ging die Lehre und Unterweisung an diesem Ort trotz der Anweisungen der Obrigkeit weiter. Interessant ist auch der Hinweis in Vers 13, dass viele Menschen zwar aus Ehrfurcht Abstand zur jungen Gemeinschaft hielten, sie aber hoch schätzten. Vers 14 berichtet von einem weiteren Anstieg der Gläubigen. Dies ist auch mit Rückblick auf die vorhergehende Perikope ein Hinweis auf die Heiligkeit Gottes und damit die Heiligkeit der jungen Gemeinde. „All motivations and actions that contradict God’s holiness – deception, lies, attempting to gain prestige, and honour – have no place in the life of believers“ (Schnabel 2016: 295).

Die erneute Konfrontation der Apostel mit den Hohepriestern schildert Apg 5,17–33. Hohepriester und Sadduzäer lassen die Apostel in ein öffentliches Gefängnis werfen.

In den Versen Apg 5,34–42 wird über Gamaliel berichtet. Nach Apg 22,3 war er der Lehrer von Paulus. Als Pharisäer war er der Sohn oder Enkel von Rabbi Hillel, vgl. Zmijewski (1994: 269). In einer längeren Rede in den Versen 5,35–39 verweist er auf die vielen Bewegungen, die verschwunden waren und findet den Vergleich „ist dies Vorhaben oder dies Werk von Menschen, so wird’s untergehen; ist’s aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten“. So kann die Arbeit der jungen Gemeinde fortgeführt werden, für das Netzwerk können diesem Abschnitt aber keine weiteren Informationen entnommen werden. In Apg 5,42 lesen wir lediglich, dass die Verkündigung in den Häusern und im Tempel weiterging.

Die Wahl der Diakone in Apg 6,1–6 bietet reichlich Daten. Zunächst findet sich in Vers 6,1 der Hinweis auf griechische und hebräische Juden (Ἑλληνισταί und Ἑβραῖοι), vgl. auch Abschnitt 2.4.1. Interessant ist die Beobachtung von Schnabel (2016: 329): „Luke provides no evidence to suggest social or theological differences between these two sets of believers

or two separate congregations.“ Wurde die genaue Einordnung der beiden Gruppen schon im vorhergehenden Abschnitt diskutiert, so ist diese Beobachtung von Schnabel wichtig. Sie zeigt, dass es keine zwei völlig getrennten Netzwerke sind. Ebenfalls interessant ist der Hinweis, dass die Gemeinde Witwen zu versorgen hatte. Im Sinne der *critical spatiality* ist die Versorgung der Armen eine Überwindung von Distanz im Second- und Thirdspace. Dass dabei selektiv vorgegangen wurde, ruft einen Konflikt im Thirdspace hervor, der erst durch die Wahl der sieben Helfer gelöst werden konnte. „These Greek-speaking widows probably had no relatives in Palestine and thus no provisions except for assistance by the church.“ (Schnabel 2016: 330) Die Helfer überwinden diese Grenzen. Die zwölf Apostel riefen dazu die gesamte Gemeinde zur Wahl zusammen. Wie diese Wahl abgehalten wurde und ob es auch noch andere Kandidaten gab, bleibt offen.

In Apg 6,5 finden sich die Namen Stephanus, einem vermutlich eingewanderten Griechen, vgl. Keener (2013: 1282), und Philippus, die beide in der weiteren Erzählung des Lukas eine große Rolle spielen. Zu Philippus vgl. auch Abschnitt 2.10. Weiter werden Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, der ein Proselyt aus Antiochia war, genannt. Nur über Nikolaus ist vermerkt, dass er Proselyt war, so kann angenommen werden, dass es sich bei allen anderen um gebürtige Juden handelt. Auch seine Herkunft aus Antiochia muss im Datensatz vermerkt werden. Sonst können Informationen nur aus dem Kontext gewonnen werden: alle Diakone tragen griechische Namen. Es kann angenommen werden, dass es sich um Diasporajuden handelt, die Griechisch, aber vermutlich auch Aramäisch sprechen konnten. Sonst wäre Philippus Verkündigungstätigkeit in Samarien (Apg 8) so nicht möglich gewesen. Νιζάνωρ ist der einzige Name, der jüdische Wurzeln haben kann. Sowohl Πρόχορος, Τιμόν als auch Παρμενάς haben Namen, die unter Juden aus Palästina nicht bekannt waren, vgl. Schnabel (2016: 334) und Keener (2013: 1283f). Es ist anzunehmen, dass die Diakone alle untereinander eine starke Bindung hatten, da sie regelmäßig zusammengearbeitet haben. Eine schwache Bindung ist zu allen Aposteln anzunehmen, da sie explizit nicht denselben Aufgabenbereich hatten (6,4). Trotzdem müssen sie in ihren Leitungsfunktionen Berührungspunkte gehabt haben. Zur Funktion der Diakone in der Gemeinde vgl. auch Abschnitt 2.4.2. Auch wenn hier dem gebräuchlichen Terminus „Diakon“ gefolgt wird, muss doch darauf hingewiesen werden, dass Lukas stets von οἱ ἐπτά berichtet. Dabei weist Schnabel (2016: 330) darauf hin, dass sich ihr Dienst vor allem auf Essenszuteilungen beschränkte und nicht auf Geldgaben bezog, da diese im Gegensatz zu Lebensmitteln nicht täglich vergeben werden mussten. Zur genauen Diskus-

sion von Diakonia im Neuen Testament vgl. auch Hentschel (2007: 318ff). Sie sieht hierin ein neues Leitungsgremium, das insbesondere auch eine theologische Dimension hat, da „im Lukasevangelium die Witwen [als Leidtragende] u.a. als eine Gruppe dargestellt werden, an der sich der wahre oder nur geheuchelte Glaube messen lässt, was insbesondere für die religiösen Führer des Judentums gilt.“ (Hentschel 2007: 324).

In Apg 6,7 schließt Lukas zusammen mit Vers 1 den Abschnitt ab. Die Zahl der Jünger wurde nicht nur größer, sondern auch viele Priester kamen zum Glauben. Dadurch erweiter sich das urchristliche Netzwerk signifikant. Wahrscheinlich ergibt sich dadurch eine stärkere Verbindung in das ganze Judäa. Es ist zu vermuten, dass es einen Zusammenhang zwischen diesem Wachstum und der doppelten Ausrichtung auf die Diakonie der Sieben und auf die Verkündigung und das Gebet durch die Apostel gibt. Schnabel (2016: 336) unterstreicht dies und folgert sogar, dass „[a]uthentic church leaders focus on prayer and proclamation.“

Stephanus gerät aufgrund seines missionarischen Wirkens unter griechischsprachigen Juden ebenfalls mit dem Hohen Rat in Streit, wie Lukas in Apg 6,8–15 berichtet. Zunächst kommt es zu einer Auseinandersetzung mit Männern der „Synagoge der Libertiner und der Kyrenäer und der Alexandriner und einige von denen aus Kilikien und der Provinz Asia“ (Vers 9). Dies ist ein Hinweis auf das Netzwerk der Gegner, denn damit handelt es sich um freigelassene Sklaven und Diasporajuden. Stephanus verkündet also das Evangelium unter seinesgleichen. Schnabel (2016: 346) weist dabei auf eine besondere Konfrontationsmöglichkeit hin: „They would have felt that the ancestral faith that brought them back to the center of the Jewish commonwealth was betrayed by those who believed that Jesus is Israel’s Messiah and Savior.“ Mit der Hinrichtung des Stephanus in Apg 7 beginnt die Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem.

**Zusammenfassend** kann bezüglich der Distanzen im Sinne der *critical spaciality* gesagt werden, dass die räumliche Distanz im *Firstspace* sich auf einen Umkreis der Stadt Jerusalem beschränkt. Offensichtlich sind die vorhandenen Anhänger Jesu im Umland für Lukas nicht von Interesse. Die Apostel kamen jedoch alle aus Galiläa, andere genannten Mitglieder der Gemeinde sogar aus Zypern oder Antiochia. Eine spannende, aber offene Fragestellung ist, ob und wie sich diese Fremden als Juden oder Proselyten in die einheimische Stadtbevölkerung integrierten. Mit Blick auf *Second-* und *Thirdspace* kann

beobachtet werden, dass keine religiösen Schranken überwunden werden. Die Mission betrifft ausschließlich Juden und Proselyten. Lediglich in politischer Sicht ergeben sich die – sich bereits in Apg 3,1–4,31 abzeichnenden – Widerstände der religiösen Führung. In sozialer Hinsicht treffen sich in der Gemeinde Menschen unterschiedlichster Herkunft, vom Fischer aus Galiläa bis zum reichen Proselyten aus Zypern. Es werden also große soziale Distanzen überwunden.

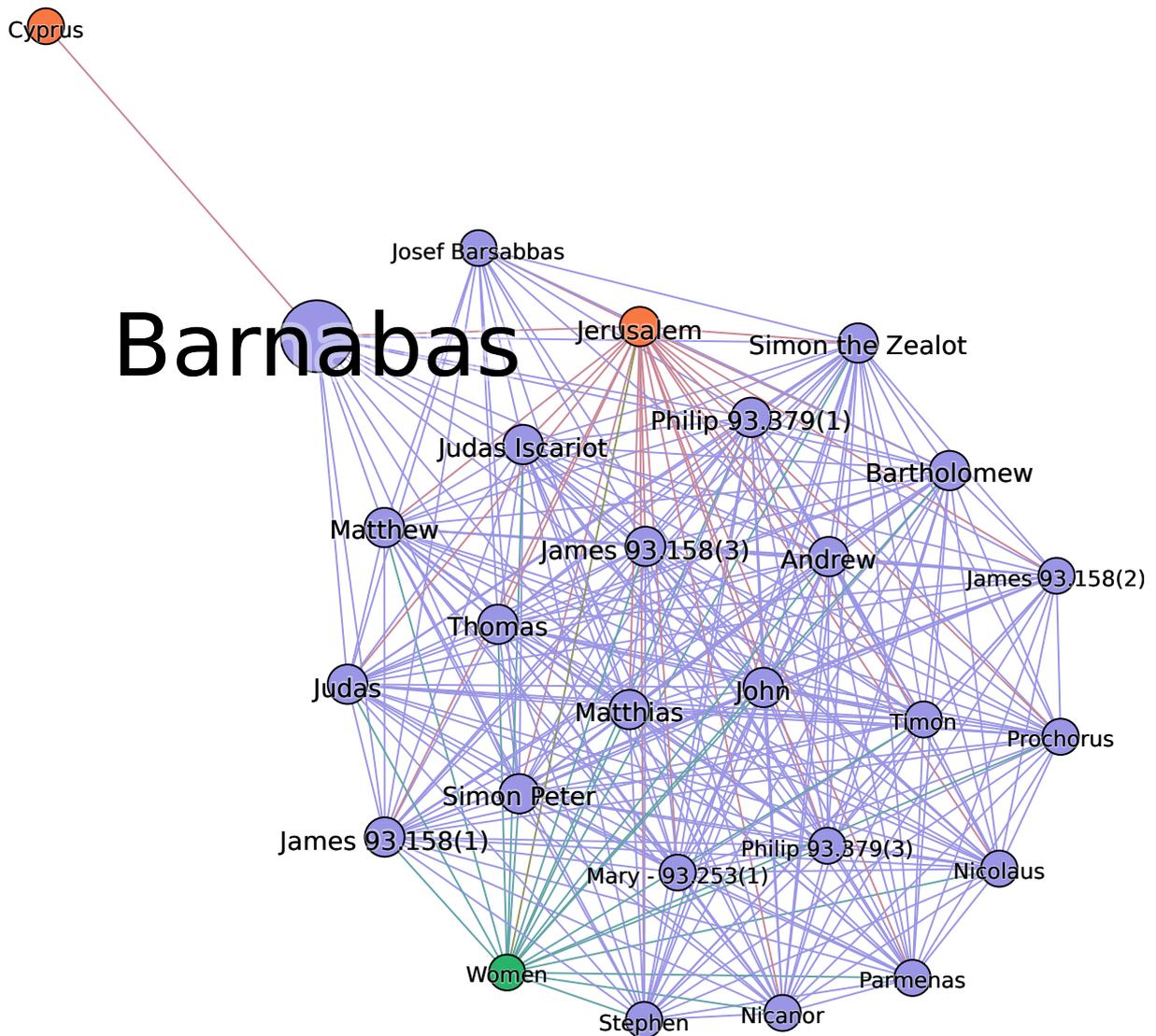
### 2.5.3 Ergebnis

Die Einzelbeobachtungen in den Abschnitten Apg 3,1–4,31 und Apg 4,32–7 können größtenteils auch in exegetischer Literatur gefunden werden. Bei der Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks fallen aber auch einige Dinge ganz besonders auf.

Die Gesamtfeststellung, dass das urchristliche Netzwerk soziale Schranken und gesellschaftliche Ächtung überwindet fehlt in der Literatur. Jervell (1998: 159) und Keener (2013: 1042ff) sind z.B. an der Person des Gelähmten in Apg 3 nicht interessiert, Keener (2013: 1050ff) geht lediglich auf die „disabled, poverty, and begging“ ein. Dass dies – gerade auch nachösterlich – eine klare Hinwendung von Gott zu den Menschen ist, fehlt ebenfalls meist. Bei Schnabel (2016: 195) findet dies jedoch Beachtung, wohingegen Jervell (1998: 172) darin lediglich überwiegend „eine Begründung für die fortgesetzte Judenmission“ sieht.

Diese These sieht er auch in Apg 4,23–31 bestätigt. Genau genommen sieht Jervell (1998: 188ff) darin auch den einzigen Fokus dieser Perikope. Bei Haenchen (1959: 186f) fehlt die Sicht auf Dinge jenseits der konkreten Notlage der Gemeinde. Somit bleiben die interessanten Aspekte für die Selbst- und Außenwahrnehmung des urchristlichen Netzwerks und die Distanzen, die es überwindet, unbeachtet.

Will man das konkrete Netzwerk – nun auf 27 Knoten angewachsen – in Abb. 2.8 analysieren, so fällt die große Zentralität des Barnabas auf. Jervell (1998: 193) sieht in ihm „eine Hauptgestalt der Gemeinde“, zur genauen Diskussion vgl. das Kapitel zu Barnabas in 2.9. Aus netzwerktheoretischer Sicht ist dieser große Zentralitätswert darauf zurückzuführen, dass in Apg 4,36 das erste Mal eine Herkunft benannt wird, die direkt in das Netzwerk eingefügt werden konnte. Der Verlauf der 1. Missionsreise, zunächst führt diese



**Abbildung 2.8:** Darstellung des sozialen Netzwerks zu Apg 2–7. Im Gegensatz zu Abb. 2.4 hat das Netzwerk nun 27 Knoten und 302 Kanten. Dargestellt werden zwei Orte (orangener Knoten), eine Personengruppe (grüner Knoten) und Einzelpersonen. Die Knotengröße entspricht erneut der Eigenvektorzentralität. Diese liegt – ebenso wie die Betweenness-Zentralität – zwischen 0.6 und 6 und ist damit lediglich bei Barnabas erhöht. Für die Gesamtwerte vgl. auch Abschnitt 2.7. Der fast vollständige Graph hat einen ersten „Außenseiter“ bekommen – die Insel Zypern. Die Herkunftsangabe bei Barnabas reicht zusammen mit dem ersten Ziel der Missionsreisen von Paulus aus, um ihm Kontakte in diese Region zu unterstellen. Damit erklärt sich auch, dass Barnabas den größten Zentralitätswert erhält: Alle Wege im Netzwerk nach Zypern gehen über diesen Knoten. Sonst verfügen nur die Apostel über einen – schwer zu erkennenden – größeren Zentralitätswert.

nach Zypern, der Heimat Barnabas, gibt plausibel Grund zur Annahme, dass Barnabas weiterhin Kontakte nach dort unterhielt. Bis jetzt lieferte die SNA also wenig wirklich spannende Ergebnisse, dafür konnte die darunter liegende Struktur des Netzwerks mit Hilfe der *critical spatiality* gut rekonstruiert werden. Dies liefert eine deutlich weitere Perspektive, beispielsweise auch wie weitere Diasporjuden das Netzwerk ähnlich wie Barnabas erweitern konnten.

## 2.6 Überregionale Mission – Apg 8-12

Die in Apg 7,54ff geschilderte Hinrichtung des Stephanus hatte umfassende Folgen für die Gemeinde in Jerusalem. Dabei ging es nicht nur um die theologischen Eigenarten der hellenistischen Judenchristen in Jerusalem. Die Probleme, die die Apostel bislang mit den Behörden hatten, steigerten sich nun erneut zu einer allgemeinen Verfolgung. Die Verfolgung schien spontan, aber organisiert, „jüdische Organe gingen aktiv gegen die Judenchristen Jerusalems mit dem Ziel vor, diese zur Preisgabe ihrer religiösen Überzeugungen zu zwingen oder sie zu vernichten“ (Schnabel 2002: 654). Die Verfolgung scheint die ganze Gemeinde mit Ausnahme der Apostel betroffen zu haben<sup>15</sup>, wobei im Verlauf der Verfolgung viele flüchteten. Zunächst flohen sie ins Umland, „übers Land, über Judäa und Samarien“ (Apg 8,1). Andere kamen „bis nach Phönizien und Zypern und Antiochia“ (11,19). In 8,4 berichtet Lukas: „Die nun zerstreut worden waren, zogen umher und predigten das Wort.“ In Jerusalem blieb aber eine Gemeinde zurück, vgl. Apg 11 und 12.

Damit erreicht die Verfolgung also das Gegenteil von dem, was sie bezweckt. Schille (1989: 197) fasst zusammen, dass die „Gemeinde [] nicht aufgelöst [wird], sondern ausgebreitet; denn die Zerstreuten sind selbst wieder Missionare und bilden auswärts neue

---

<sup>15</sup> Dies wird in der Literatur diskutiert. Sicher ist, dass Lukas keinesfalls ausdrückt, dass die Apostel die Leiterschaft der Gemeinde aufgaben. Die Wendung *πληρὸν τῶν ἀποστόλων* in Apg 8,1 sagt nicht zwangsläufig, dass die Apostel von der Verfolgung ausgenommen waren, vgl. Schnabel (2002: 655). Weidemann (2016) allerdings folgert, dass die Verfolgung vor allem die hellenistischen Juden betroffen habe: „Wenn Lukas in Apg 8,3 erzählt, Saulus sei bei der Verfolgung ‚in die Häuser eingedrungen‘, so werden damit die Häuser von Angehörigen des Stephanuskreises gemeint sein, in denen diese Mahlfeiern abhielten. Von einer Verfolgung anderer Hellenisten wie z.B. Barnabas, der nicht zum Stephanuskreis gehörte, schweigt Lukas, und dass ‚die Apostel‘ von der Vertreibung ausgenommen waren, muss er selbst zugeben.“ (Weidemann 2016: 51)

Gemeindekerne.“ Die Verfolgung in Jerusalem hatte also die Ausbreitung des Christentums zur Folge. Dabei kann Apg 11,19 entnommen werden, dass es sich zunächst um eine reine Mission unter Juden gehandelt hat. Wichtig ist die Beobachtung, dass einer der „Hauptakteure“, nämlich Petrus, erst wieder in Apg 9,32–35 aktiv als Missionar bzw. „Gemeindenbesucher“ auftritt. Lukas hat also „den historischen Sachverhalt, dass der erste Anstoß zur genuinen Heidenmission nicht von Petrus, sondern von anderen, anonymen zypriotischen und kyrenischen hellenistischen Judenchristen ausging, nicht unterdrückt“, wie Schnabel (2002: 656) formuliert. Dass dies auffällig ist, beschreibt auch Schille (1989: 194), der unter anderem die These diskutiert, dass hier eine nachträgliche Legendenbildung „dem Bedeutenderen (hier Petrus) die Erfolge des Unbedeutenden (hier Philippus)“ zuschiebt. Dabei wird der Beginn der Heidenmission Petrus zugeschrieben, vgl. Apg 10. Doch dies muss im Einzelnen diskutiert werden.

Im Folgenden soll ein besonderes Augenmerk auf den aktiv handelnden Personen und der Beschreibung des Lukas liegen. Auch muss im Sinne der *critical spaciality* gefragt werden, welche Wahrnehmung des Raums vorliegt und vor allem welche räumlichen Kategorien bzw. welche Neubewertung oder Neuwahrnehmung der bestehenden Kategorien und Konzepte vorliegt.

### **2.6.1 Die Gemeinde in Samarien: Apg 8,4–25**

In Apg 8,4–25 wird von der ersten Gemeinde in Samarien berichtet. Die zerstreute Gemeinde begann das Wort von der frohen Botschaft in verschiedenen Gebieten zu verkündigen, wie 8,4 zu entnehmen ist. Die Perikope gliedert sich in vier Abschnitte, wobei jeweils zwei Abschnitte das Wirken von Philippus und der Apostel Petrus und Johannes schildern, die anderen jeweils die Konfrontation mit dem Magier Simon. In den Versen Apg 8,4–8 wird der erste Missionserfolg des Philippus geschildert. Er tat Zeichen und Wunder und verkündigte Christus. In Vers 8 ist das Resultat, dass „große Freude in jener Stadt“ aufkam. Apg 8,9–13 8,9–13 beschreibt die Bekehrung des Magiers Simon, der sich von Philippus taufen ließ. In den Versen 8,14–17 wird die Sendung von Petrus und Johannes durch die Gemeinde in Jerusalem geschildert. Durch sie kommt der Heilige Geist auf die Getauften. Die folgende Konfrontation von Johannes und Petrus mit Simon, in der dieser den Aposteln Geld für die Gabe des Geistes anbietet, findet sich in den Versen 8,18–25.

In Vers 8,25 folgt die Heimkehr der beiden Apostel nach Jerusalem, die auf dem Weg „das Evangelium in vielen Dörfern Samarias“ predigen.

Bereits Jesus wirkte in Samarien, vgl. Kapitel 2.1. Obwohl seine Mission nicht primär Samarien galt und er dort auch abgelehnt wurde, musste es dort nach Joh 4,19–24 und Lk 17,11–19 mindestens einige Sympathisanten geben. Samaria bezeichnet sowohl einen Berg, die Residenzstadt der Könige des Nordreiches Israels eben dort und auch die entsprechende Provinz in assyrischer bzw. persischer Zeit (vgl. Jes 36,19 oder Neh 3,34). Der Gebrauch im 1. Jahrhundert ist schwierig zu rekonstruieren: Wo genau Philippus missioniert, ist nicht eindeutig zu identifizieren. Nestle-Aland sieht die Ursprünglichkeit des Artikels τὴν in 8,5 als unsicher an. Wäre es εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας, so wäre wohl die Hauptstadt Samariens, Sebaste, gemeint. Sonst wäre es schlicht *eine* Stadt Samariens, was wahrscheinlicher ist<sup>16</sup>. Die Geschichte der Bevölkerung und Religion dieser Region wird in der Forschung vielfältig diskutiert. Dexinger (1998) fasst zusammen:

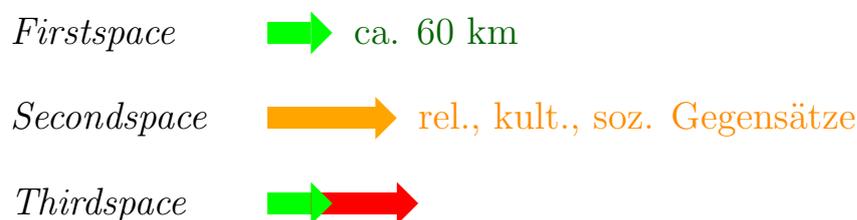
In der frühen nachexilischen Zeit lebten, wie Esr 4,1–5 noch erkennen lässt, neben einem heidnischen bzw. synkretistischen Bevölkerungselement auch die nicht deportierten Angehörigen der vorexilischen Jahwereligion in Samaria. Diesen Bevölkerungsteil, dessen kultische Beziehung zu Jerusalem trotz des eigenen kultischen Zentrums auf dem Garizim nach wie vor bestand, sollte man noch nicht Samaritaner, sondern vielmehr Protosamaritaner nennen. Samaritaner sind sie erst ab dem Zeitpunkt, da Jerusalem keinerlei religiöse Relevanz mehr für sie hatte. Diese Entwicklung vollzog sich erst in der Makkabäerzeit. (Dexinger 1998: 752)

Es ist somit nicht klar, ob die Mission in Samarien wirklich als Heidenmission gelten kann oder ob die Bewohner noch als „teilweise abtrünnige Angehörige des Heilsvolkes Israel“ (Schnabel 2002: 656) angesehen werden könnten. So auch Stenschke (1999: 64): „for two groups of people, namely the Samaritans and the Herods, it is difficult to assess whether Luke saw them as Jews or Gentiles.“ Das in jedem Fall ein gestörtes Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern vorherrschte, kann z.B. Joh 4,9 entnommen werden. Mt 10,5 nennt die Samaritaner *neben* den Heiden. Weitere Hinweise finden sich bei Josephus, vgl. Dexinger (1998).

<sup>16</sup> Zur Diskussion siehe auch Schnabel (2002: 660), der die Hauptstadt Samaria/Sebaste als unwahrscheinlich ansieht, da es sich um einen heidnischen Wiederaufbau der Stadt handele. Pesch (2012: 272) sieht hier aus diesem Grunde eher die Stadt Sichem als religiöses Zentrum Samariens als sicheren Kandidaten. Vgl. auch (Zmijewski 1994: 349).

Es bleibt also unklar, ob die Samaritaner Juden, Heiden, oder etwas „dazwischen“ waren. Soll die Perikope im Sinne der *critical spaciality* analysiert werden, so ist zunächst zu vermerken, dass die Reise von Jerusalem nur rund 60km lang war, vgl. Schnabel (2002: 658). Der *Firstspace* beinhaltet also eine kleine Distanz. Im *Secondspace*, dem mentalen Raum, und im *Thirdspace*, dem sozialen Raum, muss diese Distanz aber mit Hinblick auf Joh 4,4 oder Lk 10,25–36 sowohl im religiösen als auch im sozialen Bereich groß gewesen sein. Die Frage, ob die religiöse Distanz tatsächlich noch größer war, ist nur zu beantworten, wenn man die Bewohner von Samarien klar als Heiden oder Juden klassifizieren kann. Der strukturelle Aufbau der Apg bietet Anlass, die Samaritaner in eine Kategorie mit Juden oder Preselyten zu setzen. Vgl. auch Abb. 2.9 für eine Illustration.

In Apg 8 wird von einer systematischen Verkündigungs- und Lehrtätigkeit durch Philippus in Samarien infolge seiner Flucht aus Jerusalem berichtet. Diese muss großen Erfolg haben: „Und das Volk neigte einmütig dem zu, was Philippus sagte, als sie ihm zuhörten und die Zeichen sahen, die er tat“ (Apg 8,6). Dies ist die einzige Stelle, an der man den Eindruck bekommt, dass eine ganze Stadt zum Glauben kommt. Schließlich ließen sich viele Menschen taufen (8,12). Dazwischen steht die Schilderung des Magiers Simon. Keinesfalls kann angenommen werden, dass Philippus auch die heidnische Bevölkerung Samariens missioniert hat. Das kann schon allein aus seiner Predigt geschlossen werden. Er verkündigt Christus (8,5) und nicht die Abkehr von einem heidnischen Glauben. Gleichzeitig setzt dies aber eine messianische Kenntnis oder sogar Erwartung voraus. Auch dies ist für die Distanz im *Thirdspace* ein wichtiger Indikator. Die Samaritaner teilten wichtige religiöse Elemente mit den Juden, nur vor diesem Hintergrund kann die Christusverkündigung direkt auf fruchtbaren Boden fallen.



**Abbildung 2.9:** Illustration der Distanzen im *First-*, *Second-* und *Thirdspace* zwischen Jerusalem, dem Ursprungsort der vertriebenen Christen und Samarien. Die messbare Distanz beträgt ca. 60km und ist in zwei guten Tagesmärschen zu schaffen. Die kognitive Entwicklung dieser Distanz führt zu sozialen, kulturellen und auch religiösen Gegensätzen. Da die Apg Anlass gibt, dass die Samaritaner nicht als reine Heiden wahrgenommen wurden, wurde diese Distanz größer, aber nicht groß gedacht. Erlebt wurde diese Distanz mit Blick auf die Evangelien und Josephus aber noch größer. Erst durch ihre Bekehrung wurde die Distanz im *Thirdspace* erlebbar klein.

In Apg 8,14 wird die Reaktion der Apostel in Jerusalem geschildert, die an sich schon eine funktionierende Verbindung zwischen beiden Orten voraussetzt: „Als aber die Apostel in Jerusalem hörten, dass Samarien das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie zu ihnen Petrus und Johannes.“ Erst durch ihr Wirken kommt der Geist auf die schon getauften. Anschließend kehrten sie zwar nach Jerusalem zurück, aber nicht ohne „das Evangelium in vielen Dörfern Samarias“ (Apg 8,25) zu predigen. Wie kommt es, dass die Geistgabe erst durch Gebet und Handauflegen (V. 17 und 18) geschehen konnte? Der Autor der Apg erwähnt diese verspätete Geistesgabe explizit, sie ist somit etwas Besonderes. Da an dieser Stelle das Evangelium zum ersten Mal auf nicht „eindeutig“ jüdische Menschen trifft, sind die Beobachtungen von Schnabel (2002: 664) schlüssig: „Vielleicht hielt Gott in seiner Souveränität den Geist zurück, um durch den von den Aposteln Petrus und Johannes vermittelten Geistesempfang eine Verbindung zwischen den Samaritanern und der jüdischen Gemeinde in Jerusalem herzustellen.“ Dies beschreibt auch die die Zusammenführung der Netzwerke. Pesch (2012: 275) vermutet, dass Philippus den Aposteln untergeordnet sei und die Apg eine Abwertung der Philippusmission beschreiben möchte. Diese Ungereimtheit bleibt bestehen, es bietet sich aber im Hinblick auf den Konflikt mit Simon eine Lösungsmöglichkeit, war doch der Geist trotz Taufe noch nicht auf ihn gekommen. Auch kann die Annahme, dass Philippus ein anderes (vlt. johanneisches) Taufverständnis hatte, aus dem Text nicht abgeleitet werden. Ebenso wenig kann aus den Versen 15 und 16 abgeleitet werden, dass die Apostel überrascht waren, dass die Samaritaner noch nicht den Geist empfangen hatten, wie es Schnabel (2002: 662) diskutiert. Zusammenfassend muss festgehalten werden, dass das Fehlen des Geistes nach der Taufe ungewöhnlich ist – sonst wäre die explizite Erwähnung in Vers 17 nicht für nötig gewesen.

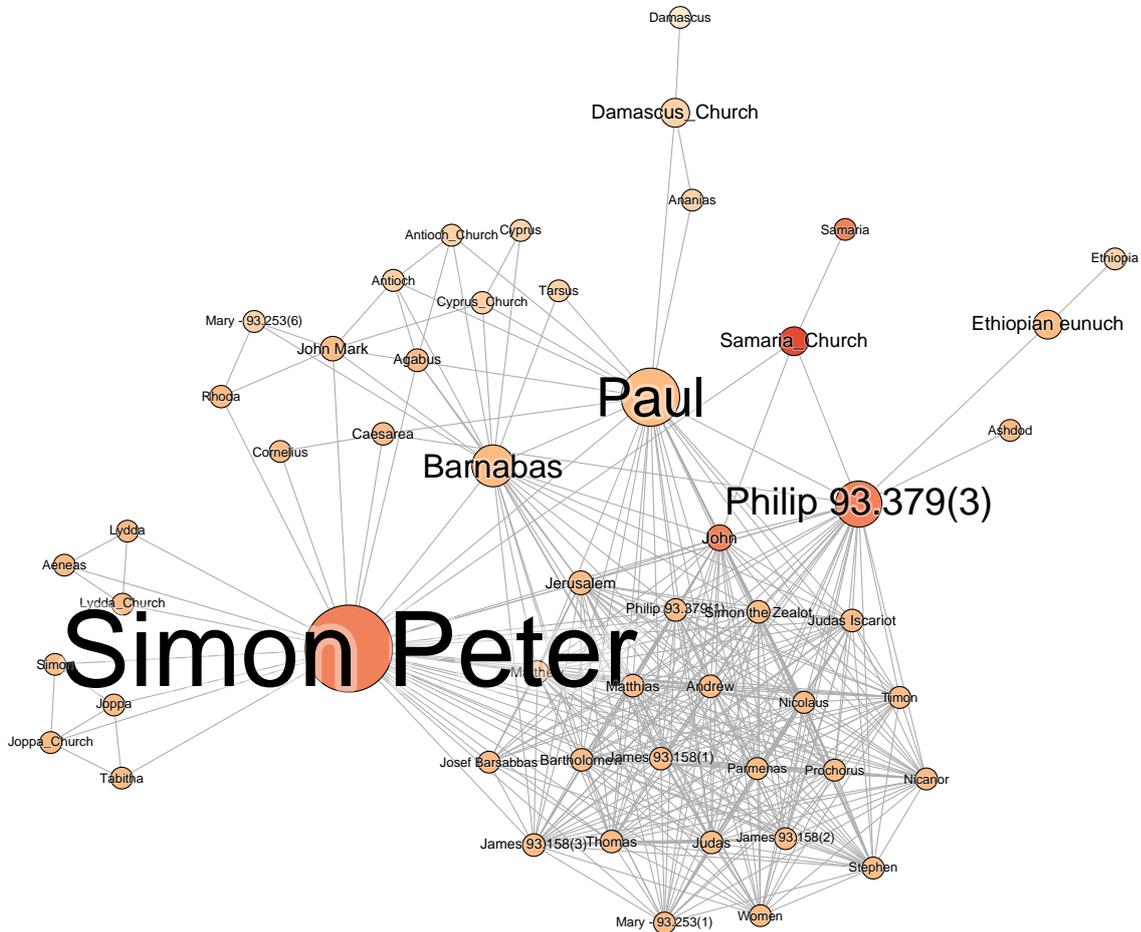
Die Konfrontation mit Simon ist in den Bericht sinnvoll eingebettet. Ob Simon Grieche oder Jude war, muss zumindest unsicher bleiben. Pesch (2012: 273) stellt beispielsweise dar, dass der Name sowohl bei Griechen als auch bei Juden verbreitet war. Simon hatte viele Anhänger in Samarien und bezog eine göttliche Kraft auf sich: „Dieser ist die Kraft Gottes, die die Große genannt wird.“ (Apg 8,10) Aber auch er lässt sich nach der Begegnung mit Philippus taufen und hält sich an ihn. Hier wird keine Heuchelei beschrieben, die Bekehrung scheint authentisch gewesen zu sein. Trotzdem bietet Simon den Aposteln Geld an (8,7) um ebenfalls die vermeintlich sakramental-wirksame Handlung ausführen zu dürfen. Damit stößt er bei den Aposteln auf Ablehnung und wird von Petrus gründlich zurechtgewiesen (8,20–23). Die Antwort des Simon in Vers 24 bleibt undurchsichtig,

er scheint aber die Überlegenheit der Apostel anzuerkennen. Was aus Simon wird, lässt der Bericht offen. Es ist an dieser Stelle nicht angezeigt, die Person des Simon in das zu konstruierende Netzwerk mit aufzunehmen, da nicht zu klären ist, mit welchem sinnvollen Daten man die entsprechende Kante füllen soll. Ob er die urchristliche Gemeinschaft verlässt bleibt offen, ebenfalls ob er vorher Teil von ihr war. Im neutestamentlichen Befund taucht er nicht erneut auf.

Somit wird deutlich, dass die Taufe zwar Grundlage für den Geistbesitz ist, die eigentliche Gabe aber immer noch Gottes Gnade bleibt. Trotzdem ist Schnabel (2002: 664) zuzustimmen, wenn er in Hinblick auf Apg 8,16 feststellt, dass für Lukas die zeitliche Differenz zwischen Taufe und Geistbesitz etwas Außergewöhnliches war.

Hier taucht also das erste Mal eine akute synkretistische bzw. okkulte Gefährdung der jungen christlichen Gemeinschaft in Form eines Magiers auf. Das Vertrackte ist weniger die Tatsache, dass Simon Magier ist, sondern dass er sich auf die neue Gemeinschaft und Gottesbeziehung einlässt und dann versucht, diese von innen zu manipulieren und sich Vorteile zu verschaffen. Die Botschaft von Jesus Christus befreit die Samaritaner aus dieser okkulten Welt. Dies ist missionstheologisch von Bedeutung, zeigt es doch deutlich, dass sich aufgrund der christlichen Botschaft Menschen aus ihren gewohnten sozialen Netzwerken „befreien“ lassen und sich einem neuen Netzwerk, der urchristlichen Gemeinschaft, zuwenden. Dieses Netzwerk ist in Samarien greifbar, vgl. Apg 8,14. Das lokale Netzwerk, in dessen Zentrum offensichtlich Simon stand, hielt Philippus und die Apostel nicht in ihrer Verkündigungsarbeit auf. Simon versucht allerdings, durch sein Angebot an die Apostel seine zentrale Rolle aufrechtzuerhalten bzw. wieder zu gewinnen. Das führt auch zu den beiden interessanten Folgerungen, die Stenschke (1999: 147) zieht: Zum einen fallen die Samaritaner nicht in die klassische Kategorie der Heiden. Sie können die Botschaft vom Heil in Jesus Christus direkt verstehen. Insofern ist die Distanz im *Secondspace* und *Thirdspace* zumindest aus Sicht der Reaktion zu hinterfragen. Zum anderen macht ihr Hintergrund die Notwendigkeit ohne Verkündigung deutlich: „Philip’s proclamation and ministry was necessary to provide the correct identification of the Messiah, unavailable and unattainable otherwise, and to expose the previous blunder, which remained not only unrecognised but was strongly believed.“

Wichtig für das frühchristliche Netzwerk ist auch, dass die Apostel in Jerusalem weiterhin die Tätigkeit der zerstreuten Hellenisten. Petrus und Johannes reisen zu zweit aus



**Abbildung 2.10:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zur Gemeinde in Samarien eingefärbt. Da die genauen Dörfer in Samarien unbekannt sind, wird ein Metaknoten Samarien und für die Gemeinde in Samarien eingeführt. Der Knoten ist rot gefärbt, jeder Schritt von ihm weg in einem weniger starken Rotton. Spannend ist, dass nur eine kurze Distanz zu allen anderen Knoten im urchristlichen Netzwerk vorhanden ist. Dies spiegelt nicht die geographische Distanz wider, sondern wie *nahe* sich die Akteure im Netzwerk stehen. Es sind immerhin drei Verbindungen über Philippus, Petrus und Johannes nachweisbar. Nur einzelne Knoten wie Damaskus sind fast isoliert. Nicht nur in geographischer Hinsicht, sondern auch im Netzwerk liegt Samarien also sehr nahe an Jerusalem.

Jerusalem an (Apg 8,14). Johannes erscheint an dieser Stelle aber seltsam unbeteiligt, er wird nicht erneut erwähnt. Zmijewski (1994: 352) weist darauf hin, dass ihre Reise von allen Aposteln beschlossen worden sei. Dies legt das Verb ἀπέστειλαν in Vers 14 nahe. Auch sonst erscheinen beide zusammen auf, siehe Apg 3,1–5, Apg 4,19 oder auch Lk 22,8. So liegt es nahe, hier ein bewährtes Zweierteam zu sehen, dass von den Aposteln in Jerusalem nach Samarien gesendet wird. Petrus und Johannes müssen gut zusammengearbeitet haben, auch wenn Petrus an dieser Stelle den aktiveren Part spielt.

Das Samarien nicht nur geographisch nah an Jerusalem liegt, sondern sich auch gut in das bestehende Netzwerk der Christen integriert hat, zeigt Abb. 2.16. Hier sind die Knoten im Netzwerk entsprechend ihrer Distanz im Netzwerk nach Samarien eingezeichnet. Dies spiegelt nicht die geographische Distanz wider, sondern wie *nahe* sich die Akteure im Netzwerk stehen. Es sind immerhin drei Verbindungen über Philippus, Petrus und Johannes nachweisbar. Nur einzelne Knoten wie Damaskus sind fast isoliert. Dies legt nahe, dass sich mit der Bekehrung der Samaritaner auch bestehende Grenzen aufgelöst haben. Neue Verbindungen sind möglich und wurden höchst wahrscheinlich auch genutzt, auch wenn darüber nicht mehr berichtet wird.

## 2.6.2 Äthiopien: Apg 8,26–40

Nach seiner Tätigkeit in Samarien wird Philippus durch einen Boten Gottes (ἄγγελος δὲ Κυρίου) aufgefordert, an einer Straße zwischen Jerusalem und Gaza abzuwarten (Apg 8,26). Diese Stelle ist „öde“ oder eben in der Wüste gelegen, beides kann durch das Wort ἔρημος beschrieben werden. Wo genau diese Stelle ist, muss ungeklärt bleiben, kann aber anhand von einigen Anhaltspunkten eingeschränkt werden:

Die Ortsbezeichnung bleibt offen; nicht der Treffpunkt, nur seine Formation (Steppe) wird angegeben. Es gab zwei solche Straßen. Soll man an den Ort Gaza denken [...]? Doch wozu wäre dann vorher die Straße erwähnt worden? Vorzuziehen ist die grammatische Beziehung der Nachbemerkung auf der Straße. [...] In der Tat war Gaza die letzte Station vor der Wüste. Der Nachsatz blickt also über die Grenzen des bewohnten Landes hinaus. (Schille 1989: 210).

Auch Keener (2012: 1548) diskutiert diesen Sachverhalt. Er diskutiert die These, dass die Stadt Gaza selber ἔρημος, also verwüstet war. Dies bleibt aber ebenfalls unsicher. Und

so kann man in jedem Fall einen wüsten, unwirtlichen Ort annehmen. Die Gefahr von Raubüberfällen (vgl. Lk 10,25–37) bestand ebenfalls.

So kann die Distanz zu Philippus' vorherigem Aufenthalt im *Firstspace* nicht größer als zwei Tagesmärsche gewesen sein. Im Hinblick auf *Second-* und *Thirdspace* muss diese Distanz freilich größer gewesen sein. Niemand geht gerne ohne Grund an einen öden oder wüsten Ort. Nur die direkte Aufforderung des Boten Gottes führt Philippus an diese Stelle.

Die Apg berichtet, dass Philippus dort einen Kämmerer aus Äthiopien trifft und mit ihm über den Propheten Jesaja ins Gespräch kommt. Er stellt ihm die Frage: „Verstehst du auch, was du liest?“ (8,30) Infolge ihres Gesprächs lässt sich der Kämmerer taufen (8,38) und „zog aber seine Straße fröhlich“ (8,39).

Äthiopien (gr. Ἀθιοπία) bezeichnet ursprünglich alle Regionen, die von einer farbigen Bevölkerung bewohnt wurde, vgl. Keener (2012: 1535). Dabei ist der Sachverhalt äußerst komplex:

Das Wort ist die griech. Übertragung des Namens »Kush« in der HB durch die LXX; anscheinend ist es auch das Äquivalent zu »Ham« in der äth. Lit., so wie sie aus fremden (arab.) Quellen übersetzt worden ist. Es bezieht sich daher in der Antike auf hist. Berichte über Wanderbewegungen schwarzer Völker beiderseits des Roten Meeres und nicht ausschließlich auf das heutige Ä. Im Laufe der Zeit wurde der Name ausdrücklich auf alle Völker Afrikas südlich der Sahara angewandt. (Haile 2018)

In Nubien führten die Königinnen den Titel *Kandake*. Allerdings wurde aufgrund von römischen Feldzügen die Hauptstadt vernichtet, von diesem Zeitpunkt an gab es allerdings nachweislich regelmäßigen Austausch und Kontakte. Der äthiopische König residierte in Meroë am Ostufer des Nils, vgl. Schnabel (2002: 667). Die Königin von Äthiopien bezeichnet also die Herrscherin des meroitischen Reiches, vgl. Pesch (2012: 289). Die theologischen und literarischen Implikationen sind groß, aber auch hochgradig spekulativ. Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Keener (2012: 1541ff). Sie können an dieser Stelle also nicht zur Klärung der Distanzen herangezogen werden.

Zunächst ist zu diesem Zwecke die Person des Kämmerers zu klären. War er Proselyt und damit Jude oder ein Gottesfürchtiger und damit Heide? Da dies aus dem Kontext nicht erschließbar ist, konzentriert sich die Frage eher auf die Klärung des Wortes

εὐνοῦχος. Ist er also ein Eunuch, der nach 5.Mose 23,2–9 nicht Jude werden konnte, vgl. Pesch (2012: 289), oder ein körperlich unversehrter hoher Beamte, der sehr wohl Proselyt sein konnte. Schnabel (2002: 668) vermerkt dazu, dass sich das Wort εὐνοῦχος als Synonym für hohe Beamte durchsetze: „Ob der *eunuchos* in Apg 8,26–40 Kastrat war, oder ob der Ausdruck als Titel anzusehen ist, bleibt umstritten.“ Da in der Apg aber eine Heidenmission sicherlich vermerkt wäre, ist anzunehmen, dass es sich um einen Proselyten oder mindestens einen Gottesfürchtigen handelte, der ein Kämmerer, also Finanzminister am Hof der Kandake war. Dies kann allein schon durch seine Reise nach Jerusalem als fast sicher angenommen werden. Die Metadaten, die in unser Netzwerk aufgenommen werden können, sind also eher dünn. Wir kennen keinen Namen und speichern ihn unter *Kämmerer aus Äthiopien*. Er ist männlich und mit einiger Wahrscheinlichkeit Proselyt.

An der vorliegenden Perikope sind aus Netzwerksicht vor allem die folgenden Punkte interessant: Im Gegensatz zur vorherigen Philippuserzählung nimmt Philippus hier durch Gottes Wirken (a) den Einzelnen in den Fokus. Die Verbreitung des Evangeliums läuft also über individuelle Mission von Person zu Person so wie auch wie über größere Missionsereignisse z.B. in Samarien. Ferner liegt (b) erneut eine Bekehrungserzählung vor, die weitere Grenzen überschreitet: Es bekehrt sich nicht nur ein mächtiger Mann, sondern auch ein Äthiopier. Hier muss also im Sinne der *critical spaciality* gefolgert werden, dass der *Firstspace* nach Äthiopien eine große Distanz beinhaltet. Allerdings muss diskutiert werden, *was* eigentlich gemessen wird.

Es wurde schon diskutiert, dass für Philippus die Distanz zum Treffen mit dem Kämmerer – im Vergleich mit dem Äthiopier – gering war. Dieser hat eine sehr lange Wegstrecke nach Jerusalem zurückgelegt. Es kann also gefolgert werden, dass für Philippus die Distanz gering, für den Kämmerer äußerst groß war.

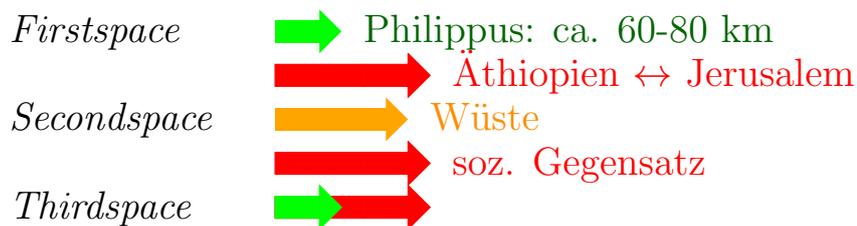
Im *Secondspace*, dem mentalen Raum, war die Distanz größer. Über die Person des Philippus wissen wir relativ wenig, vgl. Abschnitt 2.10. Eine hohe soziale Stellung wäre aber sicherlich erwähnt worden und so können wir annehmen, dass es eine große Distanz zwischen dem Minister und Philippus gab.

Auch im *Thirdspace*, dem sozialen Raum, muss die Distanz groß gewesen sein. Es ist zweifelhaft, ob sich beide Personen normalerweise begegnet wären. Was jedoch ebenfalls auffällt, ist (c) die offenkundige Affinität des Kämmerers zu jüdischem Gedankengut.

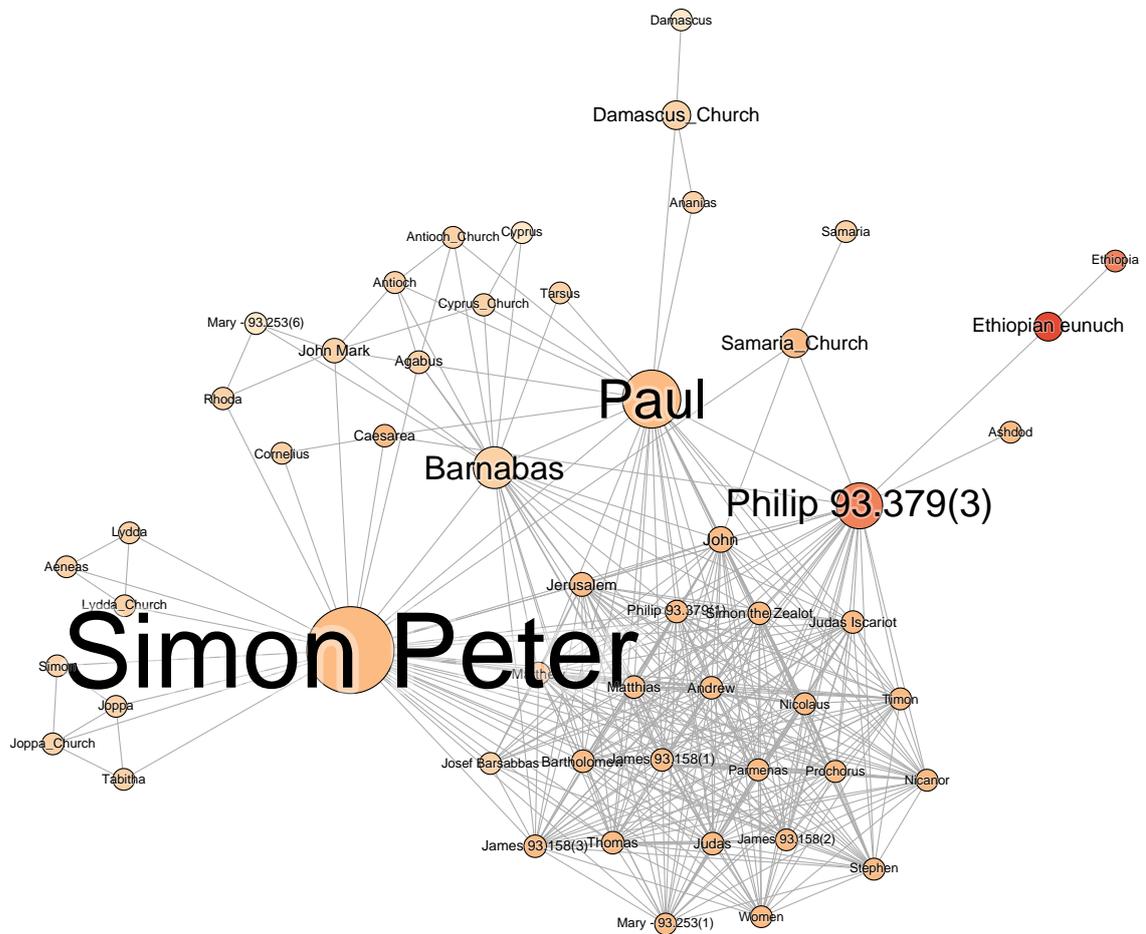
Auch wenn offen bleiben muss, ob es sich wirklich um einen Proselyten handelte, so hat er in Jerusalem offensichtlich eine Schriftrolle erworben. Beide standen sich also religiös nah, Philippus kann also erneut auf bekannte Gedankengänge zurückgreifen. So findet sich im *Thirdspace* neben der großen Distanz auch eine große Nähe, die die Bekehrung des Kämmerers erleichtert.

Die Apg schweigt sich über das weitere Schicksal des Kämmerers aus. Ob er in Äthiopien eine Gemeinde gründete, bleibt unklar. Schnabel (2002: 484) vermutet beispielsweise, dass die „späteren Traditionen über urchristliche Missionare in Indien, Skytien und Äthiopien [] vielleicht doch keine Legenden“ sind. Auch bei den Kirchenvätern finden sich einige Hinweise, etwa bei Irenäus: „Gott Vater und seinen Umgang mit den Menschen kannte er, nur nicht die Ankunft des Sohnes Gottes; nachdem er diese in aller Kürze erfahren hatte, setzte er seinen Weg in Freuden fort als der künftige Herold der Ankunft Christi in Äthiopien. Deshalb gab sich Philippus mit ihm nicht große Mühe, da er von den Propheten in der Furcht Gottes erzogen war“ (Klebba 1912: IV 23,2). Da diese Tradition aber nicht anderweitig gestützt werden kann, soll an dieser Stelle lediglich ein Knoten „Äthiopien“ mit Verbindung zum Kämmerer aufgenommen werden.

Wenige Überraschungen bietet dabei Abb. 2.12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz im Netzwerk nach Äthiopien eingefärbt. Diese entspricht nicht der geographischen Distanz. Sollte der Kämmerer ein weiteres Mal Philippus getroffen haben, hätte ihm ein Teil seines Netzwerkes in Jerusalem offen gestanden. Da die Apg keinen Aufenthalt von Philippus mehr in Jerusalem beschreibt, könnte der Kämmerer durch seinen



**Abbildung 2.11:** Illustration der Distanzen im *First-*, *Second-* und *Thirdspace* zwischen Samarien, wo sich Philippus aufhielt und dem Begegnungsort mit dem Kämmerer aus Äthiopien. Die messbare Distanz beträgt etwa zwei Tagesreisen und damit ca. 60-80km. Gedacht wird diese Distanz aber größer, da der Weg durch die Wüste oder eine öde Landschaft ging. Die Begegnung mit dem Kämmerer hat eine kognitiv große Distanz, da beide aus unterschiedlichen sozialen und kulturellen Milieus kommen. Erlebt wurde diese Begegnung also zum einen mit einer großen Distanz, diese wurde aber durch das gemeinsame jüdische Kulturgut und die direkte geistgeleitete Begegnung überwunden.



**Abbildung 2.12:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zu Äthiopien eingefärbt. Diese entspricht nicht der geographischen Distanz, zeigt aber eindrucksvoll die soziale Nähe des Kämmerers zu den anderen Personen dieses Netzwerks. Lediglich Personen wie Maria, Mutter von Johannes Markus oder entferntere Orte wie Zypern und Damaskus haben eine größere Distanz. Auch dies ist nicht verwunderlich, stehen sie doch selbst für Philippus nicht im Zentrum seiner Arbeit.

direkten Kontakt aber auch per Empfehlung zügig neue Kontakte knüpfen können. Oder im Sinne von Granovetter könnte vermutet werden, dass dem Kämmerer auch Bekannte und Freunde des Philippus aus seinen Erzählungen bekannt waren. Wie viel Zeit die beiden wirklich miteinander verbrachten, ist nicht bekannt. Lediglich Personen wie Maria, Mutter von Johannes Markus oder entferntere Orte wie Zypern und Damaskus haben eine größere Distanz. Auch dies ist nicht verwunderlich, stehen sie doch selbst für Philippus nicht im Zentrum seiner Arbeit.

Es zeigt auf der anderen Seite aber auch eindrucksvoll, wie *nah* andere Orte im Sinne des Netzwerkes waren: Samarien, Joppe, Lydda, Cäsarea. Alle diese Orte wären in einer kurzen Distanz zu einer Person aus Äthiopien. Dies zeigt, was *möglich* wäre, aber aufgrund der Quellenlage nicht nachweisbar ist.

So eröffnet die vorliegende Perikope keinen tieferen Blick auf die „Geschichtstheologie der Kirche“, die Pesch (2012: 296) zurückzugewinnen sucht „soweit [sie] historischer Nachfrage offensteht“. Aus Sicht der Quellen vermag die SNA keine neuen historischen Erkenntnisse zu generieren. Aber sie schafft eine neue Sicht auf die Erzählung, denn sie zeigt eindrucklich die Nähe innerhalb des implizit beschriebenen sozialen Netzwerks. Nähe und Distanz können so untersucht werden. So stehen in dem Bericht über den Kämmerer verschiedene Distanzmaße gegeneinander und geben Nähe und Abstand an. Diese neue Perspektive zeigt die Grenzen, die von den Protagonisten der Erzählung überschritten werden mussten.

Diese Perikope schließt mit dem Hinweis, dass Philippus nach Cäsarea ging (8,40).

Im Vergleich mit Schnabel (2016) fällt auf, dass auch er Beobachtungen im Sinne der *critical spatiality* macht. Bezüglich des sozialen Status handele es sich um „an Ethiopian official who is sufficiently wealthy to afford a chariot journey to Jerusalem, purchase an Isaiah scroll“ (:422). Auch bemerkt Schnabel die große Entfernung im *Firstspace*. Er deutet dies mit Bezug auf Apg 1,8: „[it] implies that the church takes Jesus’ commission seriously in terms of a ‚global‘ perspective“ (:430). Eine direkte Gegenüber- oder Zusammenstellung der entsprechenden Distanzen ist aber genauso wenig ein Anliegen von Schnabel wie die Analyse des sozialen Netzwerks.

Anders sieht es im umfangreichen Kommentar von Keener (2013) aus. Er beobachtet im Sinne des *Firstspace* die große räumliche Distanz zu dem Kämmerer, dessen Herkunft

er in Meroë sieht (:1551). Dies decke sich auch mit dem Befund von Apg 1,8: „Clearly ‚Ethiopia‘ was one of the primary locations envisioned when people spoke of the ‚ends of the earth‘ (Isa 49:6; 62:11; Acts 13:47)“ (:1534). Keener ist es ein besonderes Anliegen den biblischen Befund so zu interpretieren, wie ihn Leser aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. verstanden haben könnten:

Finally, we should keep in mind the limits of Luke’s geographic purview. Luke writes as a citizen of the eastern Roman Empire, for whom his voyages to Judea and Rome constituted major travel; his audience was primarily interested in the world of which it was a part. (:1543)

Damit geht Keener ähnlich systematisch vor, wie es die *critical spatiality* vorsieht. Auch er beobachtet Distanzen im *Secondspace*, deutet sie allerdings deutlich anders. So geht er beispielsweise mit Blick auf den Weg in der Wüste aus der Perspektive des zunächst absurden Befehls des Engels vor: „a desert‘ caravan route was hardly a promising, significant forum for a prophet or an evangelist“ (:1546).

Keener spricht von kulturüberschreitender Mission (:1544). Wertvoll sind dabei seine Beobachtungen zu Nubien und Afrika im Allgemeinen. Es sei eine „indigenously and traditionally African culture, albeit with trade connections to the north, south, and east“ (:1546). Dabei diskutiert auch er den Status des Kämmerers als Gottesfürchtiger oder Proselyt. Beides sei nicht ausgeschlossen: „There had been Semitic-speaking Jews in Elephantine, near Aswan [...] and at least some in Ethiopia as well“ (:1566). Gerade diese religiöse Distanz im *Secondspace* fällt auch Keener auf: „For some Jews it would have been culturally difficult to approach an obvious foreigner on the road, especially before Philip hears him reading Scripture and surmises that he is a God-fearer“ (:1581). Ebenfalls bemerkt Keener die sozioökonomische Distanz (:1571). Die explizite Beobachtung, dass das Evangelium nicht nur große räumliche Distanzen, sondern auch soziale, ökonomische und kulturelle Schranken überwindet fehlt sowohl bei Schnabel (2016) als auch Keener (2013). Beide sehen diese Überwindung erst mit dem Beginn der Heidenmission in Kapitel 10 und 11 und ab Kapitel 13.

### 2.6.3 Die Gemeinde in Damaskus: Apg 9,1–25

Die Perikope Apg 9,1–25 teilt sich grob in vier Sinnabschnitte. In den Versen 9,1–9 beschreibt die Apg wie Saulus von den Hohepriestern eine Empfehlung für die Synagogen in Damaskus erhält, um dort die „Anhänger dieses Weges“ zu verfolgen und zurück nach Jerusalem zu bringen. In einem ersten Redeteil in den Versen 9,4–6 wird das Gespräch zwischen Saulus und dem ihm erschienenen Jesus geschildert. Anschließend wird beschrieben, wie der erblindete Saulus nach Damaskus gebracht wird.

Seine Begegnung mit dem Jünger namens Hananias, auf dessen Ansprache hin er sich taufen ließ, wird im zweiten Teil Apg 9,10–19 geschildert. Dieser Begegnung mit einem kurzen Redeteil in Vers 17 geht die Begegnung von Hananias mit Jesus und einem längeren 2. Dialog in den Versen 9,10–16 voran. In Apg 9,19 wird vermerkt „Saulus blieb aber einige Tage bei den Jüngern in Damaskus“.

Nach einer kurzen Missionszeit in Damaskus, die in einem 3. Abschnitt in den Versen 9,20–22 geschildert wird, wurde Saulus von den dort lebenden Juden verfolgt und flieht nach Jerusalem. Dies wird im letzten Abschnitt in den Versen 9,23–25 geschildert. Nach seiner Ankunft wurde er von den dort lebenden Jüngern zunächst nicht aufgenommen, „doch sie fürchteten sich alle vor ihm und glaubten nicht, dass er ein Jünger wäre“ (Apg 9,26).

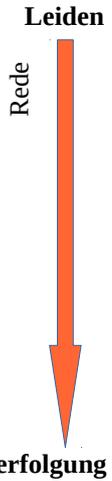
Die Erzählung findet an drei Orten statt: In Jerusalem, auf dem Weg nach Damaskus und in Damaskus. Ferner ist noch der Auftrag an Hananias, sich ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην Εὐθεῖαν zu begeben, und das ὄχος Ἰούδα sowie die Tore und die Mauern der Stadt Damaskus neben der Synagoge vermerkt. Interessant ist auch der Hinweis auf die Stadt Tarsus in Vers 11. Schnabel (2016: 446) vermutet, dass es sich bei Judas um einen Christen handelt. Dafür könnte sprechen, dass Saulus nach der Christophanie offen für diesen „Weg“ gewesen sein könnte und eventuell auch die Namen und Adressen von Christen in Damaskus kannte. Dies bleibt jedoch zweifelhaft, da sich sonst Hananias' Furcht, Saulus zu besuchen, nicht erklären ließe.

Damaskus scheint im 4. Jt. v. Chr. entstanden zu sein und wurde als bedeutende Stadt von König David Israel hinzugefügt. Schon zur Regierungszeit Salomos wurde es aber wieder ein selbstständiger Staat, vgl. Weber et al. (2018). Bis die Römer um 66. v. Chr.

Jerusalem	<p><sup>1</sup> <b>Saulus</b> aber schnaubte noch mit Drohen und Morden gegen die <b>Jünger des Herrn</b> und ging zum <b>Hohenpriester</b></p> <p><sup>2</sup> und bat ihn um Briefe nach <b>Damaskus</b> an die <b>Synagogen</b>, dass er <b>Anhänger dieses Weges</b>, Männer und Frauen, wenn er sie fände, gefesselt nach <b>Jerusalem</b> führe.</p> <p><sup>3</sup> Als er aber <b>auf dem Wege</b> war und in die Nähe von <b>Damaskus</b> kam, umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel;</p>
Weg nach Damaskus	<p><sup>4</sup> und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, die sprach zu ihm: <b>Saul, Saul</b>, was verfolgst du mich?</p> <p><sup>5</sup> Er aber sprach: Herr, wer bist du? Der sprach: Ich bin <b>Jesus</b>, den du verfolgst.</p> <p><sup>6</sup> Steh auf und geh in die <b>Stadt</b>; da wird man dir sagen, was du tun sollst.</p> <p><sup>7</sup> Die Männer aber, die seine <b>Gefährten</b> waren, standen sprachlos da; denn sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemanden.</p> <p><sup>8</sup> <b>Saulus</b> aber richtete sich auf von der Erde; und als er seine Augen aufschlug, sah er nichts. Sie nahmen ihn aber bei der Hand und führten ihn nach <b>Damaskus</b>;</p> <p><sup>9</sup> und er konnte drei Tage nicht sehen und aß nicht und trank nicht.</p>
Damaskus	<p><sup>10</sup> Es war aber ein Jünger in <b>Damaskus</b> mit Namen <b>Hananiah</b>; dem erschien der <b>Herr</b> und sprach:</p> <p><b>Hananiah!</b> Und er sprach: Hier bin ich, Herr.</p> <p><sup>11</sup> Der Herr sprach zu ihm: Steh auf und geh in die <b>Straße, die die Gerade heißt</b>, und frage in dem <b>Haus des Judas</b> nach einem Mann mit Namen <b>Saulus von Tarsus</b>. Denn siehe, er betet</p> <p><sup>12</sup> und hat in einer Erscheinung einen Mann gesehen mit Namen <b>Hananiah</b>, der zu ihm hereinkam und ihm die Hände auflegte, dass er wieder sehend werde.</p> <p><sup>13</sup> <b>Hananiah</b> aber antwortete: <b>Herr</b>, ich habe von vielen gehört über diesen Mann, wie viel Böses er deinen <b>Heiligen in Jerusalem</b> angetan hat;</p> <p><sup>14</sup> und hier hat er Vollmacht von den <b>Hohenpriestern</b>, alle gefangen zu nehmen, die deinen Namen anrufen.</p> <p><sup>15</sup> Doch der Herr sprach zu ihm: Geh nur hin; denn dieser ist mein auserwähltes Werkzeug, dass er meinen Namen trage vor <b>Heiden</b> und vor <b>Könige</b> und vor das Volk <b>Israel</b>.</p> <p><sup>16</sup> <i>Ich will ihm zeigen, wie viel er leiden muss um meines Namens willen.</i></p> <p><sup>17</sup> Und <b>Hananiah</b> ging hin und kam in das <b>Haus</b> und legte die Hände auf ihn und sprach: Lieber <b>Bruder Saul</b>, der <b>Herr</b> hat mich gesandt, <b>Jesus</b>, der dir auf dem Wege hierher erschienen ist, dass du wieder sehend und mit dem <b>Heiligen Geist</b> erfüllt werdest.</p> <p><sup>18</sup> Und sogleich fiel es von seinen Augen wie Schuppen, und er wurde wieder sehend; und er stand auf, ließ sich taufen</p> <p><sup>19</sup> und nahm Speise zu sich und stärkte sich. <b>Saulus</b> blieb aber einige Tage bei den <b>Jüngern in Damaskus</b>.</p> <p><sup>20</sup> Und alsbald predigte er in den <b>Synagogen</b> von <b>Jesus</b>, dass dieser Gottes Sohn sei.</p> <p><sup>21</sup> <b>Alle aber, die es hörten</b>, entsetzten sich und sprachen: Ist das nicht der, der in <b>Jerusalem</b> alle vernichten wollte, die diesen Namen anrufen, und ist er nicht deshalb hierher gekommen, dass er sie gefesselt zu den <b>Hohenpriestern</b> führe?</p> <p><sup>22</sup> <b>Saulus</b> aber gewann immer mehr an Kraft und trieb die <b>Juden</b> in die Enge, die in <b>Damaskus</b> wohnten, und bewies, dass dieser der Christus ist.</p> <p><sup>23</sup> Und nach vielen Tagen hielten die <b>Juden</b> einen Rat, dass sie ihn töteten.</p> <p><sup>24</sup> Ihr Plan aber wurde <b>Saulus</b> bekannt. Sie bewachten Tag und Nacht <b>auch die Tore</b>, um ihn zu töten.</p> <p><sup>25</sup> Da nahmen ihn <b>seine Jünger</b> bei Nacht und ließen ihn in einem Korb <b>die Mauer</b> hinab.</p>

1. Redeteil

2. Redeteil



die Herrschaft über Damaskus und die Dekapolis übernahmen herrschte hier ein naba-täischer Ethnarch. In Damaskus gab es eine große jüdische Minderheit. Woher allerdings Christen in Damaskus kamen, die in 9,10 explizit und in den Versen 1.2 implizit erwähnt werden, bleibt unklar. Schnabel (2002: 682) führt dazu verschiedene Theorien an, etwa dass Missionare in Galiläa wirkten und sich das Evangelium von dort ausgebreitet habe

oder dass Jerusalemer Judenchristen nach der Verfolgung durch Saulus in Damaskus missioniert hätten. In den Versen 19 und 25 berichtet die Apg von den μαθηταί in Damaskus. Ob diese Bezeichnung andeutet, dass es sich um eine noch nicht konsolidierte Gemeinde handelt, wie Schnabel vermutet, muss ebenfalls offen bleiben. Sie könnte missionarisch aktiv gewesen sein, da Saulus sonst die Reise wahrscheinlich nicht auf sich genommen hätte.

Die Distanz zwischen Jerusalem und Damaskus beträgt rund 220km, eine Fußreise von 6 Tagen. Keener (2013: 1628) diskutiert, ob Saulus und seine Gefährten zu Fuß gereist sind. Dass er ein Reittier oder Wagen benutzt hat, sei nur durch eine eilige Reise zu begründen. Dazu schweigt der Text.

In den ersten zwei Abschnitten sind verschiedene Dinge besonders zu beachten. Zum einen geht (a) die Bekehrung bzw. Berufung des Saulus und die damit einhergehende Aufnahme in das urchristliche Netzwerk auf das Wirken Jesu zurück. In einem ersten Redeteil redet Jesus nur mit Saulus und lässt ihn erblindet nach Damaskus gehen. In einem zweiten Redeteil zerstreut er die massiven Bedenken des Hananias. Das Überschreiten von Distanzen war also auf beiden Seiten nötig. So kann in der direkten Begegnung des Hananias mit Saulus eine große Distanz im *Secondspace* sehen.

(b) Nach Vers 19 blieb Saulus einige Tage bei den Jüngern in Damaskus. Er hat Verbindungen zum Netzwerk der Gemeinde in Damaskus und muss diese auch aufbauen, nicht zuletzt, um im Glauben unterwiesen zu werden – wobei unklar bleibt, wieviel Saulus durch seine Tätigkeit als Verfolger der Gemeinde wusste. Dass dies erfolgreich gewesen sein musste, zeigt Vers 22: Saulus trieb die Juden in Damaskus mit seinen Argumenten sogar in die Enge. Auch muss er Rückhalt in der Gemeinde gehabt haben, da sie ihn bei seiner Flucht aus Damaskus unterstützten, wie Vers 25 schildert. Hier ist allerdings unklar, ob οἱ μαθηταί αὐτοῦ seine Anhänger, d.h. die Anhänger des Saulus oder die Jünger Jesu bezeichnet. Was aber genau mit der Wendung ἡμέρας τινάς gemeint ist, bleibt vage, siehe zur Diskussion auch unten.

Der zweite Redeteil (c) in den Versen 9,10–16 schließt mit einer Leidensankündigung: „Ich will ihm zeigen, wie viel er leiden muss um meines Namens willen.“ Dies bewahrheitet sich bereits in Vers 23.



**Abbildung 2.13:** Illustration der Distanzen im *First-*, *Second-* und *Thirdspace* der Ereignisse in Apg 9,1–25. Die messbare Distanz beträgt für Saulus zwischen Jerusalem und Damaskus etwa sechs Tagesreisen und damit ca. 220km. Hananiah war in Damaskus zuhause. Die gedachte und erlebte Distanz zwischen beiden war enorm. Saulus war blind. Hananiah wiederum hatte es mit einem Verfolger zu tun, diese Bedenken drückt er auch gegenüber Gott aus. Die religiöse und soziale Distanz zwischen den Anhängern dieses „Weges“ und Saulus erscheint als nahezu unüberbrückbar. Diese Distanzen werden im Thirdspace durch die Bekehrung des Saulus langsam aber deutlich überwunden.

Auch ist (d) in Vers 15 die Auflistung von Heiden, Königen und dem Volk Israel als Adressaten der Mission des Saulus interessant. Damit rückt der Missionar Saulus keineswegs in den Hintergrund, wie Pesch (2012: 306) folgert. Eher passt die Ansicht von Zmijewski (1994: 383), der hier eine spezielle Mission, nämlich die Heidenmission als Auftrag des Saulus sieht.

Erneut ist es wie in den vorhergehenden Abschnitten (e) Jesu souveränes Eingreifen, welches die eklatanten Distanzen überwinden lässt.

Betrachtet man das Netzwerk, so fällt auf, dass die einzige Verbindung zwischen Damaskus und dem urchristlichen Netzwerk über Saulus geht. Welche Kanten für die ursprüngliche Mission in Damaskus verwendet oder ergänzt werden könnten, bleibt unklar. Eine weitere Kante, die nicht ergänzt werden kann, liegt zwischen dem Hohepriester und Saulus. Zum einen ist nicht sicher, welcher Hohenpriester gemeint ist<sup>17</sup>, zum anderen kann als sicher gelten, dass diese Verbindung nach seiner Bekehrung nicht mehr aktiv gepflegt wurde. Ein Knoten „Arabien“ soll dem Netzwerk aus verschiedenen Gründen ebenfalls nicht hinzugefügt werden. Zum einen ist dies nicht explizit in der Apg erwähnt, zum anderen ist selbst der Befund in den Paulusbriefen so dünn, dass kein weiterer Informationsgewinn dadurch zu erwarten wäre.

Die im Sinne der *critical spatiality* überwundenen Grenzen finden sich in Abb. 2.13. Deutlich wird, dass es nicht die Grenzen im *Firstspace* sind, die durch Jesu Wirken überwunden werden, sondern die im Second- und Thirdspace. Bei Schnabel (2016) und Keener

<sup>17</sup> Zur Diskussion siehe beispielsweise Keener (2013: 1621f).

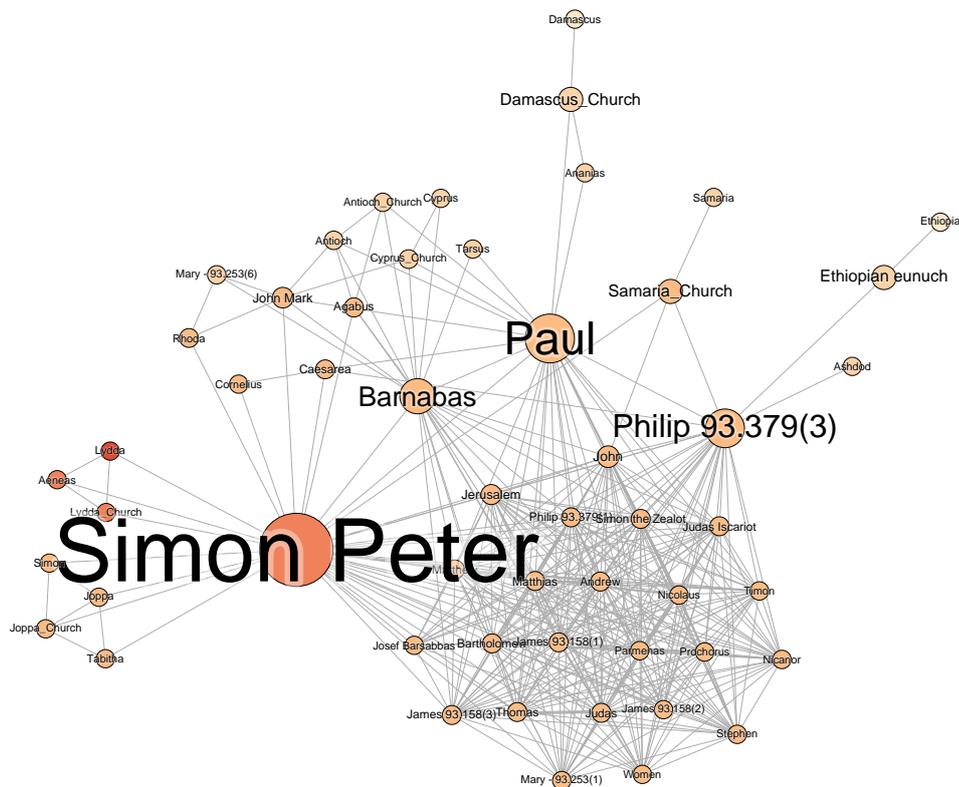
(2013) fällt auf, dass die durch das Evangelium überwundenen Distanzen von beiden erkannt wurden. Eine globale Perspektive, was durch Gottes Eingreifen geschehen ist und wie zwei sozial zwar kaum unterschiedliche Gruppierungen, die sich in ihrem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Gottes unterscheiden, zusammengefügt wurden, fehlt ihnen allerdings. Lässt Saulus sein „altes Netzwerk“ hinter sich und baut sich ein neues Netzwerk auf? Mit Blick auf seinen Bericht in Apg 22,1–22 kann dies nicht angenommen werden. Viel eher kann angenommen werden, dass Teile seines bisherigen Netzwerks nun nicht mehr mit ihm gebrochen haben.

#### **2.6.4 Mission in den Städten der Küstenebene Lydda, Joppe, Cäsarea: Apg 9,26–10,48**

Apg 9 nimmt nun erneut Barnabas in den Fokus und führt Saulus bei den Aposteln ein. Apg 9,29 kann entnommen werden, dass Saulus bei seiner weiteren Verkündigungstätigkeit auch hellenistischen Juden begegnete.

Erneut kommt es zu Nachstellungen und Saulus muss zunächst nach Cäsarea und weiter nach Tarsus, seiner Heimat, fliehen. Lukas schließt in Apg 9,31: „So hatte nun die Gemeinde Frieden in ganz Judäa und Galiläa und Samarien und baute sich auf und lebte in der Furcht des Herrn und mehrte sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes.“

Bereits in Apg 8,40 findet sich der Vermerk: „Philippus aber fand sich in Aschdod wieder und zog umher und predigte in allen Städten das Evangelium, bis er nach Cäsarea kam.“ Ob es dabei in Aschdod zu einer Gemeindegründung kam, lässt Lukas offen. Für Lydda, Joppe und Cäsarea aber kann dies der Apg entnommen werden. Die Form der Mission kann dem Bericht ebenfalls nicht entnommen werden. Handelt es sich um eine „unsystematische Fernmission von Jerusalem aus“, wie Löning (1987) argumentiert? Im Sinne der Netzwerkanalyse kann angenommen werden, dass es sich eher um eine systematische Nutzung von sozialen Netzwerken handelt, auch wenn der gesamtmissionarische Ansatz eher ungeplant gewesen sein dürfte. Dazu muss nur ein Blick auf das mehr oder weniger spontane Auftreten von Petrus und Johannes in Samarien in Apg 8,14 geworfen werden.



**Abbildung 2.14:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zu Lydda eingefärbt.

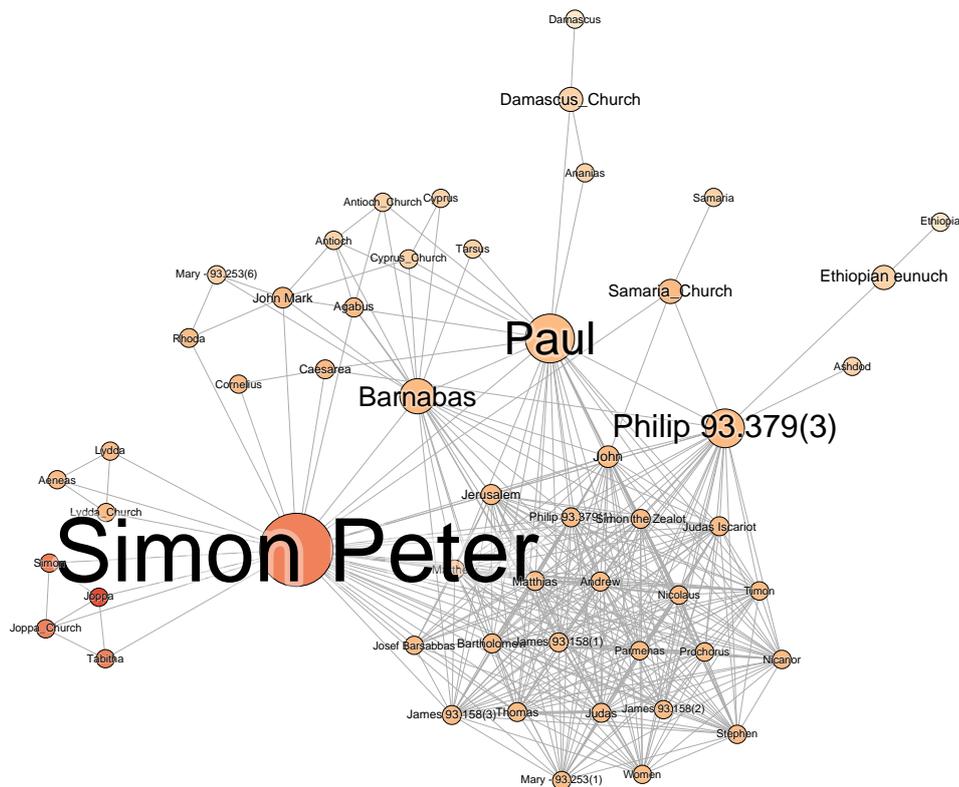
**Die Perikope Apg 9,32–35** behandelt die weitere Missionstätigkeit des Petrus der „überall im Land umherzog“ und schließlich nach Lydda kam. Λύδδα besaß zwar keine Stadtrechte, hatte aber eine große Bevölkerung, die im 1. Jhd. n.Chr. wohl mehrheitlich jüdische war, vgl. Schnabel (2002: 671). Hier lebten schon „Heilige“. Es muss also schon eine christliche Gemeinschaft vor Ort existiert haben. Die Verfolgten konnten sich also im Bereich Joppe und Lydda ungestört versammeln. Ob sich diese Gemeinde durch das Wirken von Philippus nach Apg 8,40 gebildet hatten, wie Schnabel (2002: 675) vermutet, muss offen bleiben. Hier berichtet Lukas von der Heilung eines Gelähmten namens Äneas. Dies muss erneut einen großen missionarischen Erfolg gebracht haben, denn in Apg 9,35 schreibt Lukas: „Da sahen ihn alle, die in Lydda und in Scharon wohnten, und bekehrten sich zu dem Herrn.“

Wichtig für die Rekonstruktion des Netzwerkes ist Apg 9,32: Petrus kam „auch zu den

Heiligen [], die in Lydda wohnten“. Die Wendung κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίου τοὺς κατοικοῦντας Λύδδα lässt weniger an den Besuch eines umherziehenden Missionars, sondern eher an einen Gemeindebesuch denken. Auch bedeutet εὕρισκω in Apg 9,33 wohl weniger das überraschte Auffinden von Christen. Auf der anderen Seite ist hier wohl nicht an einen „Apostelfürsten zum Gemeindebesuch“ zu denken, wie Schille (1989: 237) ohne Begründung die Situation schildert. Wir können also (a) die Anfänge der Gemeinde in Lydda nicht rekonstruieren. Sie wird entweder durch Philippus oder durch andere Flüchtlinge aus Jerusalem gegründet worden sein. Erneut haben wir, wie in Apg 8,14, die Situation, dass ein Apostelbesuch aus Jerusalem anstand. Es muss sich nicht um eine „Visitationsreise“ gehandelt haben, sehr wohl aber scheint Petrus auf seiner Reise – geplant oder ungeplant – ihm bekannte Menschen und Gemeinden zu treffen. Wir halten die Verbindungen zu den einzelnen Orten Lydda und Joppe im Netzwerk fest.

**Die Perikope Apg 9,36–43** schildert die Heilung einer Jüngerin namens Tabita durch Petrus in Joppe. Ἰόππε, hebr. יֹפּוֹ, ist eine schon im zweiten Jahrtausend v.Chr. nachweisbare wichtige Hafenstadt. „Die Bevölkerung scheint vor dem Jahr 66 überwiegend jüdisch gewesen zu sein“, wie Schnabel (2002: 672) anhand der Schilderung von Josephus rekonstruiert. Nach Apg 9,38 lebt dort eine Gemeinschaft von Christen. Wie in Lydda kann zwar vermutet werden, dass diese Gemeinschaft auf Philippus nach Apg 8,40 zurückgeht – diese Vermutung lässt sich aber nicht überprüfen. Die Heilung von Tabita führt erneut zu einer großen Bekehrungswelle: „Und das wurde in ganz Joppe bekannt und viele kamen zum Glauben an den Herrn“ (Apg 9,42). Nach Apg 9,43 blieb Petrus einige Zeit in Joppe. Er wohnt bei einem Gerber namens Simon. Es scheint unwahrscheinlich, dass Petrus nur als Gemeindeleiter vor Ort bleibt. Viel wahrscheinlicher ist, dass er die Stadt als Basis für seine weitere Verkündigungs- und Missionstätigkeit nimmt. Dieses Missionskonzept – sofern man an dieser Stelle schon davon sprechen mag – wird hier erstmalig in der Apg greifbar.

**Apg 10** schildert die Begegnung von Petrus mit dem Hauptmann (ἐκατοντάρχης) Kornelius in Cäsarea. Καισάρεια, auch *Caesarea Maritima* war eine noch junge, primär römische Hafenstadt. Hier fanden sich verschiedene Tempel. Schnabel (2002: 673) findet dort „die meisten griechisch-römischen Kulte belegt“. Auch fanden sich samaritanische Einwohner. Seit dem Jahr 6 n.Chr. war in Cäsarea der Sitz der römischen Verwaltung. Hauptmann



**Abbildung 2.15:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zu Joppe eingefärbt.

Kornelius war „fromm und gottesfürchtig mit seinem ganzen Haus und gab dem Volk viele Almosen und betete immer zu Gott“ (Apg 10,2) – eine außergewöhnliche Beschreibung für einen Heiden. Dabei beschreibt Pervo (2009: 264) die zwei Gegensätze, die hier aufeinandertreffen: „this first gentile convert was not some anonymous member of the urban or rural workforce but a prominent soldier and citizen, and the agent of his conversion was no ‘Hellenist’ or radical but the very leader of the apostles.“ Ob sich Kornelius zu einer jüdischen Gemeinschaft hält, bleibt genauso unklar wie die Antwort auf die Frage, ob es schon eine christliche Gemeinschaft vor Ort gab. Vor Apg 10 wird keine christliche Gemeinde erwähnt. Wie in Lydda könnte zwar vermutet werden, dass eine Gemeindegründung in Cäsarea auf Philippus nach Apg 8,40 zurückgeht – diese Vermutung lässt sich aber nicht überprüfen.

Aufgrund einer Erscheinung ließ Kornelius Petrus aus Joppe holen. Das ist ein wich-

tiger Hinweis: Der Anreiz für die Heidenmission – obwohl Kornelius ein Gottesfürchtiger war – ging von außen aus. Es handelt sich also um eine göttliche Vorbereitung von Petrus. Allerdings ist zu diesem Zeitpunkt diese Vertrautheit mit jüdischem Gedankengut eine wichtige Voraussetzung. „It is not any arbitrary type of εὐσέβεια, [...] which leads to such positive assessment. It was Cornelius’ prayer to the living God and his alms to the Jewish people, following Jewish practices of piety and charity, that were recognised by God; not *any* Gentile prayer, piety or charitable expression“ (Stenschke 1999: 159). Diese Feststellung muss bei der Diskussion des *Second-* und *Thirdspace* beachtet werden.

Zwei Visionen stehen am Anfang des Berichts: Apg 10,1–8 schildert die Begegnung von Kornelius mit einem Engel, der beauftragt „Simon mit dem Beinamen Petrus“ aus Joppe zu holen. Apg 10,9–17 schildert die Vision des Petrus. Dreimal wird ihm gezeigt, dass er nicht mehr zwischen reinen und unreinen Speisen unterscheiden solle und deshalb „so die implizierte Folgerung, mit den Heiden Tischgemeinschaft haben kann“ (Schnabel 2002: 691).

Das ist in vielerlei Hinsicht ein schwerwiegender Schritt, der die Trennung zwischen Heiden und Juden überschreitet: „Für fromme Juden war es schwierig und häufig unmöglich, mit Heiden, die weder beim Einkauf der Speisen noch bei deren Zubereitung in der Küche die Speisegebote und die Reinheitsvorschriften der mosaischen Tora und der jüdischen Halacha beachteteten, an einem Tisch dieselbe Speise zu essen“ (Schnabel 2002: 692). So kann Petrus folgern „Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und Recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apg 10,24.35), siehe unten.

Gottes Wirken findet sich streng genommen an drei Stellen. Will man die Visionsabschnitte grob in Apg 10,1–8 und Apg 10,9–17 einteilen, so findet sich göttliche Kommunikation auch in Apg 10,19–20, wo der Geist Gottes Petrus das Kommende erläutert. So kann eine alternative Aufteilung der Perikope auch wie folgt geschehen:

Apg 10,1.2: Kornelius und sein Haus werden als *fromm und gottesfürchtig* eingeführt.

Apg 10,3–6: 1. Vision: Kornelius

Apg 10,7.8: Gehorsames Handeln: Kornelius schickt zwei seiner Knechte und einen frommen Soldaten zu Petrus nach Joppe

Apg 10,9–16: 2. Vision: Petrus

Apg 10,17.18: Petrus denkt über die Vision nach, die Folgen der ersten Vision erreichen ihn

Apg 10,19.20: Der Geist spricht zu Petrus

Apg 10,23–27: Die erste Vision wird ausgeführt.

Apg 10,28–43: Die zweite Vision findet ihre Ausführung.

Apg 10,44–48: Beide Visionen führen zu einem großen Ereignis: Der Geist wird ausgeschüttet und die nun Glaubenden werden getauft.

Dies macht die inhärente Struktur der vorliegenden Perikope in Form der Dynamik der beiden Visionen und der auf Gottes Wirken zurückgehenden Ereignisse deutlich. Wichtig für Apg 11,1–22 ist die Parallelität der Personen wie der Orte: Petrus weilt in Joppe, Kornelius wiederum in Cäsarea. Erst in Apg 10,23 kommen beide Handlungsstränge zusammen. Petrus macht sich auf den Weg nach Cäsarea „und einige Brüder aus Joppe gingen mit ihm“. Neben dem Gerber Simon erwähnt Lukas in diesen wenigen Versen erstaunlich viele Menschen: Kornelius schickt „zwei seiner Knechte und einen frommen Soldaten“ (Apg 11,7) nach Joppe. Nicht nur das ganze Haus (Apg 11,2) von Kornelius war also fromm (φοβούμενος τὸν Θεὸν), sondern auch ein Teil seiner Soldaten.

Ab Apg 10,24 kommt es erneut zu einem Ortswechsel, Petrus kommt mit einigen Brüdern in Cäsarea an. Ob Simon der Gerber als ἀδελφός mitgekommen ist, wird nicht erwähnt. Kornelius jedenfalls hat nicht nur seine Verwandten, sondern auch seine nächsten Freunde (ἀναγκαίους φίλους) eingeladen. Das ist aus Netzwerksicht eine interessante Bemerkung, Apg 10,27 kann entnommen werden, dass es „viele [waren], die zusammengekommen waren“. Kornelius nutzt also nicht nur seine starken Beziehungen, sondern rief wahrscheinlich sein komplettes erweitertes soziales Netzwerk zusammen. Somit findet sich hier eine Bestätigung der Beobachtung von Collar (2013), die die Bedeutung vorhandener Netzwerke für die Glaubensverbreitung betont.

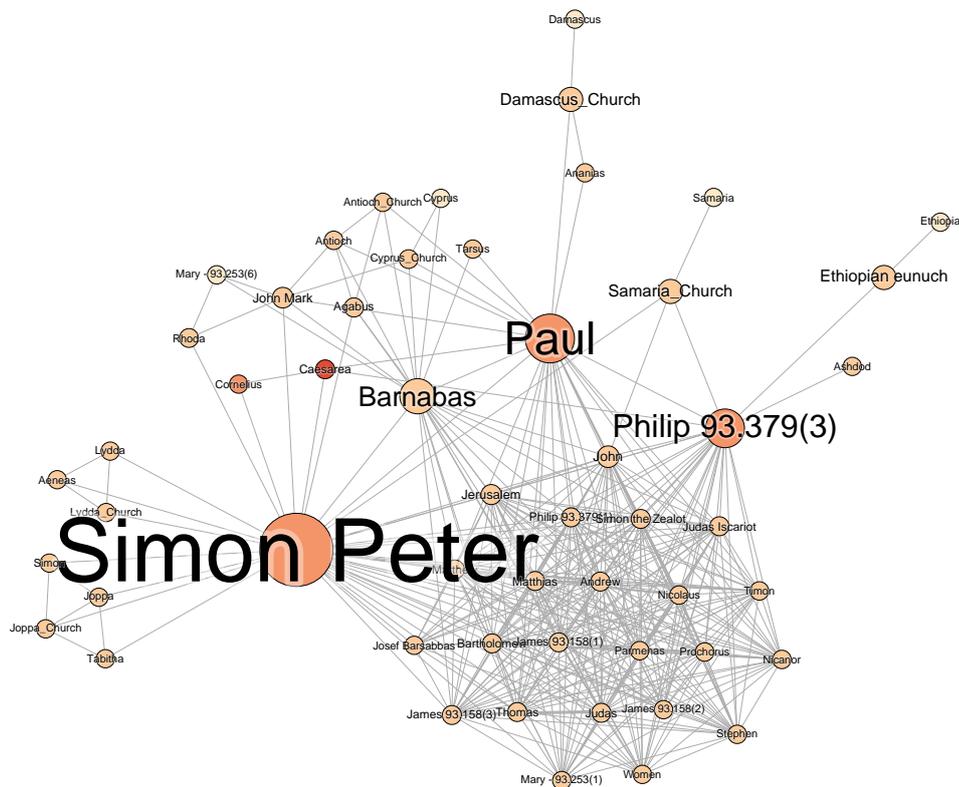
Hier scheint eine illustre Mischung von Heiden und Gottesfürchtigen, vielleicht auch von Juden, sofern sich Kornelius zu einer Synagoge hielt, zusammengekommen zu sein. Dies wird auch durch die direkte Frage des Petrus deutlich: „Ihr wisst, dass es einem

jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit einem Fremden umzugehen oder zu ihm zu kommen; aber Gott hat mir gezeigt, dass ich keinen Menschen gemein oder unrein nennen soll. Darum habe ich mich nicht geweigert zu kommen, als ich geholt wurde. So frage ich euch nun, warum ihr mich habt holen lassen?“ (Apg 10,28.29). Apg 10,30–33 bietet eine erneute Schilderung des Geschehens. Es folgt die Predigt des Petrus (Apg 10,34–43). Hier fällt die Verwendung von „Volk Israel“, „Judäa“, „Galiläa“ (Verse 36 und 37) sowie vom „jüdischen Land“ und „Jerusalem“ (Vers 39) auf. Petrus macht die bisherige Begrenzung auf das Volk Israel in seinen geographischen Grenzen deutlich.

Dem gegenüber gilt nun, „dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und Recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apg 10,34.35). Es folgt Geistesempfang und Taufe des Kornelius und der anderen, gläubig gewordenen Menschen (Apg 10,44–48). In Vers 45 beschreibt die Apg das Entsetzen der „gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen waren“. Aber Petrus erwidert darauf: „Kann auch jemand denen das Wasser zur Taufe verwehren, die den Heiligen Geist empfangen haben ebenso wie wir?“ (Apg 10,47.48). Sie dienen also als Zeugen, können aber erneut nicht konkret in das Netzwerk aufgenommen werden, da weitere Angaben fehlen.

Auf Bitten der jungen Christen bleibt Petrus einige Tage in Cäsarea. Es ist dem Bericht nicht zu entnehmen, ob sich eine neue Gemeinde bildete oder sich die Bekehrten einer existierenden Gemeinde anschlossen.

So ergeben sich aus Netzwerksicht folgende Einsichten. Zum einen geht (a) die Initiative nicht nur primär von den Menschen aus. Gott kann die Menschen zum Glauben führen, vgl. Schnabel (2002: 693). Weiter werden (b) Verbindungen zu Menschen genutzt, um den Glauben zu vermitteln. Dass dies teilweise neue Verbindungen sind zeigt die Begegnung von Kornelius mit einem Engel (Apg 10,1–8). Hier kommt die Netzwerkanalyse methodisch an ihre Grenzen. Eine wichtige Bedeutung hat (c) die Begegnung in einem Haus, die vermutliche Mahlgemeinschaft (vgl. auch Apg 11,13). Erneut zeigt sich (d) im Sinne der *critical spaciality*, dass der *Firstspace* nur eine recht kleine Distanz beinhaltet. Im *Secondspace*, dem mentalen Raum, und im *Thirdspace*, dem sozialen Raum, muss diese Distanz zu Heiden als groß angesehen werden wie oben herausgearbeitet wurde. Andererseits ist sie aufgrund der Hingabe des Kornelius und seines Hauses an den lebendigen Gott und die Verbundenheit mit dem jüdischen Gedankengut eben – ähnlich wie bei den



**Abbildung 2.16:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zu Cäsarea eingefärbt.

Samaritanern – keine unüberbrückbare Distanz. Diese Distanz steigt aber kontinuierlich an.

### 2.6.5 Der Nachvollzug der Entscheidung für die Heidenmission: Apg 11,1–18

Die Bekehrung von Kornelius und seinem Haus in Cäsarea sprach sich schnell herum, eine Tatsache die schon für gut funktionierende übergemeindliche Verbindungen und Netzwerke spricht. Die Apostel „und die Brüder in Judäa“ hörten dies und stritten nach Petrus Rückkehr nach Jerusalem mit ihm, vgl. Apg 11,1.2. Wichtige Fragestellung ist hier, „ob Heiden in die Heilsgemeinde aufgenommen werden können, und wenn ja, unter welchen Bedingungen“ (Schnabel 2002: 698). Dabei ist der Vorwurf „Du bist zu unbeschnittenen

Männern gegangen und hast mit ihnen gegessen“ in Vers 3 leicht irritierend. War Kornelius doch ein Gottesfürchtiger, der die jüdischen Speiseregeln kannte. So bleiben hier eigentlich nur soziale und politische Gründe, die den Vordergrund dieses Vorwurfs bilden. So gilt der Vorwurf der Missachtung jüdischer Gebote und einer mangelnden Wahrung jüdischer Identität durch Petrus. Keener (2013: 1819) weist darauf hin, dass das bloße Betreten eines heidnischen Hauses kritisch war, da dieses schon als unrein galt. So findet sich in dem Vorwurf eine erlebte oder auch gedachte große Distanz im *Second-* und *Thirdspace*. Keener (2013: 1817) vertritt in seiner Arbeit sogar die These, dass sich hier Ironie findet: „they heard that the Gentiles had 'received God's message' [...], but here they appear more concerned about the breach of custom than about the miracle of conversion, despite the fact that in this case (unlike Samaria) the believers had already received the Spirit.“ Auch diese Interpretation deutet auf eine große Distanz hin.

Pervo (2009: 283) sieht in diesen Versen schon einen beginnenden Abfall von Petrus Macht und Einfluss: „He is called on the carpet, as it were, by the entire community. This loss of prestige is associated with the gentile mission.“ Diese Sichtweise ist nachvollziehbar, wenn man von klaren Leitungs- und Machtstrukturen in der Gemeinschaft ausgeht. Dem steht entgegen, dass Petrus in Apg 11,4–17 die Begebenheiten aus Apg 10,1–48 schildern kann. Mit Hinweis auf Johannes den Täufer macht er deutlich, dass Gott diese Distanz überwunden hat und das Heil nun nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden verfügbar ist. Dabei ist also klar: „The fact that Peter was the spokesman of the Twelve and the leader of the Jerusalem church does not mean that his decisions were automatically accepted by the other apostles and the Jerusalem congregation.“ (Schnabel 2016: 507) Dies führt erneut vor Augen, dass die Leitungsstrukturen nicht hierarchisch waren.

Die Folge des Berichts von Petrus schildert Apg 11,18: „Als sie das hörten, schwiegen sie still und lobten Gott und sprachen: So hat Gott auch den Heiden die Umkehr gegeben, die zum Leben führt!“ Schnabel fasst zusammen:

The “life“ (ζωή) that the repentance of sinners leads to is the reality of salvation (11:14), a reality that includes the forgiveness of sins (10:43) and the reception of the Holy Spirit (10:44–47; 11:15–17). The fact that the uncircumcised Gentiles in Caesarea were granted repentance, salvation, and the gift of the Holy Spirit means that God accepted them into the “Israel of fulfilment.“ (Schnabel 2016: 512)

Es stecken also neben den Beobachtungen auch viele theologische Implikationen in Apg

10 und 11. Offen bleibt an dieser Stelle allerdings, inwieweit Petrus die gesamte Jerusalemer Gemeinde für seine Ansicht gewinnen konnte. Keener (2013: 1828) führt mehrere Möglichkeiten an: Zum einen sei es möglich, dass die Zuhörer die Rettung der Heiden lediglich als Erfüllung des Prophetenwortes auf Jesaja ansahen. Es sei aber auch möglich, dass sie ähnlich wie die Qumrangemeinschaft noch konservativer waren und solches rigoros ablehnten. Es könne aber auch eine Vereinfachung zu finden sein oder die Zuhörer sahen Erlösung als etwas noch Generelleres. Er weist weiter auf einen wichtigen Punkt hin und widerspricht damit Schnabel: „Merely allowing their salvation and cleanness for table fellowship does not settle their inclusion in the people of God; even Acts 15:20 does not necessarily accomplish this“ (:1828) – ein Standpunkt, denn zumindest die konservativere Fraktion innerhalb der Gemeinschaft halten konnte. Jervell (1998: 318ff) sieht in der gesamten Darstellung von Kapitel 10 und 11 vor allem eine literarische Reflexion des Autors der Apg, um die Heidenmission zu rechtfertigen, aber auch eine historische Ebene.

Man mag die vorliegende Perikope als literarisches Werk sehen, allerdings sprechen gute Gründe auch dagegen. Zum einen lässt sich der Sachverhalt mit Hilfe der *critical spatiality* gut dokumentieren und die Reaktion der Jerusalemer erscheint plausibel. Zum anderen deckt sich der weitere Befund der Apg mit dem hier entstandenen sozialen Netzwerk. So kann als Minimalthese angenommen werden, dass der Autor der Apg gut recherchiert hat und historisch zuverlässige Informationen literarisch verwendet hat (was z.B. Jervell (1998) und Haenchen (1959) ablehnen) oder aber – als Maximalthese – dass der Bericht schlicht historisch zuverlässig ist.

Ist das Schweigen der Gemeinde in Vers 18 also eine Reaktion auf den offenkundigen Willen Gottes? Für die Rekonstruktion des Netzwerks und der Spatiality kann zumindest festgehalten werden: (a) Heiden können nun als Heiden in das urchristliche Netzwerk aufgenommen werden und (b) die große Distanz zwischen Heiden und Juden im *Second-* und *Thirdspace* ist fürs erste nicht mehr relevant, auch wenn der weitere Befund in der Apg und in den neutestamentlichen Briefen auf weitere Auseinandersetzungen hinweist. Pervo (2009: 288) weist zu Recht darauf hin, dass die Apg nicht beschreibt, welche Entscheidungen wirklich getroffen wurden. Das sogenannte Apostelkonvent in Apg 15 bleibt also nicht überflüssig.

## 2.6.6 Antiochia: Apg 11,19–30

Apg 11,19–30 lässt drei Teile erkennen. In 11,19–24 führt die Apg die Gemeinde und Mission in Antiochia ein und beschreibt den Besuch von Barnabas. Die Verse 11,25.26 führen Paulus in Antiochia ein. Der letzte Abschnitt in 11,23–30 beschreibt die Kollekte die „Brüder, die in Judäa wohnten“. Die Apg beschreibt das anonyme Missionswerk der aus Jerusalem aufgrund der Verfolgung geflohenen hellenistischen Judenchristen. Diese sind nach „Phönizien und Zypern und Antiochia“ (11,19) gegangen und betrieben ausschließlich Mission unter Juden. Es wird allerdings auch von Männern aus Zypern und Kyrene berichtet, die nach Antiochia kamen und aktiv Griechen ansprachen und ihnen das Evangelium verkündeten. Es kann als sicher gelten, dass es sich bei diesen Männern um hellenistische Judenchristen handelte. Die Distanz im Secondspace zu den Einheimischen ist also klein, da es keine sprachlichen Barrieren gab.

Diese Bemühungen zeigen einigen Erfolg, vgl. Apg 11,21: „Und die Hand des Herrn war mit ihnen und eine große Zahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn.“ Diese πολλοί τε ἄρτιμοὶ hat im Gegensatz zu bisher geschilderten Konvertiten keinen direkten Kontakt zu jüdischem Gedankengut. Schnabel (2016: 521) vermutet, dass es von der Jerusalemer Gemeinde auch keine Aufforderung zur Beschneidung gab. Dies lässt sich aber auch nicht belegen. Der Missionserfolg geht auf Gottes direktes Wirken zurück. „The stress on divine intervention suggests that what the missionaries could contribute, namely preaching the good news of the Lord Jesus (11.20) – thus providing the opportunity for repentance – is not sufficient in itself. For Gentiles merely to have this opportunity is likewise insufficient.“ (Stenschke 1999: 165) Vielmehr muss eben „die Hand des Herrn“ mit ihnen sein.

Antiochia (gr. Ἀντιόχεια) wurde erst um 300 v.Chr. gegründet und war eine bedeutende Stadt:

Trotz zahlreicher Erdbeben und Kriege wurde Antiochien nach der Aussage des Josephus (Bell 3,29) im 1. Jh. n. Chr., sicher jedoch nach der Zerstörung Seleukias am Tigris im Jahre 165 n. Chr., zur drittgrößten Stadt des römischen Imperiums nach Rom und Alexandrien und blieb es bis zur Zerstörung durch die Perser im Jahre 540 n. Chr. (Libanius, Or. 20; Procopius, Bell. 1,7,36; 2,5–9). (Norris & Drewery 1995: 99)

Antiochia war die Hauptstadt der römischen Provinz Syria und hatte etwa 250.000 Einwohner, vgl. Schnabel (2002: 763). Die Einwohner waren primär griechischsprachig und

kamen aus Athen, Makedonien, Kreta und Zypern. Auch gab es jüdische Gemeinden, obwohl andere Religionen dominierten, vgl. Keener (2013: 1836ff).

Nikolaus, einer der Diakone der Jerusalemer Gemeinde, ein Proselyt, stammt ursprünglich aus Antiochia (Apg 6,5). Inwiefern er Kontakte zur Gemeinde in Antiochia unterhielt, muss offen bleiben. Auch bleibt unklar, ob die in Apg 13,1 erwähnten Personen Simeon, genannt Niger, und Luzius von Kyrene Teil der ersten Mission in Antiochia waren.

Spannend ist die These von Schnabel (2016: 519): „Whether there is a causal connection between the persecution in Jerusalem and the expansion of the church through missionary activity seems doubtful.“ Er begründet seine Ablehnung primär damit, dass die Verfolgung bereits in Jerusalem Realität gewesen sei, zum anderen, dass Menschen, die von Gott zur Verkündigung berufen worden seien, wie Philippus und Barnabas, ebenfalls nicht erst durch eine Verfolgung dazu gezwungen wurden. Sicherlich bedurfte es aus logischen Gründen nicht der Verfolgung, aber es kann auch beobachtet werden, dass Verfolgung zu einer stärkeren Mobilität führte. Dies ermöglichte neue Verbindungen im Netzwerk, also die Überwindung von Distanzen im Firstspace, aber sicher auch im Second- und Thirdspace. So auch Keener (2013: 1832): „This passage shows the cross-cultural spread of the gospel, through Diaspora Jews to Gentiles“. So kann zusammengefasst werden, dass die Distanz im Secondspace klein war, da die Mission an einem Ort erfolgte, wo diese Menschen nun auch lebten. Die Distanz im Secondspace ist denkbar klein, da es keine sprachlichen und vermutlich auch keine kulturellen Grenzen zu überwinden gab. Die Distanz im Thirdspace wiederum mag größer gewesen sein, da die Flüchtlinge über kein so dichtes Netzwerk verfügten wie die Einheimischen.

Erneut kommt dies der Gemeinde in Jerusalem zu Ohren. Spannend ist die Feststellung von Keener (2013: 1844): „gossip networks and travellers made the quick spread of word to the Christian ‚capital‘ almost inevitable“. Dies zeigt deutlich, wie schnell sich Informationen ausbreiten konnten. Hier entdeckt man das Erzählziel der Apg: Die Mission wird stets an Jerusalem angebunden, da Mission ein von dort in die Welt gehendes Erfüllungsgeschehen (Apg 1,8 ist).

Das Schema von Mission und Besuchen aus Jerusalem taucht in der Apg bisher an einigen Stellen auf: Vor Ort geschehen Missionstätigkeiten und die erfreuten oder kritischen Apostel in der Urgemeinde schicken direkt einen Boten, um Kontakte zu knüpfen. Handelt

es sich hier, wie Zmijewski (1994: 443) konstatiert um ein „Aufsichtsrecht“ der Urgemeinde? Jervell (1998: 323) verneint dies, es sei weder eine Visitation noch eine Überprüfung. Aber wie in Apg 18,14 bleibt der eigentliche Auftrag des Botens unklar. Vermutlich dient er aus Netzwerksicht schlicht dazu, Kontakt und Verbindung zur Gemeinde in Jerusalem herzustellen und zu halten.

Es ist auch die Frage zu stellen, in welchem zeitlichen Abstand die Besuche erfolgten. Es kann keinem der Berichte entnommen werden, dass in Jerusalem hektisches Treiben ausbrach und die neuen Geschwister sofort zur Anpassung an die beschlossenen Regelungen besucht werden mussten. Vielmehr erschienen die Besucher als brüderliche Unterstützung und vor allem zur Herstellung von Kontakten. Die Einheit der jungen Kirche trotz der Distanz scheint der Gemeinde in Jerusalem ein Anliegen gewesen zu sein. So auch Schnabel (2002: 765), der in dem Gesandten einen „Koordinator und verantwortlichen Missionar theologischen Lehrer“ sieht, ähnlich Jervell (1998: 323).

Die Jerusalemer Gemeinde schickt nun Barnabas nach Antiochia. Bisher wurde Barnabas nur zweimal erwähnt: Als spendables Mitglied der Jerusalemer Gemeinde (Apg 4,36ff) und durch seine Fürsprache für Paulus (Apg 9,27). Zur Person des Barnabas vgl. auch Abschnitt 2.9. Sein Besuch wird rein positiv dargestellt. Er „wurde er froh und ermahnte sie alle, mit festem Herzen an dem Herrn zu bleiben“ (11,23). Durch sein Wirken wurde „viel Volk [] für den Herrn gewonnen“ (11,24).

Barnabas sucht nun Saulus in Tarsus auf, um ihn für die Mitarbeit in Antiochia zu gewinnen. Dies mag an der geographischen Nähe gelegen haben, denn Jerusalem war deutlich weiter entfernt (ca. 230km bzw. ca. 700km). Apg 11,26 vermerkt, dass beide ein Jahr in der Gemeinde bleiben und lehren. Die vielfach diskutierte Form dieser Gemeinde ist völlig offen. Es gibt keine Hinweise, auf Grund derer man von einer „Lehre [] in den Hausgemeinden“ (Schnabel 2002: 796) sprechen kann. Ebenso wenig kann von Barnabas als führendem Mann in der Gemeinde, vgl. Pesch (2012: 359), geredet werden, da unklar bleibt, was mit der bereits vorhandenen Gemeindeleitung geschieht. Klar bleibt, dass die „Gründung der Gemeinde in Antiochien [] eines der wichtigsten Ereignisse der Geschichte der frühen Kirche“ (Schnabel 2002: 764) war.

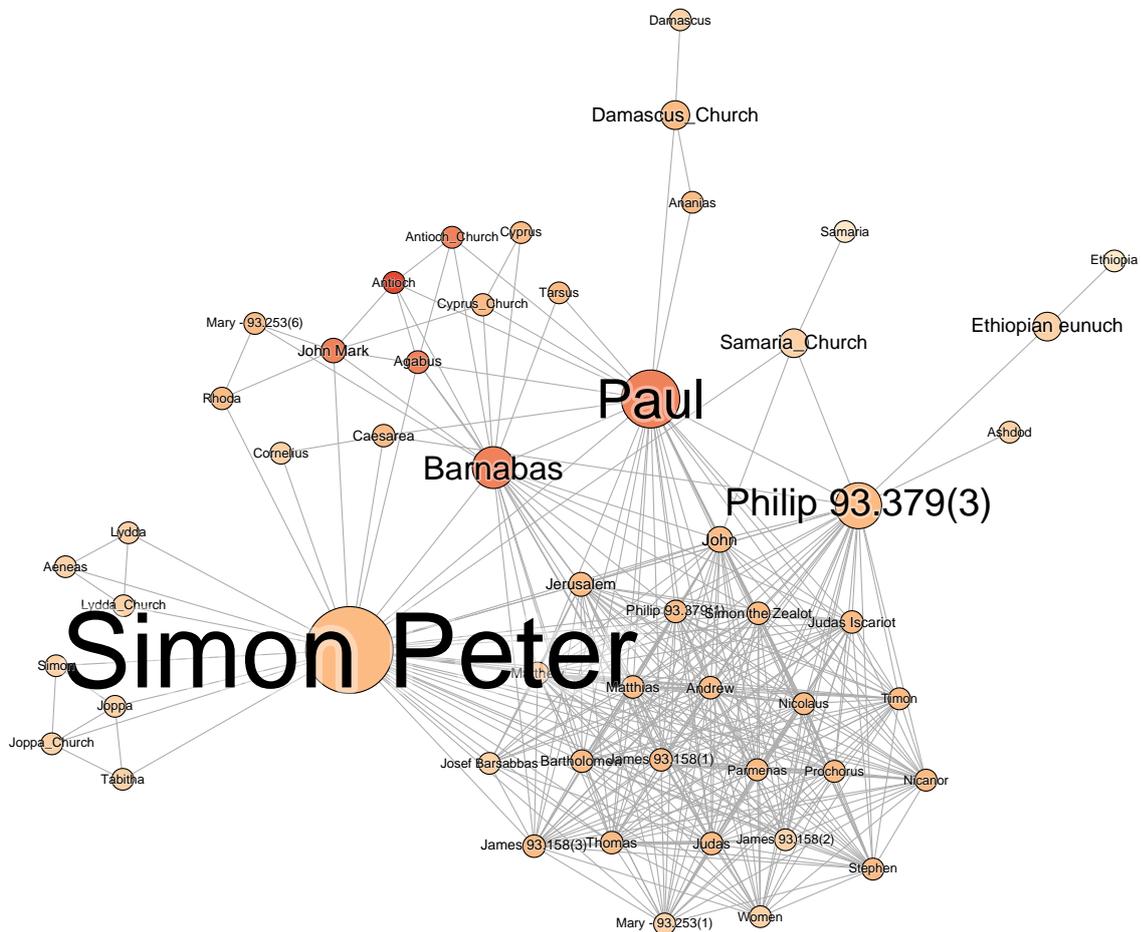
Apg 11,27–30 berichtet, dass Propheten von Jerusalem nach Antiochia kamen. Einer von ihnen namentlich genannt, Agabus. Er taucht in Apg 21,10 ein weiteres Mal auf, um

Paulus seine Verhaftung in Jerusalem vorherzusagen. An dieser Stelle sagt er eine große Hungersnot voraus. Die Gemeinde in Antiochia legt eine Kollekte (διακονία) zusammen (11,29) und schickt diese durch Barnabas und Saulus nach Judäa (11,30). Dass die Sendung πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους geht, muss geklärt werden. Pesch (2012: 357) sieht hierin ein Indiz, dass die Apg dieses Ereignis vordatiert habe und die Sendung in die Zeit zu setzen sei, in der Jakobus mit einem Ältestenrat die Gemeinde in Jerusalem hatte. Eher ist hier Zmijewski (1994: 452) zu folgen, der hier das erste Auftreten eines entsprechenden Leitungsgremiums der Gemeinde sieht. Dies sieht auch Keener (2013: 1860), der darin einen Ersatz für die getöteten Apostel und Diakone vermutet. Schnabel (2016: 526) führt eine weitere interessante Idee an: Die „Ältesten“ können sich auch auf Gemeinden in Judäa beziehen und somit nicht die Gemeinde in Jerusalem gemeint haben. Letztlich helfen diese Ideen aber auch nicht weiter, genauere Quellen gibt es nicht (vgl. hierzu auch Abschnitt 2.4).

Jervell (1998: 326) sieht hier ebenfalls die Verbindung nach Jerusalem als essentiellen Punkt, datiert aber die Heidenmission früher. Auch Pervo (2009: 289ff) beschreiben nichts von der Netzwerkperspektive, dieses Abschnitts.

So kann zusammengefasst werden, dass es erneut aufgrund des Einwirken Gottes zu einem großen missionarischen Erfolg kam. Hier wurden vor allem Distanzen im *Third-space* überwunden. Die überörtliche Beziehung der Gemeinde in Jerusalem zu anderen Gemeinschaften wird deutlich. Insbesondere wird klar, dass die Jerusalemer Gemeinde diese Beziehungen aktiv einforderte und pflegte. Umgekehrt zeugt die Hilfsleistung für die Gemeinde in Jerusalem von einer breiten Akzeptanz der Gemeinde in Jerusalem und von einem Netz gegenseitiger Hilfsleistung.

Ein Blick auf die SNA in Abb. 2.17 zeigt deutlich, dass Antiochia gut in das urchristliche Netzwerk integriert ist. Die Wege zum noch kleinen Netzwerk sind kurz. Abgesehen von einigen Personen der Gemeinde in Jerusalem und Samarien sowie Äthiopien gibt es keine Knoten mit einer großen Entfernung. Es zeigt sich auch deutlich, dass die Beziehungen nicht mehr primär über die Männer des Anfangs, beispielsweise Petrus, und zu den weiteren Aposteln gehen, sondern über Saulus und Barnabas. Dies deckt sich gut mit dem Befund, dass durch die Gemeinde in Antiochia Beziehungen aktiv gepflegt werden. So bildet dieses Netzwerk die Grundlage für gegenseitige Hilfe, durch Besuche, aber auch materiell und finanziell.



**Abbildung 2.17:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer Distanz zu Antiochia eingefärbt. Antiochia ist gut in das urchristliche Netzwerk integriert. Die Wege zum noch kleinen Netzwerk sind kurz. Abgesehen von einigen Personen der Gemeinde in Jerusalem und Samarien sowie Äthiopien gibt es keine Knoten mit einer großen Entfernung. Es zeigt sich auch deutlich, dass die Beziehungen nicht mehr primär über die Männer des Anfangs, beispielsweise Petrus, und zu den weiteren Aposteln gehen, sondern über Saulus und Barnabas. Dies deckt sich gut mit dem Befund, dass durch die Gemeinde in Antiochia Beziehungen aktiv gepflegt werden. So bildet dieses Netzwerk die Grundlage für gegenseitige Hilfe, durch Besuche, aber auch materiell und finanziell.

## 2.6.7 Erneute Verfolgung der Gemeinde: Apg 12

Apg 12 berichtet von einer Verfolgung der Gemeinde durch König Herodes und von dessen Tod. Während das Bild von Herodes bei Josephus eher positiv ist, zeichnet die Apg ein düsteres Bild von ihm als Verfolger der jungen Gemeinde. Erwiesen ist, dass er ambitioniert war und sein Rückhalt in der Bevölkerung schwankte, vgl. Keener (2013: 1867ff). Mit den Versen 12,1–17 und 12,18–25 gliedert sich Apg 12 in zwei Abschnitte.

**Die Verse 12,1–17** beschreiben den Tod von Jakobus und die Befreiung des Petrus aus der Haft. Auf Anordnung von König Herodes wird der Apostel Jakobus hingerichtet. Reicke (1965: 149) sieht als Grund die judaistische Politik und die Erfüllung von pharisäischen Interessen: „Wie die Stephanusverfolgung 36 beruhte diese Jakobusverfolgung um 42 darauf, daß die Juden im Gefühl des Aufschwungs allerlei dem Volkskörper scheinbar fremde Elemente zurückdrängen wollten.“ Siehe hierzu auch Schürer (1987b: 445ff). Aufgrund der Hinrichtung durch das Schwert kann vermutet werden, dass ein politisches Urteil gefällt wurde, vgl. Schnabel (2016: 535). Keener (2013: 1872) weist darauf hin, dass die Vollstreckung eines Urteils mit dem Schwert eine gewöhnliche Form der Exekution war. Letztlich bleibt aber sicher, dass das Vorgehen gegen die junge christliche Gemeinschaft hart war. Petrus wird verhaftet, da König Herodes sah „dass es den Juden gefiel“ (Vers 3). Dies zeigt dass sich das Klima in Jerusalem für die junge Gemeinde geändert haben muss. Nun scheint sie erneut auf Widerstand zu stoßen. Trotz des rapiden Anwachsens der Gemeinde bleibt sie eine Minderheit. Auf der anderen Seite sagt es auch etwas über die Herrschaftsmethoden des Herodes aus, „[he] did strive to win popularity among his subjects, Gentile and (especially) Jewish, just as he had with elite persons in Rome.“ (Keener 2013: 1877) Dies steht auch nicht im Widerspruch zum Befund bei Josephus, der beschreibt wie Herodes versuchte, der Bevölkerung entgegenzukommen.

Apg 12,5–11 schildert die Befreiung des Petrus, für den die Gemeinde ohne Unterlass betet, durch einen Engel. Wofür sie ἐκτενωῶς beteten, berichtet Lukas nicht. Schnabel (2016: 537) beobachtet aber, dass die Befreiung und das Auftauchen von Petrus für sie eine Überraschung war. So werden sie wahrscheinlich für einen guten Ausgang des Verfahrens gebetet haben oder für ein vollmächtiges Zeugnis vor Gericht. Somit ist zu folgern, dass auch hier das Netzwerk der Gemeinde und ihre Unterstützung erkennbar ist.

Apg 12,12–17 beschreibt Petrus Auftreten im Haus der Maria, vgl. hierzu auch Abschnitt 2.4. Dieses Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, erwähnt 12,12.3. Keener (2013: 1893) vertritt die These, dass es sich bei Maria um eine Witwe handele, da es als *ihr* Haus bezeichnet wird. Daraus leitet er eine größere Bereitschaft, Gäste aufzunehmen oder sich neuen religiösen Strömungen anzuschließen, ab. Das Haus verfügt über ein eigenes Torhaus, muss also eine gewisse Größe gehabt haben, auch wenn Vers 12,17 andeutet, dass sich hier nur ein Teil der Gemeinde versammelte. Hier findet sich die einzige Erwähnung von Rhode (gr. Ῥόδη), der Magd von Maria. Es kann als sicher angenommen werden, dass sie ebenfalls zur Glaubensgemeinschaft gehörte, vgl. z.B. Schnabel (2016: 539). So auch Keener (2013: 1905f), der allerdings auch die Stellung von Rhode als Dienerin oder sogar Sklavin diskutiert. Die Vermutung der Anwesenden, sie sei „von Sinnen“ (Vers 15) beschreibt die große Überraschung der Befreiung und Flucht des Petrus.

Die Botschaft von seiner Befreiung soll dem Herrenbruder Jakobus und den Brüdern übermittelt werden (Vers 17). Wer „die Brüder“ sind, bleibt unklar. Vielleicht die in Apg 11,30 genannten Ältesten? Keener (2013: 1950) sieht hier eher die gesamte Gemeinde angesprochen. Pervo (2009: 307) geben zu bedenken, dass dann aber auch die Anwesenden eingeschlossen sein würden, eine solche Unterteilung also nicht sinnvoll wäre. Eine Lösung wäre, dass Petrus das Haus gar nicht betritt, sondern an der Türe stehen bleibt und zu denen spricht, die an der Türe stehen. So kann sinnvoll angenommen werden, dass mit „den Brüdern“ die gesamte Gemeinde gemeint ist. Es bleibt auch unklar, warum an dieser Stelle Jakobus informiert werden soll. Die Apg erwähnte ihn bisher nicht, muss ihn seinen Lesern aber auch nicht erklären. So scheint Jakobus den Lesern bekannt gewesen sein. Keener (2013: 1950f) führt dazu verschiedene Thesen an, etwa dass Jakobus den getöteten Apostel im Amt nachfolgte. Dies bleibt unklar, aber sein Wirken in Jerusalem muss sicherlich bekannt gewesen sein. Da sich die Berichte über ihn seit Apg 1 nicht verändert haben, kann ihm auch keine weitere Funktion – weder literarisch noch historisch – zugeordnet werden. Er ist aber wichtig für den weiteren Fortgang der Erzählung, in Apg 15 spielt er eine wichtige Rolle.

Schließlich „zog [Petrus] an einen andern Ort“ (12,17). Worauf sich εἰς ἕτερον τόπον bezieht, muss unklar bleiben. Die Schlussfolgerung von Schnabel (2016: 541), dass dieser Vers „should be interpreted in terms of intensive and extensive missionary work undertaken

by Peter after his departure“ bezieht sich wohl auf die Hinweise in den Paulus- und Petrusbriefen. Sicherlich war Petrus missionarisch aktiv. Keener (2013: 1952f) führt an, dass sich Petrus sehr wahrscheinlich an einen Ort außerhalb des Machtbereiches von König Herodes zurückgezogen hat. Die Kirchentradition gehe von einer direkten Reise nach Rom aus, dies ist allerdings mit Hinblick auf Apg 15 wenig wahrscheinlich. Mögliche andere Orte wären Antiochia oder Galiläa, aber auch dies ist unsicher.

In dieser Perikope kann man noch keinen „Machtwechsel“ in Jerusalem erkennen, wie ihn Pervo (2009: 307) formulieren: „When Peter has ‚gone to another place,‘ James will lead.“ So auch Jervell (1998: 332): „Zwei von den Zwölf Aposteln verschwinden [...]. Die Zeit der Zwölf ist vorbei, was aber mit keinem Wort gesagt oder kommentiert wird.“ Auch Haenchen (1959: 335) folgt dem und sieht in der Perikope nur einen Versuch von Lukas, die in Apg 15 zu findende Ablösung von Petrus durch Jakobus literarisch vorzubereiten. Das alles findet sich in der vorliegenden Perikope nicht, da Lukas eine solche Veränderung nicht beschreibt. Ja, es bleibt die Frage warum Jakobus und die Brüder plötzlich erscheinen. Allerdings ist dies nicht das erste Mal in der Apg, dass sich solche Fragen aufdrängen. Viel eher ist Schnabel (2016: 544) zu folgen, wenn er die Führung bei Gott sieht: „the growth of the church [...] does not depend on one person nor on a particular group of leaders; rather, it depends always, and only, on the power of the word of God.“

Aus netzwerktheoretischer Sicht kann das urchristliche Netz um verschiedene Akteure rund um das Haus der Maria erweitert werden. Es fällt auf, dass hier Jakobus das erste Mal wieder erwähnt wird. Er muss für Petrus also eine besondere Rolle gespielt haben. Ob er darüber hinaus eine weitere, hier nicht näher benannte Rolle für die Gemeinde in Jerusalem gespielt hat, muss aus Netzwerksicht unklar bleiben. Dies wird von Lukas weder historisch noch literarisch behandelt. Im Sinne der *critical spatiality* kann erneut das enge Zusammenleben der Gemeinschaft beobachtet werden, zum anderen aber die immer deutlichere Abgrenzung zum Rest der Bevölkerung. Eine mögliche Erklärung kann die Aufnahme von Heiden sein oder die Kompromittierung der jüdischen Identität.

**In dem Abschnitt Apg 12,18–25** finden sich vor allem die Schilderung des Todes von Herodes Agrippa. Der genannte Blastus, ein „Kämmerer des Königs“ der von einer der Konfliktparteien (vgl. Keener (2013: 1958ff)) als Unterstützer angeheuert wurde (12,20)

muss nicht in das zu rekonstruierende Netzwerk übernommen werden. Er ist kein Teil des christlichen Netzwerks.

König Herodes wird von Gott aufgrund der Tatsache, dass er sich als Gott anbeten ließ, bestraft. Zum Sachverhalt vgl. bspw. Schnabel (2016: 542) oder Keener (2013: 1961ff). In 12,23 schreibt Lukas „Als bald schlug ihn der Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gab.“ Wichtig für die Rekonstruktion des Netzwerks ist vielmehr die Information in Vers 12,24, dass sich das Wort Gottes nach dem Tod von Herodes weiter ausbreitete. Gott greift also erneut aktiv in das Geschehen ein. Es handelt sich also um einen Hinweis, dass in der Erzählung eine Episode zu Ende geht und eine neue beginnt.

Vers 12,25 beschreibt, dass sowohl Barnabas als auch Paulus wieder zurück nach Antiochia gehen und Johannes Markus mit sich nehmen. Was sie in Jerusalem erlebt und getan hatten, lässt Lukas offen.

Schnabel (2016: 543) datiert die Flucht von Petrus auf das Jahr 41 und den Besuch von Barnabas und Saulus in Jerusalem auf das Jahr 44. So ist zwischen der Prophezeiung der Hungersnot und der Reise nach Jerusalem eine Zeitspanne anzusetzen und es ist wahrscheinlich, dass sich vor Vers 25 ein zeitlicher Bruch befindet.

Auch bleibt völlig unklar, ob Johannes als Repräsentant der Jerusalemer Gemeinde mitgereist ist wie Zmijewski (1994: 473) vermutet. Keener (2013: 1981f) vermutet eher, dass er als Jünger wie mit einem rabbinischen Mentor gereist sei. Es kann Kol 4,10 entnommen werden, dass „Markus, der Vetter des Barnabas“ ist.

Damit steht die Apg in ihrem Bericht am Anfang der Missionsreisen des Paulus.

**Zusammenfassend** lässt sich in Apg 12 also das urchristliche Netzwerk erweitern. Veränderungen in der Gemeindeleitung in Jerusalem klingen bestenfalls leise an, aber es finden sich keine verwertbaren Informationen dazu. Gott greift ein und verhilft der jungen Gemeinschaft auch hier erneut zu Wachstum. Es zeigt sich, dass in diesem Kapitel interessante Details zu Einzelpersonen und zur Gemeinde gegeben werden. Da sich in Apg 12,25 die Beschreibung der Missionstätigkeit des Paulus ankündigt soll an dieser Stelle der bisherige Sachverhalt diskutiert werden.

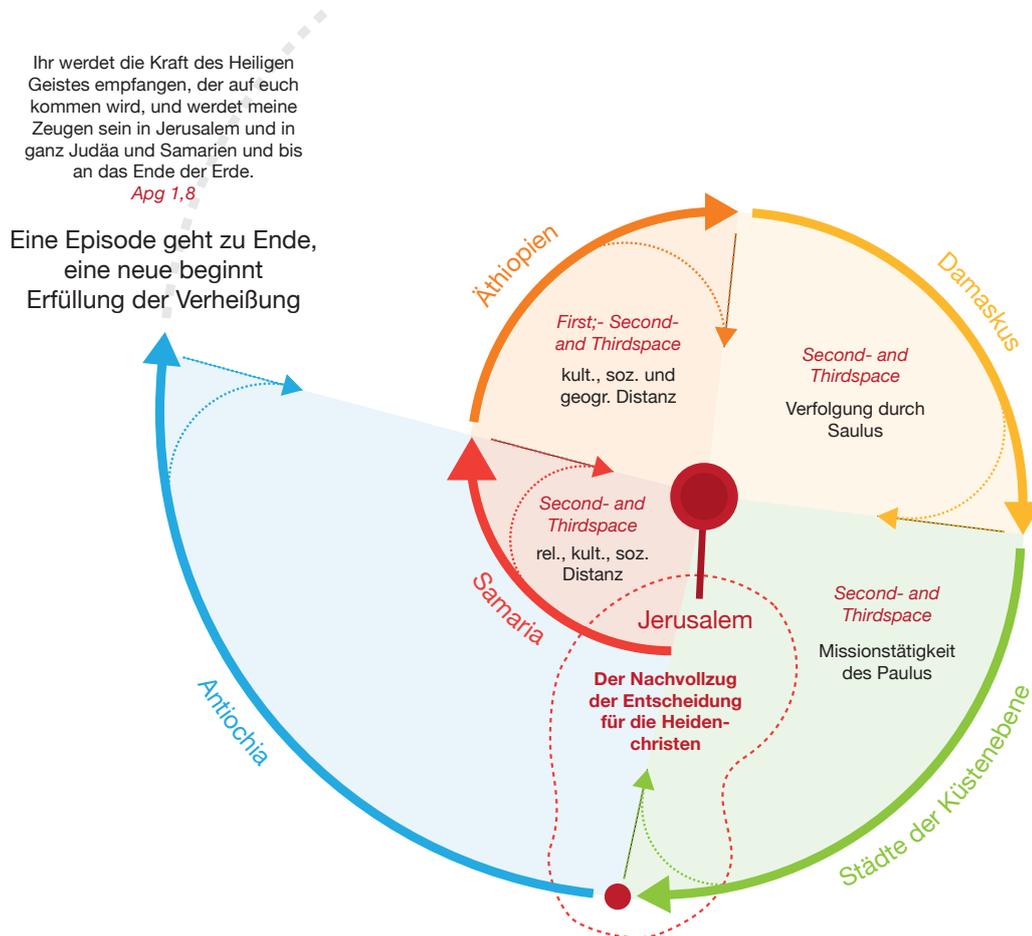
## 2.6.8 Ergebnis

In Apg 2–12 zeichnet Lukas die Ausbreitung des jungen Christentums von Jerusalem aus in den östlichen Mittelmeerraum. Viele Informationen sind dabei schwer zu rekonstruieren. Sowohl Philippus als auch Petrus missionierten beispielsweise in der Küstenregion, vielleicht besuchte Petrus bei seiner Reise Gemeinden, die von Philippus gegründet wurden. Zu nennen ist aber auch Samarien, wo es zu einer ersten Begegnung mit nicht eindeutig zum jüdischen Kontext gehörenden Menschen kommt. Diese Grenzüberschreitung wird sukzessive erhöht, bis es zur Integration von Heiden in das urchristliche Netzwerk kommt. Eine wirkliche Konfrontation aufgrund dieser Integration ergibt sich in Jerusalem, so dass der friedensstiftende Charakter dieser Missionsarbeit hervorgehoben wird. So auch Schnabel (2002: 675), der die Leistung darin sieht „in traditionell für Juden schwierigen Regionen die Botschaft von Jesus zu verkünden“.

Aber auch „nicht existente“ Verbindungen werden zur Ausbreitung des Glaubens genutzt. Dass die Mission teilweise über teilweise neue Verbindungen geschieht, zeigt die Begegnung von Kornelius mit einem *Engel* in Apg 10,1–8. Hier kommt die Netzwerkanalyse also methodisch an ihre Grenzen. So kann die Einbettung des Kämmerers in unser Netzwerk zwar sinnvoll geschehen, führt aber deutlich vor Augen, dass das Netzwerk keine räumlichen Distanzen beinhaltet. Auch andere Personen wie Herodes oder Simon können nicht sinnvoll berücksichtigt werden. Es bleibt aber die Frage, welchen Mehrwert man durch diese Ergänzung bekäme.

Die Entfernungen sind auch für aktuelle Kommentare interessant, vgl. Schnabel (2016: 405) oder (:425). Auch – natürlich ohne sie entsprechend zu nennen – ist der Second- und Thirdspace von Interesse, vgl. ebd.

Eine Illustration des sich spiralförmig aus Jerusalem heraus ausbreitenden frühen Christentums und der überwundenen Distanzen findet sich in Abb. 2.18. Waren es in Samaria noch primär religiöse, soziale und kulturelle Distanzen, so sind mit einem vermutlichen Proselyten aus Äthiopien zusätzlich zur großen räumlichen Distanz schon wesentlich größere Distanzen zu überwinden gewesen. Die Bekehrung des Saulus überwindet erneut Distanzen, diesmal von jemandem, der die jüdische Identität wahren möchte. So führt der nächste Schritt, die Taufe des Römers Kornelius zur Heidenmission, die sich allerdings noch gegen interne Widerstände durchsetzen muss. Mit Antiochia wird klar,



**Abbildung 2.18: (Die Entwicklung hin zur Heidenmission)** Illustration der sukzessive erhöhten Distanzen, die zur Heidenmission führten. Waren es in Samaria noch primär religiöse, soziale und kulturelle Distanzen, so sind mit einem vermutlichen Proselyten aus Äthiopien zusätzlich zur großen räumlichen Distanz schon wesentlich größere Distanzen zu überwinden gewesen. Die Bekehrung des Saulus überwindet erneut Distanzen, diesmal von jemandem, der die jüdische Identität waren möchte. So führt der nächste Schritt, die Taufe des Römers Kornelius zur Heidenmission, die sich allerdings noch gegen interne Widerstände durchsetzen muss. Mit Antiochia wird klar, dass eine Episode in der Apg zu Ende geht und eine neue beginnt. Die Verheißung aus Apg 1,8 wird durch Gottes Wirken erfüllt.

dass eine Episode in der Apg zu Ende geht und eine neue beginnt. Die Verheißung aus Apg 1,8 wird durch Gottes Wirken erfüllt.

## 2.7 Zusammenfassung und Analyse des rekonstruierten Netzwerks in Apg 1-12

Der vorliegende Abschnitt widmet sich nun der Analyse der mittels der sozialen Netzwerkanalyse erhobenen Daten und ihrer Darstellung. Eine erste Darstellung von Apg 1-12 als soziales Netzwerk findet sich in Abbildung 2.19. Eine statistische Auswertung mit verschiedenen Zentralitätsmaßen der einzelnen Akteure findet sich in Tabelle 2.2. Die Erstellung des Netzwerkes folgt der Beschreibung in den Abschnitten 1.3.2 und 1.3.3.

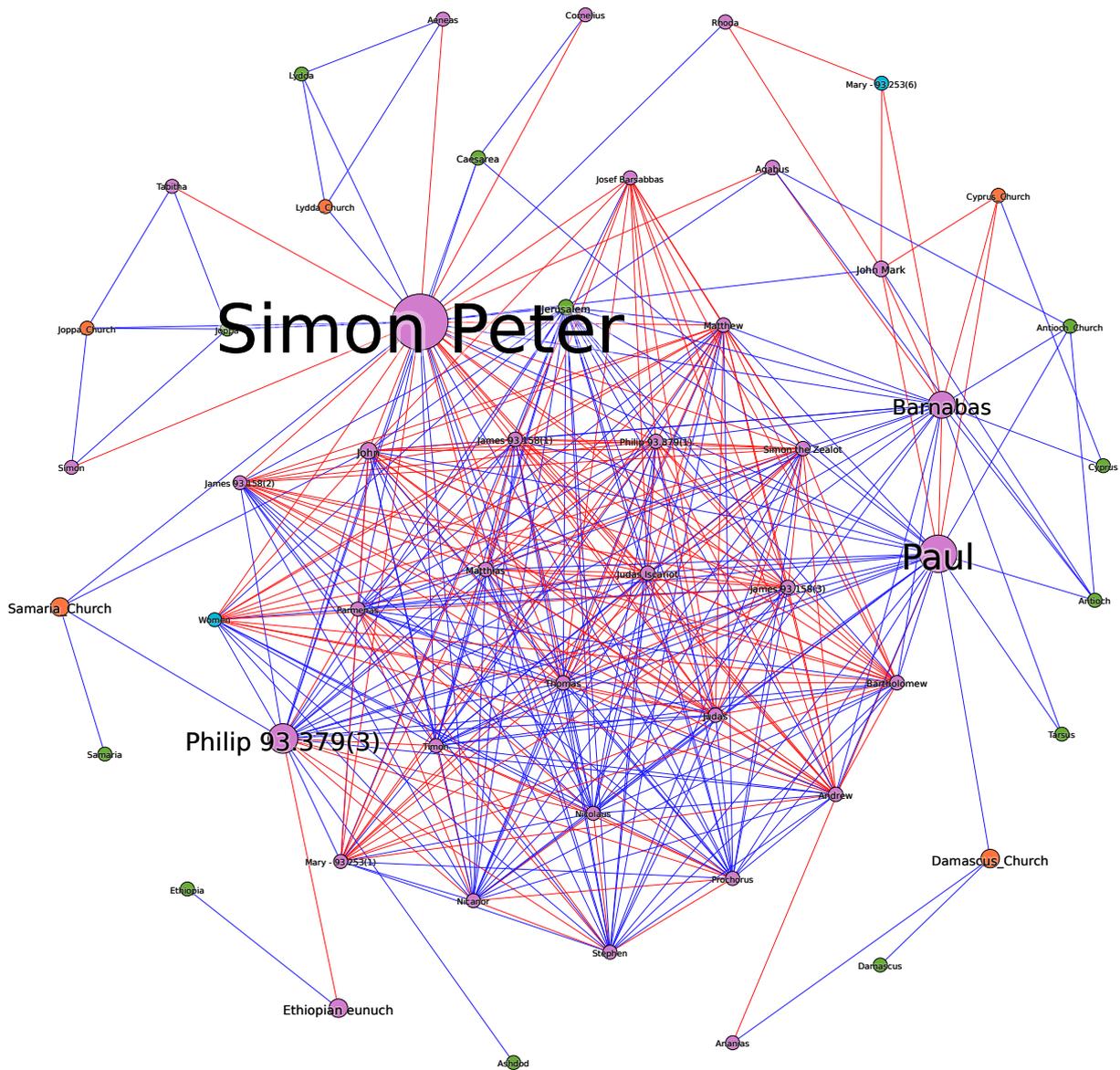
Die Datengrundlage der vorliegenden Arbeit inklusive eines interaktiven Netzwerks können unter <http://www.doerpinghaus.org/sna> abgerufen werden.

Die Zeichnung erfolgte mit verschiedenen *Force-directed* Algorithmen. Dabei wird grundsätzlich versucht, alle Kanten mit möglichst gleicher Länge und möglichst wenig Überschneidungen zu zeichnen. Dieser Ansatz wurde 1991 von Fruchterman & Reingold (1991) vorgestellt. Die Abb. 2.19 ist mit dieser Methode erstellt. Die Himmelsrichtungen und Positionen in diesen Darstellungen müssen nicht übereinstimmen. Weitere Darstellungsmöglichkeiten der Software Gephi sind die Methoden Force-Atlas und Force-Atlas2<sup>18</sup> sowie der Algorithmus von Yifan Hu, vgl. Hu (2005). Die Ergebnisse der verschiedenen Visualisierungsmöglichkeiten sollen im Anschluss an die Daten dargestellt und diskutiert werden.

An Anfang steht eine kurze Darstellung der einzelnen Werte und ihrer Interpretation. Weiterführende Informationen zu den Zentralitätsmaßen finden sich auch bei Freeman, Carrington et al. oder auch Collar. Zentralitätsmaße lassen einen Rückschluss über die Position einer Person in einem sozialen Netzwerk zu. Die Möglichkeiten zur Einflussnahme auf das gesamte Netzwerk, die von einem hohen Zentralitätsmaß einzelner Akteure ausgehen, hängen dabei von der gewählten Art des Maßes ab.

---

<sup>18</sup> Vgl. <https://gephi.wordpress.com/tag/force-atlas/>.



**Abbildung 2.19:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12.

Schwache Bindungen werden durch blaue Kanten, starke durch rote dargestellt. Die Größe eines Knotens gibt ihr Zentralitätsmaß (*Betweenness centrality*) an.

Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Lila bezeichnet Personen, Grün Orte, Orange Gemeinden, Blau Personengruppen.

Die Darstellung erfolgte mit Hilfe des Algorithmus von Fruchterman & Reingold (1991). Dabei ist der Graph kreisförmig um die am dichtesten verbundenen Teile – offensichtlich der Gemeinde in Jerusalem – in der Mitte.

Die *betweenness centrality* misst weiter aber auch die Anzahl, wie oft ein Knoten auf einem kürzesten Pfad zwischen anderen Knoten liegt. Damit misst es, ob ein Knoten eine Brücke zwischen verschiedenen Knoten des Netzwerks darstellt. Damit können Personen identifiziert werden, die Informationsflüsse im Netzwerk beeinflussen oder brechen können. Petrus hat hier mit 475 den höchsten Wert. Paulus folgt mit 265, Philippus und Barnabas mit 177 und 167. Signifikante Werte finden sich noch bei dem Kämmerer aus Äthiopien, dem Apostel Johannes und Johannes Markus.

Von den Frauen hat interessanterweise ausgerechnet die Dienerin Rhode mit 4,5 den höchsten Betweenness-Zentralitätswert. Abgesehen davon verfügt noch Maria, die Mutter von Johannes Markus, über einen Zentralitätswert von 0,9. Dies liegt darin begründet, dass Rhode eine direkte Kante – wenn auch eine schwache! – zu Petrus im Netzwerk hat. Dies zeigt nachdrücklich die Bedeutung der Exegese, d.h. der Interpretation der Quellen: Hatte Petrus nicht früher schon eine Bekanntschaft mit Maria? Aber darüber schweigt sich der Bericht des Lukas aus. Sehr wahrscheinlich kannte er sie, sonst hätte er kaum ihr Haus gefunden. So bleibt die Feststellung, dass das Haus der Maria eine zentrale Rolle im Informationsfluss der Jerusalemer Gemeinde gespielt haben muss.

Interessant sind die verschiedenen Personen mit einem Betweenness-Zentralitätswert von Null. Hier finden wir Personen am Rande des Netzwerks wie Kornelius und Tabita, aber auch wichtige Akteure und zentrale Personen der Jerusalemer Gemeinde. Sie haben entweder nur eine oder zwei Kanten – wie Kornelius und Tabita – oder sind Teil eines fast vollständigen Netzwerks wie der Gemeinschaft in Jerusalem. Es erscheinen hier besonders viele Frauen bzw. die Gruppe der Frauen, aber auch Heiden haben mit diesem Maß einen eher geringeren Zentralitätswert. Hatten Frauen oder Heiden am Informationsfluss keinen Anteil? In dem Netzwerk, das die Apg beschreibt, haben sie wenig Bedeutung. Die Frage nach dem Netzwerk hinter diesem Netzwerk der Apg lässt sich aber nicht beantworten. Es wurde aber schon herausgearbeitet, dass allein die Beschreibung und Nennung der Frauen und Heiden ein wichtiger Schritt war. Sie werden – jenseits vom hier rekonstruierten Netzwerk – ihre wichtige Rolle gehabt haben.

Die *eigen centrality* (auch: *eigenvector centrality*) bemisst ebenfalls den Einfluss eines Knoten aufgrund der Anzahl von Verbindungen zu anderen Knoten im Netzwerk, nutzt aber auch die Informationen, wie viele Verbindungen der Knoten selbst hat und iteriert diesen Wert über alle Nachbarn. Damit gibt dieser Wert auch Informationen darüber, wie

Name	Geschlecht	Hintergrund	Gruppe	Id	CC	BC	HC	EC
Simon Peter	male	Jew	Apostles	93.296	0.776119	475.463391	0.86859	1
Paul	male	Jew		93.294(1)	0.675325	264.998625	0.772436	0.830242
Philip 93.379(3)	male	Jew	Deacons	93.379(3)	0.658228	177.290745	0.759615	0.925253
Barnabas	male	Jew	Jerusalem	93.65	0.597701	146.520516	0.703526	0.614594
Ethiopian eunuch	male	Gentile			0.40625	51	0.440705	0.038707
John	male	Jew	Apostles	93.190(2)	0.658228	28.667539	0.753205	0.963144
John Mark	male	Jew		93.190	0.504854	20.227906	0.549679	0.114261
Agabus	male	Jew	Jerusalem	93.8	0.481481	7.343032	0.522436	0.113233
Matthew	male	Jew	Apostles	93.244	0.641975	5.8	0.740385	0.957995
Judas Iscariot	male	Jew	Apostles	93.173(1)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Thomas	male	Jew	Apostles	93.155	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Philip 93.379(1)	male	Jew	Apostles	93.379(1)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Simon the Zealot	male	Jew	Apostles	93.341(2)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Matthias	male	Jew	Apostles	93.246	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
James 93.158(3)	male	Jew	Apostles	93.158(3)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Bartholomew	male	Jew	Apostles	93.62	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Judas	male	Jew	Apostles	93.173(2)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Andrew	male	Jew	Apostles	93.25	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
James 93.158(1)	male	Jew	Apostles	93.158(1)	0.641975	5.796111	0.740385	0.957995
Rhoda	female	Jew	Women	93.314	0.460177	4.505556	0.49359	0.049382
Nicolaus	male	Gentile	Deacons	93.283	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Prochorus	male	Gentile	Deacons	93.303	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Stephen	male	Gentile	Deacons	93.349(1)	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Parmenas	male	Jew	Deacons	93.292	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Nicanor	male	Jew	Deacons	93.280	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Timon	male	Jew	Deacons	93.362	0.611765	1.271697	0.714744	0.91128
Maria - 93.253(6)	female	Jew	Women	93.253(6)	0.385185	0.92619	0.430128	0.03404
Cornelius	male	Gentile		93.219	0.444444	0	0.474359	0.047212
Aeneas	male	Jew		93.15	0.448276	0	0.483974	0.046916
Josef Barsabbas	male	Jew		93.66(1)	0.495238	0	0.589744	0.551843
Ananias	male	Jew		93.24	0.412698	0	0.445513	0.036746
James 93.158(2)	male	Jew	Jesus Familiy	93.158(2)	0.547368	0	0.665064	0.813937
Maria - 93.253(1)	female	Jew	Women	93.253(1)	0.547368	0	0.665064	0.813937
Simon	male	Jew		93.341(6)	0.448276	0	0.483974	0.047297
Tabitha	female	Jew		93.355	0.448276	0	0.483974	0.047297
Women	female	Jew	Women		0.547368	0	0.665064	0.813937

**Tabelle 2.2:** Verschiedene statistische Werte zum sozialen Netzwerk von Apg 1-12. Hier werden nur Personen aufgeführt. Angegeben sind die *closeness centrality* (CC), die *betweenness centrality* (BC), *harmonic closeness centrality* (GC) und die *eigen centrality* (EC).

gut die Verbindung der Verbindungen des Knoten ist – womit der Einfluss des Knoten auf das ganze Netzwerk, weniger nur auf seine direkten Nachbarn gemessen wird. Damit zeigen sich eher indirekte Einflussmöglichkeiten.

Hier wird deutlich, dass der Apostelkreis über starken Einfluss verfügt. Petrus hat den Maximalwert, alle anderen einen Wert von 0,96. Das deckt sich direkt mit der Zusammenfassung von Schnabel (2002: 415): „Die zwölf Apostel waren bis Apg 11,1 die Leiter der Jerusalemer Gemeinde, mit Petrus als Hauptverantwortlichem.“ Auch die Bedeutung der Diakone als Siebenerkreis kann abgelesen werden, sie haben einen Wert von 0,91. Ob Stephanus hier wirklich als *primus inter pares* fungierte wie es z.B. Schnabel (2002: 417) sieht, kann an diesen Ergebnissen nicht erhärtet werden. Paulus ist hier mit einem Wert von 0,83 schon weniger bedeutsam.

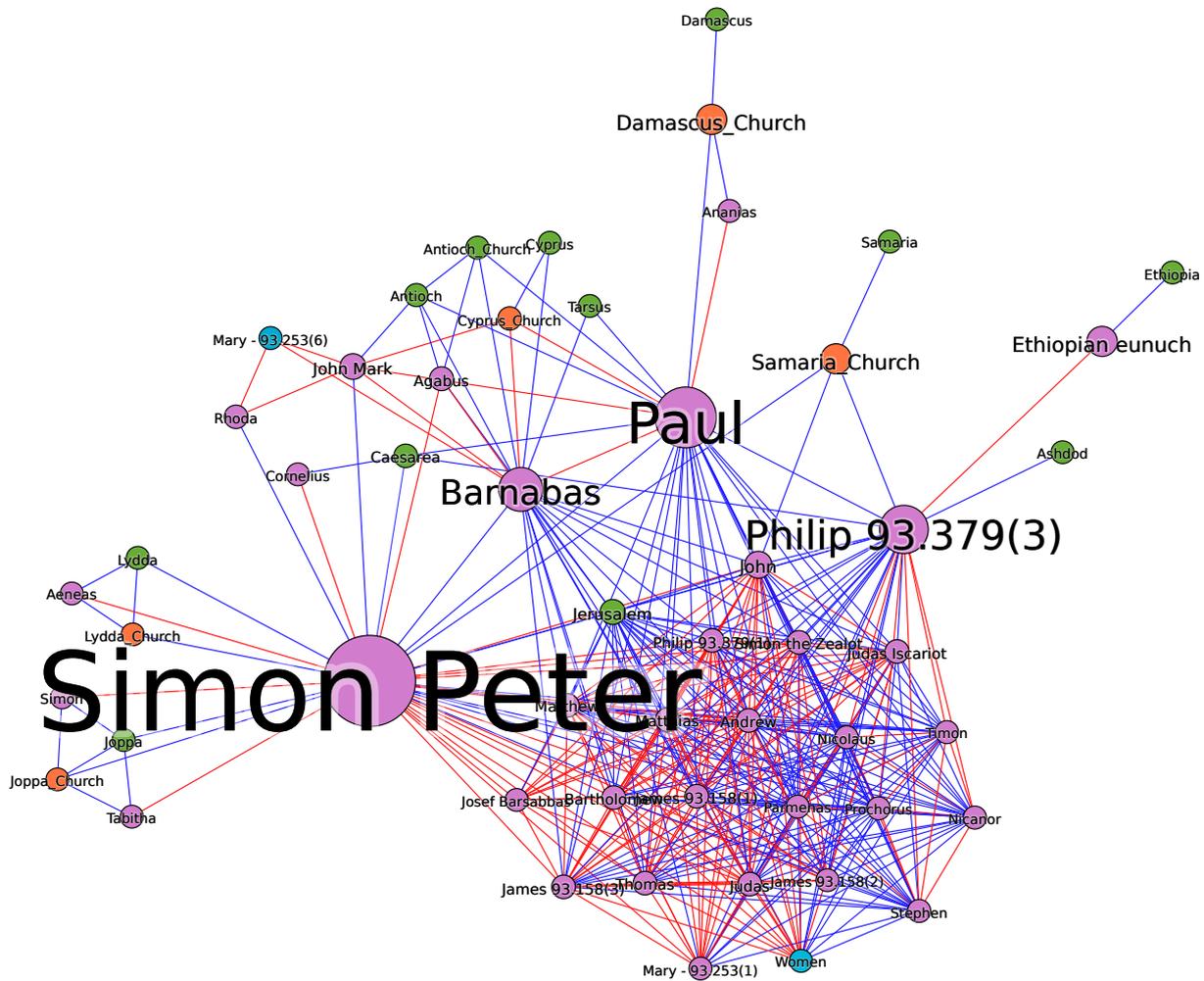
Spannend ist der direkte Vergleich mit der *betweenness centrality*. Der Kämmerer aus Äthiopien versinkt mit der *eigen centrality* in die Bedeutungslosigkeit. Ebenso hat aber auch Johannes Markus nun einen geringeren Wert. Nun werden aber Menschen wie Josef Barsabbas mit einem Wert von 0,55 und Jakobus sowie Maria und die Gruppe der Frauen

sogar mit einem Wert von 0,81 bedacht. Die Eigen-Zentralität ist also ein probates Mittel, um die Schwächen der Betweenness-Zentralität zu zeigen. Hier zeigt sich deutlich, dass die Frauen einen deutlichen – wenn auch indirekten – Einfluss auf das lukianische Netzwerk haben.

Die *closeness centrality* bemisst die Knoten anhand ihrer Nähe zu allen anderen Knoten im Netzwerk. Damit bemisst sie kürzeste Wege zu anderen Knoten. Akteure, die einen besonders guten Platz haben, um das ganze Netzwerk zu beeinflussen, haben einen hohen Wert. Der höchste Wert mit 0,78 findet sich wieder bei Petrus. Paulus hat mit 0,68 nur einen wenig geringeren Wert. Das ist eine für seine eher untergeordnete Rolle in Apg 1-12 ein erstaunlicher Wert. Alle anderen Apostel haben vergleichbar hohe Werte. Da die Werte alle dicht beieinander liegen, ist es schwer dieses Zentralitätsmaß zu deuten. Für das vorliegende Netzwerk kann die *closeness centrality* nicht sinnvoll genutzt werden.

Die *harmonic closeness centrality* misst im Wesentlichen nur, wie nah jeder Knoten anderen ist und damit, wie erreichbar er für andere Akteure ist, vgl. auch Abay et al.. Hier bietet Tabelle 2.2 kaum Überraschungen. Ob dies ein reales Abbild der damaligen Situation war oder der Darstellung der Apg geschuldet ist, muss offen bleiben. Wenn Frensdorff die Diskussion dazu mit „The facts may have been more complex“ (Frensdorff 1985: 87) eröffnet, muss ihm in dieser Hinsicht Recht gegeben werden. Dass die Apg hier allerdings eine völlige Sozialutopie erschaffen würde, kann an der Rekonstruktion des sozialen Netzwerkes nicht abgelesen werden. Grundsätzlich zeigen sowohl *closeness centrality* als auch *harmonic closeness centrality* die Stabilität des rekonstruierten Netzwerkes, können aber zu seiner Interpretation nicht sinnvoll genutzt werden.

Insgesamt betrachtet findet sich nach der Eingangsdiskussion in Abschnitt 1.5.1 also keine große Überraschung: Das Netzwerk ist Petrus- und Pauluszentriert. Es ergibt sich ein geschlossenes Netzwerk, wie es bei einem singulären Bericht nicht anders zu erwarten wäre. Die Abb. 2.19, 2.20, 2.21 und 2.22 zeigen die Darstellung des rekonstruierten Netzwerkes mit Hilfe verschiedener Algorithmen. Sie trennen zunehmend die stark verbundenen Bereiche wie die Gemeinde in Jerusalem und die einzelnen, mit bestimmten Personen verbundenen Missionsbereiche. Jede Darstellung hat ihren Reiz und Informationsgewinn. Als Grundlage für die weiteren Illustrationen des Netzwerkes wurde Abb. 2.20 verwendet, da sie bei immer noch gegebener Kompaktheit alle wesentlichen Informationen präsentiert.

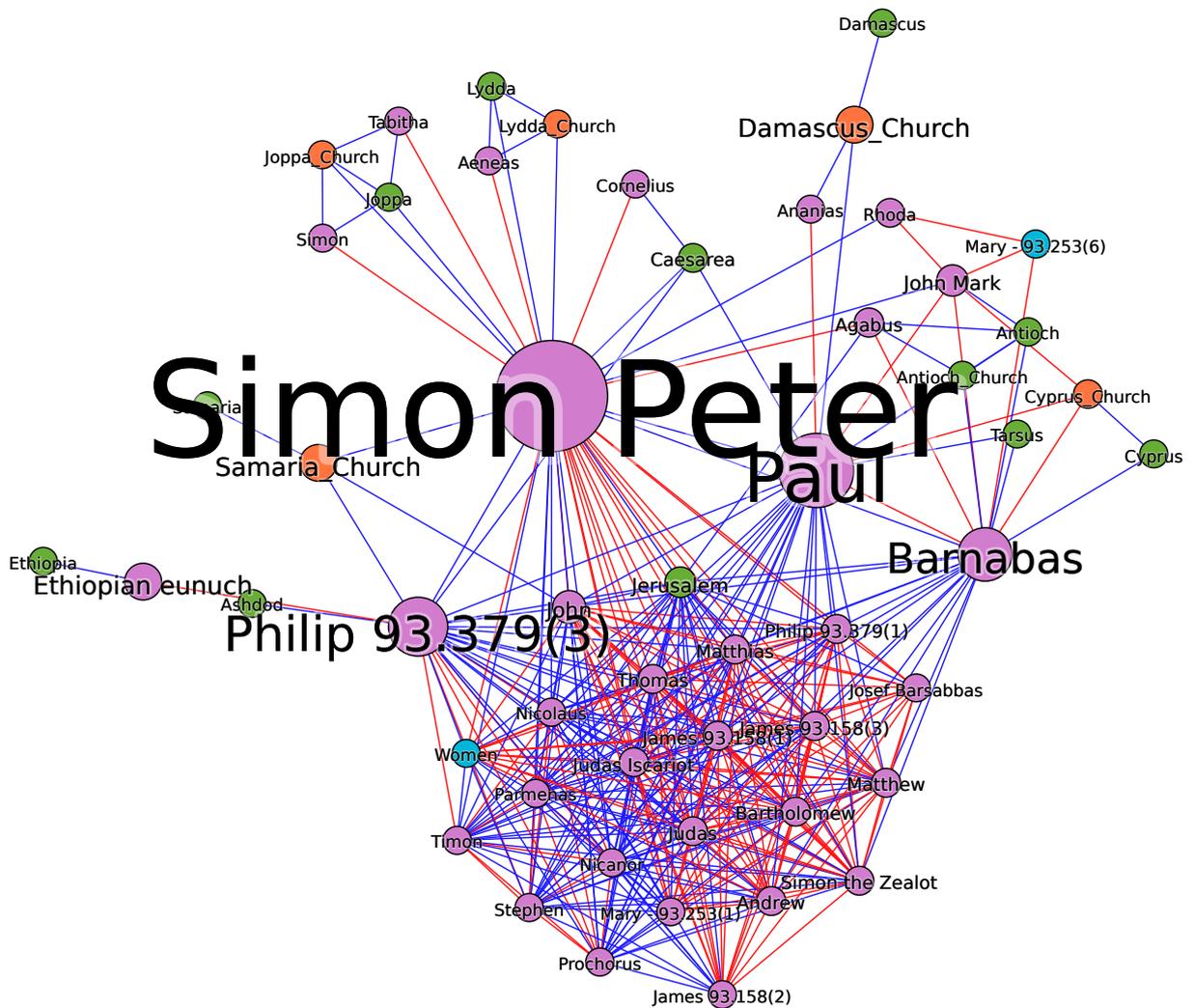


**Abbildung 2.20:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12.

Schwache Bindungen werden durch blaue Kanten, starke durch rote dargestellt. Die Größe eines Knotens gibt ihr Zentralitätsmaß (*betweenness centrality*) an.

Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Lila bezeichnet Personen, Grün Orte, Orange Gemeinden, Blau Personengruppen.

Die Darstellung erfolgte mit Hilfe des Algorithmus Force Atlas, vgl. <https://gephi.wordpress.com/tag/force-atlas/>. Deutlicher als in Abb. 2.19 zeigen sich die einzelnen Teilbereiche des Netzwerks: Die Gemeinde in Jerusalem als dichtes Netzwerk, der Missionsbereich von Philippus, Barnabas und Paulus.

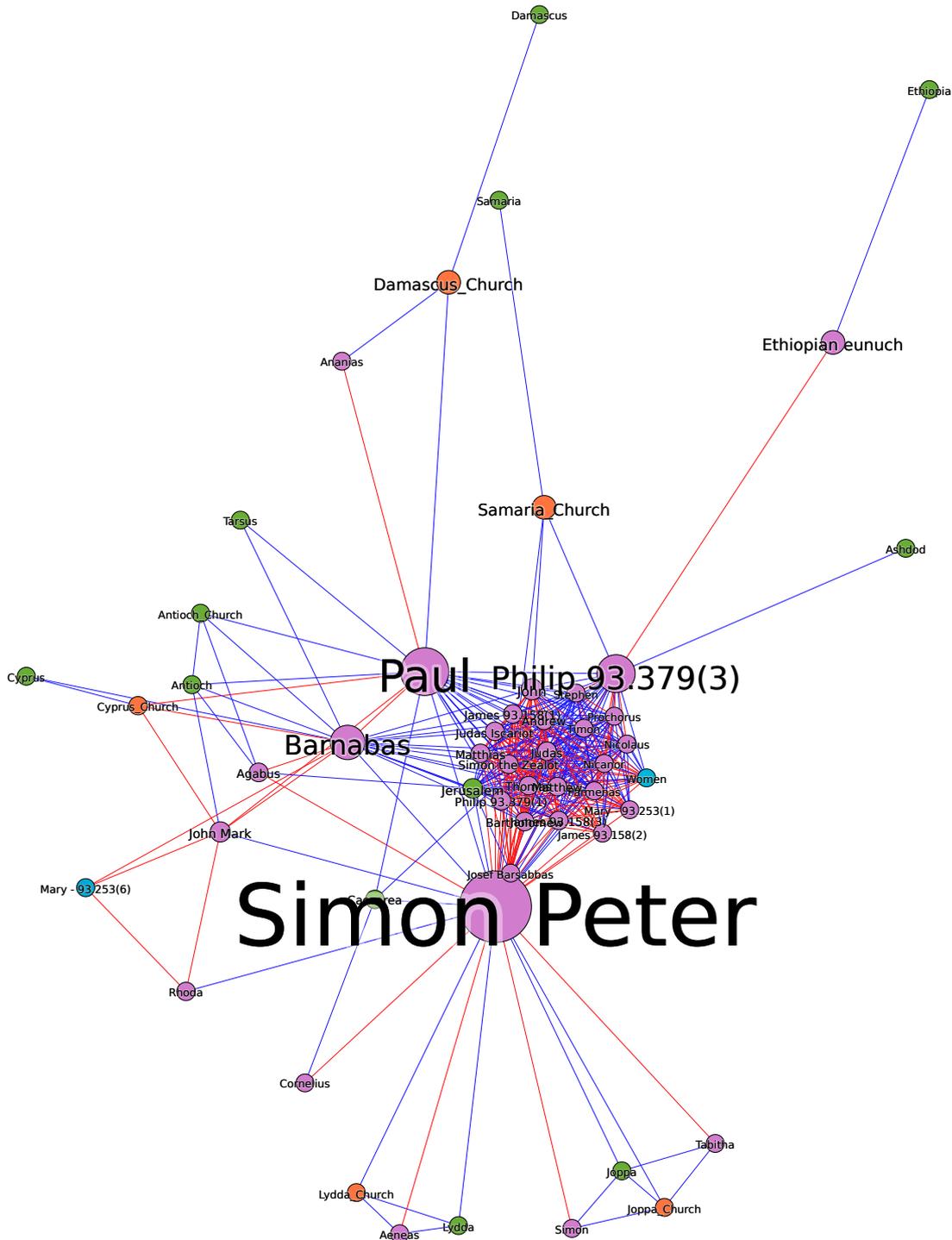


**Abbildung 2.21:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12.

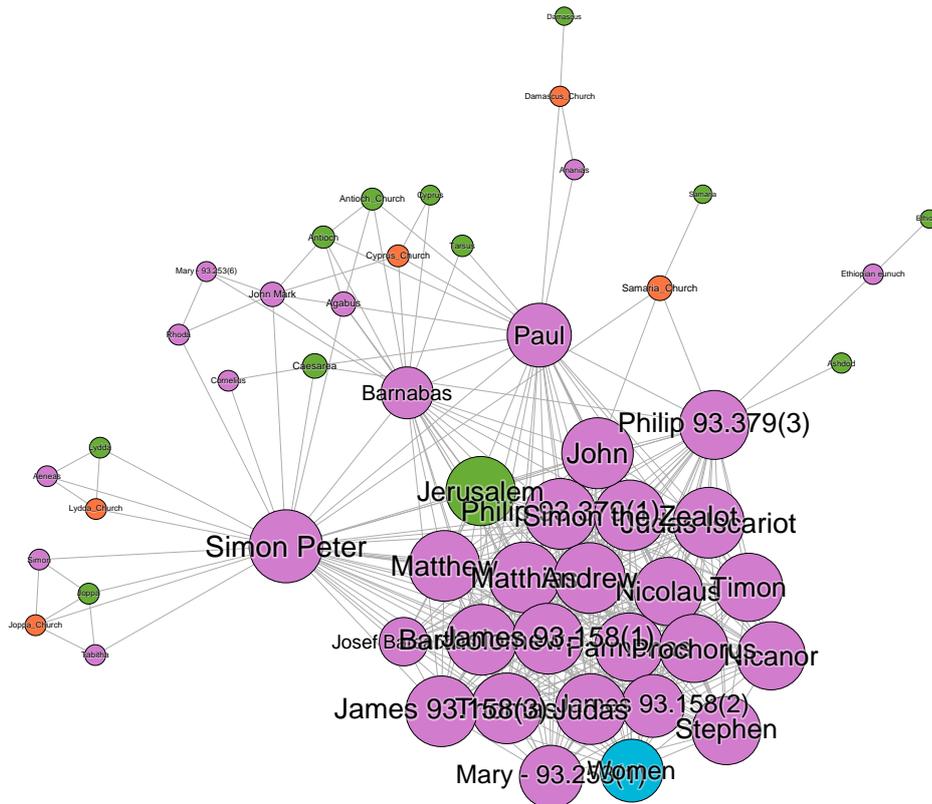
Schwache Bindungen werden durch blaue Kanten, starke durch rote dargestellt. Die Größe eines Knotens gibt ihr Zentralitätsmaß (*betweenness centrality*) an.

Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Lila bezeichnet Personen, Grün Orte, Orange Gemeinden, Blau Personengruppen.

Die Darstellung erfolgte mit Hilfe des Algorithmus Force Atlas 2, vgl. <https://gephi.wordpress.com/tag/force-atlas/>. Deutlicher als in Abb. 2.19 und 2.20 zeigen sich die einzelnen Teilbereiche des Netzwerks: Die Gemeinde in Jerusalem als dichtes Netzwerk, der Missionsbereich von Philippus, Barnabas und Paulus.



**Abbildung 2.22:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Schwache Bindungen werden durch blaue Kanten, starke durch rote dargestellt. Die Größe eines Knotens gibt ihr Zentralitätsmaß (*betweenness centrality*) an. Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Lila bezeichnet Personen, Grün Orte, Orange Gemeinden, Blau Personengruppen. Die Darstellung erfolgte mit Hilfe des Algorithmus von Hu (2005). Deutlicher als in Abb. 2.19, 2.20 und 2.21 zeigen sich die einzelnen Teilbereiche des Netzwerks: Die Gemeinde in Jerusalem als dichtes Netzwerk, der Missionsbereich von Philippus, Barnabas und Paulus.



**Abbildung 2.23:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten entsprechend ihrer *eigen centrality* eingefärbt. Als Basislayout wurde Abb. 2.20 gewählt.

Es können jederzeit auch andere Informationen visualisiert werden. So wird in Abb. 2.23 die Eigen-Zentralität visualisiert. Im direkten Vergleich zu Abb. 2.20 zeigen sich die verschiedenen Zentralitätsmaße und ihr Zusammenhang zum Netzwerk. Während die Betweenness-Zentralität die kommunikativen Hauptakteure und wichtigen Initiatorarbeiten herausstellt, bietet die Eigen-Zentralität ein Abbild der Zentralität in dem oder in den Kernnetzen, d.h. den Cliquen bzw. sehr dichten Teilnetzten die eine eigenes Teilnetzwerk bilden.

Als Gesamtbild interpretiert ergibt sich eine große cliquenartige und stark verbundene Struktur im Netzwerk. Es handelt sich also um ein wenig fragmentiertes Gesamtnetzwerk. Dies ist im Wesentlichen der Kern der Gemeinde in Jerusalem. Ein weiteres solches Netzwerk findet sich um Barnabas und Paulus. Die weiteren Knoten liegen im jeweiligen Teilnetzwerk, dass durch die Missionstätigkeit einzelner Personen ihre Verbindung nach

Jerusalem findet. An dieser Stelle kann das Netzwerk im wesentlichen nicht in wirklich kohärente Teilnetzwerke mit eigenständiger Bedeutung abseits von der Missionstätigkeit zerlegt werden. Überraschenderweise ist Paulus schon vor seiner ersten Missionsreise ein wichtiger Bestandteil des frühchristlichen Netzes. Seine Bedeutung ist aber keinesfalls größer als die des Petrus. Beide waren aktive Missionare, was zu ihrer großen Zentralität im Netzwerk führt. Auch Barnabas' und Philippus' Rollen können so im Bericht der Apg identifiziert werden. Wird allerdings der Einfluss auf das Netzwerk mit der *betweenness centrality* betrachtet, so zeigt sich die überragende Rolle des Apostelkreises und der Diakone. Hier kann weder eine größere Bedeutung von Paulus, der Frauen noch der Familie Jesu abgelesen werden.

Anders gestaltet sich die Eigen-Zentralität, vgl. Abb. 2.23. Die starke Bedeutung der Frauen, des Jakobus und vor allem des Paulus entsprechen viel eher dem Bild der neueren Actaforschung. So sieht Jervell (1998: 118) die Rolle der Frauen „betont heruntergespielt“. Wenn er ebenfalls folgert, dass „der Herrenbruder Jakobus von einem bestimmten Zeitpunkt an der Leiter der Urgemeinde war [...] ist historisch sicher“ (Jervell 1998: 339) ist ihm zuzustimmen. Wenn er dies schon in Apg 1–12 sieht, ist dies zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Der Text schweigt sich dazu aus und auch die SNA vermag hier keine neuen historisch verwertbaren Antworten zu geben. Zeigt sich dadurch also eine Bestätigung oder Widerlegung dieser These? Weder noch, denn die SNA zeigt vor allem eine kritische Anfrage im Bezug auf die starke Betonung der Frauen, des Paulus und des Jakobus in der Forschung. Damit gibt SNA also einen neuen Ansatz, die sozialen Verbindungen der Apg zu verstehen und sie zu interpretieren.

Wie ist die Methode also zu bewerten? Ist das Ergebnis als insignifikant zu bewerten, kann also mit Rollinger (2014: 374) gefolgert werden, dass hier auch keine neueren, über die prosopographischen Methode hinausgehenden Erkenntnisse gefunden wurden? Es zeigt sich zunächst ein neutrales Bild nach den lukanischen Angaben. Diesem Bericht kann also bis zu diesem Punkt nur unter Anfragen entnommen werden, dass die Gruppe der Frauen oder der Familie Jesu bis zu diesem Zeitpunkt eine signifikant höhere Rolle im sozialen Netzwerk der frühen Christen gespielt haben als bisher angenommen. Insofern lassen sich die Thesen von Czachesz (2011) an dieser Stelle nicht erhärten. Damit zeigt sich ein deutlich anderes Bild zwischen der SNA und rein exegetischen Arbeit.

Wichtig ist die Beobachtung, dass man der Apg nicht unterstellen kann ein rein Pau-

luszentriertes Werk zu sein, auch wenn sich andere Protagonisten der Erzählung Paulus zuordnen lassen. Ohne Frage ist er eine der zentralen Personen in seinem Bericht, aber im ersten Teil der Apg findet sich vor allem Petrus als zentrale Person. Mit ihm ist es auch wichtig, auf die große Rolle von Barnabas und Philippus hinzuweisen, vgl. ihre Darstellung in den Abschnitten 2.9 und 2.10. Beide werden neben Paulus und Petrus in der Wissenschaft eher wenig behandelt, dabei ist die unvollständige Quellenlage zumindest ein Erklärungsversuch. Dies gilt ebenfalls für den Kämmerer aus Äthiopien. Überraschend ist die geringe Bedeutung des Stephanus. Eine Person, die immer wieder Gegenstand der Forschung ist, spielt nach der SNA keine überragende Bedeutung. Dies mag an seiner kurzen Wirkungszeit gelegen haben, zeigt aber ebenfalls deutlich, dass eine empirische Arbeit auch zu Rückfragen an die exegetische Disziplin führen muss.

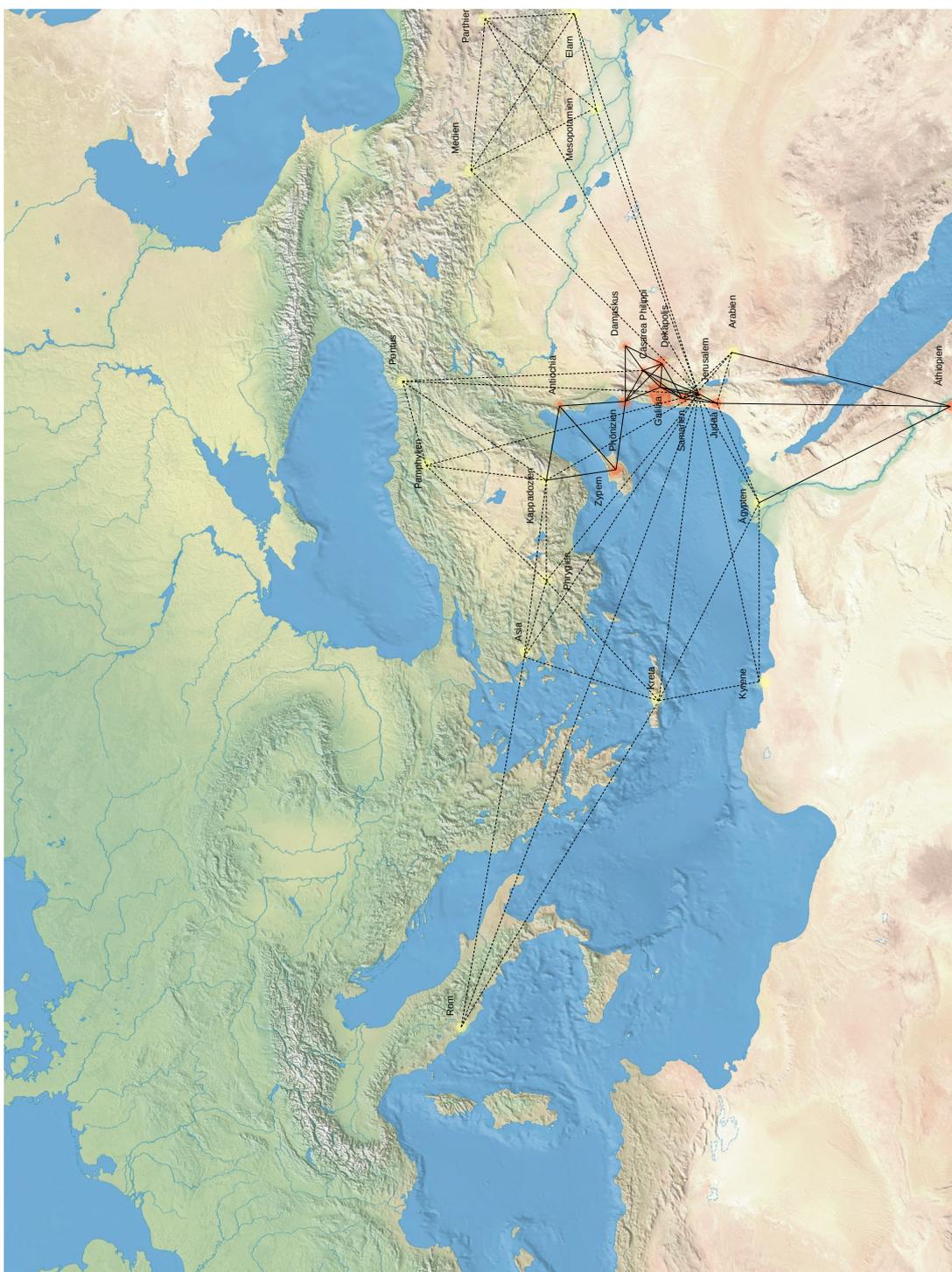
Es sollen nach der Darstellung der PPA noch kurze Einzelbetrachtungen zu Personen folgen. Die Auswertung lässt nicht auf eine größere Bedeutung des Jakobus zu dieser Zeit schließen, was aber beispielsweise von Schnabel (2002: 422f) diskutiert wird. So soll nach der PPA zunächst Petrus als unterschätzter Gestalter des urchristlichen Netzwerks diskutiert werden, Barnabas als der Mensch mit Verbindungen und im Anschluss Philippus als Überschreiter kultureller und sozialer Distanzen.

### 2.7.1 PPA

Die Ergebnisse der vorherigen Abschnitte lassen sich in der Situation in Abb. 2.24 zusammenfassen. Dabei wurden auch die Verbindungen zu Landschaften und Regionen aus der Völkerliste in Apg 2,9–11 als unsichere Verbindungen aufgenommen. Das Vorhandensein von christlichen Gemeinschaften ist dort nicht nachweisbar, es zeigt eventuell nur ein mögliches jüdisches Diasporanetzwerk. Diese Verbindungen können für die SNA nicht sinnvoll genutzt werden und damit in diese Darstellung nicht integriert werden. Sie könnten wohl aber die Grundlage für weitere Überlegungen im Sinne der *critical spatiality* bilden.

Bemerkenswert ist die schon zu diesem Zeitpunkt große Vernetzung der christlichen Gemeinschaft. Dabei ist die Anzahl von Gläubigen noch relativ gering. Der Glaube wirkt erstaunlich mobil und kann für die Verbreitung des Evangeliums agil die sozialen Netzwerke nutzen.

Daher zeigt die PPA an dieser Stelle die großen Distanzen im Firstspace, die von der urchristlichen Mission überwunden wurden. Diese können durch die SNA nicht abgebildet werden. So ist Abb. 2.24 eine Ergänzung der SNA mit Hilfe der Distanzen im Firstspace und möglichen Wegen des Informationsflusses.



**Abbildung 2.24:** PPA der nachösterlichen Zeit: Bekannte Gemeinden und Missionstätigkeiten bis zur beginnenden Heidenmission und ohne die Mission des Paulus. Gestrichelt dargestellt sind die Verbindungen zu Landschaften und Regionen aus der Völkerliste in Apg 2,9–11. Das Vorhandensein von christlichen Gemeinschaften ist dort nicht nachweisbar, es zeigt eventuell nur ein mögliches jüdisches Diasporanetzwerk.

## 2.8 Petrus – Unterschätzer Gestalter des urchristlichen Netzwerks

Die Frage nach Petrus entzündet sich in der Forschung häufig an Stellen wie Mt 16,17–19, in der Jesus ihm die Schlüssel zum Himmelreich verspricht. Doch auch abseits von solch markanten Stellen wird seine Position und Rolle immer wieder diskutiert. Für die Petrusforschung ergeben sich biblisch vier Quellen: (a) die Evangelien, (b) die Paulusbriefe, (c) die Apostelgeschichte und (d) die Petrusbriefe. Zur Diskussion siehe auch Abschnitt 1.5.1. Nun soll diskutiert werden, inwiefern die SNA oder die *critical spatiality* hilft, die Person des Petrus bis Apg 12 besser zu verstehen. Die vorliegende Untersuchung basiert primär auf der Apg. Wann immer es aber angezeigt ist, werden auch andere Quellen genutzt. So sollen sorgfältig die sozialen und kulturellen Hintergründe auf dieser Basis zusammengestellt werden. Wie sah das Netzwerk des Petrus aus? Wie benutzte er es? Welche Distanzen überwand er?

Joh 1,44 kann entnommen werden, dass Petrus aus Betsaida stammte und nach Joh 1,42 der Sohn von Johannes (Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου) und nach Mt 16,17 der Sohn eines Jona war. Im gleichen Vers im Mt wird er von Jesus mit dem Beinamen Κηφᾶς bedacht. Das aramäische Wort כִּפְאָ bedeutet *Fels* oder *Stein*, und wurde auch als griechische Übersetzung Πέτρος verwendet. Der ursprüngliche Name von Petrus ist Simon. Dieser ursprünglich hebräische Name findet sich in der Form Συμεών nur in Apg 15,14 und 2.Petr 1,1.

Hengel (2006: 162f) betont, dass die Bezeichnung כִּפְאָ auf Jesus zurückgeht und sich die griechische Bezeichnung πέτρος sehr zeitig nach Ostern ausgebildet hat. Böcher & Froehlich (1996: 268) führen als wichtigen Punkt auf, dass „[d]ie griechischen Namen Simon und Andreas [] auf eine gewisse Offenheit des Elternhauses gegenüber der hellenistischen Kultur, vermutlich auch auf frühe griechische Sprachkenntnisse des Petrus schließen“ lassen. Dies könnte ein wichtiger Hinweis auf die spätere Mission unter Heiden, aber auch schon auf die Offenheit gegenüber griechischsprachigen Juden sein.

Gewohnt hat Petrus schließlich in Kapernaum wie Mk 1,16–18 entnommen werden kann. Zu seinen familiären Verhältnissen finden wir lediglich in Mk 1,29 und 1.Kor 9,5 den Hinweis, dass er verheiratet gewesen sein muss. In Lk 4,31 findet sich die Begegnung

zwischen Jesus und der Schwiegermutter des Petrus. Zusammen mit Andreas sind sie die beiden erstberufenen Apostel. Ob diese, wie Lampe et al. (2018) vermuten, unter einem Dach gewohnt haben, muss offen bleiben, kann aber mit Blick auf Mk 1,29 angenommen werden. Klar wiederum ist, dass alle vom Fischfang lebten.

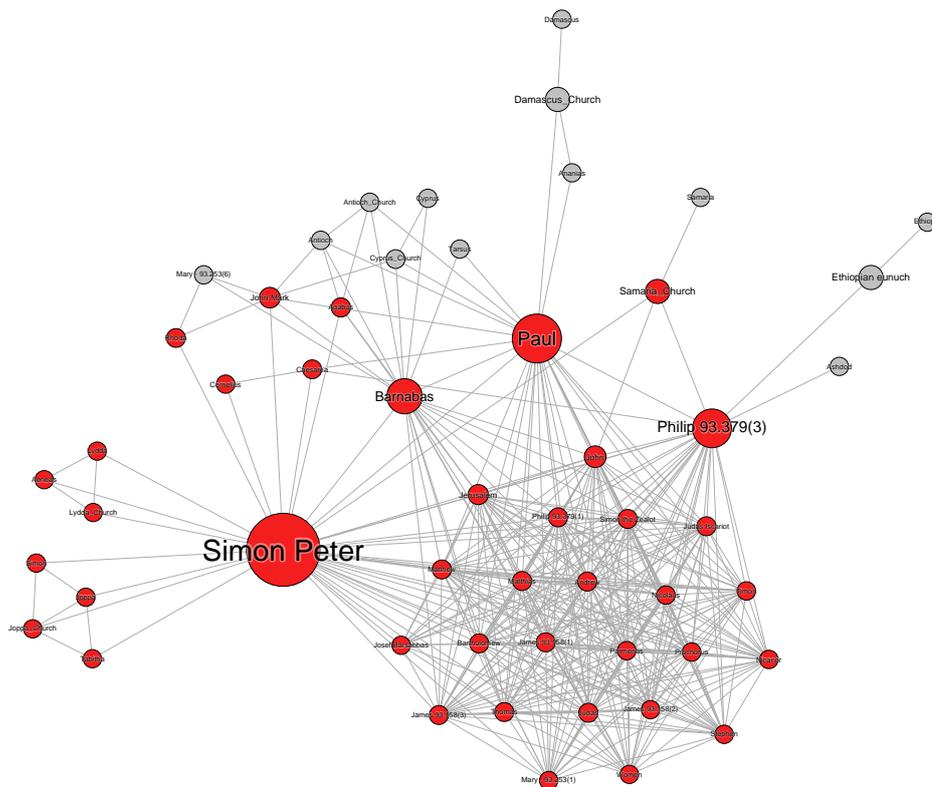
### **2.8.1 Die Zeit in Jerusalem – Petrus als Leiter der Gemeinde**

In Apg 1,13 findet sich Petrus als erster in der Liste der Apostel. Apg 1,14 schließt, dass sich alle Apostel zusammen mit den Frauen und Maria „einmütig fest am Gebet“ hielten. Jervell (1998: 118) beobachtet richtig, dass die Apg nur über die ersten drei Apostel berichtet. Wenn er aber folgert, dass „die Zwölf [] auch nicht als Einzelpersonen wichtig [sind], sondern als Zwölfergremium“ so ist dieser Standpunkt mit Blick auf die SNA zu hinterfragen. Dazu muss die Rolle des Petrus in diesem Netzwerk untersucht werden und die Art, wie er als möglicher „Leiter“ auftritt.

Seine Funktion bei der Wahl von Matthias in Apg 1,15–26 ist vielfach Anlass zur Frage nach der Rolle des Petrus. So sehen einige Exegeten Petrus in einer klar dominanten Führungsrolle: „Er drängt auf die Wahl eines Nachfolgers und gibt die Richtlinien an, nach denen die Wahl vorgenommen werden soll“ (Brown et al. 1976: 41). Aber auch Jervell (1998: 123) formuliert: „Petrus tritt ohne nähere Begründung als Leiter der Gemeinde auf.“ Dieses Bild zieht sich vermeintlich durch seine ganzen Aufgaben in der Gemeinde, als Prediger, Sprecher und Wundertäter.

Wird Petrus in Apg 1 wirklich als „spontaner, begeisterungsfähiger, wortgewaltiger Jesusjünger mit unbestrittenen Führungsqualitäten“ (Schnabel 2002: 387) bezeichnet, wie in Abschnitt 2.2 bereits angesprochen wurde? Es geht Petrus nicht um eine Führungsrolle, sondern um das „Wort der Schrift“ (Apg 1,16). Nicht er selbst stellt sich als Führer auf, sondern Gott selbst ist es, der handelt.

Auch ist Petrus nicht immer der alleinige Protagonist, Leiter und Redner? So wird es auch beim Heilungswunder in Apg 3 beobachtet. „In höchst merkwürdiger Weise wird in dieser Erzählung Johannes neben Petrus genannt. Alle Handschriften erwähnen ihn.“ (Cullmann 1967: 33) Es bleibt also die Frage, ob Johannes neben Petrus mehr als ein Statist war. Dies wurde in Abschnitt 2.5.1 ausführlich diskutiert. Zusammenfassend kann



**Abbildung 2.25:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten in direkter Nachbarschaft zu Petrus rot eingefärbt. Es zeigt sich, dass nicht das komplette Netzwerk in dieser Nachbarschaft liegt.

man festhalten, dass zum einen Johannes keine rein passive Rolle in dem Bericht spielt und ebenfalls einen signifikanten Beitrag zum Geschehen leistet. Eine einseitige Petrusfixierung ist der Apg nicht vorzuwerfen, wohl aber kann festgehalten werden, dass Petrus eine überragende Rolle, vielleicht sogar die eines Leiters der Gemeinde spielt. Da die Apg diese aber nicht explizit erwähnt, muss seine Rolle eher als *primus inter pares* gesehen werden. Das wird auch in seinem Umgang mit den Mitaposteln deutlich. Er befiehlt nicht, sondern leitet, wenn überhaupt, durch Gebet und Verantwortung vor Gott sowie durch Beziehungen.

Auch das wird in der Apg deutlich: Petrus wird als ein Mensch, der Beziehungen pflegt und nutzt, dargestellt. Da Jervell (1998: 159) an der Person des Gelähmten in Apg 3 gar nicht interessiert zu sein scheinen, entgeht ihnen ein wichtiger Punkt. Johannes

und Petrus befahlen dem Blinden zunächst sie anzusehen, also eine Beziehung zu ihnen aufbauen. Dass der Gelähmte sich im Anschluss daran an die beiden hält, zeigt deutlich, dass er nun Teil des urchristlichen Netzwerks geworden ist – sei es als Glaubender oder als nahestehende Person. Auch Apg 10,1–11,18 lassen darauf schließen, dass Petrus auch neue Beziehungen nutzen kann. Als Protagonist der übertrittsfreien Heidenmission ist er von besonderem Interesse.

Ein Blick auf Abb. 2.25 zeigt die direkte Nachbarschaft von Petrus im rekonstruierten Netzwerk. Dabei zeigt sich, dass er selbst insbesondere zu den direkten Missionsbereichen von Philippus, Barnabas und Paulus keine direkte Beziehung hatte. Dies weist erneut darauf hin, dass er seine Leitung wenn überhaupt durch Beziehungen ausführte. Ein direkter Leiter hätte versucht, diesen Gemeinden persönlich, d.h. auch im Netzwerk direkt zu begegnen. Dass er dies nicht tut, sondern die Gemeinde auch häufig andere Personen, wie Barnabas, sendet oder Petrus nicht alleine reist, zeigen deutlich, dass es Petrus nicht um einen persönlichen Führungsanspruch ging.

Überhaupt berichtet die Apg recht wenig explizit von Leitung. Wenn überhaupt, taucht dieses Thema nur implizit auf. Weil es ihm viel mehr um Gottes Handeln und um die Beziehung zu ihm und in der Gemeinde untereinander ging, kann auch nicht von einer „Ablösung“ des Petrus in Apg 12 gesprochen werden. Somit überwindet Petrus nicht nur verschiedenste Distanzen durch Gottes Wirken und erschließt ein größeres Netzwerk, sondern er leitet auch in Beziehung zu anderen und nach dem Willen Gottes.

## **2.8.2 Beginn der Mission abseits von Jerusalem und unter Heiden – Petrus als Mittler**

Auch wenn Petrus und Johannes nach Samarien reisen (Apg 8,14), beginnt die Missionstätigkeit des Petrus außerhalb von Jerusalem doch erst in Apg 9. Hier besucht er Gemeinden in Lydda und Joppe, die möglicherweise ebenfalls auf die Missionstätigkeit des Philippus zurückgehen. Hier bewegt er sich primär in einem jüdischen Kontext und sorgt als Hirte für Beziehungen und Lehre.

Erst in Apg 10 überschreitet Petrus nicht nur soziale Distanzen wie in Apg 3, sondern auch religiöse und kulturelle. Nach der Taufe von Kornelius und seinem Haus muss Petrus

vor der Gemeinde in Jerusalem Rechenschaft ablegen. Er tut dies und beschreibt, dass die Aufnahme von Heiden in das urchristliche Netzwerk auf Gottes Initiative zurückgeht. Hier ist erneut Gott die treibende Kraft. Damit wird Petrus zu einem Mittler. Er vermittelt zwischen den Menschen und Gottes Auftrag, aber ebenso vermittelt er zwischen Menschen, Gemeinden und Orten.

Diese Bedeutung von Petrus kann auch an der Analyse des sozialen Netzwerks in Abschnitt 2.7 gut abgelesen werden. Petrus hat nicht nur zu der „nächsten Führungsebene“ Beziehungen, sondern seine Beziehungen tragen durch das komplette Netzwerk. Dieser Blick auf die Beziehungsebene findet sich kaum in der einschlägigen Literatur, weder bei Jervell (1998) noch bei Pervo (2009). Lediglich in der akribischen Arbeit von Keener (2013) blitzen die Beziehungsebenen gelegentlich durch. Auch Abb. 2.25 bestätigt diese These. In seinem direkten Umfeld finden sich alle wichtigen Protagonisten von Apg 1-12. Gleichzeitig hat er keinen direkten Bezug zu ihrem Tätigkeitsfeld. Auch dies ist ein deutliches Zeichen für eine vermittelnde Leiterschaft durch Beziehung.

### 2.8.3 Ergebnis

Die SNA und die *critical spatiality* bieten Anlass, die Rolle des Petrus im urchristlichen Netzwerk neu zu überdenken. War er wirklich ein „reiner“ Leiter? Meines Erachtens nach wird er damit unterschätzt. Viel mehr gibt die Apg Anlass, ihn als Menschen zu sehen, der die Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu Gott sucht. Ob er sich selber als Leiter wahrnahm, kann der Apg nicht entnommen werden. Wohl aber wird deutlich, dass die Apg keine explizite Beschreibung als Leiter vornimmt.

Auch in seiner Rolle als Missionar wird Petrus in der Forschung unterschätzt. Petrus vermittelt und nutzt seine Beziehungen. In der Forschung wird Petrus vor allem auf theologische Themen und Mission reduziert, vgl. Brown et al. (1976: 41f) oder die sonst akribische Arbeit von Bockmuehl (2012). So führt auch Hengel (2006: 84ff) für die Entwicklung des Petrus nur die drei Gründe Heidenmission, Authentizität durch Jesustraditionen und seine nicht mehr gesetzestreue judenchristliche Linie an.

## 2.9 Barnabas – Der Mensch mit Verbindungen

Die Quellenlage zur Person des Barnabas ist spärlich. Neben der Apg und den neutestamentlichen Briefen (von Paulus wird er fünfmal erwähnt) gibt es lediglich historisch nicht verwertbare Barnabas-Briefe, die aus dem 6. Jh. stammenden Barnabasakten und andere apokryphe Schriften. Wie im vorherigen Abschnitt soll diskutiert werden, inwiefern die SNA oder die *critical spatiality* hilft, die Person des Barnabas bis Apg 12 besser zu verstehen. So sollen sorgfältig die sozialen und kulturellen Hintergründe auf dieser Basis zusammengestellt werden. Wie sah das Netzwerk des Barnabas aus? Wie benutzte er es? Welche Distanzen überwand er?

Es ist aufgrund der Quellenlage nicht verwunderlich, dass Öhler (2003) das Unterfangen, sich Barnabas historisch zu nähern als geradezu „verwegen“ bezeichnet. Neben dem Werk von Braunsberger (1876) findet sich lediglich bei Kollmann (1998) ein Werk, das sich dieser Aufgabe annimmt. Aufgrund der Ergebnisse unsere Netzwerkanalyse kann Öhler (2003: 1) auch in einem weiteren Punkt gefolgt werden, nämlich „[d]aß die fehlende Beschäftigung mit Barnabas auch dazu beitrug, seinen Anteil an der Geschichte des frühen Christentums zu vernachlässigen“. Interessant ist dabei der neuartige Ansatz seiner Untersuchung, da er sozialgeschichtlich arbeitet und fragt, welche Arten von Sozialbeziehungen geeignet sind, die Lebenswelt des antiken Menschen zu rekonstruieren. Neben Öhler hält aber auch Kollmann (1998: 7) fest, dass Barnabas eine wichtige Funktion zukommt, da „er wie kein anderer an allen markanten Situationen des Urchristentums in maßgeblicher Funktion begegnet und das Geschick der Kirche im 1. Jhdt. n. Chr. entscheidend bestimmt hat.“

So soll an dieser Stelle der biblische Befund zu Barnabas bis zur ersten Missionsreise des Paulus zusammengestellt werden, exegetisch beleuchtet und mithilfe der sozialen Netzwerkanalyse eingeordnet werden. Dabei sollen die drei vorgestellten Hauptwerke eine Richtung vorgeben. Für die SNA wichtige Punkte, wie die soziale Herkunft als Levit, Zypern und die Einführung von Paulus in Jerusalem, werden in einzelnen Abschnitten diskutiert.

Barnabas, der in Apg 4,36 als Ἰωσήφ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς (Josef, der Barnabas genannt wurde) eingeführt wurde war ein Levit aus Zypern, so die Bedeutung von Κύπριος

τῷ γένει<sup>19</sup>. Nicht explizit erwähnt, aber sehr wahrscheinlich lebte er – mindestens zeitweise – in Jerusalem. Somit sind zwei Kanten zu dem sozialen Netzwerk hinzuzufügen: eine nach Zypern, eine nach Jerusalem.

Über die familiären Verhältnisse des Barnabas wissen wir wenig. Lediglich in Kol 4,10 übermittelt Paulus die Grüße von Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ. Das Wort ἀνεψιὸς kann einen Verwandten, Neffen oder Vettern bezeichnen. Ergänzt man diese Informationen durch Apg 12,12 so kommt man zu den folgenden Ergebnissen: Handelt es sich bei Johannes Markus um einen Neffen von Barnabas, so wäre entweder Maria oder ihr Mann ein Geschwisterteil von ihm. Handelt es sich um einen Vetter, so handelt es sich bei Maria um eine Tante von Barnabas. Damit ist zu beiden eine (mindestens) schwache Bindung im sozialen Netzwerk hinzuzufügen.

Ob sich aus der Namensgebung eine besondere Nähe zum Apostelkreis herleiten lässt, muss offen bleiben. Mindestens können wir aber eine schwache Bindung zwischen beiden annehmen. Öhler (2003: 92) jedenfalls folgert, dass nach der Apg „die Apostel Barnabas besonders geschätzt [haben], denn nur er erhält einen Ehrennamen.“ Allerdings diskutiert er auch die Übersetzung des Namens durch den Autor der Apg, die seiner Meinung nach falsch sei. Vielmehr wäre eine Übersetzung von Βαρναβᾶς durch „Sohn des (Gottes) Nebo“ zutreffender und ermögliche so weitreichenden Aufschluss über die durch die Apg gezeichnete Biographie des Barnabas, vgl. Öhler (2003: 139). Öhler (2003: 142) trennt den Namen Βαρναβᾶς in בַּר, Sohn, und der Endung -ας die einer Gräzisierung der Namen im NT diene. Lediglich die Wortmitte -ναβ- bleibe rätselhaft. Wenn es sich um ein Patronymikon handele, ist die Frage nach dem Vatersnamen zu stellen. Öhler (2003: 149) stellt dazu eine Liste von – nur heidnischen – Namen zusammen. Danach wäre die Übersetzung durch den Autor der Apg allerdings falsch. Ebenso sei eine Herkunftsbezeichnung unwahrscheinlich, für eine Ehrenbezeichnung käme nur נְבִי bzw. hebr. נְבִיא „als Prophet auftreten, weissagen“ in Frage, was Öhler (2003: 153) aber ebenfalls ablehnt, da zu viele Vokalveränderungen vorlägen. Kollmann (1998: 23) weist ebenfalls auf diese Problematik hin und vermutet entweder eine Volksetymologie oder einen Irrtum bei Lukas, wenn er den Namen mit „Sohn des Trostes“ übersetzt. Letztlich muss dieser Aspekt offen bleiben. Wahrscheinlicher ist die Übersetzung „Sohn der Prophetie“ zutreffender, wobei dann die

---

<sup>19</sup> Öhler (2003: 97) führt zwei Möglichkeiten an: Entweder sei Barnabas gebürtig aus Zypern oder aber ein in Galiläa geborener Nachfahre von auf Zypern geborener Juden. Auch er folgt mit Hinweis auf Apg 18,24 Schnabel und sieht Barnabas als einen Diasporajuden, der auf Zypern geboren wurde.

Übersetzung der Apg geklärt werden müsste. Pesch (2012: 183) konstatiert lediglich, dass die Übersetzung nicht verifizierbar sei. Auch Kraft (1986) nimmt die mögliche falsche Übersetzung auf, formuliert aber keine Problemstellung. Letztlich muss die Frage unbeantwortet bleiben, aber es ist wahrscheinlich, dass die Übersetzung der Apg nicht völlig falsch ist. So „ist doch die Prophetie, wie der Midrasch sagt, ihrem eigentlichen Wesen nach «Trost»“ (Zmijewski 1994: 238) und auch Ermutigung und Ermahnung.

Die altkirchliche Tradition sieht Barnabas schon früh im Umfeld von Jesus, vgl. Schnabel (2002: 747). Es gibt verschiedene Traditionen, u.a. bei Eusebius, die Barnabas als Mitglied des Kreises der 72 Jünger aus Lk 10,1 sehen. Dies ist nach Schnabel (2002: 415) aber nicht belegbar. So bleiben fernab der Spekulation also die fehlenden Kanten zu den Aposteln dem sozialen Netzwerk hinzuzufügen. Sie sind – da nichts anderes nachweisbar ist – mindestens schwache Beziehungen.

Apg 4,36–37 berichtet, wie Barnabas einen Acker in Jerusalem verkauft und den Erlös den Aposteln als Gemeindeleitern zu Füßen legt. Zur sprachgeschichtlichen Überlieferung vgl. Öhler (2003: 93f). Wichtig ist aber, dass die Apg nun eine praktische Ausübung der Gütergemeinschaft der Urgemeinde, die er in Apg 4,32–35 einführt, berichtet.

### 2.9.1 Der Levit von der Insel Zypern

Barnabas wird als Levit eingeführt. Diese lapidare Zusatzinformation bedeutet zunächst nur, dass Barnabas dem Stamm Levi – hebr. לֵוִי – angehört. Nach Nehemia und Esra kehrten nur wenige Leviten aus dem Exil zurück. Ihre primären Aufgaben fanden sie als Tempelmusiker, Tempelwächter, Tempeldiener und eventuell, aber nicht nachweislich, auch als Schriftgelehrte. Auch ihnen war Landbesitz verboten, wie in 4.Mose 18,20 und 5.Mose 18,1 zu lesen ist. Dieses Gebot wurde schon unter Nehemia aber nicht mehr befolgt, vgl. Neh 13,10. Öhler (2003: 96) sieht in der Bezeichnung Barnabas als Levit folglich eher eine Berufsbezeichnung. Wenn nun die Frage nach dem Einfluss der Leviten zu stellen ist, so wird diese unterschiedlich beantwortet. Kollmann (1998: 17) formuliert vorsichtig, dass die Leviten „dem Ansehen nach über den gewöhnlichen Israeliten“ stünden. Öhler (2003: 171) geht allerdings davon aus, dass der Einfluss der Leviten und Priester kaum zu überschätzen gewesen sei. Sie hätten nicht nur Land besessen, sondern dieses auch bearbeiten müssen, da sie von Abgaben der anderen Israeliten kaum hätten leben können.

Auch Achenbach (2018) geht von einer wachsenden politischen Bedeutung der Leviten in der hellenistisch-römischen Zeit aus.

Allerdings sind die sicheren Befunde dünn: „Über Levi und die Leviten weiß man nicht viel Sicheres, und manches wird auf Dauer umstritten bleiben.“ (Seebaß 1991: 36) Aber auch über ihre Funktion „im 1. Jhd. n.Chr. sind wir [] relativ schlecht informiert, da sie selten erwähnt werden.“ (Öhler 2003: 167) Was kann also als gesichert angenommen werden? Zum einen, dass Barnabas mindestens Aramäisch und Griechisch sprechen konnte. So auch Öhler:

Als Levit, der zur priesterlichen Schicht Jerusalems gehört, spricht er Aramäisch und weiß sich den väterlichen und kultischen Traditionen besonders verpflichtet. Als Diasporajude spricht er Griechisch und ist mit der besonderen Situation jüdischer Gemeinden in einer hellenistischen Umgebung und den damit verbundenen Traditionen vertraut. Diese besondere doppelte Identität erlaubt es Lukas, Barnabas im weiteren Verlauf der Acta als Mann Jerusalems und Antiochiens zu präsentieren. (Öhler 2003: 99)

Von einiger Tragweite in diesem sonst spekulativen Themenfeld ist lediglich die Bedeutung der Bekehrung des Barnabas. Dies kann als Argument verwendet werden, Lukas verarbeite lediglich eine ihm überlieferte Tradition: „Anders als bei den Priestern in 6,7 berichtet [Lukas] nicht vom Gläubigwerden des Leviten, und weder in 11,19ff. noch in 13,1ff. oder 15,36ff. wird die Herkunft aus Zypern aufgenommen.“(Öhler 2003: 133)

Letztlich bleibt also gerade dieser Bereich des Lebens des Barnabas unklar. Auch der Umweg über die Aposteldefinition des Paulus, bspw. mit 1.Kor 9,1 bzw. 1.Kor 15,8, der mit 1.Kor 9,5–6 zu der Argumentation führt, Barnabas sei „nur“ durch eine Epiphanie des auferstandenen Herrn zum Glauben bekommen, seine Bekehrung müsse also nachösterlich zu verorten sein, vgl. Kollmann (1998: 19f), sind spekulativ. Die Bekehrung des Barnabas und die Bedeutung seiner levitischen Herkunft bleiben im Dunkeln. Lediglich größere Sprachkenntnisse können wir im Zusammenhang mit seiner Herkunft aus Zypern herleiten.

Gerade diese Herkunftsbezeichnung bietet einige Ansatzpunkte für eine Interpretation im Sinne der *critical spatiality*. Zypern (gr. Κύπρος, die „Kupferinsel“, was auf die wirtschaftliche Bedeutung des Bergbaus schließen lässt) ist mit einer Länge von 227 km und einer Breite von 95 km die drittgrößte Mittelmeerinsel und liegt im östlichen Teil dieses

Meeres, ca. 100 km westlich von der syrischen Küste, vgl. Mitchell (2009: 1733). Seit etwa 1400 v.Chr. bestehen Handelsbeziehungen zu Griechenland. Eine vermehrte Einwanderung peloponnesischer Griechen erfolgte ab 1200 v.Chr. „Gleichzeitig lässt sich eine starke Hellenisierung (Hellenismus) in allen Bereichen beobachten“, so Stephan et al. (2018). Zypern wurde im Jahre 30 v.Chr. zur römischen Provinz, nachdem es schon 48 v.Chr. durch den römischen Senat annektiert und von wechselnden Mächten beherrscht wurde, vgl. Kollmann (1998: 14). Sie wurde senatorisch verwaltet, wobei der Verwaltungssitz bis zum 4. Jahrhundert n.Chr. Paphos, danach Samalis-Constantia war. So kommt Barnabas aus einem kulturell römisch und vor allem griechisch geprägten Raum und kann somit aufgrund seiner Sprach- und Kulturkenntnisse leichter neue Kontakte knüpfen.

Der biblische Befund zu Zypern ist klein. Die Insel findet sich unter dem Namen *Elischa* in 1.Mose 10,4 par. und 1.Chr 1,7 sowie in Hes 27,7. Sonst finden sie sich im Zusammenhang mit den Griechen als Kittäer. Es lässt sich festhalten, dass auf „Zypern im 1. Jh. n. Chr. auch Juden ansässig“ (Ulbrich et al. 2004: 812) waren. Außerdem bestanden zwischen Judäa und Zypern starke wirtschaftliche Beziehungen, vgl. Öhler (2003: 175).

Wie bereits eingangs diskutiert, ist Barnabas also aller Erkenntnis nach Diasporajude, der auf Zypern geboren wurde. Spätere Quellen meinen zu wissen, dass die Familie Barnabas im 3. Jahrhundert v.Chr. kriegsbedingt aus Israel nach Zypern geflohen sei (Epiphanius von Salamis, Panarion Haer), vgl. Kollmann (1998: 13).

Es ist nun auch zu fragen, welche Bedeutung Zypern für den Bericht der Apg hat. In Apg 11,19 wird erwähnt, dass einige Christen nach Zypern geflohen waren und unter Juden missionierten. Den weiteren Befund zeichnet Öehler wie folgt:

In 11,20 ist im Gegensatz dazu von einigen Flüchtlingen in Antiochia die Rede, die aus Zypern und der Cyrenaika kamen und auch Heiden mit einigem Erfolg bekehrten. Zum ausdrücklichen Thema wird Zypern am Beginn der Missionsreise von Barnabas mit Paulus, denn dort beginnt ihre Verkündigungstätigkeit und sie gewinnen die Gunst des römischen Statthalters (13,4-13). Zypern wird auch zum Thema, als sich Barnabas und Paulus trennen, denn erstem reist gemeinsam mit Johannes Markus noch einmal auf die Insel (15,39). Neben der zweimaligen Nennung Zyperns als Orientierungspunkt auf Seereisen (21,3; 27,4) begegnet uns mit Mnason, eine ἀρχαῖος μαθητῆς, noch einmal ein Zypriote, der in Jerusalem wohnt (21,16). (Öhler 2003: 98)

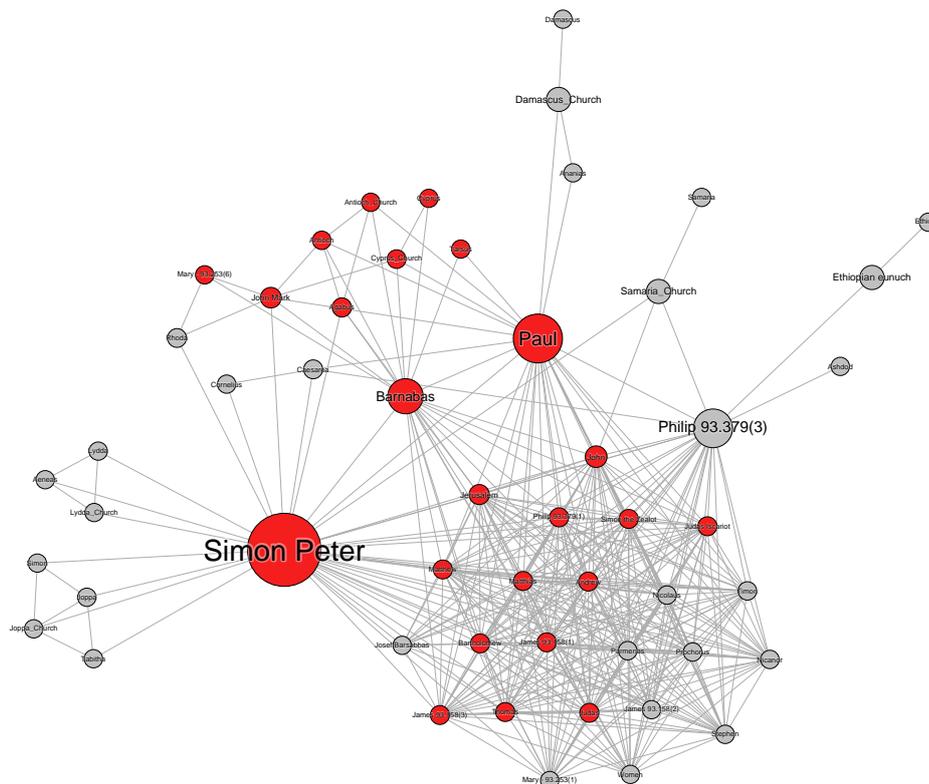
Die genauen Hintergründe und die Bedeutung der Herkunft von Zypern bleiben aber unklar. Öehler (2003: 177) vermutet zwar, dass gerade dieses Umfeld – eine jüdische Diaspora,

die weder komplett assimiliert noch komplett abgeschieden lebt – Barnabas auszeichne. Er sei Diasporajude und eben nicht mehr oder weniger. Man mag diesem Schluss folgen, denn die Quellenlage lässt doch wenig Raum für eine andere Interpretation. Interessant und nicht ganz unberechtigt ist in diesem Hinblick die Interpretation von Sommerfeld (2016: 589f), der Barnabas als *marginal man*, als Grenzgänger und Brückenbauer zwischen Kulturen sieht. Dies passt sehr gut zu dem kulturellen und sozialen Hintergrund Zyperns.

## 2.9.2 Seine Zeit in Jerusalem

In Apg 4,36–37 berichtet die Apg von einem Acker, den Barnabas zugunsten der Urgemeinde in Jerusalem verkauft. Dieser Bericht wird in aller Regel nicht angezweifelt. Lediglich die Deutung der urchristlichen Gütergemeinschaft wird unter Hinblick auf diese Stelle diskutiert. Kollmann (1998: 21) sieht hier die Verarbeitung einer vorliegenden Tradition durch den Autor der Apg, um nachträglich ein Idealbild zu generieren, das durch eine pythagoreisch-essenische Idealvorstellung bestimmt sei. Marguerat et al. (2018) sehen mit Hinblick auf die Essener und Qumran die Möglichkeit, dass die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde praktiziert wird, vermuten aber ebenfalls eine Überzeichnung. Selbst wenn der Text für sich stehen gelassen wird, gibt insbesondere die Interpretation von ἅπαντα κοινά Anlass zu Spekulation. Stott (1990: 146) deutet sie doppelt. Zwar sei der Besitz immer noch privat gewesen, doch „entwickelten sie [die Gemeindeglieder] in ihrem Herzen eine so radikale Haltung, dass sie über ihren Besitz dachten, dass er dazu bereitsteht, ihren bedürftigen Schwestern und Brüdern zu helfen“.

Dass diese Interpretation Schwierigkeiten bereitet, diskutiert auch Horn (1998). Wie Marguerat et al. (2018) beschreibt auch Klauck (1982) ausführlich die Gütergemeinschaften bei Essenern und in Qumran, aber auch ihre literarische Reflexion in außerbiblischen Schriften. Zusammenfassend gibt es wenig Grund, am Wortlaut des Berichts der Apg zu zweifeln: Die Gütergemeinschaft war nicht nur „im Herzen“ sondern gelebte Nächstenliebe. Wie sie im Einzelnen ausgefallen ist, verschweigt die Apg. Dass er diesen Aspekt betont – was nicht gleichbedeutend mit einer literarischen Überzeichnung gleichzusetzen ist – liegt vielleicht auch in dem speziellen Anliegen der Apg. Das muss später diskutiert und



**Abbildung 2.26:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten in direkter Nachbarschaft zu Barnabas rot eingefärbt. Es zeigt sich, insbesondere im Vergleich zu Abb. 2.25, dass nicht das komplette Netzwerk der Jerusalemer Gemeinde in dieser Nachbarschaft liegt.

ausgewertet werden. Nicht zu klären – und für die vorliegende Darstellung auch irrelevant – ist hingegen, ob der Acker auf Zypern oder in der Nähe von Jerusalem gelegen hat.

Über den Betrag, der durch diesen Verkauf der Urgemeinde zur Verfügung gestellt wurde, kann man ebenso wie über das restliche Vermögen von Barnabas nur Vermutungen angeben. Dimension und Absolutheit dieser Liebesgabe bleiben also weiterhin offen. Mit Blick auf Apg 2,46 oder Apg 12,12–17 kann mit Apg 4,32 von einer Gütergemeinschaft ausgegangen werden, in der neben Geld auch die Versammlungsräume und eine Grundversorgung (vgl. Apg 6,1) gewährt wurden. Öhler (2003: 99,106ff) verweist auf verschiedene Aspekte: Die Urgemeinde könne als antiker Verein interpretiert werden, Barnabas als Wohltäter. Aber es bleibt mit Hinblick auf 1.Kor 9,6 doch anzunehmen, dass Barnabas weiterhin einer bodenständigen Arbeit nachgegangen ist.

Mit Blick auf Abb. 2.26 fällt auf, dass Barnabas nicht mit der kompletten Jerusalemer Gemeinde verbunden ist. Er wird sicherlich den meisten Mitgliedern bekannt gewesen sein, doch berichtet die Apg dies implizit, nennt diese Verbindungen aber nicht explizit. Da er mit den Aposteln und den weiteren Leitern der Gemeinde bekannt war, wundert der Bericht in Apg 9,27 nicht. Hier führt Barnabas Paulus in Jerusalem ein.

Hierzu interpretiert Sommerfeld (2016: 590) die Relation zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde als strukturelles Loch: „Saulus [...] war an Jesus gläubig geworden und versuchte, in Jerusalem Verbindung zu den Jüngern zu bekommen. [...] Barnabas erkannte dieses ‚strukturelle Loch‘ im Netzwerk der Gläubigen und überbrückte es“ (ebd.). Hier lag allerdings kein strukturelles Loch im eigentlichen Sinne vor, da keine nichtredundante Verbindung vorliegt. Auch kann Barnabas keineswegs die einzige „personale Brücke zwischen beiden Gemeinden“ in Antiochia und Jerusalem gewesen sein. Trotzdem führt die Beschreibung von Sommerfeld (2016) einige interessante Aspekte des Wirkens Barnabas’ an.

### **2.9.3 Die Sendung durch die Jerusalemer Gemeinde und die Kollekte für die Gemeinden in Judäa – Apg 11,19-12,24ff**

Eine weitere Verbindung außerhalb von Jerusalem ergibt sich in Abb. 2.26 nach Antiochia sandte. Apg 11,22 berichtet, dass die Gemeinde in Jerusalem Barnabas nach Antiochia sendet, vgl. hierzu auch Abschnitt 2.6.6. Barnabas nutzt seine Verbindung zu Paulus, um diesen aus Tarsus nach Antiochia zu holen (Apg 11,25). Beide reisen später nach Jerusalem, um dort eine Gabe der Gemeinde zu überbringen (Apg 11,30). Bei ihrer Rückkehr nehmen sie Johannes Markus mit (Apg 12,25).

Lindemann (2018) vermerkt nun lapidar „[a]us 11,22 – 30 ergibt sich eine führende Rolle in Antiochien.“ Doch Kollmann (1998: 35) sieht hier vor allem, dass sich Barnabas, noch vor Paulus und unabhängig von dessen Wirken, in Antiochia niederlässt. Das ist eine wichtige Beobachtung, zeigt es doch, dass Barnabas sowohl Paulus als auch Johannes Markus selbstständig als Mitarbeiter auswählt. Beide waren ihm über seine Kontakte direkt oder indirekt bekannt, auch wenn die Apg dies – zumindest im Hinblick auf Johannes Markus – vorher nicht erwähnt. Das zeigt eindrucksvoll die vielen Verbindungen über die Barnabas verfügte.

## 2.9.4 Ergebnis

So kann Öhler (2003: 473) im Wesentlichen gefolgt werden, wenn er schreibt: „Barnabas ist für Lk eine wichtige Figur innerhalb der Geschichte der ersten Christen. Er entspricht nicht nur in den Reden und Taten den Aposteln, Stephanus, Philippus und Paulus, sondern ist auch wesentlich für den Fortgang der Erzählung selbst.“ Auch Kollmann (1998: 72) korrigiert die mangelhafte Wahrnehmung in der Forschung: „Historisch wie wirkungsgeschichtlich erweist er sich als eine der Zentralfiguren des frühen Christentums, deren Bedeutung für die urchristliche Theologiegeschichte und die Gestaltwerdung der Kirche bislang kaum wahrgenommen wurde.“ Dies zeigt eindrücklich die *betweenness centrality* mit einem Wert von 146,52 wie in Tabelle 2.2 auf Seite 160 dargestellt wird. Petrus verfügt über einen Wert von 475, der größte Teil des Netzwerks über einen Wert von teilweise weit unter 8. Die *eigen centrality* hat jedoch nur einen Wert von 0,61. Hier verfügen die meisten Mitglieder der Gemeinde in Jerusalem über Werte von 0,83 oder weit höher. Somit ist Barnabas ein Mensch „mit Verbindungen“, ein typischer Netzwerker. Er versucht dabei nicht unbedingt die meisten oder „besten“ Kontakte zu bekommen, sonst wäre seine *eigen centrality* wesentlich höher.

So ist die Folgerung von Öhler (2003: 478), dass „[d]ie Vita des Barnabas [...] vor allem durch Ortswechsel und Beziehungen gegliedert“ gewesen sei, zu hinterfragen. Es sind weniger die Ortswechsel als primär die Beziehungen, die die Bedeutung des Barnabas ausmachen. Ob Barnabas wirklich stark mit dem „Diasporajudentum, genauer gesagt mit dem zypriotischen Judentum, eng verbunden“ (ebd.) war, wie auch Kollmann (1998: 72) vermutet, bleibt fraglich, muss aber ernsthaft in Erwägung gezogen werden. Ob man aufgrund der Quellenlage in dieser Frage weiterkommt muss an anderer Stelle untersucht werden.

Wie Abb. 2.26 entnommen werden kann, ist der Wirkungsbereich des Barnabas nicht deckungsgleich mit Petrus oder Philippus. So zeigt die SNA eindrücklich auf, dass die Apg hier einen selbstständigen Missionar mit eigenem Wirkungsfeld beschreibt. Insofern ist Öhler (2003: 473) zuzustimmen: „Trotz dieser hohen Bedeutung tritt Barnabas aber bald in den Schatten des Paulus zurück, an dessen Person Lk viel größeres Interesse hat.“ Es bleibt hier Raum für Spekulationen und einige Aspekte bleiben offen. So müsste die Aussage von Kollmann (1998: 74), dass sich „Barnabas [...] nicht nur zu Lebzeiten, son-

dem auch weit über seinen Tod hinaus als bridge-builder von unschätzbbarer Bedeutung“ überprüft werden. Sie kann nur im Hinblick auf die gesamte Apg und die paulinischen Briefe beantwortet werden. So kann dieser Ausschnitt nur eine neue Perspektive auf die eigenständige missionarische Tätigkeit und Bedeutung des Barnabas legen und seine vielfältigen Beziehungen hervorheben. Barnabas wurde aufgrund dieser Beziehungen zu einer zentralen Figur des überörtlichen urchristlichen Netzwerks und die Brücke bzw. Verbindung zwischen Jerusalem und der späteren Mission des Paulus.

## 2.10 Philippus – Überschreiter kultureller und sozialer Distanzen

Sowohl bei Barnabas als auch bei Philippus ist die Liste der Literatur über diese Person sehr kurz: „One major reason why there are plenty of matters to deal with is that Philip has been virtually ignored in New Testament scholarship. Current monographs devoted to the study of Philip are in very short supply“ (Spencer 1992: 13) Auch Schnabel (2002: 658) moniert, dass das „Wirken des hellenistischen Judenchristen Philippus [] in der neutestamentlichen Forschung mehr als stiefmütterlich behandelt worden [ist]“. Die Darstellung von Spencer (1992) ist für die vorliegende Arbeit besonders wichtig, da er sich literarisch auf die Beziehungsebene konzentriert: Die Beziehungen zwischen Philippus und den bekehrten Einzelpersonen, Gruppen oder Personen wie Petrus und Paulus. Seine Arbeit ist aber gerade nicht auf den ‚historischen‘ Philippus gerichtet, sondern auf den literarischen.

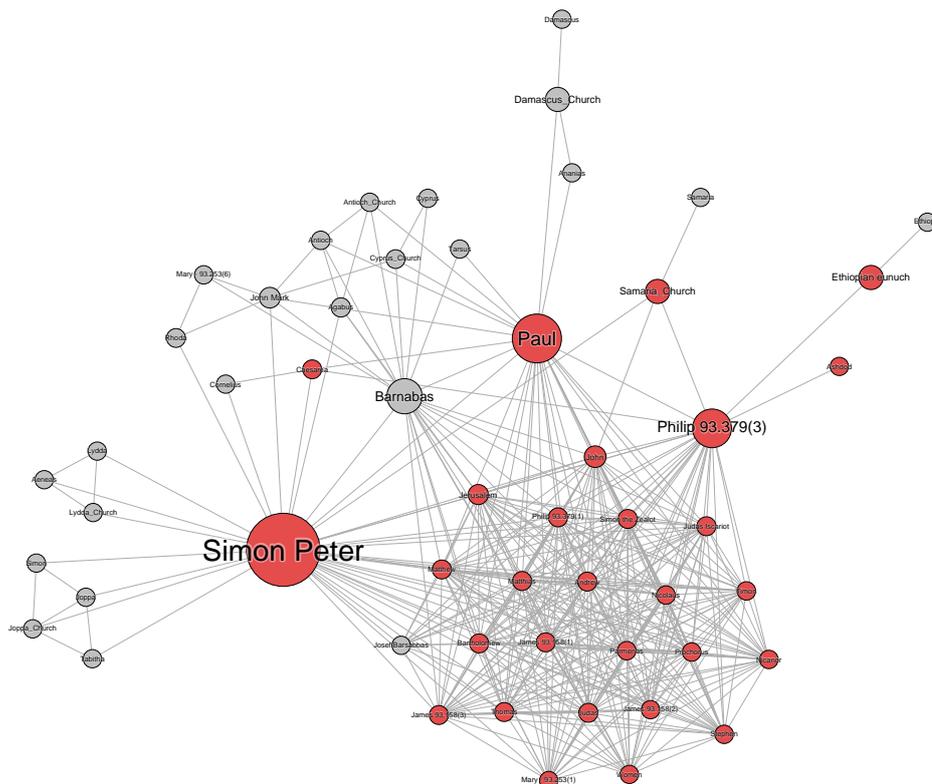
Daneben gibt es noch eine neuere Arbeit von Dobbeler (2000), der Philippus ebenfalls als „Stiefkind der neutestamentlichen Forschung“ (:13) sieht. Dabei gehörte er wie Stephanus zu dem „Siebenerkreis“, der in der Forschung bald zum „Stephanuskreis“ wurde. Aber Spencer (1992: 14) hält richtig fest: „Philip also is associated on some level with all three Lukan heroes [...]: Stephen (Acts 6,5), Peter (8.5-25) and Paul (21.8); if a man is judged by the company he keeps, then Philip seems to deserve more respect.“ Allerdings gibt es zu ihm noch weitere Berichte, zum einen über seine Wandermission in Samarien und der Küstenebene in Apg 8,4–40 sowie über sein Wirken und Familienverhältnisse in Cäsarea.

Die Quellenlage zu Philippus ist dünn, dabei kann man sich nur auf die Apg stützen. Denn „Luke’s presentation remains both the earliest and fullest account of Philip available to us“, wie Spencer (1992: 16) richtig feststellt. Gerade die Identifikation der verschiedenen Personen mit dem Namen *Philippus* ist Gegenstand verschiedener Kontroversen, vgl. Zugmann (2009).

### 2.10.1 Die Zeit in Jerusalem

Sein erstes Auftreten hat Philippus in Apg 6,5 als Mitglied des „Siebenerkreises“. Apg 21,8 berichtet, wie Paulus und seine Reisegefährten εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ kommen und dort bleiben. Auch dort scheint es wichtig zu sein, dass er nicht nur Evangelist war, sondern eindeutig mit dem Philippus des Siebenerkreises identifiziert wird. Schon früh kam es hier zu Verwirrungen: „Polykrates von Ephesus identifiziert ihn im ausgehenden 2. Jhdt. n. Chr. mit Philippus dem Apostel, dem gleichnamigen Mitglied des Zwölferkreises (Mk 3,18)“ (Kollmann 2000: 552). Da die Namensverwirrung gerade auch im Hinblick auf Apg 8,4–40 nicht aufhört, ist die Frage nach der genauen Identifikation zu stellen. Hierzu schließt von Dobbeler (2000: 29) aber, dass es „nahezu unmöglich erscheint, Hypothesen im strengeren Sinne zu verifizieren oder zu falsifizieren, [und so] kann es – will man nicht die Alternative des ‚radikalen Schweigens‘ wählen – nur darum gehen, eine Hypothese mit möglichst großer Plausibilität zu wählen.“

Philippus ist damit den Hellenisten zuzuordnen. Mit Blick auf Abb. 2.27 kann man sehen, dass Philippus in der Gemeinde gut vernetzt war. Literarisch ist diese Bedeutung kaum zu fassen, wie die Einschätzung von Kollmann zeigt: „Wenn Philippus in der Siebenerliste Apg 6,5 unmittelbar hinter Stephanus rangiert, war er offenkundig bereits in Jerusalem die zweitwichtigste Figur des Stephanuskreises und wird wie Stephanus selber eine zumindest ansatzweise kritische Haltung gegenüber dem Gesetz eingenommen haben. Zudem ist Philippus das einzige Glied des Stephanuskreises, über dessen missionarische Aktivitäten konkrete Einzeltraditionen vorliegen.“ (Kollmann 2000: 553) Dabei ist die Gesetzeskritik eine falsche Unterstellung der Gegner, vgl. Zugmann (2009: 312ff) oder Haacker (2014: 101ff). Diese Bedeutung von Stephanus kann in Tabelle 2.2 jedoch nicht verifiziert werden. Die einzige Begründung muss darin liegen, dass Stephanus aufgrund seines Martyriums nicht über die Gemeinde in Jerusalem hinaus wirkte.



**Abbildung 2.27:** Das soziale Netzwerk von Apg 1-12. Hier sind die Knoten in direkter Nachbarschaft zu Philippus rot eingefärbt. Es zeigt sich, insbesondere im Vergleich zu Abb. 2.25 und 2.26, dass zwar fast das komplette Netzwerk der Jerusalemer Gemeinde in dieser Nachbarschaft liegt, dafür aber die Missionsbereiche von Petrus und Barnabas in fast gänzlich anderen Gebieten

## 2.10.2 Wandermission in Samarien und der Küstenebene

Philippus wird abgesehen von Apg 6 von Lukas als zentrale Figur in Apg 8 erwähnt. Damit erfahren wir in der Apg mehr über ihn als über die Mehrzahl der Apostel. Er wird als Missionar in Samarien und wohl auch als Vorreiter der Heidenmission, vgl. Kollmann (2000: 306) dargestellt. Dabei wurde deutlich, dass Philippus mithilfe von Gottes Wirken verschiedene kulturelle, soziale und religiöse Grenzen überschreitet. So hat er im Netzwerk nicht nur vielfältige, teilweise einmalige missionarische Verbindungen in Netzwerk der urchristlichen Gemeinschaft, vgl. Abb. 2.27, sondern ist auch Überschreiter und Überwinder kultureller und sozialer Distanzen. Für eine genauere Darstellung vgl. auch die Abschnitte 2.6.1 und 2.6.2. Auf die Tragweite dieser Ereignisse weist Kollmann (2000: 306) hin:

Die Überlieferungen legen dabei den Schluß nahe, daß sich der missionarische Schritt über die Grenzen Israels hinaus nicht etwa historischer Zufälligkeit oder persönlicher Willkür verdankt, sondern einem Konzept entspricht, daß in Anknüpfung an Jes 56,3ff in der Einbeziehung der ‚Fremden‘ und der ‚Verschnittenen‘ die Erfüllung prophetischer Verheißungen sah und damit den heilsgeschichtlichen Rahmen markierte, in dem die Samaritaner- und Heidenmission des Philippus verstanden werden konnten.

Philippus ist ein klassischer Pionier, der neue soziale Verbindungen mit Gottes Hilfe zu nutzen vermag. Daraus können aber keine generellen Schlüsse gezogen werden, wie genau er diese Verbindungen nutzt. Die These von Kollmann (2000: 307), dass im „Unterschied zu Petrus, dessen Begegnung mit Simon auf Ausgrenzung hinausläuft, [] Philippus ein auf Integration abzielendes Verhalten zeigt“, ist nicht nur exegetisch schwierig zu begründen, sondern zeigt sich auch weder in den Aspekten, die für Petrus und Philippus herausgearbeitet werden können. In Abschnitt 2.8 wurde die vermittelnde Art von Petrus herausgearbeitet. Somit ist es wesentlich wahrscheinlicher, dass sich Simon selbst ausgrenzte. Philippus hingegen überlässt die weitere Hirtentätigkeit den Aposteln.

Philippus hat eine *betweenness centrality* von 177,29. Zum Vergleich: Barnabas hat einen Wert von 146,52, Petrus 475, der größte Teil des Netzwerks über einen Wert von teilweise weit unter 8. Dieser Wert ist also nach Petrus und Paulus der dritthöchste in Apg 1-12. Die *eigen centrality* liegt bei 0,93. Dieser Wert ist nicht signifikant, aber höher als z.B. bei Barnabas. Wir können daraus ableiten, dass Philippus in das Zentralnetz der Jerusalemer Gemeinde nicht überdurchschnittlich gut integriert war. Seine Stärke bestand allerdings vor allem im Zusammenhalten verschiedener Teile des über Jerusalem hinausragenden urchristlichen Netzwerks. Hier ist Philippus eine enorm wichtige Persönlichkeit. Dies wird auch durch die Analyse im Sinne der *critical spatiality* deutlich, da Philippus beständig soziale und kulturelle Distanzen überwindet.

### 2.10.3 Ergebnis

Spencer (1992) stellt vor allem drei Aspekte in der Darstellung des Philippus fest: die des Pioniermissionars, des dynamischen Propheten und des kooperativen Dieners. Damit würdigt er die vielfältigen Dienste durch sein diakonisches, kerygmatisches, missionarisches und gemeindeleitendes Wirken. Abgesehen davon diskutiert er die Beziehungsebene und die sozialen Kontakte. Ferner beobachtet er die vielfältigen Beziehungen zu anderen

Charakteren der Apg – eine tiefgehende Analyse dieser Beziehungen findet aber nicht statt (:275).

Nach Kollmann (2000: 310) „erscheint Philippus durchweg als pneumatisch begabter und charismatisch wirkender, führender Vertreter eines sich wesentlich an prophetischen Traditionen orientierenden Christentums, für das die praktische Diakonie nicht nur als Ausdruck ‚wahrer Prophetie‘ zentrale Bedeutung hatte, sondern als Legitimationsgrundlage schlechthin.“ Damit bleibt seine Betrachtung der Beziehungsebene hinter der Arbeit von Spencer (1992) zurück.

Die vorliegende Untersuchung macht aber deutlich, dass gerade in den Beziehungsaspekten und dem Überschreiten von sozialen, kulturellen und religiösen Distanzen ein Schlüssel zum Verständnis des Wirkens des Philippus liegt. Eine weitere Beachtung dieser Aspekte wäre für weiterführende Diskussionen nötig.

So bietet die *eigen centrality* Anlass, seine Rolle in Jerusalem neu zu untersuchen. Im Gegensatz zu Barnabas ist er besser, bzw. mit den „wichtigeren“ Menschen, vernetzt. Gleichzeitig hat er nach Petrus und Paulus den größeren *betweenness centrality* Wert. Dieses erweiterte, vermutlich jüdische Netzwerk, wurde in der bisherigen Forschung vernachlässigt. Die Untersuchungsergebnisse zeigen auch, dass der Missionsbereich von Philippus unabhängig von anderer Missionstätigkeit ist (vgl. Abb. 2.27). Somit könnte auch eine genauere Untersuchung dieser Mission zu einem besseren Verständnis von Philippus' Wirken führen.

### 3 Zusammenfassung und Fazit

Das Ziel dieser Arbeit war die Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerks nach Apg 1-12 und seine Analyse. Grundlegend waren die Methoden aus der Arbeit von Rollinger (2014) und Collar (2013), die durch die Vorarbeiten von Duling (1999), Duling (2000) und Duling (2013: 136) sowie Czachesz (2011) auf die Acta-Forschung übertragen werden konnten.

Die erste Forschungsfrage dieser Arbeit betrifft die zeitliche Ausdehnung des frühen nachösterlichen Christentums. Die zweite Forschungsfrage bezieht sich auf die starken und schwachen Beziehungen im frühen Christentum und versucht folgende Fragen zu beantworten: Wie sah das urchristliche soziale Netzwerk nach der Apg aus? Kann es überhaupt inhaltlich sinnvoll rekonstruiert werden? Sind Methoden wie die *critical spatiality* nützlich, um soziale Distanzen zusätzlich zu den Netzwerkdistanzen zu erschließen?

Dabei wurde sowohl die SNA als auch die PPA verwendet. Letztere hat sich in dieser Arbeit zwar als hilfreiche Illustration herausgestellt, konnte aber keine neuen Erkenntnisse liefern. Die erste Forschungsfrage beinhaltet die zeitliche Ausdehnung des frühen nachösterlichen Christentums. Hier wurde die PPA verwendet. Es mag hier allerdings auch an der Beschränkung auf die ersten 12 Kapitel der Apg liegen, dass dieser Ansatz hinter den Erwartungen zurückbleibt. Lediglich die exegetische Auswertung des Pfingstereignisses in Abschnitt 2.3 zeigt die methodischen Möglichkeiten der PPA auf, die aber aufgrund der mangelnden Quellen hypothetisch bleiben und keine historisch sichere Auskunft über das Ausmaß des urchristlichen Netzes gibt. Sie wirft aber durch ihre Fokussierung und Limitierung auf den *Firstspace*, d.h. den messbaren, geographischen Raum, auch Fragen auf. So stellt sich die Frage nach der Überschneidung und Überlagerung des jüdischen Diasporanetzwerks mit dem urchristlichen Netzwerk. Schließlich ist auch die Frage nach der Kommunikation zu beantworten. Dass es sich um beim urchristlichen Netzwerk um

ein schnell kommunizierendes und verbundenes Netzwerk gehandelt hat, wird durch die Apg deutlich.

Weiterhin ist für die neutestamentliche Wissenschaft die SNA von Interesse. Nachdem in den Abschnitten 1.3.2 und 1.3.3 die methodischen Grundlagen für die Rekonstruktion auf Basis exegetischer Arbeit diskutiert wurden, konnte in Abschnitt 2.7 neben den vorher schon dargestellten und diskutierten Teilnetzwerken das vollständige Netzwerk der Apg 1-12 präsentiert werden. Besonders gewürdigt wurden in weiteren Abschnitten die Personen Petrus, Philippus und Barnabas.

So konnte die zweite Forschungsfrage zur Struktur des urchristlichen Netzwerks sinnvoll beantwortet werden. Die Rekonstruktion des urchristlichen sozialen Netzwerks ist mindestens ein Abbild des Netzwerks wie es vom Verfasser der Apg literarisch dargestellt wird und gibt in vielerlei Hinsicht ein zutreffendes historisches Abbild des Geschehens wieder. Dabei zeigt sich, dass dieses Netzwerk ein stark verbundenes Netzwerk rund um die Gemeinde in Jerusalem bildet. Die einzelnen Missionsbereiche von Petrus, Philippus, nicht namentlich genannter Missionare und Barnabas lassen sich deutlich voneinander unterscheiden. Das Netzwerk gibt aber lediglich die Netzwerkdistanz wieder. Räumliche, soziale, religiöse und kulturelle Distanzen können dadurch nicht abgebildet werden. In dieser Hinsicht war die *critical spatiality* ein nützliches Werkzeug, denn sie zeigt deutlich, welche Distanzen von der urchristlichen Mission überwunden wurden.

Zunächst zeigt sich, dass eine SNA nur akteurbasiert, d.h. anhand von konkreten Personen und Personengruppen erfolgen kann. Der Versuch in Abschnitt 2.4, die Struktur der Urgemeinde in Jerusalem mit Methoden der SNA anhand des exegetischen Befundes der Apg zu rekonstruieren scheiterte aufgrund der Quellenlage und führte zu keinem eindeutigen Ergebnis.

Die SNA zusammen mit der *critical spatiality* wirft hingegen ein neues Licht auf die Apg und lässt in diesem Netzwerk sowohl Bekanntes stärker oder schwächer leuchten, zeigt aber auch ganz neue Umriss- oder Konturen. Zunächst wird deutlich, dass das urchristliche Netzwerk bis Apg 12, wenig überraschend, noch stark Jerusalemzentriert ist. Die verschiedenen Zentralitätsmaße geben einen Einblick in die Integration unterschiedlichen Akteure: Gibt die *eigen centrality* an, wie die Qualität des direkten Umfelds und somit die Integration in das bestehende Netzwerk ist, so gibt die *betweenness centrality*

die globale Wichtigkeit einer Person für den Informationsfluss und ihre Vernetzung an. Dabei zeigt sich deutlich die globale Wichtigkeit der Personen Petrus, Barnabas und Philippus. Interessant ist, dass die unterschiedlichen Missionsgebiete mit diesen drei Personen verbunden sind. Diese Drei waren es primär, die den Kontakt nach Jerusalem hielten. So ist hier Sommerfeld (2016: 594) zuzustimmen; er kommt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, dass die „übergreifende Einheit der Christen [...] in den Formen polyzentrischer Netzwerkstrukturen“ sichtbar ist. Nicht eine einzige Person bildet das Zentrum, sondern die Mission ist eine gemeinsame Arbeit verschiedener Menschen unter Gottes Leitung.

Auch wenn die vorliegende Untersuchung nur Apg 1-12 betrachtete, also den Teil der Apg, der nicht von Paulus dominiert ist, wirft sie damit ein neues Licht auf die Frage, wer die überörtlichen Verbindungen zwischen den urchristlichen Gemeinden hielt. Einige Exegeten vertreten wie Ascough (1997: 237) die These, dass allein Paulus ein „translocal link“ gewesen sei. Dies erscheint mit den vorliegenden Ergebnissen nicht mehr haltbar. Eine weitere Analyse der Apg und der neutestamentlichen Briefe kann hier für mehr Klarheit sorgen.

Die weitere Rekonstruktion des sozialen Netzwerks wurde in die Abschnitte Apg 2-7 und 8-12 unterteilt. Das Soziale Netzwerk in Apg 2-7 findet sich vor allem in Jerusalem, vgl. Abschnitt 2.5. Dabei zeigt hier primär die *critical spatiality*, dass enorme Distanzen im *Second-* und *Thirdspace* durch Gottes Wirken und den missionarischen Einsatz der Gemeinde überwunden wurden. Soziale Schranken und gesellschaftliche Ächtung können – müssen aber nicht – überwunden werden. Dabei wird auch eine klare Perspektive für das Zusammenleben innerhalb und außerhalb der Gemeinde gefunden. Eine Zuwendung zu der neuen Glaubensgemeinschaft führt auch zu einer neuen gesellschaftlichen Stellung im Netzwerk, d.h. einer neuen Identität in Christus. Dieser Zusammenhang wird teilweise auch äußerlich sichtbar wie die Heilung in Apg 3 zeigt.

Dies führt zu zweierlei Schlussfolgerungen. So ist Schnabel (2002: 9) uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er folgert: „Die ersten Christen waren zunächst nichts anderes als eine von mehreren Gruppen innerhalb des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Dies änderte sich schnell.“ Auf der anderen Seite zeigt sich eine deutlich andere Qualität der christlichen Gemeinschaft. Das Konzept des *belonging to the body of Christ* ist in der Apg allgegenwärtig, auch wenn diese Bezeichnung der Glaubensgemeinschaft in der Apg nicht erscheint.

Die weitere Betrachtung von Apg 8-12 zeigt ebenfalls deutliche Akzente der Überwindung von *Second-* und *Thirdspace*-Distanzen. Das urchristliche Netzwerk wächst deutlich über Jerusalem hinaus, wobei immer wieder andere Distanzen überwunden werden müssen. In Samarien ist die erlebte Distanz wohl am deutlichsten, wobei die religiösen, kulturellen und sozialen Distanzen nicht ausgeprägt sind und der eigentliche Status der Bewohner als Heiden oder Juden nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann. Die Begegnung von Philippus mit dem Kämmerer aus Äthiopien in Apg 8 hat nicht nur eine große Distanz im *Firstspace*, sondern auch durch die Begegnung in der Wüste und den starken sozialen Gegensatz zwischen den beiden Personen in *Second-* und *Thirdspace*. Auch die Bekehrung des Saulus kann unter diesen Gesichtspunkten noch einmal deutlich machen, welche starken Gegensätze und Distanzen zu überwinden waren.

Gerade die Verfolgung durch Saulus sowie die nach der Taufe des Römers Kornelius auftretenden Kontroversen innerhalb der Gemeinde in Jerusalem machen deutlich, dass sich in der Überwindung von Distanzen sowohl in *First-*, *Second-* und *Thirdspace* eine Spiralentwicklung des Urchristentums aus Jerusalem heraus ergibt. Nicht nur werden immer wieder soziale, kulturelle und religiöse Schranken im *Secondspace* überwunden, sondern auch sehr starke Distanzen im *Thirdspace*. Die geographischen Distanzen im *Firstspace* werden ebenfalls größer. So erfüllt sich die Verheißung aus Apg 1,8: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.“ Das gemeinsame Wirken von Barnabas und Saulus in Antiochia (Apg 11,19–30) machen bereits deutlich, dass eine neue Episode ab Apg 13 beginnt und etwas Altes zu Ende geht.

Viele Verbindungen in diesem Teil der Apg sind nur schwer nachweisbar oder nicht eindeutig. Es lassen sich jedoch neben dem schon angesprochenen Distanzbegriff vor allem die Entfernungen in dem Netzwerk sinnvoll anwenden. Es zeigt sich, dass das Netzwerk – obwohl nun weit über Jerusalem hinausreichend – doch nur sehr „kurze“ Wege aufweist. Dies zeigt bis zu diesem Zeitpunkt eine deutliche Dominanz der Gemeinde in Jerusalem.

Die Zusammenfassung und Analyse des rekonstruierten Netzwerks im gesamten ersten Teil der Apg wurde in Abschnitt 2.7 dargestellt. Es bieten sich einige überraschende Erkenntnisse, wenn die Akteure des Netzwerks mit verschiedenen Zentralitätsmaßen untersucht werden. Misst man mit der *betweenness centrality* die Informationsflüsse, die über

Personen gehen können ist neben dem schon erwähnten Petrus Paulus schon eine sehr bedeutende Person. Aber auch Philippus und Barnabas sind hier wichtig. Dieser Wert gibt aber im Gegensatz zur *eigen centrality* noch nicht an wie hoch der Einfluss der Person auf das gesamte Netzwerk ist. Bei diesem Maß hat Petrus erneut den höchsten Wert. Es fallen nun auch die Diakone aus dem Siebenerkreis auf. Auch die Gruppe der Frauen hat einen höheren Wert.

Wenn also Czachesz (2011) als Faktoren für das schnelle Wachstum der frühen Christenheit neben der praktizierten Nächstenliebe auch die Integration von Frauen anführt, kann ihm nicht direkt widersprochen werden. Die praktizierte Nächstenliebe findet sich als Aspekt der *critical spatiality*. Die Zentralitätswerte der Frauen lassen auf ihre Integration schließen. Ob dieser Sachverhalt allerdings wirklich so signifikant ist wie Czachesz beschreibt, kann die vorliegende Arbeit nicht bestätigen. Dies liegt wohl nicht im Erzählinteresse der Apg.

Die Überwindung von vermeintlich unüberbrückbaren Gegensätzen – zwischen verschiedenen theologischen Meinungen, sozialer Zugehörigkeit, Geschlecht etc. – ist elementarer Bestandteil des urchristlichen Netzwerks. Sie findet ihre Grundlage in Gottes Heilswirken. Dies ist insbesondere relevant für die Missiologie und den Gemeindebau. Erst durch Gottes Wirken kann die Gemeinde inklusiv sein. Das Überschreiten von sozialen, religiösen und geographischen Distanzen schafft erst die Erfüllung der Verheißung von Apg 1,8. Faix et. al. haben dies in ihrer aktuellen Studie als „zentrales und wichtiges Phänomen“ (Faix et al. 2015: 194) herausgearbeitet. Ist doch gerade die Gotteserfahrung durch eine neue Identität in Christus, die sich auch im irdischen sozialen Netzwerk widerspiegelt, ein wichtiger Bestandteil der missionarischen Arbeit. Gottes Wesen zeigt sich im einschließenden Umgang der Gläubigen untereinander. Dies gibt Anlass, die missionarische, grenzüberschreitende Arbeit Gottes in der Apg noch einmal vertiefend zu analysieren.

Für den Gemeindebau relevant ist die Frage nach Führungsrollen. Interessanterweise können keine starken Führungspersonen im frühchristlichen sozialen Netzwerk gefunden werden. Auch eine genauere Analyse der Person Petrus konnte ihn nicht als klassischen Leiter identifizieren, vgl. Abschnitt 2.8. Das gemeinsame Leben und Erleben unter Gottes Führung entspricht dem eigentlichen Anliegen des Evangeliums. Schon Minear folgerte 1964 in seiner Untersuchung der Bilder der Gemeinde: „Kein Bild kann rechtmäßig so

ausgelegt werden, daß es einen der geringsten dieser meiner Brüder ausschließt von Königtum oder Priesterschaft, Haushalterschaft oder Heer, Heiligkeit oder Knechtschaft“ (Minear 1964: 271). Auch Kessler kritisiert den gesamtgesellschaftlichen Einfluss auf die Führungsstruktur unserer Gemeinden, vgl. Kessler (2011: 164ff). Er beanstandet beispielsweise die oft unreflektiert aus Wirtschaft und Politik übernommenen Leitungsstrukturen. Sein Fazit ist, dass „das eigene Weltbild bzw. die eigene Biographie sowohl die Auswahl als auch die Hermeneutik der Bibelstellen prägt, die man zum Thema „Führung“ heranzieht“ (Kessler 2011: 181). Auch hier kann das urchristliche soziale Netzwerk mit seiner Inklusionsfähigkeit noch einmal zum Anlass genommen werden, Leitungs- und Führungsstrukturen gerade auch mit Blick auf die Missiologie zu überdenken.

Diese Arbeit schließt mit einer vertiefenden Darstellung und Würdigung der drei Hauptakteure Petrus, der in der Literatur in seinem Wirken häufig nur als Leiter und Führungsperson dargestellt wird, Barnabas, der von Anfang an über vielfältige Beziehungen verfügte und diese für die urchristliche Gemeinschaft nutzte, und Philippus, der viele Distanzen überwand und so zur Vergrößerung der Gemeinschaft und für die Integration von Menschen beiträgt. Diese neuen Perspektiven zeigen deutlich den Nutzen, den die SNA für die exegetische und historische Arbeit haben kann.

Es zeigen sich aber auch die deutlichen Grenzen der SNA, wenn nicht genug Daten vorliegen. Die Antwort auf detaillierte Fragen zu finden, ist oft mühsam und nicht selten vergebens. Wenn Duling (2000: 11) über seine Arbeit schreibt „[t]he above illustration is only a beginning“ so gilt dies auch für die vorliegende Arbeit. Es fehlt die Perspektive auf die gesamte Apg und die neutestamentlichen Briefe. Dabei gäbe es auch noch viele weitere Aspekte zu untersuchen, für die die SNA hilfreich sein kann. Das Konzept des *religiösen Wanderers*, vgl. Engelbrecht (2007: 258), oder die Aspekte der Migration, wie sie Stenschke (2018a) darstellt, wären gerade im Hinblick auf die aktuellen Geschehnisse interessante Punkte für eine tiefergehende Betrachtung der Apg.

Die vorliegende Arbeit zeigt aber auch die allgemeine Bedeutung der SNA zusammen mit der *critical spatiality*, und bestätigt sie als eine valide methodische Ergänzung für die neutestamentliche Wissenschaft. Auch wenn nur die ersten zwölf Kapitel der Apg betrachtet wurde, konnte ein großes Netzwerk rekonstruiert werden. Damit bietet sich diese Methode auch zur genaueren Untersuchung von neutestamentlichen Schriften, wie den Evangelien und den Briefen, an. Auch für die alttestamentlichen Schriften könnte diese

Methode angewendet werden. Grundsätzlich zeigen die Ergebnisse aber auch, dass bereits bei einer sehr schwierigen, aber gut erforschten Quellenlage die SNA angewendet werden kann. Allerdings ermöglicht die SNA zunächst keine tiefere Interpretation der Ergebnisse im geographischen oder sozialen bzw. religiösen Sinne, da keine Räumlichkeit abseits der Position von Personen innerhalb des Netzes abgebildet wird. Dies ist für die vorliegende Arbeit allerdings methodisch entscheidend. So konnte gezeigt werden, dass die SNA mit der *critical spatiality* durch die Darstellung der geographischen Räumlichkeit der PPA ergänzt werden kann. So bildet sich ein homogener methodischer Ansatz. Auch die eigens für diese Arbeit entwickelte Software hat sich bewährt und zeigt die Vorteile von Open-Source-Anwendungen auch in den Geisteswissenschaften. Es steht somit eine plattformunabhängige, quelloffene und freie Software zur Generierung von sozialen Netzwerken zur Verfügung, die mit verschiedener Software weiterverarbeitet und analysiert werden kann. In diesem Fall wurde dazu auch Open-Source-Software verwendet. Die Daten dieser Arbeit sind ebenfalls frei verfügbar und können reproduziert werden.

Eine weitergehende Rekonstruktion des urchristlichen Netzwerkes würde weitere Einblicke und neue Perspektiven eröffnen. Diese Arbeit würde ihre sinnvolle Fortführung in der Betrachtung der zweiten Hälfte der Apg finden. Diese beschreibt hauptsächlich die Missionsreisen des Paulus. Hier könnte das Wirken seiner Kollegen und weiterer Protagonisten deutlicher voneinander abgehoben werden. Mögliche Fragestellungen wären die Frage nach der Art des paulinischen Netzwerks und die Frage nach seiner Redundanz, d.h. ob er tatsächlich die einzige missionarische Gestalt war, die dieses Netzwerk zusammenhielt. Als Ausblick der vorliegenden Ergebnisse kann angenommen werden, dass auch hier deutlich mehr Menschen involviert waren und Paulus nicht der einzige *translocal link* war. Weiter könnte die Bedeutung einzelner Orte untersucht werden. Apg 1-12 zeigen vor allem ein auf Jerusalem zentriertes Bild, in dem sich die Verheißung von Apg 1,8 erfüllt. Bilden sich in der zweiten Hälfte der Apg weitere Zentren christlichen Lebens mit eigener Netzwerkstruktur heraus? Dies ist eher unwahrscheinlich, allerdings werden weitere historische Ereignisse der Patristik hier ihren Ursprung finden.



# A Literaturverzeichnis

- Abay, F., W. de Boef, & Å. Bjørnstad 2011. Network analysis of barley seed flows in tigray, ethiopia: supporting the design of strategies that contribute to on-farm management of plant genetic resources. *Plant Genetic Resources* 9(4), 495–505.
- Achenbach, R. 2018. Levi/Leviten, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_SIM\\_12941](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_12941) [Stand 2018-05-27].
- Adams, E. 2013. *The earliest christian meeting places: Almost exclusively houses?* (The Library of New Testament Studies). New York: Bloomsbury Publishing.
- Ahn, G., F. Wagner, & R. Preul 1997. Religion, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28. Berlin: de Gruyter. 513–559.
- Alkier, S. 2011. Das Wirtschaftsleben, in K. Erlemann, K. Noethlichs, K. Scherberich, T. Wagner, & J. Zangenberg (Hg.) *Neues Testament und antike Kultur*, Bd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Arterbury, A. 2005. *Entertaining Angels: Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting*. (New Testament monographs). Phoenix: Sheffield.
- Ascough, R. S. 1997. Translocal relationships among voluntary associations and early christianity. *Journal of Early Christian Studies* 5(2), 223–241.
- Ascough, R. S. 2015. What are they now saying about christ groups and associations? *Currents in Biblical Research* 13(2), 207–244.
- Avenarius, C. B. 2010. Starke und Schwache Beziehungen, in C. Stegbauer & R. Häußling (Hg.) *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 99–112.

- Balch, D. & A. Weissenrieder 2012. *Contested Spaces: Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*. (WUNT 285). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bauckham, R. 1993. The parting of the ways: what happened and why. *Studia theologica* 47(1), 135–151.
- Bauckham, R. 2000. What if Paul had travelled east rather than west? *Biblical Interpretation* 8(1-2), 171–184.
- Bauer, T. J. 2012. Christliches Selbstverständnis, imperiale Propaganda und das Ziel der Geschichte. Beobachtungen zur Völkerliste in Apg 2, 9–11. *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 1–57.
- Baum, A. D. 2017. *Einleitung in das Neue Testament*. Gießen: Brunnen.
- Becker, J. 1998. *Paulus*. Stuttgart: UTB.
- Becking, B., A. Korte, & L. van Liere 2017. *Contesting Religious Identities: Transformations, Disseminations and Mediations*. (Numen Book Series). Brill.
- Ben-Šašon, H. 2007. *Geschichte des jüdischen Volkes: von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Bendlin, A. 1997. *Peripheral centres – central peripheries: religious communication in the roman empire*. Mohr Siebeck.
- Bendlin, A. 2002. Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom, in U. Egelhaaf-Gaiser & A. Schäfer (Hg.) *Religiöse Vereine in der römischen Antike*. Tübingen: Mohr Siebeck. 9–40.
- Biegel, D. E., E. S. McCardle, & S. Mendelson 1985. *Social networks and mental health: An annotated bibliography*. SAGE publications, Inc.
- Bock, D. L. 2008. *Acts*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bock, D. L. 2012. *A Theology of Luke and Acts*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bockmuehl, M. 2012. *Simon Peter in Scripture and Memory: The New Testament Apostle in the Early Church*. Baker Publishing Group.

- Bockmuehl, M. & M. B. Thompson 1998. *Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology*. Edinburgh: A&C Black.
- Boda, M., D. Falk, & R. Werline 2007. *Seeking the Favor of God*. Bd. 2 (Early Judaism and its literature). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Braunsberger, O. 1876. *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief, wissenschaftlich gewürdigt*. Kupferberg.
- Broodbank, C. 1993. Ulysses without sails: trade, distance, knowledge and power in the early cyclades. *World Archaeology* 24(3), 315–331.
- Brown, R., K. Donfried, & J. Reumann 1976. *Der Petrus der Bibel: eine ökumenische Untersuchung*. Stuttgart: Calver.
- Brughmans, T. 2015. Network Analysis with Cytoscape. Online im Internet: URL: <https://archaeologicalnetworks.wordpress.com/resources/> [Stand 2015-07-29].
- Budin, S. & J. Turfa 2016. *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. New York: Taylor & Francis.
- Burt, R. S. 2009. *Structural holes: The social structure of competition*. Harvard: Harvard University Press.
- Böcher, O. & K. Froehlich 1996. Petrus, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26. Berlin: de Gruyter. 263–278.
- Carrington, P. J., J. Scott, & S. Wasserman 2005. *Models and methods in social network analysis*. (Structural Analyses in the Social Sciences, 27). Cambridge: University Press.
- Carson, D. & D. Moo 2010. *Einleitung in das Neue Testament*. Gießen: Brunnen.
- Casson, L. 1994. *Travel in the Ancient World*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Chancey, M. A. 2002. *The myth of a Gentile Galilee*. (Society for New Testament Studies Monograph Series 118). Cambridge: University Press.
- Clauss, M. 2001. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. München: Walter de Gruyter.
- Coenen, L. 2014. Kirche, in L. Coenen & K. Haacker (Hg.) *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*<sup>3</sup>. Witten: Brockhaus.

- Cohn, L., P. Wendland, & S. Reiter (Hg.) 1915. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. VI. Berlin: Reimer.
- Collar, A. 2013. *Religious Networks in the Roman Empire*. Cambridge University Press.
- Collar, A., F. Coward, T. Brughmans, & B. J. Mills 2015. Networks in archaeology: phenomena, abstraction, representation. *Journal of Archaeological Method and Theory* 22(1), 1–32.
- Cooley, A. 2006. Beyond Rome and Latium: Roman religion in the age of Augustus. *Religion in republican Italy*, 228–52.
- Cullmann, O. 1967. *Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer : das historische und das theologische Petrusproblem*. München: Siebenstern.
- Czachesz, I. 2011. Women, Charity and Mobility in Early Christianity: Weak Links and the Historical Transformation of Religions, in I. Czachesz & T. Biró (Hg.) *Changing Minds. Religion and Cognition Through the Ages*. Leuven: Peeters. 129–154.
- Deissmann, D. 1911. *Paulus*. Tübingen: Mohr.
- Dexinger, F. 1998. Samaritaner, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29. Berlin: de Gruyter. 750–756.
- Diestel, R. 2012. *Graphentheorie*. 4. Auflage, korrigierter Nachdruck 2012. Berlin: Springer.
- Dozeman, T. B. 2008. Biblical geography and critical spatial studies, in *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative*. Sheffield: Bloomsbury Academic.
- Duling, D. C. 1999. The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I: The Spatial Network). *Biblical Theology Bulletin* 29(4), 156–175.
- Duling, D. C. 2000. The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part II. The Social Network). *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 30(1), 3–14.
- Duling, D. C. 2013. Paul's aegean network: The strength of strong ties. *Biblical Theology Bulletin* 43(3), 135–154.

- Dörpinghaus, J. & C. Stenschke 2018. Ein kollaborativer Workflow zur historischen Netzwerkanalyse mit Open Source Software. *Proceedings of the 13th Free and Open Source Conference*.
- Düring, M., U. Eumann, M. Stark, & L. von Keyserlingk (Hg.) 2016. *Handbuch Historische Netzwerkforschung: Grundlagen und Anwendungen*. Münster: Lit.
- Eisen, U. E. 2000. *Women officeholders in early Christianity: epigraphical and literary studies*. Liturgical Press.
- Emirbayer, M. & J. Goodwin 1994. Network analysis, culture, and the problem of agency. *American Journal of Sociology* 99(6), 1411–1454.
- Engelbrecht, M. 2007. *Netzwerke religiöser Menschen – Die Dynamik von Wissensbeständen und Netzwerken religiöser Traditionen zwischen kollektiver Selbstabgrenzung und individueller Wahl*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Evans, T., R. Rivers, & C. Knappett 2006. Physical and relational networks in the aegean bronze age. in *European Conference of Complex Systems-ECCS'06*.
- Faix, T., M. Hofmann, & T. Künkler 2015. *Warum ich nicht mehr glaube – Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren*. Witten: SCM.
- Feil, E., P. Antes, C. Schwöbel, E. Herms, C. Albrecht, V. Küster, & R. Schmidt-Rost 2019. Religion, in *Religion in Geschichte Und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_024579](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024579) [Stand 2019-02-21].
- Feldman, L. H. & G. Hata 1987. *Josephus, Judaism, and Christianity*. Brill.
- Fellmeth, U. 2008. *Pecunia non olet: die Wirtschaft der antiken Welt*. Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feneberg, R. 2000. *Der Jude Jesus und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*. Freiburg: Herder.
- Filson, F. V. 1939. The significance of the early house churches. *Journal of Biblical Literature* 58(2), 105–112.
- Flanagan, J., D. Gunn, & P. McNutt 2003. 'Imagining' Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honour of James W. Flanagan. JSOT Supplement. Sheffield: Bloomsbury Academic.

- Flexsenhar, M. 2016. *Slaves of Christ: Caesar's Household and the Early Christians*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Freeman, L. C. 1978. Centrality in social networks conceptual clarification. *Social Networks* 1(3), 215–239.
- Frend, W. 1985. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Fruchterman, T. M. & E. M. Reingold 1991. Graph drawing by force-directed placement. *Software: Practice and experience* 21(11), 1129–1164.
- Ganter, A. 2015. Rezension: Amicitia sanctissima colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der späten Republik. (Studien zur Alten Geschichte, Bd. 19). *Historische Zeitschrift* 301(1), 182–184.
- Gehring, R. W. 2000. *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften - von Jesus bis Paulus*. Reihe Bibelwissenschaftliche Monographien. Brunnen Verlag.
- George, M. K. 2008. Space and history: Siting critical space for biblical studies, in *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative*. Sheffield: Bloomsbury Academic.
- Giebel, M. 1999. *Reisen in der Antike*. Düsseldorf: Patmos.
- Gilbert, G. 2002. The list of nations in acts 2: Roman propaganda and the lukan response. *Journal of Biblical Literature* 121(3), 497–529.
- Goetzemann, J. 2014. Haus, in L. Coenen & K. Haacker (Hg.) *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*<sup>3</sup>. Witten: Brockhaus.
- Graham, S. 2006. Networks, agent-based models and the antonine itineraries: implications for roman archaeology. *Journal of Mediterranean Archaeology* 19(1), 45–64.
- Granovetter, M. S. 1973. The strength of weak ties. *American journal of sociology* 78(6), 1360–1380.
- Green, M. 1970. *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

- Greschat, H.-J., J. Ebach, F. Dexinger, H. Ringeling, I. Ludolphy, G. Scharffenorth, E. Reichle, & C. Meyers–Herwartz 1983. Frau, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 11. Berlin: de Gruyter. 417–469.
- Güting, E. 1975. Der geographische horizont der sogenannten völkerliste des lukas (acta 2 9-11). *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 66(3-4), 149–169.
- Gutsfeld, A. & D. Koch 2006. *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Studien und Texte zu Antike und Christentum. Mohr Siebeck.
- Haacker, K. 2014. *Stephanus: verleumdet, verehrt, verkannt*. (Biblische Gestalten). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Haenchen, E. 1959. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht.
- Haile, G. 2018. Äthiopien, in *Religion in Geschichte Und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_01231](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01231) [Stand 2018-06-29].
- Heinz, W. 2003. *Reisewege der Antike*. Stuttgart: Theiss.
- Hengel, M. 1983. Der historiker lukas und die geographie palästinas in der apostelgeschichte. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 147–183.
- Hengel, M. 1996. *Judaica et hellenistica*. Bd. 1 (WUNT 90). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, M. 2006. *Der unterschätzte Petrus – Zwei Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hennig, M. 2006. *Individuen und ihre sozialen Beziehungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hentschel, A. 2007. *Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. (WUNT 226). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herz, P. 2011. Erwerbsmöglichkeiten, in K. Erlemann, K. Noethlichs, K. Scherberich, T. Wagner, & J. Zangenberg (Hg.) *Neues Testament und antike Kultur*, Bd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hiltbrunner, O. 2005. *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Horn, F. W. 1998. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde. *Evangelische Theologie* 58(5), 370–383.
- Hörster, G. 2004. *Theologie des Neuen Testaments: Studienbuch*. Witten: Brockhaus.
- Hu, Y. 2005. Efficient, high-quality force-directed graph drawing. *Mathematica Journal* 10(1), 37–71.
- Huebner, S. & G. Nathan 2016. *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space*. Chichester: Wiley.
- Jervell, J. 1998. *Die Apostelgeschichte*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, L. 1992. *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press.
- Kaplan, S. 1976. Ethnological and biogeographical significance of pottery sherds from nissan island, papua new guinea. *Fieldiana. Anthropology* 66(3), 35–89.
- Keener, C. 2012. *Acts: An Exegetical Commentary : Volume 1: Introduction and 1:1-2:47*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Keener, C. 2013. *Acts: An Exegetical Commentary : Volume 2: 3:1-14:28*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Kellner, T. 1998. *Kommunikative Gemeindeleitung: Theologie und Praxis*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Kessler, V. 2011. Wie man „biblische Leiterschaft“ konstruiert. Einige kritische Bemerkungen zur so genannten „biblischen“ Führungsliteratur. *GBFE Jahrbuch 2011/2012: Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild*, 163–183.
- Klauck, H.-J. 1981. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Klauck, H.-J. 1982. Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament. *Revue de Qumran* 11(1 (41), 47–79.
- Klebba, E. 1912. *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Bd. 1 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe). München.

- Knappett, C. 2013. *Network analysis in archaeology: New approaches to regional interaction*. Oxford University Press.
- Kollmann, B. 1998. *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte*. Stuttgarter Biblische Studien. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Kollmann, B. 2000. Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission. *Biblica* 81(4), 551–565.
- Kraft, B. 1986. Barnabas, in J. Höfer & K. Rahner (Hg.) *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, Bd. 1. Freiburg: Herder.
- Kümmel, W. G. 1972. Lukas in der Anklage der heutigen Theologie. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 63(3-4), 149–165.
- Köstenberger, A. A. 2009. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lampe, P., H. G. Thümmel, & M. Hardt 2018. Petrus, in *Religion in Geschichte Und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_024342](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024342) [Stand 2018-06-06].
- Lanczkowski, G., F. Werner, K.-H. Bieritz, & C. Kähler 1986. Haus, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14. Berlin: de Gruyter. 474–492.
- Larsson, E. 1987. Die Hellenisten und die Urgemeinde. *New Testament Studies* 33(02), 205–225.
- Leidwanger, J., C. Knappett, P. Arnaud, P. Arthur, E. Blake, C. Broodbank, T. Brughmans, T. Evans, S. Graham, E. S. Greene, et al. 2014. A manifesto for the study of ancient mediterranean maritime networks. *Antiquity* 88(342).
- Lindemann, A. 2018. Barnabas (Josef Barnabas), in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_SIM\\_01509](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_01509). [Stand 2018-05-25].
- Lohse, E. 2009. *Paulus*. München: Beck.
- Lohse, E. 2010. *Umwelt des Neuen Testaments*. Ergänzungsband 1 (Grundrisse zum Neuen Testament). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Löning, K. 1987. Der Stephanuskreis und seine Mission, in J. Becker, C. Burchard, & C. Colpe (Hg.) *Die Anfänge des Christentums*. Stuttgart: Kohlhammer. 80–102.
- Louw, J., E. A. Nida, R. B. Smith, & K. A. Munson 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament<sup>2</sup>: Based on Semantic Domains*. 2 Bd. United Bible Societies.
- Malina, B. J. 1979. Sociology of Early Palestinian Christianity. *The Catholic Biblical Quarterly* 41(1).
- Malkin, I., C. Constantakopoulou, & K. Panagopoulou 2013. *Greek and Roman networks in the Mediterranean*. Routledge.
- Marguerat, D. 2011. *Lukas, der erste christliche Historiker*. Zürich: TVZ.
- Marguerat, D., G. Schöllgen, & M. Honecker 2018. Gütergemeinschaft, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_09120](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09120) [Stand 2018-05-30].
- Marshall, I. 1988. *Luke: Historian and Theologian*. Guernsey: The Paternoster Press.
- Mauerhofer, E. 2004. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments: bearbeitet von D. Gysel*. Nürnberg: RVB.
- Millar, W. R. 2008. A bakhtinian reading of narrative space and its relationship to social space, in *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative*. Sheffield: Bloomsbury Academic.
- Minear, P. 1964. *Bilder der Gemeinde*. Kassel: Oncken.
- Mitchell, T. C. 2009. Zypern, in H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, & G. Maier (Hg.) *Das große Bibellerikon*. Witten: Brockhaus.
- Moeller, B. 2011. *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, C. G. 2009. Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen, in T. Schmeller (Hg.) *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt*, 69. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nitschke, C. & C. Rollinger 2015. Network analysis is performed., in M. Gamper, L. Reschke, & M. Düring (Hg.) *Knoten und Kanten III. Soziale Netzwerkanalyse in der Geschichts- und Politikforschung*. Bielefeld: transcript. 213–260.

- Norris, F. W. & B. Drewery 1995. Antiochien, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3. Berlin: de Gruyter. 99–113.
- Öhler, M. 2003. *Barnabas: Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*. WUNT 156. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Öhler, M. 2005. Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens. *New Testament Studies* 51(3), 393.
- Olshausen, E., H. Sonnabend, & U. Stuttgart 2002. *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums, 7, 1999: zu Wasser und zu Land : Verkehrswege in der antiken Welt*. Geographica historica. David Brown Book Company.
- Padilla, O. 2016. *The Acts of the Apostles*. Downers Grove: InterVarsity.
- Paget, J. C. 2001. Some observations on josephus and christianity. *The Journal of Theological Studies* 52(2), 539–624.
- Pérez Mayo, J. E. 2015. *Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas*. Münster: MV-Verlag Wissenschaft.
- Pervo, R. 2009. *Acts: A Commentary*. Hermeneia Series. Fortress.
- Pesch, R. 2012. *Die Apostelgeschichte*. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament). Ostfildern: Patmos-Verlag.
- Price, S. R. 1984. Gods and emperors: the Greek language of the Roman imperial cult. *The Journal of Hellenic Studies* 104(1), 79–95.
- Rambo, L. 1993. *Understanding Religious Conversion*. Yale: University Press.
- Rausch, A. 2010. Bimodale Netzwerke, in C. Stegbauer & R. Häußling (Hg.) *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 421–432.
- Reicke, B. 1965. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Berlin: Töpelmann.
- Reitmayer, M. & C. Marx 2010. Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft, in C. Stegbauer & R. Häußling (Hg.) *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 869–880.
- Riesner, R. 1998. *Essener und Urgemeinde in Jerusalem*. Gießen: Brunnen.

- Robbins, V. K. 2010. Socio-rhetorical interpretation, in D. E. Aune (Hg.) *The Blackwell companion to the New Testament*. Oxford: Blackwell Publishing. 192–219.
- Robertson, A. 1920. *Luke the Historian in Light of Research*. Charles Scribner's Sons.
- Rogers, E. M. & G. M. Beal 1958. The importance of personal influence in the adoption of technological changes. *Social Forces* 36(4), 329–335.
- Rollinger, C. 2014. *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*. (Studien zur Alten Geschichte 19). Heidelberg: Verlag Antike.
- Rüpke, J. 2001. *Die Religion der Römer: eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Rutherford, I. 2007. Network theory and theoretic networks. *Mediterranean Historical Review* 22(1), 23–37.
- Schenk, M. 2010. Medienforschung, in C. Stegbauer & R. Häußling (Hg.) *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 773–784.
- Schenke, L. 1990. *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schille, G. 1989. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnabel, E. 2002. *Urchristliche Mission*. (TVG Studienbuch). Witten: Brockhaus.
- Schnabel, E. 2016. *Acts*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Schnackenburg, R. 1992. *Das Johannesevangelium*. 6. Auflage, Bd. 3 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Freiburg: Herder.
- Schnelle, U. 2017. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schreiner, P. 2016. *The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew*. (The Library of New Testament Studies). Bloomsbury Publishing.
- Schweizer, T. 1996. *Muster sozialer Ordnung: Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*. Berlin: D. Reimer.
- Schürer, E. 1987a. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Bd. 2. Edinburgh: T. & T. Clark.

- Schürer, E. 1987b. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Bd. 1. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Seebaß, H. 1991. Levi/Leviten, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter. 36–40.
- Sinclair, L. A. & C.-E. Schott 1981. Diaspora, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8. Berlin: de Gruyter. 709–718.
- Sommerfeld, H. 2016. *Mit Gott in der Stadt: die Schönheit der urbanen Transformation*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Spencer, F. S. 1992. *The portrait of Philip in Acts: A study of roles and relations*. (Journal for the Study of the New Testament Supplement 67). Sheffield: Academic Press.
- Stambaugh, J. & D. Balch 1992. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stark, R. 1996. *The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history*. Princeton: University Press.
- Stegbauer, C. & R. Häußling 2010. *Handbuch Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stenschke, C. 1999. *Luke's portrait of Gentiles prior to their coming to faith*. (WUNT 108). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stenschke, C. 2006. Zu den Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen. *Jahrbuch für evangelikale Theologie* (20), 177–183.
- Stenschke, C. 2011. „... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes“ (Apg 8,10): Überörtliche Verbindungen der urchristlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87, 433–453.
- Stenschke, C. 2014. Es grüßen euch alle Gemeinden Christi (Röm 16:16): Vorkommen und Funktion übergemeindlicher Verbindungen im Brief des Paulus an die Römer, in G. Steyn (Hg.) *FS Andrie B. du Toit*. Leuven.

- Stenschke, C. 2018a. Migration and mission in the book of acts, in D. E. Aune & H. Reidar (Hg.) *The Church and Its Mission in the New testament and Early Christianity*, WUNT 401. Tübingen: Mohr Siebeck. 163–180.
- Stenschke, C. 2018b. 'Us Plus Them': Coping with increasing diversity in early Christianity according to Acts 1-15, in J. Barentsen, S. C. van den Heuvel, & V. Kessler (Hg.) *Increasing Diversity: Loss of Control or Adaptive Identity Construction?* Leuven: Peeters. 133–146.
- Stephan, C., A.-M. Wittke, & H. Gstrein 2018. Zypern, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_025487](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025487) [Stand 2018-05-25].
- Stewart, E. C. 2012. New testament space/spatiality. *Biblical Theology Bulletin* 42(3), 139–150.
- Stolz, F., C. Marksches, K. Koschorke, P. Neuner, K. Felmy, C. Schwöbel, & E. Hinson 2018. Christentum, in *Religion in Geschichte Und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_02951](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_02951) [Stand 2018-02-21].
- Stott, J. 1990. *Die Botschaft der Apostelgeschichte*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Stuhlmacher, P. 2005. *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Terrell, J. 1977. Human biogeography in the Solomon Islands. *Fieldiana. Anthropology* 68(1), 1–47.
- Thompson, M. B. 1998. The Holy Internet: Communication Between Churches in the First Christian Generation, in R. Bauckham (Hg.) *Gospels for All Christians*. Bloomsbury Academic. 49–70.
- Ulbrich, A., W. Zwickel, H. Strutwolf, A. Berger, & M. Reinkowski 2004. Zypern, in H. Balz, G. Krause, & G. Müller (Hg.) *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 37. Berlin: de Gruyter. 810–828.
- Van Nuffelen, P. 2015. Religious networks. *The Classical Review* 65(1), 224–226.
- von Dobbeler, A. 2000. *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*. Tübingen: Francke.

- Vásquez, M. 2008. Studying religion in motion: A networks approach. *Method & Theory in the Study of Religion* 20(2), 151–184.
- Walter, N. 1983. Apostelgeschichte 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem. *New Testament Studies* 29(03), 370–393.
- Wasserman, S. & K. Faust 1994. *Social network analysis: Methods and applications*. (Structural Analysis in the Social Sciences 8). Cambridge: University Press.
- Weber, T., S. Heid, & T. Nagel 2018. Damaskus, in *Religion in Geschichte Und Gegenwart*. Online im Internet: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_03356](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_03356) [Stand 2018-09-03].
- Weidemann, H.-U. 2016. Jesus ist der Herr – Vorbemerkungen zur Christologie der „Urgemeinde“, in G. Augustin, K. Krämer, M. Schulze, P. Rheinbay, D. Sattler, E. Schockenhoff, G. Riße, C. Schönborn, T. Söding, H. Stinglhammer, et al. (Hg.) *Mein Herr und mein Gott: Christus bekennen und verkünden*. Freiburg: Herder. 43–70.
- White, L. 1992. *Semeia 56: Social Networks in the Early Christian Environment*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wick, P. 2002. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen-, und Hausfrömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wilkinson, M. D., M. Dumontier, I. J. Aalbersberg, G. Appleton, M. Axton, A. Baak, N. Blomberg, J.-W. Boiten, L. B. da Silva Santos, P. E. Bourne, et al. The fair guiding principles for scientific data management and stewardship. *Scientific Data* (3).
- Woolf, G. 2016. Only Connect? Network analysis and religious change in the Roman World. *Hélade. Revista de História Antiga* 2(2), 43–58.
- Zmijewski, J. 1994. *Die Apostelgeschichte*. Regensburg: Pustet.
- Zugmann, M. 2009. „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte: historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6, 1; 9, 29; 11, 20. 264. Tübingen: Mohr Siebeck.



# B Register

## B.1 Bibelstellen

1.Mose	56,3.....	184
10 .....		77
10,4.....		177
11,1–9 .....		77
22,18 .....		106
4.Mose		
18,20 .....		175
5.Mose		
18,1.....		175
23,2–9 .....		125
1.Chr		
1,7.....		177
Esr		
4,1–5 .....		119
Neh		
3,34.....		118
13,10 .....		175
Ps		
2,1–2 .....		110
69,26.....		66
109,8.....		66
Jes		
36,19 .....		118
	Hes	
	27,7.....	177
	Joel	
	2,32.....	62
	Mt	
	1,20.21 .....	55
	4,17.....	54
	4,25.....	55
	9,1.....	54
	10,5.....	119
	13,55.....	39
	16,13.....	55
	16,17 .....	168
	16,17–19 .....	168
	16,18–19 .....	94
	19,1.....	54
	Mk	
	1,16–18 .....	168
	1,29.....	168, 169
	3,18.....	183
	5,37.....	58
	7,31.....	55

8,23.26.....	55	4,4.....	119
8,27.....	55	4,9.....	119
9,2.....	58	4,19–24.....	118
10,1.....	54	9,10.....	55
Lk		10,27.....	56
1,1–4.....	50	10,40.....	55
1,4.....	61	14,17.19.27.....	56
1,26–38.....	86	15,18.....	56
2,1.....	36	15,18–16:11.....	56
4,31.....	168	17,14.16.....	56
4,43.....	54	17,18.....	58
8,1–3.....	54, 86	17,24.....	56
8,2.....	29	Apostelgeschichte	
8,2.3.....	65	1.....	59, 69, 96, 151, 169
8,26.32.....	55	1–12.....	164
8,51.....	58	1,1.2.....	61
9,10.....	55	1,1–14.....	8, 61, 62
9,51–56.....	55	1,2–11.....	61
10.....	66	1,3.....	62
10,1.....	175	1,4.5.....	62
10,25–36.....	119	1,6.....	63
10,25–37.....	124	1,7.8.....	63
14,7–14.....	90	1,8 . 64, 68, 69, 94, 97, 129, 146, 154,	
17,11–19.....	55, 118	155, 191, 193	
22,8.....	123	1,9–11.....	64
22,24.....	58	1,12–14.....	61, 65
23,49.....	86	1,13.....	80, 86, 169
23,49.55.....	65	1,13.14.15.....	67
24,10.....	65	1,14.....	29, 67, 70, 80, 86, 169
Joh		1,15.....	94, 96
1,42.....	168	1,15.23.26.....	66
1,44.....	55, 168	1,15–26.....	8, 61, 66, 169
4,1–42.....	55	1,16.....	169

1,16–22 .....	66	3,9.10 .....	102
1,22 .....	66	3,11–26 .....	102
1,23 .....	66, 94	3,12–26 .....	105
1,24.25 .....	66, 67	3,19.20 .....	105
1,24–27 .....	39	3,26 .....	105
1,26 .....	94	4,1–22 .....	102, 106, 110
2 .....	85	4,4 .....	86, 97, 106, 107
2–7 .....	101, 102, 116	4,8–12 .....	108
2–12 .....	153	4,12–36 .....	70
2,1 .....	71, 101	4,13 .....	103
2,1–4 .....	70, 101	4,14 .....	107
2,1–36 .....	70	4,15–22 .....	109
2,2 .....	101	4,19 .....	123
2,5 .....	71, 73	4,19.20 .....	108
2,5–13 .....	70	4,22 .....	102
2,9–11 .. 8, 70–72, 74, 75, 77, 78, 165, 167		4,23–31 .....	102, 109, 111, 115
2,14 .....	94	4,29.30 .....	110
2,14–36 .....	97, 101	4,31 .....	80, 92
2,37–47 .....	101	4,32 .....	178
2,38–40 .....	101	4,32–35 .....	175
2,41 .....	71, 78, 86, 97	4,32–37 .....	97
2,44.45 .....	97	4,34–7 .....	92
2,46 .....	70, 80, 86, 178	4,34–37 .....	111
2,46.47 .....	91	4,36 .....	111, 115, 146, 173
2,47 .....	68, 101, 105	4,36–37 .....	175, 178
3 .....	102, 110, 115, 169–171, 189	5,1–11 .....	92, 99, 111
3,1 .....	80	5,2 .....	80
3,1–3 .....	102	5,11 .....	79
3,1–5 .....	123	5,12 .....	80, 92
3,1–7 .....	102	5,12–16 .....	112
3,1–4,31 .....	8, 101, 110, 114, 115	5,16 .....	70, 91
3,4–8 .....	97, 102	5,17–33 .....	112
		5,34–42 .....	112

5,35–39 .....	112	8,16.....	121
5,42 .....	80, 86, 92, 95, 97, 112	8,18–25 .....	118
6 .....	30, 90, 183	8,20–23 .....	121
6–7 .....	93	8,25.....	118, 120
6,1.....	95, 97, 112, 179	8,26.....	124
6,1–6 .....	92, 93, 112	8,26–31 .....	37
6,1–7.....	99	8,26–39 .....	64
6,2.....	94	8,26–40.....	8, 124, 125
6,2–5.....	94	8,30.....	124
6,3.....	92	8,38.....	124
6,4 .....	94, 113	8,39.....	124
6,5.....	94, 113, 145, 182, 183	8,40 .....	129, 135, 136, 138
6,7.....	70, 91, 108, 114	9.....	85, 134, 171
6,8–15 .....	114	9,1–9 .....	130
7 .....	114	9,1–25 .....	8, 130, 133
7,38.....	79	9,4–6 .....	130
7,54.....	117	9,10.....	132
8 .....	64, 113, 119, 183, 190	9,10–16 .....	130, 133
8,1.....	117	9,10–19 .....	130
8,1–3.....	88	9,19.....	130
8,3.....	70, 80, 86, 117	9,20–22 .....	130
8,4 .....	117, 118	9,23–25 .....	130
8,4–8 .....	118	9,26.....	131
8,4–25.....	8, 118	9,26–10,48.....	8, 134
8,4–40 .....	182, 183	9,27.....	146, 179
8,5.....	118, 120	9,29.....	134
8,6.....	120	9,31.....	134
8,7.....	121	9,32.....	135
8,9–13 .....	118	9,32–35 .....	117, 135
8,10.....	121	9,33.....	135
8,12.....	120	9,35.....	135
8,14 .....	120, 123, 135, 171	9,36–43 .....	136
8,14–17 .....	118	9,38.....	136

9,42.....	136	11,13 .....	141
9,43.....	136	11,18 .....	143
10.....	76, 137, 171	11,19.....	117, 144, 177
10,1.2.....	139	11,19–24.....	144
10,1–8.....	138, 139, 141, 153	11,19–30.....	8, 144, 190
10,1–48 .....	142	11,21 .....	144
10,1–11,18 .....	171	11,22 .....	180
10,2.....	138	11,23 .....	146
10,3–6 .....	139	11,23–30.....	144
10,7.8.....	139	11,24 .....	146
10,9–16 .....	139	11,25 .....	180
10,9–17 .....	138, 139	11,25.26.....	144
10,17.18.....	139	11,26.....	2, 146
10,19.20.....	139	11,27–30 .....	147
10,19–20 .....	139	11,29 .....	147
10,23 .....	139	11,30 .....	93, 147, 150, 180
10,23–27.....	139	12.....	8, 86, 149, 152
10,24 .....	139	12,1–3 .....	94
10,24.35.....	138	12,1–17.....	149
10,27 .....	140	12,5–11 .....	150
10,28.29.....	140	12,12.....	80, 174
10,28–43 .....	139	12,12.13.....	86
10,30–33 .....	140	12,12–17.....	150, 178
10,34.35.....	140	12,12.3.....	150
10,34–43 .....	140	12,17.....	65, 80, 86, 95, 150, 151
10,44–48 .....	139, 140	12,18–25 .....	149, 152
10,47.48.....	140	12,20 .....	152
11,1.2.....	142	12,23 .....	152
11,1–18.....	8, 142	12,24 .....	152
11,1–22 .....	139	12,25.....	152, 153, 180
11,2.....	139	13,1.....	78, 145
11,4–17 .....	142	15.....	144, 151
11,7.....	139	15,5.....	70

15,5–7 .....	96	9,6.....	179
15,13.....	95	15,8.....	176
15,14 .....	168	16,15.....	96
18,1–8 .....	90	2.Kor	
18,14 .....	146	11,25–27 .....	38
18,24 .....	174	Gal	
18,24–26 .....	78	1,19.....	95
21,8.....	182	Kol	
21,10 .....	147	4,10.....	152, 174
21,18.....	95	4,14.....	48
22,1–22 .....	134	2.Tim	
22,3.....	112	4,11.....	48
24 .....	61	Phlm	
26 .....	61	10 .....	84
27 .....	39	24 .....	48
1.Kor		39 .....	84
1,16.....	96	1.Petr	
9,1.....	176	3.....	96
9,5.....	168	2.Petr	
9,5–6 .....	176	1,1.....	168

## B.2 Personen

### A

Äneas ..... 137  
Agabus ..... 148  
Alexander ..... 108  
Andreas (Apostel) ..... 171  
Aquila ..... 40

### B

Barnabas ..... 136, 159, 167  
Barnabas, Josef ..... 112, 175  
Blastus ..... 153

### D

David ..... 66, 102

### G

Gamaliel ..... 113

### H

Hananiah ..... 100, 113, 132  
Hannas ..... 108  
Herodes Agrippa I. .... 95, 151  
Herodes Agrippa II ..... 151  
Herodes Antipas ..... 37

### J

Jakobus ..... 95, 151  
Jakobus (Herrenbruder) ..... 152, 160  
Jason ..... 97  
Jesus ..... 54, 66  
Johanna ..... 65  
Johannes (Apostel) .. 108, 122, 123, 136,  
159, 171  
Johannes (Täufer) ..... 63, 66, 144

Johannes Markus .. 80, 87, 129, 130, 152,  
154, 159, 176

Josef ..... 66

Josef Barsabbas ..... 160

Josephus ..... 92, 120, 138

Judas ..... 66

### K

Kämmerer ..... 126, 159

Kornelius ..... 138, 139, 141

### L

Lukas ..... 77, 80, 96–98, 102, 137

Luzius von Kyrene ..... 147

### M

Maria ..... 80, 87, 152

Maria (Mutter Jesu) ..... 171

Maria, Mutter von Johannes Markus 159,  
176

Markus ..... 79

Matthias ..... 66

### N

Nikanor ..... 94, 114

Nikolaus ..... 94, 114, 147

### P

Parmenas ..... 94, 114

Paulus ..... 40, 79, 80, 97, 113, 132, 159,  
176

Petrus .54, 66, 95, 97, 102, 108, 122, 123,  
136–138, 141, 151, 159, 160, 170,

171

Philippus ..... 114, 121–123, 125, 126,  
136–139, 159, 167, 173

Philo ..... 92

Pontius Pilatus ..... 37

Priskilla ..... 40

Prochorus ..... 94, 114

## **R**

Rhode ..... 152, 159

## **S**

Saphira ..... 100, 113

Silas ..... 97

Simeon ..... 147

Simon ..... 121, 122

Simon (Gerber) ..... 138, 141

Stephanus ..... 94, 114, 118, 167

Susanna ..... 65

## **T**

Tabita ..... 138, 159

Theophilus ..... 61

Timon ..... 94, 114

## B.3 Orte

### A

Ägypten ..... 76, 79  
Äthiopien ..... 126  
Alexandria ..... 40, 79  
Antiochia ..... 40, 146, 148, 154  
Arabien ..... 77  
Aschdod ..... 136

### B

Babylonien ..... 79  
Batanäa ..... 55  
Betsaida ..... 55, 170

### C

Cäsarea .... 40, 130, 136, 138, 141, 184  
Cäsarea Philippi ..... 55  
Chorazin ..... 54

### D

Damaskus ..... 129, 130  
Dekapolis ..... 55

### G

Galiläa ..... 37, 54, 66  
Gaza ..... 125

### I

Israel ..... 64, 76, 179

### J

Jerusalem .. 54, 65, 67, 70, 71, 73, 76, 78,  
80, 89, 95, 96, 101, 102, 118, 121,  
125, 132, 146, 147, 159, 176  
Joppe ..... 130, 138, 141, 173  
Judäa ..... 38, 54, 64, 70, 95, 143, 146

### K

Kana ..... 54  
Kapernaum ..... 54, 170  
Kreta ..... 77  
Kyrene ..... 76, 146

### L

Libyen ..... 76  
Lydda ..... 130, 137, 173

### M

Meroë ..... 126  
Mesopotamien ..... 76

### N

Nain ..... 54  
Nazaret ..... 54  
Nubien ..... 126

### O

Ölberg ..... 65  
Ostia ..... 40

### P

Parthien ..... 79  
Phönizien ..... 146

### R

Rom ..... 39, 40, 75, 79

### S

Samarien .... 37, 54, 64, 70, 95, 120, 122,  
130, 173, 184  
Scharon ..... 137  
Sebaste ..... 120

Sepphoris .....	54	Tiberias .....	54
Sidon .....	55	Tyros .....	55
<b>T</b>		<b>Z</b>	
Tarsus .....	136, 148	Zypern .....	129, 130, 146, 175, 178

## B.4 Glossar

**Clique** Ein Teilnetzwerk wird Clique genannt, wenn alle Knoten paarweise miteinander verbunden sind. Dieses Netzwerk ist vollständig, d. h. es können keine weiteren Kanten hinzugefügt werden und das Netzwerk verfügt über die höchstmögliche Dichte. Nahezu vollständige Netzwerke werden auch als *cliquenartig* bezeichnet und haben ebenfalls eine hohe Dichte.

**Community** Eine Community (dt. *Gemeinschaft*) bezeichnet im wesentlichen jede Art von Teilnetzwerk. In aller Regel ist man an Teilnetzwerken mit besonderen Eigenschaften interessiert. So können Communities in aller Regel durch eine hohe  $\rightarrow$  Dichte oder eine cliquenartige ( $\rightarrow$  Clique) Struktur identifiziert werden.

**Dichte** (auch: *Kantendichte*) Die Dichte eines Netzwerk misst die Anzahl vorhandener Kanten in Relation zu der möglichen Anzahl von Kanten. Damit nimmt die Dichte einen Wert zwischen 0 und 1 an. Ist  $|V|$  die Anzahl der Knoten und  $|E|$  die Anzahl von Kanten in einem Netzwerk  $G = (V, E)$  so ist nach Diestel (2012) die Dichte gegeben durch

$$\frac{2|E|}{|V|(|V| - 1)}$$

**Hub** Ein Hub ist eine Person im Netzwerk, dessen Nachbarschaft signifikant größer ist als der Durchschnitt aller Knoten.

**Kürzester Weg**  $\rightarrow$  Pfad

**Multiplexität** Eine multiplexe Beziehung zeichnet sich durch verschiedene Beziehungs- und Begegnungsebenen aus. Begegnen sich zwei Personen in verschiedenen Rollen, z. B. als Vorgesetzter und Freund so ist diese Beziehung multiplex. Andernfalls spricht man von einer *uniplexen* Beziehung.

**Nonredundance** → Redundanz

**Pfad** Ein Pfad  $p$  in einem Netzwerk ist eine Menge von paarweise miteinander verbundenen Knoten  $p_1, \dots, p_n$ . Somit ergibt sich zwischen dem Startknoten  $p_1$  und dem Endknoten  $p_n$  ein *Weg* in diesem Netzwerk. In aller Regel gibt es verschiedene Pfade zwischen zwei Knoten. Deswegen betrachtet man in aller Regel einen (nicht notwendigerweise eindeutigen) kürzesten Weg zwischen diesen Knoten.

**Redundanz** Die Redundanz eines Knotens gibt an, ob ohne ihn verschiedene Netzbereiche nicht mehr verbunden sind. So verfügt ein nicht-redundanter Knoten über eine Nachbarschaft, die sich untereinander kaum kennen. Der Informationsfluss läuft also über diese Person. Dieses Konzept führt zu → strukturellen Löchern.

**Strukturelles Loch** (engl. *structural hole*) Ein strukturelles Loch beschreibt nach Burt (2009: 18) zwei nicht-redundante Knoten. Das eigentliche „Loch“ ist dabei durch die nicht vorhandenen direkten Beziehungen zwischen den beiden Teilnetzwerken gegeben.

**Triade** Eine Triade beschreibt die Beziehung zwischen drei Akteuren  $A, B$  und  $C$ . Sind sowohl  $A$  und  $B$  als auch  $B$  und  $C$  durch eine starke Bindung verbunden, so muss auch zwischen  $A$  und  $C$  mindestens eine schwache Bindung existieren. Eine solche Triade ohne Verbindung zwischen  $A$  und  $C$  wurde von Granovetter (1973) als *verbotene Triade* eingeführt.

**Uniplexität** → Multiplexität

**Verbotene Triade** → Triade

**Weg** → Pfad