

Das Evangelium und die Kulturen.
Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität
in der Apostelgeschichte

von KARL LOENING, Münster i. Westf.

Inhalt

Einleitung	2604
I. Zur Form des heilsgeschichtlichen Denkens bei Lukas	2605
II. Der Stellenwert des Themas 'Kirche' in der heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas	2609
III. Das Judenchristentum als wahres Judentum	2613
IV. Die Heidenmission im Kontext der Verstockung Israels	2616
V. Das universalkirchliche Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen als Beziehung der heidenchristlichen Kirche zum Judentum	2619
VI. Das universalkirchliche Nebeneinander von Gesetzesfrömmigkeit und Gesetzesfreiheit als kulturell bedingte Differenzierung der <i>vita christiana</i>	2621
VII. Die theologische Bewertung heidnischer Religion und Kultur	2627
Schluß: Zur Kritik am lukanischen Verständnis der Kirche	2637
Literatur	2639

Einleitung

Das Thema 'Das Evangelium und die Kulturen' ist nicht von außen an das lukanische Werk herangetragen, sondern ist zumindest im Ansatz ein Thema des Lukas selbst; denn die Unterscheidung zwischen heilsgeschichtlichen und kulturellen⁰ Aspekten kirchlicher Realität wird von Lukas selbst in einer für das Ver-

⁰ Das Attribut „heilsgeschichtlich“ bezieht sich im folgenden auf lukanische Vorstellungen über die Verwirklichung von „Heil“ (σωτηρία) im Prozeß der „Verkündigung“ (κηρυσσειν) Jesu und seiner Zeugen, wobei die Verkündigung als Erfüllung der „Hoffnung“ (ἐλπίς) aufgrund der an Israel ergangenen „Verheißung“ (ἐπαγγελία) gesehen wird. Der Begriff „Heilsgeschichte“ wird entsprechend als Sammelbegriff für soteriologische Vorgänge und Sachverhalte verwendet.

ständnis der kirchlichen Situation des Lukas entscheidenden Passage der Apostelgeschichte getroffen: Das sogenannte Apostelkonzil behandelt die These, daß es zur Rettung der Heidenchristen erforderlich sei, daß diese sich „nach dem Brauch des Moses“ (τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως) beschneiden lassen (Apg 15,1). Die entsprechende Forderung judaistischer Christen wird folgendermaßen formuliert: „Man muß sie beschneiden und sie anhalten, das Gesetz des Mose zu beachten“ (δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως, V. 5). Mose ist danach die Autorität einer Normenwelt, die sowohl mit dem Begriff ἔθος wie mit dem Begriff νόμος bezeichnet werden kann. Dabei gehört der Begriff ἔθος der kulturellen, der Begriff νόμος der heilsgeschichtlichen Sphäre an. Der folgende Beitrag geht der Tragweite dieser Unterscheidung im lukanischen Werk nach. Da die Distinktion selbst lukanisch ist, folgt die Untersuchung den Hauptlinien der lukanischen Komposition, um den Stellenwert der Unterscheidung von kulturellen und heilsgeschichtlichen Aspekten kirchlicher Realität im Werk des Lukas zu erfassen. Dabei werden vor allem Zentraltexte der Apostelgeschichte berücksichtigt, Texte aus dem Lukasevangelium dagegen nur, soweit sie zum Verständnis der Gesamtkomposition des lukanischen Doppelwerkes unerlässlich sind. Diese an sich willkürliche Beschränkung des Gegenstandes ist durch den begrenzten Umfang dieses Beitrags nahegelegt. Bei der Abgrenzung dieses Themas bin ich davon ausgegangen, daß ein weiterer Beitrag in diesem Band die Verwurzelung des Lukas als Schriftsteller in der hellenistischen Welt behandeln würde. Beide Beiträge hätten einander ergänzt, indem der eine die ästhetische, der andere die theologische Seite der kulturellen Ambitionen des Lukas beleuchtet hätte. Zu dem im folgenden also ausgesparten Aspekt vgl. E. PLÜ-MACHER, Lukas als hellenistischer Schriftsteller, Göttingen 1972 (StUNT 9).

I. Zur Form des heilsgeschichtlichen Denkens bei Lukas

Die literarischen und theologischen Leitvorstellungen des Lukas sind nur vom Gesamtaufriß seines Doppelwerks¹ her mit einiger Aussicht auf Erfolg zu be-

Das Attribut „kulturell“ dient im folgenden zur Bezeichnung von Phänomenen des objektiven Geistes, sofern diese als für bestimmte geographische Räume typische Lebensformen angesehen werden. Im Zusammenhang des Themas interessieren insbesondere die Institutionen, die nach lukanischer Anschauung im Prozeß der Heilsverwirklichung als anthropologische Bedingungsfaktoren vorausgesetzt werden. Kriterium für die Unterscheidung von „heilsgeschichtlichen“ und „kulturellen“ Kategorien im lukanischen Sinn ist die Vorstellung, daß heilsgeschichtliche Prozesse prinzipiell durch göttliches Handeln verursacht oder unmittelbares Handeln Gottes sind. Die „Hoffnung“ Israels beispielsweise betrachtet Lukas deshalb nicht als Institution der jüdischen Kultur, weil sie auf „Verheißung“, also gottgegebenem Wissen, beruht.

¹ Durch das Proömium Lk 1,1–4 und den Rückblick auf das Evangelium als πρῶτος λόγος Apg 1,1f. kennzeichnet der anonyme *auctor ad Theophilum*, den wir hier weiterhin Lukas nennen, sein Werk als zweiteilige Monographie; vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelge-

stimmen. Lukasevangelium (Lk) und Apostelgeschichte (Apg) sind durch ein Rahmenthema miteinander verbunden: die Verwirklichung der Hoffnung Israels durch das Heilsgeschehen der Verkündigung Jesu und seiner Zeugen. Die erzählerische Realisierung dieses Themas erhält ihre Dynamik wesentlich durch das Leitmotiv der Verstockung Israels². Dies ergibt sich aus der Beobachtung, daß Lukas mit dem Anfang des Lk und dem Ende der Apg zwei gegensätzliche Portraits des Judentums zeichnet: Am Anfang steht das jüdische Volk in seiner Integrität als Träger der heilsgeschichtlichen Hoffnung, religiös verfaßt als Gemeinde des Tempels und des Gesetzes³. Am Ende erscheinen die Juden als

schichte, 105f.; H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 21. Die Tatsache, daß Lukas das Evangelium durch einen zweiten Band historiographisch fortsetzt und damit den Inhalt des Evangeliums selbst unmißverständlich als historischen Stoff einordnet, ist einer der wichtigsten Anknüpfungspunkte der neueren Lukasforschung im deutschsprachigen Raum. Während hier weitgehend Konsens darüber besteht, daß man Lukas vor allem als Theologen der Heilsgeschichte zu verstehen hat, gehen die theologischen Bewertungen der lukanischen Theologie in entgegengesetzte Richtungen. Das lukanische Unterfangen, den Jesus der Evangelienüberlieferung zu einer Gestalt der Vergangenheit in einer sein Wirken übergreifenden universalen Heilsgeschichte zu machen (vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 8–11), hat insbesondere die von der dialektischen Theologie beeinflusste protestantische Exegese zum Verdikt gegen die lukanische Konzeption bestimmt; vgl. W. G. KÜMMEL, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 416–436; U. WILCKENS, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: Rechtfertigung als Freiheit, 171–202; E. GRAESSER, Acta-Forschung seit 1960, in: ThR 41, 1976, 141–194.259–290; 42, 1977, 1–68; hier vor allem 41, 1976, 273–286.

² Vgl. J. GNILKA, Die Verstockung Israels, 119–154, bes. 150f. Mit der Hervorhebung des Verstockungsthemas z. B. gegenüber G. LOHFINK, Die Sammlung Israels; P. ZINGG, Das Wachsen der Kirche (die vollständigen bibliographischen Angaben entnehme man dem Literaturverzeichnis, u. S. 2639ff.) soll nicht die Vielfalt lukanischer Themen auf ein einziges reduziert werden. (Davor warnt mit Recht W. W. GASQUE, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, 303.) Dennoch ist festzustellen, daß die Verstockungsthematik die Rahmenidee des lukanischen Doppelwerks mitkonstituiert und daher kein lukanisches Thema ohne Bezug zum Verstockungsthema steht.

³ Das Lk beginnt mit der Verheißung der Geburt des Tüfers Johannes (Lk 1, 5–25). Deren Empfänger ist Priester am Tempel zu Jerusalem. Die Verheißung ergeht, während Zacharias im Tempel das Rauchopfer darbringt; dabei steht „die ganze Schar des Volkes“ vor dem Heiligtum und „betet“ (1, 10). Die Opferhandlung des Priesters erscheint damit als repräsentativ für die religiöse Verfaßtheit des „ganzen“ jüdischen Volkes. Die dem Zacharias (und seiner Gemahlin) zugeordneten Attribute (δικαιοί . . . ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἁμεμπτοί, V. 6) sind entsprechend nicht im Sinne eines Priesterideals zu verstehen, sondern ebenfalls repräsentativ. Unter „Volk“ (λαός) versteht Lukas also anfänglich das durch die Institutionen des Tempels und des mosaischen Gesetzes religiös verfaßte jüdische Volk in Palästina (vgl. τῆς Ἰουδαίας, V. 5).

Der institutionellen Seite entspricht die innere Verfaßtheit, eine Erwartungshaltung, die das „Volk“ zu einem „Ganzen“ verbindet: ἦν ὁ λαός προσδοκῶν, V. 21. Dieses Warten bezieht sich vordergründig natürlich auf das ungewöhnlich lange Verweilen des Zacharias im Tempel; in Verbindung mit Lk 3, 15, wo derselbe λαός dem Sohn des Zacharias, dessen Geburt Lk 1, 5ff. verheißt wird, ebenfalls mit einer Erwartungshaltung (προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ) gegenübersteht, nämlich der Frage, „ob er vielleicht der Christus sei“, wird

gegenüber der Judenchristenheit abgespaltene, in sich zerstrittene bzw. orientierungslose Gruppierung, von der Paulus Apg 28,25–27 feststellt, daß sich an ihr die prophetische Voraussage der Verstockung Israels erfüllt hat⁴. Indem Lukas den Weg der Heilsbotschaft – als den Weg Jesu von Nazareth nach Jerusalem (Lk) und als den seiner Zeugen von Jerusalem bis an die Enden der Erde (Apg) – nachzeichnet⁵, beschreibt er immer auch die Geschichte der Verstockung Israels. Dabei versteht er die Verstockung als die endgültige Frustration der messianischen Hoffnung Israels für das Judentum, soweit es sich der Botschaft von der Erfüllung der Verheißung in Jesus von Nazareth verschließt, als Nichtverstehen eben der Hoffnung, die das Fundament der ursprünglichen Integrität der Juden als „Volk“ war⁶. Damit versteht Lukas die auf der Verheißung gründende Hoffnung Israels als die einzig wesentliche Heilsprärogative des Judentums – und nicht, wie zu zeigen sein wird, die religiösen Institutionen Tempel und Gesetz.

Mit diesem Interpretationsansatz wird der auf CONZELMANN'S Lukas-Analyse zurückgehenden Auffassung widersprochen, daß das lukanische Werk an einem Drei-Perioden-Schema (Zeit Israels – Zeit Jesu – Zeit der Kirche) orientiert und überhaupt grundsätzlich an der Bewältigung eines Zeit-Problems, der Parusieverzögerung, interessiert sei. Nach CONZELMANN löst Lukas das sich aus dem Ausbleiben der Parusie ergebende „Problem der Existenz der Kirche in einer sich dehnenden Zeit“ durch die Interpretation der Zeit der Kirche als einer Epoche einer dreiteiligen kontinuierlichen Heilsgeschichte⁷. Demgegenüber wird hier davon ausgegangen, daß das lukanische Werk an einem Sachverhalt interessiert ist, der auf der Ebene der erzählten Inhalte als das Zerbrechen der Einheit der mit λαός gemeinten theologischen Größe „Israel“ erscheint, was nicht primär

aber sichtbar, daß die Haltung des προσδοκᾶν schon Lk 1,21 als Ausdruck der messianischen Hoffnung Israels zu interpretieren ist.

⁴ Außer der Rom-Episode, die den Schluß einer Reihe ähnlicher Vorgänge im Zusammenhang der außerpalästinischen Mission darstellt, ist vor allem noch Apg 22,30–23,11 zu beachten. Mit dem Auftreten des Paulus vor dem Hohen Rat schildert Lukas abschließend den desolaten Zustand des offiziellen Judentums in Jerusalem. Für beide Endpunkte der Verstockungsgeschichte ist nach lukanischer Sicht die Gespaltenheit des Judentums kennzeichnend (vgl. Apg 23,7: ἐγένετο στάσις τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος; entsprechend, wenn auch weniger scharf, heißt es Apg 28,25: ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους).

⁵ Zum Wegschema bei Lukas vgl. W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn*, 30–43; K. LÖNING, *Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte*, 209–215.

⁶ Als Grund für die Gespaltenheit des Judentums nennt Lukas gegensätzliche (Apg 23,6.8) beziehungsweise unklare (Apg 28,22 im Zusammenhang) Auffassungen über den Inhalt der messianischen Hoffnung Israels (23,6; 28,20 jeweils im Zusammenhang). Dies bestätigt, daß nach lukanischem Verständnis die ἐλπίς Formalprinzip der Integrität des λαός am Anfang des Lk ist.

⁷ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 5–11 (Zitat: 6). Zur Auseinandersetzung mit dem Drei-Perioden-Schema vgl. W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn*, 7–43; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, passim; W. G. KÜMMEL, *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie*, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 427f.; P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche*, 290; M. DÖMER, *Das Heil Gottes*, passim, der Sache nach bes. 203–207.

als vom Termin der Parusie abhängiges Problem aufgefaßt werden kann⁸. Die Zeit Israels bildet keinen Abschnitt im lukanischen Werk; sie wird von Lukas überhaupt nicht im Sinne einer heilsgeschichtlichen Epoche neben anderen dargestellt. Vielmehr gehören alle von Lukas berichteten Ereignisse zur Geschichte Israels und lassen sich nicht teilweise besonderen, von der Zeit Israels abgehobenen Epochen der Geschichte zuordnen; es ist unmöglich, die Israel-Thematik derjenigen Phase der erzählten Zeit in lukanischen Erzählernexus zuzuordnen, die dem Auftreten Jesu vorangeht und von der Zeit des Wirkens Jesu her als Vergangenheit zu bezeichnen wäre. Es trifft zwar zu, daß im lukanischen Verständnis „Israel“ zunächst eine Größe der heilsgeschichtlichen Vergangenheit ist, dies aber nicht deshalb, weil auf die Zeit Israels die Jesuszeit als neue Epoche folgt, sondern weil Lukas in den Ereignissen seit dem öffentlichen Auftreten Jesu die Identität Israels zerbrechen sieht. Lukas betont, daß Israel als „ganzes Volk“ gerade am Anfang des Wirkens Jesu in seiner Integrität als Träger der messianischen Hoffnung präsent ist. Für diesen Sachverhalt steht der Täufer Johannes als Symbolfigur.

Die Art, wie Lukas über „Israel“ in sachlicher und chronologischer Hinsicht denkt, ist am besten an der Rede des Paulus im pisidischen Antiochien (Apg 13,16–41) zu studieren, wo sich eine programmatische Darstellung der Frühgeschichte Israels als erwählten Gottesvolkes findet: Apg 13,17–25⁹. Die Geschichte Israels erscheint zunächst als eine Folge chronologisch zusammenhängender Ereignisse von der Erwählung der Patriarchen bis zur Königsherrschaft Davids (VV.17–22); mit V.23 wird die chronologische Folgeordnung verlassen und in unmittelbarer Gegenüberstellung von Jesus als dem σωτήρ gesprochen, wobei der Begriff ἐπαγγελία den Sachverhalt bezeichnet, der David und Jesus auf diese Weise einander zuzuordnen erlaubt. Mit ἐπαγγελία bezeichnet Lukas die Hoffnung Israels unter dem Aspekt ihres offenbarungsgeschichtlichen Zustandekommens. Letzteres ist der leitende Gesichtspunkt, unter dem die in VV. 17–22 erwähnten Ereignisse einen Zusammenhang bilden. Israels Frühgeschichte ist für Lukas primär die Geschichte der Vermittlung seiner Hoffnung. David hat darin eine doppelte Schlüsselfunktion: Er ist als König nach dem Herzen Gottes ein Typus des Christus und insofern ein Verheißungsträger von besonderem Rang, er ist zugleich als Verfasser prophetischer Psalmen neben Mose und den Propheten einer derjenigen, die Israels Hoffnung verbalisiert und ihr die Form der „Schrift“ verliehen haben, als welche Lukas sie vor sich hat.

Es ergibt sich also: „Israel“ ist für Lukas keine Größe einer bestimmten heilsgeschichtlichen Epoche, sondern ist durch mehrere Epochen hindurch

⁸ Ob das heilsgeschichtliche Konzept als solches überhaupt als theologische Reaktion auf das Problem der Parusieverzögerung zu verstehen sei, stellt U. WILCKENS, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: Rechtfertigung als Freiheit, 182, in Frage.

⁹ Die Gliederung der Rede ist durch die Neueinsätze VV. 16.26.32.38 gut markiert, so daß kein Zweifel bestehen kann darüber, daß VV. 17–25 als Sinnabschnitt eine Einheit bilden. Im übrigen kann keine Rede davon sein, daß damit der Geschichtsabriß der Stephanusrede fortgesetzt werden soll, als hätte Lukas „die Schilderung der Heilsgeschichte“ auf zwei Kapitel „verteilt“ (gegen E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 350).

Träger der messianischen Hoffnung, die sich seit dem εἶσοδος (Apg 13,24) Jesu erfüllt. Von der Vergangenheit Israels spricht Lukas vor allem unter offenbarungsgeschichtlichem Aspekt als dem Zustandekommen der Hoffnung Israels durch prophetische Verheißung, welche als Schrift tradiert wird. Vom Israel zur Zeit Jesu und der Apostel spricht Lukas vor allem unter soteriologischem Aspekt als dem Volk, das in der Auseinandersetzung um Jesus seine Identität verliert, die in seiner messianischen Hoffnung begründet ist und im Streit um die Anerkennung Jesu als Christus der Verheißung auf dem Spiel steht. Israels Hoffnung bildet insgesamt die Folie für die Ereignisse vom Auftreten Jesu in Nazareth bis zum Auftreten des Paulus in Rom. Deshalb wird am Anfang des Lukasevangeliums das wartende jüdische Volk in seiner Integrität als Hoffnungsträger dargestellt. Als Exponent des so verfaßten Israel gehört die Figur des Täufers Johannes mit ihrem Wirken zur Darstellung des Wirken Jesu und seiner Zeugen im Sinne einer Exposition hinzu. In Apg 13,17–25 wird dies ersichtlich aus der Zuordnung der Taufpredigt des Johannes zum Auftreten Jesu¹⁰.

II. Der Stellenwert des Themas 'Kirche' in der heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas

Das Thema 'Kirche' stellt im lukanischen Werk einen Aspekt des Israel-Themas dar¹¹; dies läßt sich unmittelbar am sonstigen Gebrauch des Begriffs λαός und den damit zusammenhängenden Vorstellungen ablesen¹².

¹⁰ Allein die typologische Struktur der Aussage, durch die David und Jesus im Schema Verheißung-Erfüllung einander zugeordnet werden (κατ' ἐπαγγελίαν, V. 23), läßt es nicht zu, die Bestimmung des Verhältnisses des Täufers zu Jesus (προκηρύξαντος . . . πρὸ προσώπου τῆς εισόδου αὐτοῦ, V. 24) als Markierung einer Periodengrenze zu interpretieren. Betont wird gerade der Zusammenhang des Wirkens beider, terminologisch vor allem durch das Hapaxlegomenon προκηρύσσειν zu erkennen, durch das die Taufverkündigung des Johannes ähnlich wie das Wirken Jesu (vgl. außer den Schriftziten Lk 4, 18.19 und der Mk 1,39 entsprechenden Formulierung Lk 4,44 das sicher redaktionelle κηρύσσειν καὶ εὐαγγελιζόμενος Lk 8,1) und das seiner Zeugen (Lk 9,2; 24,47; Apg 8,5; 9,20; 10,42; 19,13; 20,25; 28,31) als eine Form der „Verkündigung“ bestimmt wird (vgl. noch Lk 3,3; Apg 10,37). Zur entsprechenden Interpretation des „Stürmerspruchs“ Lk 16,16 vgl. W. G. KÜMMEL, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 410–415.

¹¹ Dies gilt selbstverständlich nur innerhalb der erzählten Welt der lukanischen Darstellung. Die reale kirchliche Situation, mit der Lukas sich als Historiker und Theologe auseinandersetzt, ist davon zu unterscheiden. Die dargestellten Ereignisse gelten Lukas als vergangen und abgeschlossen. Die Probleme, die Lukas mit seinem Werk bearbeitet, sind nicht die erzählten. Dies ist generell gegenüber den Arbeiten JERVALLS zur lukanischen Konzeption des Israel-Themas einzuwenden (*Das gespaltene Israel und die Heidenvölker*, in: *StTh* 19, 1965, 68–96; *DERS.*, Paulus, der Lehrer Israels, in: *NT* 10, 1968, 164–190).

¹² Vgl. J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, 143–146; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, 17ff., 33ff., 47ff.

Im einleitenden Teil des Lukasevangeliums (Lk 1,5–4,13), der die Exposition des Doppelwerkes als ganzen darstellt, bezeichnet λαός – wie bisher dargestellt – das jüdische Volk in seiner Eigenschaft als Verheißungsträger bis zum Auftreten Jesu¹³. In den meisten Fällen handelt es sich um programmatische Aussagen „über“ das Volk im Kontext von Reden und Hymnen. Wo der λαός erzählerisch als anwesend, als am erzählten Geschehen beteiligt vorgestellt wird (1,10.21; 3,15.18.21), geschieht dies stets in mittelbarer oder unmittelbarer Zuordnung zur Figur des Täufers Johannes (vgl. Apg 13,24). An solchen Stellen kann die aktuelle Präsenz der an sich unanschaulichen Größe Israel von Lukas mit Ausdrücken wie πᾶν τὸ πλῆθος (1,10), ὄχλοι (3,7.10), πάντες (3,15 zweimal) erzählerisch konkretisiert werden. Grundsätzlich ist aber der Begriff λαός selber dazu geeignet und wird von Lukas in diesem Sinne verwendet. Er bezeichnet also an diesen Stellen sowohl den mit „Israel“ gemeinten theologischen Sachverhalt als auch das empirische „Volk“ der Juden, das in den von Lukas dargestellten Ereignissen mithandelt und mitbetroffen ist.

In der Exposition macht der λαός keine Entwicklung durch; Lk 1,10 und 3,15 zeigen ihn grundsätzlich in derselben Verfassung, die inzwischen vergangene (erzählte) Zeit hat insofern keine Dynamik gehabt. In den folgenden Hauptteilen seines Werkes läßt Lukas den λαός als empirische Größe in der Konfrontation mit dem Wirken Jesu und seiner Zeugen in einer Weise handeln und betroffen sein, die seine Identität so verändert, daß sich daraus die Notwendigkeit einer Neuinterpretation des mit λαός implizit bezeichneten theologischen Sachverhalts ergibt. Diesen Prozeß stellt Lukas in folgenden Stufen dar:

Der λαός ist als ganzer der (ausschließliche) Adressat der Verkündigung Jesu, was Lukas terminologisch durch Verwendung des programmatisch pauschalisierenden ὁ λαός und (meistens) πᾶς ὁ λαός zum Ausdruck bringt¹⁴, erzählerisch dadurch, daß er Jesus auf seinem Weg von Nazareth nach Jerusalem das „ganze“ „Land der Juden“ durchwandern läßt (vgl. Lk 23,5 in Verbindung mit Apg 10,37.39). Derselbe λαός ist in den Prozeß gegen Jesus verstrickt (vgl. Lk 23,13 in Verbindung mit dem folgenden) und bei seinem Tode anwesend (vgl. Lk 23,35 im Kontext). Als Adressaten der Botschaft Jesu zeichnet Lukas das „Volk“ tendenziell als zugänglich, ansprechbar, sogar als für Jesus engagiert¹⁵; in schärfstem Kontrast dazu steht die These, das Volk habe den Tod Jesu „begehrt“ und letztlich gegen den Willen des römischen Richters durchgesetzt (vgl. Lk 23,18.25). Dieser Widerspruch wird von Lukas nicht durch psychologische Motivation überbrückt, sondern steht im Zusammenhang mit seiner Vorstellung, daß erst seit der Auferweckung Jesu „mit Sicherheit“ erkannt werden kann, wer und was Jesus von Nazareth ist (Apg 2,36), das Handeln des Volkes in der Pas-

¹³ Lk 1,10.17.21.68.77; 2,10.32; 3,15.18.21. In dem Abschnitt Lk 2,29–32 (Simeons Lobgesang) ist das unlukanische πάντων τῶν λαῶν als Bezeichnung für Heidenvölker als Reminiszenz an Is 52,10 LXX zu erklären; dagegen zeigt die redaktionelle Erweiterung des Zitats aus Is 49,6 um λαοῦ σου (V.32) den lukanischen Sprachgebrauch.

¹⁴ Lk 6,17; 7,1.16.29; 8,47; 9,13; 18,43; 19,48; 20,1.9.26.45; 21,38; vgl. Lk 23,5.14. Auffallend ist die Zuordnung zum Tempel, dem Schauplatz des Wirkens Jesu in Jerusalem; vgl. Lk 19,47ff. bis 21,37f.

¹⁵ Vgl. G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 41f.

sion also mit objektiver Unkenntnis (ἄγνοια) zu entschuldigen ist (vgl. Lk 23,34; Apg 3,17)¹⁶. Entsprechend ist die reuige Reaktion der Zuschauer beim Tod Jesu Lk 23,48 zu beurteilen. Sie ist nicht Ausdruck einer endgültigen Umkehr, sondern zeigt die Vorläufigkeit aller Entscheidungen gegenüber der Person Jesu vor der Auferweckung. Andererseits deutet Lukas bereits im Evangelium an, daß das Ja und das Nein zu Jesus die Identität des „Volkes“ tangieren, und zwar in zweifacher Weise. Zum einen provoziert die Verkündigung Jesu gegensätzliche Reaktionen beim Volk einerseits und bei den Führern des Volkes andererseits, treibt also einen Keil zwischen das Volk und seine religiösen Repräsentanten¹⁷. Zum anderen zeichnet sich eine wenn auch nur vorläufige, aber auf nachösterliche Entwicklungen vorausdeutende Differenzierung ab zwischen dem Kreis der Jesusjünger und den „übrigen“ Adressaten der Botschaft Jesu, denen es nicht „gegeben ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen“ (Lk 8,10)¹⁸. Den Christus der Verheißung nicht zu erkennen bedeutet die Gefahr der Frustration der messianischen Hoffnung, die ja das Formalprinzip der „Ganzheit“ des Volkes, d. h. seiner Identität als „Israel“ ist. Israel erscheint also bereits vor Ostern in der Krise. Ob sich für das empirische Volk der Juden die Verheißung erfüllt, entscheidet sich definitiv nach Ostern im Vollzug der christlichen Verkündigung „im Namen Jesu“. Die Endgültigkeit der Reaktion auf das Wort der Zeugen Jesu ist damit begründet, daß deren Zeugnis die objektive ἄγνοια über Jesus beseitigt; denn in der Rückschau auf Wirken, Tod und Auferweckung Jesu wird jetzt dessen Weg als das in der Schrift geweisste Schicksal des Christus der Verheißung „mit Sicherheit“ (Apg 2,36) erkannt und der Sinn der messianischen Schriftaussagen durchschaut. Lukas läßt das ἄγνοια-Prinzip ausnahmslos gelten, nicht nur für das Volk und seine Führer (Apg 3,17), sondern auch für die Jünger Jesu¹⁹. Damit vermeidet es Lukas, am Anfang der Apostelgeschichte von einem schon gegebenen Verhältnis Israel/Volk – Kirche ausgehen zu müssen. Selbst nachdem für den engsten Jüngerkreis die ἄγνοια durch den lehrenden Jesus aufgehoben ist, kann von einem Gegenüber von Kirche und „Volk“ nicht die Rede sein; denn die Unterweisung durch den Auferweckten begründet nicht die Kirche, sondern das Verkündigungszeugnis der Zeugen. Diese stehen dem „Volk“ gegenüber (vgl. Apg 13,31: μάττορες . . . πρὸς τὸν λαόν). Auch das Pfingstereignis wird von Lukas nicht als Anfang der Kirche, sondern als Freisetzung des Verkündigungswortes verstanden (vgl. Apg 1,8). Von Kirche kann der Sache nach erst die Rede sein, wo die Verkündigung angenommen worden ist, was durch die christliche Taufe besiegelt wird (erstmalig Apg 2,41). Von da an werden Zahlen genannt²⁰, die die Gläubigen von den übrigen Juden als Heilsgemeinde

¹⁶ Vgl. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 151f.; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, 141f.

¹⁷ Vgl. G. LOHFINK, a. a. O., 41–43.

¹⁸ Vgl. J. GNILKA, a. a. O., 151.

¹⁹ Den Jüngern wird die ἄγνοια dadurch genommen, daß Jesus sie nach der Auferweckung über den Sinn der „Schriften“ belehrt; vgl. bes. Lk 24,25–27. 44–49; vgl. M. DÖMER, *Das Heil Gottes*, 90–92.

²⁰ Ob diese Zahlen biblisch sind, wie L. BRUN, „Etwa 3000 Seelen“, annimmt, kann dahingestellt bleiben. Wichtig ist, daß die vorher genannten Zahlen (Apg 1,15: 120 Brüder; Apg

abheben (vgl. 2, 41 in Verbindung mit V. 40b, ferner 4, 4). Mit der christlichen Verkündigung setzt der Prozeß ein, der entweder als Sammlung Israels endgültig gelingen kann oder zur definitiven Spaltung des „Volkes“ in „Kirche“ und „Juden“ führt²¹. Solange das Resultat dieses Prozesses nicht abzusehen ist, vermeidet Lukas das Wort „Kirche“²². Nachdem sich die Fronten verhärtet haben, verwendet er es, und zwar stets zur Bezeichnung einer durch Außengrenzen determinierten Institution (vgl. erstmals 5, 11: ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν in Abgrenzung von πάντας κτλ.). Seit der „großen“ Verfolgung der „Kirche in Jerusalem“ (8, 1) durch Saulus wird der Begriff ἐκκλησία in diesem Sinne gehäuft (22 mal) verwendet, in der Regel zur Bezeichnung von Ortsgemeinden. Die Tragweite dieses Prozesses ergibt sich für Lukas daraus, daß die Diastase von Kirche und Judentum in der Auseinandersetzung über den Inhalt der Hoffnung Israels ihre Wurzel hat. Wenn die Hoffnung Israels die Identität der Juden als λαός begründet hat, bedeutet die Trennung von Juden und (Juden)christen das Ende der Größe λαός im ursprünglichen Sinn. Andererseits kann sich die Kirche nicht einfach als die Nachfolgerin des λαός definieren, so als ließen sich die einem bestimmten Volk gegebenen Verheißungen anders als an diesem Volk erfüllen. Insofern ist die Spaltung Israels das Identitätsproblem der Kirche selbst, und zwar umso mehr, je deutlicher zum Ende der Apostelgeschichte hin das weltweite missionarische Ringen um die jüdische Bevölkerung der hellenistisch-römischen Diaspora als Mißerfolg erscheint und sich für die Zukunft eine Entwicklung zu einer rein heidenchristlichen Kirche abzeichnet. Wenn die christliche Sache sich in der Apostelgeschichte vom Anfang in Jerusalem bis zum Ende in Rom als die Botschaft von der Erfüllung der Hoffnung des jüdischen Volkes in Jesus von Nazareth darstellt und wenn Lukas diesem Evangelium kein anderes hinzufügen kann und will, dann ist gerade eine nur aus Heidenchristen bestehende Gemeinde in sich alles andere als theologisch plausibel. Die Möglichkeit einer undifferenzierten Ablösungstheorie, nach der am Ende die aus Juden- und Heidenchristen bestehende Kirche als das neue Volk Gottes das Judentum als Relikt einer überholten heilsgeschichtlichen Epoche hinter sich läßt, versagt sich Lukas selbst dadurch, daß er die christliche Botschaft und Lehre unlösbar mit der jüdischen Religion im Schema von Verheißung und Erfüllung korreliert. Die Möglichkeit einer undifferenzierten Identifikationstheorie, nach der die Kirche nichts anderes ist als das wahre Judentum, kommt für den Heidenchristen Lukas deshalb nicht in Betracht, weil eine solche These sich glaubhaft nur dann vertreten ließe, wenn die

1, 26; 2, 14: zwölf Apostel) gerade nicht exklusiven, sondern symbolischen Sinn haben und den Aspekt der Ganzheit Israels als Zwölf-Stämme-Volk bezeichnen.

²¹ Vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 135; J. GNILKA, Die Verstockung Israels, 143–146; A. GEORGE, Israël dans l'œuvre de Luc, 520. 523f.; W. ELTESTER, Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope, 114–126; G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 54–58. Das mit der Kirche nicht identische Judentum Palästinas nennt Lukas Ἰουδαῖοι (Apg 12, 3; 21, 11. 20), ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων (Apg 25, 24), ἔθνος τῶν Ἰουδαίων (Apg 10, 22), λαός τῶν Ἰουδαίων (Apg 12, 11) oder einfach ὄχλος (21, 27; 24, 12). LOHFINK macht darauf aufmerksam, daß Lukas an diesen Stellen sonst, d. h. vor der Spaltung „Israels“, λαός gesetzt hätte.

²² Vgl. G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 56.

Kirche sich in ihrer konkreten Erscheinungsweise als jüdische Religionsgemeinschaft verstehen ließe, was für den Bereich der gesetzesfreien Heidenchristenheit offensichtlich nicht möglich ist.

Im folgenden soll versucht werden, die lukanische Lösung dieser Problematik zu entwickeln. Sie beruht auf der eingangs skizzierten Unterscheidung heilsgeschichtlicher und kultureller Aspekte kirchlicher Realität. Diese Unterscheidung erlaubt es Lukas, zum Erweis der ἀσφάλεια (Lk 1,4) der christlichen Lehre zwischen Judentum und Kirche eine Kontinuität zu behaupten, die durch das oben formulierte Dilemma nicht beeinträchtigt wird.

III. Das Judenchristentum als wahres Judentum²³

Die lukanische Kontinuitätsthese bezieht sich grundsätzlich auf die kirchlichen Verhältnisse, die Lukas vor Augen hat, d. h. auf die nachapostolische Situation im paulinischen Missionsgebiet. Der Nachweis der heilsgeschichtlichen Kontinuität dieser heidenchristlichen Kirche mit „Israel“ ist für Lukas nur möglich über ein bestimmtes Bild der palästinensischen Urchristenheit, deren Mittelpunkt für Lukas Jerusalem ist. Dabei ist charakteristisch, daß das palästinensische Judenchristentum – und ein anderes beschreibt Lukas nicht – keine vermittelnde Rolle spielt im Sinne eines kontinuierlichen Übergangs von einer mehr jüdisch zu einer nicht mehr jüdisch geprägten Gestalt der Kirche²⁴, sondern im Gegenteil definitiv als die allein legitime Gestalt des Judentums nach Ostern erscheint. Gerade die letzten lukanischen Äußerungen zu den Jerusalemer Kirchenverhältnissen zeigen dies: Jakobus, Exponent des Judenchristentums mosaischer Observanz, schlägt dem Heidenmissionar Paulus vor, er möge die Gerüchte über seine angebliche gesetzesfeindliche Propaganda bei den Diasporajuden dadurch zerstreuen, daß er sich öffentlich im Tempel als Nasiräer zeige und dadurch seine eigene Gesetzestreue unter Beweis stelle (Apg 21, 18–26). In diesem Zusammenhang heißt es von den Christen in Jerusalem: . . . καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν (V. 20). Die Judenchristenheit hat in der lukanischen Konzeption offenbar vor allem die Aufgabe, das jüdische Erbe ungeschmälert in die Kirche einzubringen, sowohl in heilsgeschichtlicher wie in kultureller Hinsicht. Entsprechend ist das Bild, das Lukas von der Entstehung und dem „Wesen“ der Jerusalemer Kirche zeichnet (Apg 2–7).

Zum äußeren Verhältnis von Kirche und Judentum am Anfang in Jerusalem wurde bereits betont, daß Lukas Wert darauf legt, die christlich-jüdischen Bezie-

²³ Vgl. die Übersicht bei H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, 306ff.; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 135–138; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, 107–122; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, 145f.; P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche*, 153–160; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, 47ff. Den Terminus „wahres Israel“ bildet Lukas nicht aus; vgl. CONZELMANN, a. a. O., 136 (Anm. 6).

²⁴ Gegen H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 197. Einen „Wandel von der Judenkirche zur Heidenkirche“ gibt es in der Apg gerade nicht.

hungen auf einer vor-ekklesialen, sendungs- oder verkündigungsgeschichtlichen Ebene anheben zu lassen. Das Verhältnis „Zeugen“ – „Volk“ (Wort – Adressaten) ist dem Verhältnis „Glaubende“ – „Volk“ zeitlich und sachlich vorgeordnet²⁵. Die „Zeugen“ sind, obwohl als „Diener des Wortes“ (Lk 1,2; Apg 6,4) auch ekklesiale Repräsentanten, primär Gesandte Jesu für das „Volk“. Ihr Verhältnis zum Volk ist ebenso selbstverständlich werbend offen wie das Jesu von Nazareth und entwickelt sich grundsätzlich ähnlich²⁶. Die Konflikte, die später den Bruch von Kirche und „Juden“ verursachen, stellt Lukas dar als eifersüchtigen Kampf der etablierten Führer des Volkes gegen unliebsame Konkurrenten um die geistliche Macht über das „Volk“ (Apg 4,2.16f.21; 5,17–21a.25f.), wobei die Macht der Führer durchaus als bedroht erscheint, was Lukas natürlich nicht mit Machtansprüchen der Apostel, sondern mit der Entfremdung von Volk und Führern auf Grund der positiven Reaktionen des Volkes auf Wunder und Predigt der Apostel erklärt (4,21; 5,26).

Der Ausrichtung der apostolischen Wirksamkeit auf das „Volk“ entspricht die anfängliche Vorläufigkeit des christlich-jüdischen Gegenübers auf der Ebene der ekklesialen Resultate der apostolischen Predigt. Als Getaufte sind die Christen einerseits eine identifizierbare Gruppe; andererseits sind sie als Gemeinschaft beim Volk geschätzt (Apg 2,47 in Verbindung mit V. 44; 5,13). Solange dieses Verhältnis nicht gestört wird, ist die institutionelle Trennwand zwischen Juden und Judenchristen nur eine semipermeable Membrane²⁷.

Für den lukanischen Kontinuitätsnachweis noch wichtiger ist die innere Verhältnisbestimmung von Judentum und Judenchristentum: Die ersten Christen sind und bleiben Juden, was anfangs vor allem durch ihr Verhältnis zum Tempel²⁸ zum Ausdruck kommt. Der Tempel ist nicht nur Ort apostolischen Wirkens (Apg 3,1–4,4; 5,20.21a.25.42), sondern auch gemeindlichen Lebens (2,46; 5,12b; vgl. 3,1). Die Christen finden sich an einem bestimmten Platz im Bereich des Tempels, in der Halle Salomos, ein. Daneben nennt Lukas die „Häuser“ als Ort der eucharistischen Mahlgemeinschaft (2,46). Christliches Leben artikuliert sich also an zwei signifikanten Orten, von denen einer der traditionell jüdische Kultort ist. Ähnlich verfährt Lukas bei Aussagen über die Gruppennormen der Christen. Einerseits sind Judenchristen gesetzestreu – was bei Lukas in anderem Zusammenhang erörtert wird; vgl. oben –; andererseits verhalten sie sich nach besonderen ethischen Prinzipien, die – zusammen mit dem Kerygma – als „Lehre der Apostel“ bezeichnet (2,42) und als radikale Verwirklichung des

²⁵ Nach Apg 13,31 sind die Apostel *μάρτυρες πρὸς τὸν λαόν*; vgl. entsprechend Apg 10,41.42. Erst nachdem die Zeugenfunktion der Apostel gegenüber dem „Volk“ mit der Pfingstrede erstmals vollzogen ist, kann es zur Schilderung kirchlicher Zustände kommen (erstmalig Apg 2,43–47).

²⁶ Vgl. G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 50ff.

²⁷ Gestört wird das Verhältnis schließlich weder durch das Volk noch durch seine Führer, sondern durch Machenschaften von Juden aus der Diaspora (vgl. Apg 6,9 in Verbindung mit V. 11f.; dabei scheint sich Lukas vor allem für die Rolle der Juden aus der Provinz Asia zu interessieren, vgl. Apg 19,33f.; 21,27), denen damit die Hauptschuld am Scheitern der christlich-jüdischen Beziehungen zugesprochen wird.

²⁸ Vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 153f.

Liebesgebotes konkretisiert werden (2, 44 f.; 4, 32. 34 ff.). Nichts weist darauf hin, daß diese ideale Norm als Alternative zum Gesetz zu verstehen ist. Es gibt nach lukanischer Sicht innerhalb des Judenchristentums keine mit der jüdischen Gesetzesgelehrsamkeit unvereinbare Praxis und keine entsprechende prinzipielle Tora-Kritik. Das Neue der christlichen Ethik kommt zum Alten der traditionellen Gesetzesfrömmigkeit überbietend hinzu²⁹. Das Bild der Urgemeinde ist also von Lukas insgesamt so angelegt, daß die Elemente der Kontinuität (hier: Tempelfrömmigkeit) durch genuin christliche Züge (hier: Eucharistie und Gebet, Gütergemeinschaft) ergänzt und überboten werden. Damit erhält die Kontinuitätsthese eine offensive Spitze, insofern jetzt das Judenchristentum nicht nur positiv als wahres Judentum, sondern vice versa das nichtchristliche Judentum als defizitärer Modus religiösen Lebens erscheint. Schärfster Ausdruck dafür ist der nachösterliche Bußruf: $\Sigma\omega\theta\eta\tau\epsilon \acute{\alpha}\pi\omicron \tau\eta\varsigma \gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}\varsigma \tau\eta\varsigma \sigma\omicron\kappa\omicron\lambda\iota\alpha\varsigma \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ (Apg 2, 40).

²⁹ Die „Lehre der Apostel“ enthält keine anderen Normen als die Lehre Jesu. Das Verhältnis von Alt (Normen des Judentums) und Neu (Weisungen Jesu) verdeutlicht Lukas z. B. durch die kompositorische Zuordnung der galiläischen Streitgespräche (= Markus-Stoff) und der Feldrede (= Stoff der Logienquelle Q). Die Streitgespräche (Lk 5, 17–6, 11) gehen der Feldrede (Lk 6, 17–49) voraus, getrennt und verbunden durch die Wahl der Zwölf, deren spätere Lehre als Apostel (vgl. V. 13) hier grundgelegt wird. Das Verhältnis von Alt und Neu wird vor allem durch das Streitgespräch über die Fastenpraxis mit dem anschließenden Doppelgleichnis Lk 5, 33–39 par. Mk 2, 18–22 thematisiert. Das Gleichnis vom neuen Flecken auf dem alten Kleid, das in der Vorlage (Mk 2, 21) das Neue als den Zerstörer des Alten zeigt („Niemand näht einen Flecken von neuem Tuch auf ein altes Kleid, sonst reißt der Flickstoff etwas von ihm ab – das Neue von dem Alten –, und der Riß wird um so schlimmer.“), gestaltet Lukas um zu dem Gleichnis von dem alten und dem neuen Kleid, die man beide besser läßt, wie sie sind („Niemand schneidet einen Flecken aus einem neuen Kleid heraus und setzt ihn auf ein altes Kleid; sonst wird das neue zerschnitten, und der Flecken aus dem neuen Kleid paßt nicht zu dem alten.“). Das Gleichnis vom neuen Wein, der alte Schläuche sprengt (Mk 2, 22), wird von Lukas durch eine in ihrer Tendenz der ursprünglichen Aussage des Gleichnisses entgegengesetzte Sentenz kommentiert: „Und niemand, der alten Wein getrunken hat, will neuen, denn er sagt: Der alte ist besser.“ Lukas betont damit, daß das Alte gegenüber dem Neuen seinen Wert behält, daß die Wertschätzung jüdischer Frömmigkeit (Fasten und Beten, vgl. Lk 5, 33 diff. Mk 2, 18) durch die neue Praxis Jesu und seiner Jünger nicht kritisiert wird. In den Streitgesprächen selbst werden entsprechend nicht Gesetz und Gesetzesfrömmigkeit problematisiert, sondern das konkrete Verhalten von Priestern und Pharisäern – also der Führer des Volkes – als Gegner Jesu. Damit hängt zusammen, daß Lukas durch Einfügung von Lk 5, 1–11 (Berufung des Petrus) zwischen die Kapernaum-Stoffe (Lk 4, 31–44) und die bei Markus auf diese unmittelbar folgende Heilung eines Aussätzigen (Lk 5, 12–16) bewerkstelligt, daß der Heilungsbericht der folgenden Reihe der galiläischen Streitgespräche zugeordnet wird mit der Folge, daß jetzt die Streitgespräche motiviert werden durch zwei vorausgehende Wunder, mit denen Jesus vergeblich um die Anerkennung durch die Führer des Volkes, die Priester (5, 14) und Pharisäer (5, 17), wirbt. Von der ursprünglichen Funktion der Streitgespräche, disziplinäre Fragen auf dem Hintergrund der traditionellen Gesetzesinterpretation zu erörtern, ist nur noch Lk 6, 1 ff. und 6, 6 ff. etwas zu spüren. In der dann folgenden Feldrede spielt nach lukanischem Verständnis die Gesetzesthematik überhaupt keine Rolle mehr. Jesu Weisungen werfen keine diesbezüglichen Probleme auf, weil sie dem Gesetz gegenüber neu sind. Nach den Weisungen Jesu zu leben, schließt gleichzeitige Befolgung des Gesetzes nicht aus, setzt sie andererseits aber nicht voraus.

Was Juden und Judenchristen trennt, hat demnach nichts mit ihrem Judesein zu tun. Das jüdische Volk hätte sich als ganzes bruchlos als Judenchristenheit selbstverwirklichen können und wäre nur so „Israel“ geblieben. Ohne diesen Schritt verlieren die traditionellen Identitätsmerkmale des religiös verfaßten λαός, Gesetzestreue und Tempelfrömmigkeit, ihre ursprüngliche Bedeutung als Ausdrucksformen messianischer Hoffnung. Als Institution des sich der christlichen Botschaft verschließenden Judentums sind Gesetz und Tempel in lukanischen Augen lediglich – Kulturphänomene³⁰. Andererseits wird damit deutlich, daß das Judenchristentum – und nur dieses – die Kontinuität der Geschichte Israels sowohl in heilsgeschichtlicher als auch in kultureller Hinsicht wahrt. Entsprechend verzichtet Lukas nicht darauf, das Versagen des Judentums auch im Verhältnis zu Gesetz und Tempel zumindest anzudeuten³¹.

IV. Die Heidenmission im Kontext der Verstockung Israels

Im Hinblick auf die Absicht der Legitimation nachpaulinischer kirchlicher Zustände läßt die bisher dargestellte Argumentation noch nicht erkennen, in welcher Weise die heidenchristliche Kirche in die Kontinuitätslinie mit der Geschichte Israels gebracht werden soll. Dies ist nun zu analysieren.

Am Schluß der Apostelgeschichte entspricht der Feststellung der endgültigen Verstockung Israels durch Paulus (28, 5–27) der Ausblick in eine Zukunft, in der nur noch die Heiden missioniert werden (20, 28). Der Zusammenhang beider Sachverhalte wird von Lukas schon ausdrücklich in Apg 13, 46f. hergestellt: Der erste ausführlich gestaltete Bericht über die christliche Mission im Bereich des Diasporajudentums³² begründet die Wende von den Juden zu den Heiden ursächlich mit dem ablehnenden Verhalten der Juden der christlichen Verkündigung gegenüber: Weil die Juden nicht wollen, daß auch die Heiden zum Heil gelangen, wehren sie sich gegen die Botschaft, so daß schließlich die Heiden an ihrer Stelle gerettet werden. Dies geschieht hier auf lokaler Ebene, setzt sich aber im Fortgang der paulinischen Mission als Tendenz überall fort³³, so daß die

³⁰ Zur Beurteilung des mosaischen Gesetzes vgl. unten, Abschnitt VI (S. 2621ff.); der Tempel erscheint in dem Augenblick als Kulturphänomen, als auf das Ende seiner heilsgeschichtlichen Rolle vorausgeblickt wird: ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν κεκοσμηται (Lk 21, 5). Man beachte die ästhetisierende Sprache.

³¹ Vgl. den von den asiatischen Juden im Tempel verursachten Aufruhr Apg 21, 27ff. und das als gesetzwidrig bezeichnete Verhalten des Hohenpriesters Apg 23, 3. Im übrigen hält sich Lukas mit ausdrücklicher Kritik dieser Art eher zurück. Es ist kaum ein Zufall, daß die Stephanusrede mit ihrer scharfen Polemik zum Thema Tempel und Gesetz von einem Judenchristen gesprochen wird.

³² Der Abschnitt über die Mission im pisidischen Antiochien (Apg 13, 14–52) ist eine rein lukanische Modell-Episode.

³³ Vgl. J. GNILKA, Die Verstockung Israels, 148f.; K. LÖNING, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, 157–163. Lukas verschweigt zwar nicht die Teilerfolge der Judenmis-

Worte Apg 28, 25 ff. an die Juden in Rom den allgemeinen Schlußstrich unter die Kette partieller Etappen der Verstockungsgeschichte ziehen. Ist also die Heidenmission nach Lukas veranlaßt durch die Verstockung Israels, die Heidenkirche also ein Ersatz für das, was der Judenchristenheit in ihrer Torsohaftigkeit als Kirche zur Integrität Israels fehlt? Dazu würde passen, daß Lukas die Ausweitung der Mission über das palästinensische Stammland der Juden hinaus ursächlich mit der „großen Verfolgung“ der Kirche in Jerusalem durch Saulus verknüpft (Apg 8, 1 f. 4), ferner die Rede des Jakobus auf dem Apostelkonzil Apg 15, 14–21, in der unter Berufung auf Amos 9, 11 f. die Bekehrung der Heiden mit der Wiederherstellung der „verfallenen Hütte Davids“ in Zusammenhang gebracht wird.

Zweifellos will Lukas einen Zusammenhang zwischen Verstockung Israels und Heidenmission behaupten. Indessen fällt auf, daß die Darstellung der ersten Heidenbekehrung (Apg 10–11, 18) ausdrücklich aus der Verstockungsthematik herausgenommen wird: Der Cornelius-Geschichte³⁴ geht die Notiz über das Ende der „großen Verfolgung“ voraus³⁵; Cornelius wird gerade nicht von den versprengten Christen bekehrt, von denen unmittelbar anschließend (Apg 11, 19) weiter berichtet wird, sondern von Petrus, der nicht zu den Vertriebenen gehört (vgl. 8, 1 *πλήν τῶν ἀποστόλων*). Die Cornelius-Geschichte liefert aber die posi-

sion in der Diaspora (vgl. 14, 1; 17, 4.10–12; 18, 8; 19, 9; 28, 24 mit Vorbehalt wegen V. 25). Aber wenn er von kirchlichen Verhältnissen und Fragen der *vita christiana* spricht, ignoriert er, daß es im paulinischen Missionsbereich eigentlich gemischte Gemeinden geben müßte (vgl. dazu Abschnitt V [u. S. 2619 ff.]). Diese Spannung wird in Kauf genommen, um einerseits das Thema Spaltung Israels fortführen zu können, andererseits kirchliche Gegebenheiten der eigenen Gegenwart durch die Autoritäten der apostolischen Ära zu legitimieren. Die durch Missionserfolge bei Juden verursachte Spaltung der Synagogengemeinden führt in der Regel zu Tumulten, die oft auf andere Bevölkerungskreise übergreifen (vgl. 14, 1 ff.; 17, 4 ff.; 17, 13; 18, 6.12 ff.; 19, 33 f. im Kontext; 21, 27 ff.).

³⁴ Zur Analyse des Verhältnisses von Tradition und Redaktion vgl. M. DIBELIUS, Die Bekehrung des Cornelius, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 96–107; E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 305 f.; DERS., Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte, in: Die Bibel und wir, 338–374, hier: 355; F. BOVON, Tradition et rédaction en Actes 10, 1–11, 18, in: ThZ 26, 1970, 22–45; K. LÖNING, Die Korneliustradition, in: BZ NF 18, 1974, 1–19. Bei der Tradition handelt es sich nicht um die Gründungslegende der Gemeinde von Caesarea (so HAENCHEN im Anschluß an W. L. KNOX, The Acts of the Apostles, Cambridge 1948, 33; vgl. G. SCHILLE, Anfänge der Kirche, 68–70), sondern um eine Legende, die das Zustandekommen der kirchlichen Gemeinschaft von Beschnittenen und Unbeschnittenen als Werk Gottes erzählt. Für die lukanische Redaktion des Stoffes ist vor allem kennzeichnend, daß der *κοινωνία*-Gedanke heruntergespielt wird zu einer Präliminarienfrage: Der zur Bekehrung des ersten Heiden erforderliche Kontakt zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen wurde gegen die frommen Bedenken des Petrus und der Jerusalemer Gemeinde von Gott befohlen. Die strukturanalytischen Untersuchungen von R. BARTHES (L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X–XI, in: R. BARTHES u. a., Exégèse et herméneutique, Paris 1971, 181–204), L. MARIN (Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1–11, 18, in: a. a. O., 213–138) und E. HAULOTTE (Fondation d'une communauté de type universel [Actes 10, 1–11, 18]. Etude sur la rédaction, la « structure », et la « tradition » du récit, in: a. a. O., 321–362) erfassen im wesentlichen die Schicht der lukanischen Redaktion.

³⁵ Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην . . . (9, 31).

tive Begründung der Heidenmission, die in der Pisidien-Episode bereits vorausgesetzt wird: Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν (11, 18). Der Begründungszusammenhang zwischen der Verstockung Israels und dem Fortgang der Verkündigung bis zur (am Ende ausschließlichen) Heidenmission ist demnach sekundär gegenüber den Erkenntnissen aus dem Präzedenzfall Cornelius. Dieser legitimiert die Heidenmission als solche, jener deren ausschließliche Ausübung in der Praxis der lukanischen Kirche.

Aufschlußreich ist, wie unterschiedlich Lukas die Legitimität der ausschließlichen Praxis begründet. Für das partielle Mißlingen und die schließliche Beendigung der Judenmission macht Lukas ausschließlich die Adressaten der Botschaft verantwortlich, für die Eröffnung der Heidenmission ausschließlich Gottes Willen; in beiden Bereichen sind die Träger der Botschaft von jeglicher Verantwortung ausgenommen. Besonders auffallend ist die Nichtverantwortlichkeit der Verkündiger für ihre Missionspraxis dort, wo die positive Legitimation der Heidenmission erfolgt. Daß Petrus den ersten Heiden gar nicht hat bekehren wollen, sondern aus den vollendeten Tatsachen der Fügung Gottes und der unmittelbaren Intervention des Geistes die Erkenntnis gewonnen hat, daß also Gott den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt habe und man sie taufen müsse, macht eine theologisch begründete Argumentation überflüssig. Man kann aus dieser Darstellungsweise folgern, daß die Legitimation der Heidenmission als solche kein Problem des Lukas ist. Gegen seine Darstellung sind theologische Einwände zwecklos; gegen theologische Einwände wäre seine Darstellung als Argumentation zwecklos. Er stellt die Frage nicht zur Diskussion, sondern setzt ihre Lösung voraus, um andere Probleme zu erörtern. Zu letzteren gehört die Praxis der nur noch an Heiden gerichteten Verkündigung.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Die positive Begründung der Heidenmission steht nicht in direktem Zusammenhang mit der Verstockungsthematik. Die Heidenkirche ist mehr als nur der Ersatz für den verstockten Teil des jüdischen Volkes; die Heidenmission ist von Gott an sich und um der Heiden selbst willen geplant und verwirklicht³⁶. Sofern die Heidenmission von Gott gewollt und in der Schrift geweiht ist, bestätigt sie die Linie der heilsgeschichtlichen Kontinuität. Sie stellt aber nicht schon die Lösung der zuvor von Lukas geschilderten Diskontinuitäts-Problematik der Heilsgeschichte des Volkes Israel dar, sondern wird sogar zu einem weiteren Movens der Verstockung des Diasporajudentums³⁷.

³⁶ Diese Vorstellung wird bereits durch Apg 1, 7f. vorbereitet: Die Jüngerfrage, ob „in dieser Zeit“ die Gottesherrschaft „für Israel“ verwirklicht werde (V. 6), beantwortet Jesus mit dem programmatischen Ausblick auf die universale Mission „bis an die Enden der Erde“, so daß mit der Naherwartung zugleich die Exklusivität der Erwartung der Gottesherrschaft „für Israel“ zurückgewiesen wird; vgl. 2, 39. Mit 13, 40 f. 46f. wird diese Linie fortgeführt.

³⁷ Die Heidenmission provoziert die „Eifersucht“ der Juden (vgl. ζήλος/ζηλοῦν, Apg 13, 45; 17, 5). Im Gegensatz zu Röm 11, 11 sieht Lukas in der Eifersucht nicht die Motivation, die die Verstockung Israels schließlich überwinden hilft, sondern im Gegenteil die Pervertierung des frommen jüdischen Eifers (vgl. den Gebrauch von ζηλωτής Apg 21, 20;

Für die Frage der Legitimation der Heidenkirche ergibt sich damit: Ihre Existenz als solche stellt für Lukas kein theologisches Problem dar, sondern ihr Nicht-Verhältnis zum Judentum. Das Fehlen (heiden-)christlich-jüdischer Beziehungen wirft die Frage nach der Kontinuität dieser Kirche mit der Geschichte Israels erst recht auf. Die Verstockungstheorie liefert in diesem Zusammenhang lediglich die Entlastung der christlichen Missionare von der Verantwortung für den Bruch zwischen heidenchristlicher Kirche und Judentum; dessen theologische Problematik bedarf einer weiteren Diskussion.

V. Das universalkirchliche Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen als Beziehung der heidenchristlichen Kirche zum Judentum

Die Problematik der Beziehungslosigkeit der nachpaulinischen heidenchristlichen Kirche zum Diasporajudentum fängt Lukas auf durch sein Bild einer universalen Kirche aus Juden und Heiden. Was der nachpaulinischen heidenchristlichen Kirche zur theologischen Plausibilität fehlt, nämlich ein relevantes judenchristliches Kontingent von Mitgliedern als lebendiger Kontinuitätsbeweis, wird kompensiert durch die Existenz des palästinensischen Judenchristentums. Dies ist möglich, nachdem in den ersten Kapiteln der Apg die Judenchristenheit Palästinas als das wahre Judentum definiert worden ist; Beziehungen zum Judenchristentum sind damit zugleich Beziehungen zum Judentum. Beziehungen zum Judenchristentum Palästinas wiegen mangelnde Beziehungen zum Diasporajudentum auf. Der positive Nachweis der Partizipation der heidenchristlichen Kirche an der Heilsgeschichte Israels kann so auf innerkirchlicher Ebene erbracht werden: Zwar nicht durch den Augenschein an Ort und Stelle, aber durch das Gesamtbild der universalen Kirche, wie Lukas es schildert.

Was dieses Bild am deutlichsten kennzeichnet und von anderen ekklesiologischen Modellen im NT unterscheidet, ist damit bereits vorweggenommen: Lukas schildert das Verhältnis von Juden und Heiden in der Kirche als nachbarschaftliches Nebeneinander zweier Ausprägungen kirchlicher Selbstverwirklichung, also prinzipiell als ein auch äußeres Verhältnis.

Zum ersten Mal ist dies an dem kirchlichen Ergebnis der Bekehrung des ersten Heiden abzulesen. Nach lukanischer Darstellung hat die Taufe des heidenischen Hauptmanns Cornelius keine Rückwirkungen auf die bis dahin geschaffenen kirchlichen Zustände in Palästina, sondern bedeutet die Schaffung neuer neben den alten. Dies ergibt sich daraus, daß der getaufte Cornelius nicht als Mitglied in eine schon bestehende Gemeinde aufgenommen wird, sondern in seinem Hause eine neue Gemeinde entsteht, die ausschließlich aus Heidenchristen besteht. Petrus und die ihn begleitenden Brüder aus Jafo bleiben als οἱ ἐκ περσι-

22,3), der die Verstockung verursacht. Zum Verhältnis Paulus–Lukas in der Beurteilung der heilsgeschichtlichen Vorrangstellung der Juden vgl. P. ZINGG, Das Wachsen der Kirche, 247ff., besonders 268–271.

τομῆς πιστοί (10,45) von dieser Gruppe (τὰ ἔθνη, ebd.) unterschieden; Juden- und Heidenchristen leben zwar eine Zeitlang zusammen, aber die ersteren nur als Gäste ἡμέρους τινός (V. 48b). Die dabei praktizierte Tischgemeinschaft (vgl. 11,3) ist keine ekklesiologisch programmatische Pioniertat, die die neue Einheit von Beschnittenen und Unbeschnittenen in Christus dartut, sondern ein einmaliger, vorübergehender Kontakt, für den der Himmel Dispens erteilt hat. Entsprechend beantwortet Petrus den Vorwurf der Jerusalemer Brüder wegen dieser bedenklichen Berührung mit Heiden (11,2f.) mit dem Bericht darüber, wie die himmlische Führung ihm für diesen Fall seine eigenen Bedenken zerstreut hat (vgl. 11,4–12), um dann von dem eigentlichen Novum der Missionsgeschichte zu sprechen (11,13–17). Dieses besteht in der „Rettung“ (vgl. σωθήση, V. 14) eines Heiden mit seinem ganzen Haus (σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκος σου, ebd.). Die Reaktion der Jerusalemer Brüder entspricht wiederum dieser Argumentation; Sie beruhigen sich (ἡσύχασαν, V. 18), weil das sittenwidrige Verhalten des Petrus vom Himmel angeordnet war, und formulieren dann die neue Erkenntnis: Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν . . ., die ausschließlich den soteriologischen Sachverhalt erfaßt. Ekklesiologische Anschlußfragen (nach der künftigen κοινωνία mit den Heidenchristen usw.) werden nicht gestellt.

Nachdem dieser Präzedenzfall geschaffen ist, ist die im folgenden geschilderte Ausdehnung der Mission auf die Heiden voll abgesichert: Die aus Jerusalem vertriebenen Christen haben auf ihrem Weg bis nach Phönizien, Zypern und Antiochia (Syrien) bisher „nur den Juden“ das Wort verkündet. Von dieser Regel gingen zuerst in Antiochien „einige“ ab und predigten „auch zu den Hellenen“³⁸, mit großen Erfolg (vgl. 11,19–21). Dabei vermeidet Lukas nähere Angaben³⁹ darüber, wie sich diese Erfolge auf Juden und Griechen verteilen (und ob überhaupt beide Gruppen in der Gemeinde vertreten sind). Der Eindruck, daß hier eine Ortsgemeinde aus Juden- und Heidenchristen entsteht, ist so vage⁴⁰, daß die Frage nach der inneren Ordnung und dem Selbstverständnis dieser Kirche sich nicht unausweichlich stellt. Vor allem aber ist das Phänomen einer gemischten Gemeinde im Kontext der Gesamtentwicklung der Kirche in der Apg lediglich ein Übergangsphänomen; der Fall Cornelius weist bereits den Weg einer darüber hinausgehenden Entwicklung. Die Frage nach dem ekklesialen Selbstverständnis und den Normen der *vita christiana* nach Eröffnung der Heidenmission stellt sich nach lukanischer Darstellung erst, nachdem im Verlauf der ersten Missionsreise des Paulus bereits eine ganze heidenchristliche Kirchenregion entstanden ist⁴¹. Die Frage, ob auch die Heiden nach den Normen leben sollen, die für die

³⁸ Die Textlage ist schwierig, weil die besseren Zeugen nicht Ἑλληνας, sondern Ἑλληνιστάς lesen. Der lukanische Zusammenhang stellt eindeutig Juden und Nichtjuden gegenüber. Näheres vgl. bei P. ZINGG, Das Wachsen der Kirche, 205–207.

³⁹ Vgl. πολὺς τε ἀριθμὸς (V. 21), πάντας (V. 23), ὄχλος ἱκανός (V. 24). An keiner Stelle wird dabei unmißverständlich gesagt, daß die so bezeichneten Gruppen auch Judenchristen einschließen, was nach dem Zusammenhang allerdings naheliegt.

⁴⁰ Vgl. P. ZINGG, Das Wachsen der Kirche, 224, der dies allerdings mit dem Hinweis erklärt, die „eigentliche Frage der Heidenmission“ solle erst später gelöst werden.

⁴¹ Der Schlußbericht über die erste Missionsreise des Paulus faßt das Ergebnis folgendermaßen zusammen: ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς

Judenchristen gelten, erscheint auf diese Weise als weitergehende gegenüber der von Lukas ausgesparten, welche Normen für gemischte Gemeinden gelten. Damit ist klar, daß Lukas die ursprüngliche Brisanz der Problematik der Gesetzesfreiheit für Judenchristen nicht zur Sprache bringt.

Diese Linie der Darstellung, nach der Juden- und Heidenchristen immer auch in einem äußeren Verhältnis zueinander stehen, läßt sich nur durchhalten unter Verzicht auf die programmatische Schilderung brüderlichen Zusammenlebens beider Gruppen. Diesen Nachteil fängt Lukas teilweise dadurch auf, daß er bei erster sich bietender Gelegenheit von einer Kollekte der antiochenischen Christen zugunsten der palästinensischen Judenchristen berichtet (11,27–30). Daß die syrischen Christen für die in Judäa mit Geld und Gut einstehen, entspricht der anfangs geschilderten Selbstlosigkeit der Jerusalemer Christen im Umgang mit ihrem Eigentum. Die *κοινωνία* (vgl. 2,42 mit dem folgenden Summarium 2,43–47), die auch hier durch solidarischen Besitzverzicht ermöglicht wird, verbindet die beiden Kirchenregionen über die räumliche Distanz hinweg, und zwar bezeichnenderweise mittels einer materiellen Transaktion. Diese ist nur kraft der Intention der Spender Ausdruck christlicher Brüderlichkeit, während in der Jerusalemer Urgemeinde das Nutznießen gemeinsamen Eigentums unmittelbar zum Vollzug der *κοινωνία* wird (vgl. bes. Apg 2,46 in Verbindung mit V. 44f.). Dank der räumlichen Distanz behält die Brüderlichkeit der Antiochener Christen gegenüber Jerusalem die Form nachbarschaftlicher Hilfeleistung. Bedenkliche Kontakte von Beschnittenen und Unbeschnittenen, wie sie gerade noch (Apg 11,1ff.) diskutiert wurden, kommen auf diese Weise nicht ins Blickfeld. Im weiteren Gang der lukanischen Darstellung bleibt die palästinensische Judenchristenheit von allen unmittelbaren Berührungen mit Heidenchristen verschont. Die Vermittlung notwendiger Kontakte geschieht weiterhin durch Paulus und seine Mitarbeiter (vgl. bes. Apg 15,2).

VI. Das universalkirchliche Nebeneinander von Gesetzesfrömmigkeit und Gesetzesfreiheit als kulturell bedingte Differenzierung der vita christiana

Die bis Apg 14,28 von Lukas absichtsvoll ausgesparte Frage nach den innerkirchlichen Konsequenzen der Heidenmission wird im Zentralkapitel der Apg behandelt. Auf dem sogenannten Apostelkonzil erfolgt nicht „die endgültige Billigung der gesetzessfreien Heidenmission“⁴², sondern es geht nach lukanischer Sicht um die Legitimation der kirchlichen Zustände, die sich aus der gesetzess-

ἔθνεσιν θεοῦ πίστεως (14,27). Trotz 14,1 ist damit klar, daß das ekklesiale Ergebnis dieser Reise gegenüber den bisher erreichten Entwicklungen neu ist.

⁴² So HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 399. Daneben steht die zutreffendere Formulierung, es gehe Lukas in Apg 15 um den Nachweis, daß „das Heidenchristentum in Ordnung“ sei (ebd.). Es wird dabei nicht klar, daß dies zwei verschiedene Themen sind und daß Apg 15 die Argumente von Apg 10,1–11,18 nicht nur ergänzt (vgl. a. a. O., 387).

freien Heidenmission ergeben. Andernfalls wäre Apg 15 eine kaum erklärliche Dublette zu Apg 11, 1–18. Anders ergibt auch die Abfolge der einzelnen Erzählschritte in der lukianischen Redaktion des in Apg 15 verarbeiteten Stoffs⁴³ keinen plausiblen Argumentationszusammenhang. Nimmt man nämlich wie üblich an, das Apostelkonzil legitimiere die gesetzesfreie Missionspraxis (Taufe ohne vorherige Beschneidung; vgl. 10, 47), ergeben sich kaum lösbare Interpretationsprobleme: Warum ist das Beschneidungsthema auch in Jerusalem noch strittig, nachdem der Fall Cornelius dort öffentlich gebilligt worden ist (Apg 11, 18)? Warum wird die Forderung der ehemaligen Pharisäer nach Beschneidung der Heidenchristen (V. 5) nicht sofort durch Verantwortliche zurückgewiesen, statt die Frage zu „prüfen“ (ἰδεῖν περὶ, V. 6)? Warum ist die Frage mit der Petrusrede, die den Fall Cornelius rekapituliert, nicht schon beantwortet? Inwiefern ergibt sich aus der Erkenntnis, daß gemäß der Schrift auf die Wiederherstellung Israels die Heidenmission folgen soll, die Antwort auf die Frage, ob Unbeschnittene getauft werden können oder zuerst beschnitten werden müssen (vgl. die Rede des Jakobus VV. 13–21)? Warum wird die These der Judaisten (VV. 1.5) nicht in dem für die Missionspraxis entscheidenden Punkt, der Forderung der Beschneidung, eindeutig verneint (vgl. VV. 19.28)? Inwiefern sind die Jakobus-Klauseln eine Antwort auf die Frage, unter welchen Voraussetzungen getauft werden darf?

⁴³ Zum Problem der Traditionsgrundlage von Apg 15 stellt sich der Stand der Diskussion folgendermaßen dar: Die Notwendigkeit einer Quellenscheidung innerhalb Apg 15 ist nicht gegeben; vgl. M. DIBELIUS, Das Apostelkonzil, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 89; E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 399; DERS., Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15, in: W. ELTESTER (Hrsg.), Judentum, Urchristentum, Kirche, 160. Andererseits ist trotz weitgehender formaler Einheitlichkeit des lukianischen Textes nicht auszuschließen, daß eine Quelle benutzt wurde; vgl. R. BULTMANN, Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte, in: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments (hrsg. v. E. DINKLER), Tübingen 1967, 412–423, hier 415. Daß überhaupt Tradition verarbeitet ist, läßt sich (gegen HAENCHEN) wahrscheinlich machen; vgl. W. DIETRICH, Das Petrusbild der lukianischen Schriften, BWANT 94, Stuttgart 1972, 308f.; M. DÖMER, Das Heil Gottes, 174–180. Dafür sprechen nach DÖMER folgende Beobachtungen: 1. In der Exposition liegt eine Dublette bei der Angabe des Themas vor (VV. 1.5). Sie resultiert aus der Verknüpfung mit dem Kontext (Antiochien; vgl. Apg 13f.). VV. 1–4 haben als redaktionell zu gelten. 2. Die Rolle des Paars Paulus/Barnabas beschränkt sich darauf, durch Reisen und Reden den Zusammenhang mit der Antiochener Situation herzustellen. Die eigentlichen Überbringer des Aposteldekrets sind nicht sie, sondern Judas und Silas, die damit zum vorlukianischen Bestand des Textes gehören. 3. Die Tradition nennt Apostel und Presbyter als Mitglieder des Entscheidungsgremiums (VV. 6.23), Lukas weitet den Kreis zur Vollversammlung (VV. 4.12.22). 4. Das Aposteldekret erweist sich formal (durch seine Adressierung u. a. nach Kilikien, V. 23, das nach lukianischer Darstellung noch nicht missioniert ist) und sachlich als vorlukianisch, sachlich dadurch, daß Lukas den alttestamentlichen Hintergrund der Jakobusklauseln nicht mehr zu kennen scheint, da er V. 20 deren Reihenfolge gegenüber Lev 17f. verändert. Apg 15, 29; 21, 25 ist die traditionelle Anordnung erhalten. 5. Das Schriftzitat aus Amos (VV. 16–18) weicht zumindest teilweise vom Wortlaut der LXX ab und dürfte deshalb nicht von Lukas in den Text der Jakobusrede eingebracht worden sein. (Auf die sachkritischen Argumente wird im folgenden einzugehen sein.)

Geht man dagegen von der Voraussetzung aus, daß die Praxis der Heidenmission durch die Taufe des Cornelius endgültig legitimiert ist, auf dem Apostelkonzil aber neue, daraus resultierende Folgeprobleme erörtert werden, ergibt sich ein nachvollziehbarer Argumentationszusammenhang:

1. Christen aus Judäa mischen sich in die Angelegenheiten der Gemeinde von Antiochia ein; diese erscheint hier als Zentralgemeinde der Heidenkirche. („Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt . . .“ [V. 1b] ist nur verständlich auf dem Hintergrund von Kap. 13f.).
2. Gefordert wird die Übernahme des ἔθος Μωϋσέως⁴⁴, also der mosaischen Lebensweise, zu der – nicht zuletzt – die Beschneidung gehört. Damit interpretiert Lukas die Tradition entscheidend um: Ihm geht es nicht um das heils-

⁴⁴ Der Terminus ἔθος wird von Lukas 10mal gebraucht, im übrigen NT nur noch zweimal (Jo 19,40; Heb 10,25). Bei Lukas kann er (im Singular) eine individuelle Gewohnheit bezeichnen (Lk 22,39), eine gerichtliche Verfahrensweise (Apg 25,16), die Ordnung des priesterlichen Tempeldienstes (Lk 1,9), den Brauch der Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem (Lk 2,42), die Beschneidung (Apg 15,1) sowie (im Plural) die Normen des mosaischen Gesetzes als Sittenkodex des Judentums (Apg 6,14; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17). Abgesehen von den beiden ersten Fällen, beziehen sich alle Stellen auf die Sakralinstitutionen der jüdischen Religion, Tempel und Gesetz. Daß diese mit der Bezeichnung ἔθος/ἔθη unter kulturellem Aspekt begriffen werden, wird besonders deutlich Apg 16,21 und 26,3, wo jeweils aus objektivierender Distanz zum Judentum gesprochen wird. Apg 16,21 wird den christlichen Missionaren bei ihrem Auftreten in einer römischen Militärkolonie (vgl. 16,12) vorgeworfen, sie trieben verbotenerweise Propaganda für das mosaische Gesetz, dessen Übernahme zum Wehrdienst im römischen Heer untauglich macht. In diesem Zusammenhang, in dem römische und jüdische Normvorstellungen einander gegenüberstehen, wird zur Bezeichnung des mosaischen Gesetzes der Begriff ἔθη verwendet: καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. Weil es sich nicht um ein heilsgeschichtliches, sondern um ein disziplinäres Problem handelt, läßt Lukas dabei die Gegner der christlichen Missionare sich als „Römer“ bezeichnen, nicht als „Heiden“. Apg 26,3 appelliert Paulus in einer seiner Verteidigungsreden gegen die Anklagen seiner jüdischen Gegner an den Sachverstand des jüdischen Königs Agrippa bezüglich des Judentums: μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἔθῶν τε καὶ ζητημάτων, wobei die „Sitten“ sogleich als „Konfliktstoffe“ eingestuft werden. Im folgenden verweist dann Paulus auf seinen untadeligen Lebenswandel als Jude mit pharisäischer Erziehung (26,4f.), der nun wegen der Hoffnung des Zwölfstämmevolkes Israel angeklagt werde (26,6f.). Die dabei gebrauchten Begriffe sind ein besonders instruktives Beispiel für den Wechsel von kultureller und heilsgeschichtlicher Terminologie: 26,4f.: βίωσιν . . . ἐκ νεότητος, κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔξῃσα Φαρισαίος; 26,6f.: ἐπ’ ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ . . . εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν . . . ἐλπίζει καταστήσασαι περὶ ἧς ἐλπίδος κτλ. Daß ἔθος nicht nur spezifisch religiöse Phänomene bezeichnet (vgl. bes. Apg 25,16), zeigt, daß Lukas dort, wo er es auf religiöse Institutionen bezieht, diese der kulturellen Welt zuordnet. Zu dieser zählt er nicht zuletzt das Phänomen der Tradition. Entsprechend nennt er Apg 6,14 das mosaische Gesetz τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς und Apg 28,17 „die Sitten der Väter“ (τοῖς ἔθεσι τοῖς πατράσι). Ἐθος/ἔθη Μωϋσέως ist demnach lukanischer terminus technicus zur Bezeichnung des mosaischen Gesetzes als einer für die kulturelle Identität des Judentums in der hellenistisch-römischen Welt konstitutiven religiösen Institution.

- geschichtliche Problem der Geltung des mosaischen Gesetzes (νόμος)⁴⁵, sondern um die Frage, ob mit dem christlichen Glauben auch die jüdische Lebensweise übernommen werden muß, ob sich aus der Taufe für die Heidenchristen die Konsequenz der Akkulturation an das Judentum ergibt.
3. Die These der Judaisten, ohne Beschneidung „nach mosaischer Sitte“ könnten die Heidenchristen nicht gerettet werden (οὐ δύνασθε σωθῆναι), ist für den lukanischen Leser verdächtig, weil sie in Spannung zu einigen Formulierungen der Cornelius-Episode steht⁴⁶; sie ist aber dennoch eine bedenkenswerte These, weil σωθῆναι ein eschatologischer Vorgang ist, der erst im Gericht am Ende zur Gewißheit wird. Die Frage kann sich also darauf beziehen, ob ohne eine fromme *vita mosaica* keine Aussicht auf Rettung im Gericht besteht. Insofern ist sie noch nicht ganz geklärt. Sie ist darüber hinaus eine für Heidenchristen unbequeme Frage, weil die These der Judaisten die Zumutung enthält, daß Nichtjuden die mosaische Sitte der Beschneidung mit allen Folgen übernehmen sollen. Allein die Tatsache, daß es darüber zum innerkirchlichen Streit kommt (V. 7), deutet auf ein theologisches Mißverständnis der mosaischen Überlieferung hin.

⁴⁵ Νόμος bezeichnet bei Lukas zwar stets das mosaische Gesetz, aber in fast äquivoker Betonung entweder des kulturellen oder des heilsgeschichtlichen Aspekts. Als Begriff der kulturellen Welt deckt sich νόμος dem Bedeutungsumfang nach mit ἔθος Μωϋσέως, bezeichnet also das Gesetz als Normenkodex des Judentums (Lk 16, 17; 2, 22.23.24.27.39; 10, 26; Apg 6, 13; 7, 53; 13, 38; 15, 5; 18, 13.15; 21.20.24.28; 22, 3.12; 23, 3.29; 24, 6 varia lectio; 25, 8). An diesen Stellen meint νόμος die eine Institution der jüdischen Religion neben dem Tempel als der zweiten. In heilsgeschichtlicher Sicht ist der νόμος dagegen Bestandteil der „Schrift“ neben den „Propheten“ und den „Psalmen“ (Lk 16, 16; 24, 44; Apg 13, 15; 24, 14; 28, 23). Aus der Abgrenzung gegenüber „Propheten“ und „Psalmen“ ergibt sich, daß Lukas mit νόμος an solchen Stellen die alttestamentlichen Bücher mit geschichtlichem Inhalt bezeichnen will. Als solche sind sie für ihn wie die „Schrift“ im ganzen Dokument der Verheißung beziehungsweise der Hoffnung Israels und haben prophetischen Sinn. „Gesetz und Propheten“ ist bei Lukas also niemals – wie bei Matthäus – umfassende Bezeichnung dessen, was Gottes Wille fordert, sondern meint stets die βουλή Gottes als Heilswille und Verheißung für Israel.

Daß νόμος, als Institution des Judentums verstanden, auch dem Begriffsinhalt nach weitgehend mit ἔθος/ἔθη Μωϋσέως identisch ist, ergibt sich daraus, daß auch der Begriff νόμος aus objektiverer Distanz das Spezifische beziehungsweise Fremde der jüdischen Kultur bezeichnen kann; vgl. Apg 18, 15: νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς (aus der Sicht des römischen Prokonsuls Gallio); Apg 23, 29: περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν (aus der Sicht eines römischen Offiziers); Apg 25, 8: εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων (als Pauluswort zur Verteidigung gegen jüdische Anklagen vor dem Gericht des Statthalters Festus). Dabei spielt jedesmal die Konfrontation von mosaischem Gesetz und römischem Recht eine Rolle. Schließlich gilt auch für νόμος, daß Lukas es als Tradition des Judentums versteht (vgl. insbesondere Apg 22, 3, wo das „Gesetz der Väter“ als Norm der Erziehung gesehen wird: πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῷου νόμου).

Damit ergibt sich: Νόμος bezeichnet bei Lukas entweder einen Teil der „Schrift“, die das Juden und Christen gemeinsame Dokument der Heilshoffnung Israels ist (heilsgeschichtlicher Aspekt), oder die Normenwelt des religiös verfaßten Judentums (kultureller Aspekt).

⁴⁶ Vgl. das σωθήση Apg 11, 14 in Verbindung mit Aussagen über Sündenvergebung (10, 43) und (ewiges) Leben (11, 18); ferner Apg 13, 46–48.

4. Der Fall wird in Jerusalem geschlichtet, nicht weil hier die *sedes apostolica* zu finden ist⁴⁷, sondern weil der Streit das Verhältnis der Heidenkirche zum Judentum und damit zum Judentum betrifft. Entsprechend setzt sich das sogenannte Konzil zusammen. Es ist eher eine Vollversammlung (πλήθος; vgl. V. 12) der Judentenheit als ein Konzil; die gesamte Jerusalemer Kirche mit allem, was sich an Repräsentanz aufbieten läßt, fällt eine Entscheidung über ihr Verhältnis zur Heidenkirche; dieser selbst wird damit die Verantwortung abgenommen, denn was nützte ihr ein Kontinuitätszeugnis, das sie sich selber ausstellte?
5. Die Petrusrede führt durch den Verweis auf die soteriologischen Erkenntnisse aus dem Fall Cornelius eine erste Klärung herbei⁴⁸: Daß Gott hinsichtlich der Rettung der Menschen keinen Unterschied macht zwischen Juden und Heiden, besagt gerade nicht, daß Heidenchristen nach ihrer Bekehrung so leben müßten, als beruhte ihre Reinheit auf Gesetzesbeobachtung (vgl. V. 9); sondern zutreffend ist die umgekehrte Folgerung, daß auch die Judenten nicht wegen ihrer Gesetzesbefolgung gerettet werden, sondern διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι (V. 11). Damit ist die soteriologische Argumentation von V. 1b widerlegt.
6. Die Jakobusrede führt die Argumentation auf ekklesiologischer Ebene fort⁴⁹. Die ursprüngliche Begründung der Jakobusklauseln ist: Die Aufnahme der Heiden in die Kirche bedeutet heilsgeschichtlich die Wiederherstellung der „verfallenen Hütte Davids“ (V. 16), da also die Heidenchristen in „Israel“ integriert werden, haben sie so zu leben, wie das mosaische Gesetz es für die Nichtjuden, die in der Mitte des Volkes Israel leben, vorsieht⁵⁰. Die Jakobusklauseln regeln also das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen in den konkreten Bezügen des kirchlichen Lebens.
Für Lukas ist das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen im Sinne der κοινωμία von Beschnittenen und Unbeschnittenen kein Thema mehr. Die

⁴⁷ Vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 403; so kann es allenfalls die Tradition gesehen haben.

⁴⁸ Mehr als eine Teillösung ergibt sich aus der Petrusrede für die Beantwortung der Frage nach der Verbindlichkeit der mosaischen Sittenlehre für Christen nicht. Es kann daher keine Rede davon sein, daß zwischen der Anerkennung des Präzedenzfalls Cornelius 11,1–18 und dem Aposteldekret die Lücke einer „unbegreiflichen Vergeßlichkeit“ der Jerusalemer Gemeinde klafft, „die als solche zu bezeichnen (Lukas) sich freilich gehütet hat“ (E. HAENCHEN, a. a. O., 405).

⁴⁹ Hier erfolgt die programmatische Ausweitung des Begriffs λαός in der Formulierung λαός ἐξ ἔθνων, V. 14. Vgl. J. DUPONT, ΛΑΟΣ ἘΞ ἘΘΝΩΝ (Act 15,14), in: DERS., Etudes sur les Actes des Apôtres, 361–364; N. A. DAHL, 'A People for His Name' (Acts XV,14), in: NTS 4, 1957/58, 319–327; J. GNILKA, Die Verstockung Israels, 145; G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 58–60. Wichtig zur Beurteilung der Traditionslage ist DAHLs Nachweis der rabbinischen Verwendung des Ausdrucks.

⁵⁰ Es handelt sich um die Enthaltungsvorschriften, die schon Lev 17f. als auch für die Fremden in Israel verbindliche Normen hervorgehoben werden; vgl. die Kommentare zur Stelle. Aus jüdenchristlicher Sicht bedeutet diese Spezifizierung der Geltung des mosaischen Gesetzes für Heidenchristen eine Konzession; vgl. M. DIBELIUS, Das Apostelkonzil, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 87.

Tradition wird deshalb (wie schon die Cornelius-Legende) gerade in der Hauptaussage entscheidend verändert: Die Wiederherstellung der verfallenen Hütte Davids ist für Lukas die Voraussetzung dafür, daß die Heidenmission überhaupt möglich wurde; ihr Fernziel (vgl. ὅπως, V. 17) ist, daß auch die übrigen Menschen den Herrn suchen καὶ πάντα τὰ ἔθνη κτλ. (V. 17). Dann ist mit καὶ ἀνοικοδομήσω κτλ. (V. 16) nicht die Aufnahme der Heiden in das (neue) Volk Gottes gemeint, sondern die Sammlung Israels durch die Mission in Judäa⁵¹. Das Schriftwort belegt die universale Bedeutung dieser Sammlung: Ohne Judenchristenheit keine Heidenmission. Im lukanischen Argumentationszusammenhang kommt es auf die Vorstellung an, daß die Judenmission heilsgeschichtlich weiteren Zielen dient als nur der Sammlung Israels. „Darum“ spricht sich der lukanische Jakobus dagegen aus, den Heidenchristen unnötige (vgl. V. 28) Lasten aufzubürden, nämlich die nur für das wiederhergestellte Israel geltenden Normen des Gesetzes. Wenn dann die Jakobusklauseln erlassen werden, handelt es sich um einen kirchlichen Beschluß, nicht um Gesetznormen. Die Heidenchristen unterstehen überhaupt nicht dem Gesetz als Sittenkodex.

Der schon im Kontext der Tradition schwierige V. 21⁵² bleibt auch im lukanischen Zusammenhang teilweise dunkel. Klar ist, daß er sich auch nach lukanischer Sicht auf den Inhalt des Dekretes bezieht, nicht auf den Schriftbeweis⁵³. Damit haben die Jakobusklauseln auch für Lukas den Charakter eines Zugeständnisses an die Normvorstellungen des Judentums. Diese Konzession wird aber nach Lukas den Heidenchristen nicht um der ungestörten κοινωμία von Beschnittenen und Unbeschnittenen in der Gemeinde willen abverlangt, sondern sie nimmt Rücksicht auf die Juden in den Städten, wo es christliche Gemeinden gibt, um die Gemeinden nicht dem Vorwurf der Synagoge auszusetzen, die christliche Lehre verstoße gegen das „Gesetz“⁵⁴. Ein Beispiel für die Rücksichtnahme auf das sittliche Empfinden der jüdischen Bevölkerung in der Diaspora liefert im folgenden (Apg 16, 1–5) Paulus mit der Beschneidung

⁵¹ Vgl. G. LOHFINK, Die Sammlung Israels, 59.

⁵² Nach M. DIBELIUS, a. a. O., 87, ein sprachlich klarer Satz, der jedoch „nach Zusammenhang und Bedeutung zu den schwierigsten des Neuen Testaments gehört“. Die vorgeschlagene Interpretation: „Mose wird auch ohne unser Zutun der Welt verkündet“ (88) überzeugt allerdings nicht, da im Kontext die Verkündigung des „Mose“ nicht ein Ziel ist (wie die Wiederherstellung Israels), sondern ein Umstand, dem Rechnung zu tragen ist. Die vorlukanische Tradition wird argumentiert haben: Weil das mosaische Gesetz durch die Diasporasynagoge immer schon seine universale Geltung auch für Heiden als Anspruch erhoben hat, deswegen bleibt es auch jetzt bei diesem Anspruch in bezug auf die Heidenchristen.

⁵³ Vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 391.

⁵⁴ Vgl. Apg 18, 13: Der Vorwurf der Juden, die Religion (vgl. σέβεσθαι) der Christen verstoße gegen das Gesetz (ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπιθεὶ οὗτος . . . σέβεσθαι τὸν θεόν), führt zu einer Affäre vor einem römischen Gericht. Nur weil der römische Richter durchschaut, daß mit νόμος das mosaische Gesetz gemeint ist, kommt es nicht zum Prozeß. Weil nicht jeder römische Richter so sachgerecht handelt wie Gallio, ist es „notwendig“ (Apg 15, 28), jüdischen Normvorstellungen gegenüber Konzessionen zu machen, schon aus Opportunitätsgründen.

des Halbjuden Timotheus, die nach ausdrücklicher Begründung des Lukas διὰ τοὺς Ἰουδαίους (V. 3) geschieht (und nicht etwa mit Rücksicht auf die „Brüder“ in Derbe und Lystra, vgl. V. 2).

Es ist kein Zufall, daß in unmittelbarem Anschluß daran die Weitergabe der Jakobusklauseln an die Christen in den πόλεις (V. 4) erwähnt wird. Somit ergibt sich aus dem Zusammenhang mit 16,3.4, inwiefern 15,21 für Heidenchristen die Zweckmäßigkeit der Rücksichtnahme auf das sittliche Empfinden der Juden einsichtig macht: In allen Städten leben Christen im Blickfeld der Synagoge, die dort bekanntlich seit Menschengedenken die mosaische Lebensweise propagiert. Um jüdischen Anfeindungen keinen Vorwand zu liefern, ist die Beachtung der Jakobusklauseln „notwendig“ (vgl. V. 28).

Das Ergebnis des Apostelkonzils ist demnach die Erkenntnis, daß das mosaische Gesetz als Sittenkodex weder soteriologisch noch ekklesiologisch relevant ist. Es ist weder heilsnotwendig (als Taufvoraussetzung) noch konstitutiv für die *vita christiana*. Es ist als Sittenkodex nichts als ein kulturelles Phänomen⁵⁵. Dies ist gewiß eine Relativierung, aber keine Kritik an der mosaischen Normenwelt. Das Evangelium ist nicht der Feind der Kulturen. Es ist aber auch nicht der Prophet einer bestimmten Kultur.

VII. Die theologische Bewertung heidnischer Religion und Kultur

Die ekklesiologische Konsequenz des Apostelkonzils besagt: Das Nebeneinander zweier Ausprägungen der *vita christiana* unterschiedlicher Kulturtradition ist heilsgeschichtlich legitim. Indessen bleibt die Frage, ob die kulturelle Differenz zwischen Juden- und Heidenchristenheit nicht auch auf der Seite der Heidenchristen eine ähnlich positive Begründung erhalten muß, wie sie für die Seite der Judenchristen durch das Ideal der Gesetzesfrömmigkeit gegeben wird.

Nach den bisherigen Ergebnissen ist zu erwarten, daß Lukas bei der Begründung sittlicher Normen für das Heidenchristentum unterscheiden wird zwischen den spezifisch christlichen und den traditionell kulturellen Elementen, die das konkrete christliche Leben normieren. Im folgenden Abschnitt geht es zunächst um die kulturellen Aspekte: Welche Manifestationen heidnischer Kultur(en) und Religion(en), die als Äquivalente für die Religion des Judentums und ihre Institutionen, Gesetz und Tempel, in Betracht kommen, werden in der lukianischen Darstellung der Heidenmission und des Heidenchristentums überhaupt zur Kenntnis genommen? Und welchen Stellenwert gibt Lukas ihnen hinsichtlich der spezifisch heidenchristlichen Ausprägung der *vita christiana*? Hat nach lukianischer Darstellung das Ethos der Heidenchristenheit ein religiös-kulturelles Sub-

⁵⁵ Die Judenchristen bleiben deshalb „Eiferer für das Gesetz“ (Apg 21,20), weil das Gesetz ihr ἔθος ist, d. h. die sittliche Tradition ihrer religiösen Kultur als Juden. Christsein bedeutet für Lukas keinen Bruch mit dieser Tradition; aber umgekehrt ist das Christsein etwas gegenüber dieser Tradition „Neues“ (vgl. oben, Anm. 29).

strat, das analog zum religiös-kulturellen Erbe des Judenchristentums als πατρώος νόμος / ἔθη πατρῶα (vgl. Apg 22, 3; 28, 17) mit frommem Eifer gehütet zu werden verdient?

Zunächst fällt auf, daß im lukianischen Doppelwerk die religiösen Verhältnisse in der hellenistisch-römischen Welt überhaupt nur selten zur Sprache kommen. Der Grund dafür liegt darin, daß Lukas einen missionarischen Neuanfang im außerpalästinensischen Raum in der Regel in der jüdischen Synagoge lokalisiert, dem heilsökonomischen Prinzip entsprechend, daß den Juden (und Proselyten) das Wort Gottes „zuerst“ verkündigt werden „muß“; demselben Prinzip entsprechend erscheint dann die Heidenmission als ein zweiter Schritt, der den ersten zur Voraussetzung hat. Auf diese Weise kann gar nicht auf die Frage nach der möglichen Relevanz nichtjüdischer Religionen und religiöser Phänomene als Voraussetzungen christlicher Mission und als Substrate heidenchristlicher Ausprägungen christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens eingegangen werden. Die wenigen Ausnahmen von dieser Regel verdienen in unserem Zusammenhang entsprechende Beachtung:

Zur Szenerie der außerpalästinensischen Mission gehört – nicht erst bei Lukas – die Figur des mit dem christlichen Missionar konkurrierenden Charismatikers⁵⁶. Lukas bedient sich dieser Figur grundsätzlich in der Tendenz der benutzten Traditionen: Der Konkurrent wird als „Zauberer“ (μάγος) stilisiert, der im Wettkampf mit dem echten Charismatiker unterliegt. Die Blendung des jüdischen „Zauberers und Falschpropheten“ Barjesus alias Elymas durch den Fluch des christlichen Charismatikers Paulus Apg 13, 6–12 ist das konventionellste Beispiel des Magierkampf-Motivs im lukianischen Werk⁵⁷; die Niederwerfung des Konkurrenten ist zugleich spektakuläres Beglaubigungswunder der Botschaft des siegreichen christlichen Missionars. Aus lukianischer Sicht ist der „Zauberer“ Barjesus/Elymas allerdings kaum als ein θεῖος ἀνὴρ im Sinne des hellenistischen Volksglaubens einzustufen, sondern wie die interpretierende lukianische Hinzufügung ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον (V. 6) erkennen läßt – als ein vagabundierender Repräsentant des jüdischen Glaubens, der als Karikatur eines jüdischen Heidenmissionars dem christlichen Heidenmissionar Paulus am Beginn seiner ersten Missionsreise gegenübergestellt wird⁵⁸. Anders liegt der Fall des

⁵⁶ Daß die im folgenden besprochenen Texte sämtlich eine vorlukianische Traditionsgrundlage haben, ist daran abzulesen, daß Lukas selbst, wie zu zeigen ist, an deren ursprünglicher Funktion, dem christlichen Evangelium Respekt zu verschaffen, wenig interessiert ist. Ausgenommen von dieser Regel sind die Texte, die von jüdischen Zauberern und Exorzisten handeln: Apg 13, 6–12 und 19, 13–16.

⁵⁷ Zum Versuch, die Tradition zu erfassen, vgl. G. SCHILLE, Anfänge der Kirche, 55–57 („Missionslegende“): E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 345, sieht in dem für Lukas anstößigen Namen Barjesus den Beweis für vorlukianische Tradition; M. DIBELIUS, Stil-kritisches zur Apostelgeschichte, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 9–28, hier 21, sieht Reste einer „Novelle“, was mir richtig zu sein scheint: zum Begriff vgl. DERS., Die Formgeschichte des Evangeliums, 66ff.

⁵⁸ Die Geschichte von den sieben Söhnen des jüdischen ἀρχιερεὺς Skeuas, die sich als Konkurrenten des Paulus im Exorzismus im Namen Jesu versuchen und dabei scheitern (Apg 19, 13–16), kann als abschließendes Gegenstück zur Barjesus/Elymas-Erzählung verstan-

„Zauberers“ Simon Apg 8,9ff., der nach V. 10b – auch für Lukas eindeutig – einem nichtjüdischen Typus von Religion zuzuordnen ist. Es ist aber dem vorliegenden Text kaum noch zu entnehmen, daß es sich um den Begründer der samaritanischen Gnosis handelt, die erste historisch bezeugte Autorität der Gnosis überhaupt⁵⁹. Verantwortlich dafür ist zum Teil wiederum die Stilisierung des Simon als im Magierkampf unterliegenden „Zauberers“, mehr aber noch die lukanische Redaktion des Stoffes. Im vorliegenden Text geht es bei der Auseinandersetzung der christlichen Missionare mit Simon Magus eigentlich nicht um die Abgrenzung gegenüber einer bestimmten Religion oder religiösen Bewegung, sondern um die Abwehr eines (im hellenistischen Raum möglichen) Mißverständnisses bezüglich der christlichen Erfahrung charismatischer Begabung: Der Geist, den Christen auf Grund von Taufe und Handauflegung als ihr Charisma empfangen, geht nicht zurück auf eine menschlich verfügbare Macht der Geistmitteilung, sondern ist die Gabe des erhöhten Jesus selbst (vgl. Apg 2,33) und insofern inkommensurabel mit der Begabung für profitable „Zauberei“. Diese von Lukas herausgearbeitete Pointierung richtet sich generell gegen Relikte hellenistischer Vulgärreligiosität innerhalb der christlichen Gemeinde, nicht gegen die Gnosis. Eine ähnliche Tendenz zeigt Apg 16,16–18, die dritte Darstellung der Konfrontation eines christlichen Missionars mit einem heidnischen Charismatiker, die allerdings nicht als Magierkampf, sondern als Dämonenaustreibung gestaltet ist, durch die einer „besessenen“ Magd die Gabe der Wahrsagerei, ihr πνεῦμα πύθων⁶⁰ abhanden kommt, zum Schaden ihrer Herrschaft, die das Charisma bisher ausgebeutet hatte. Damit wird gegen ein vulgär-religiöses Verständnis von „Geist“ und Geistbegabung polemisiert. In der Komposition der Philippi-Epi-

den werden. Daß für Lukas die Figur des jüdischen „Zauberers“ mit dem Thema Synkretismus zu tun haben soll, kann ich ebensowenig nachvollziehen wie die These, daß dabei jeweils Paulus die kirchliche Tradition repräsentiert, die synkretistische Zauberei als usurpierte kirchliche Vollmacht entlarvt (vgl. G. KLEIN, Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, in: DERS., Rekonstruktion und Interpretation, 262–301, hier 278ff. 285).

⁵⁹ Vgl. M. DIBELIUS, Stilkritisches zur Apostelgeschichte, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 22; G. SCHILLE, Anfänge der Kirche, 73–76; G. KLEIN, Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, in: DERS., Rekonstruktion und Interpretation, 287–295; E. HAENCHEN, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: Gott und Mensch, 265–298, hier 293ff.; DERS., Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: K.-W. TRÖGER (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, 267–279, hier 270ff.; K. BEYSLAG, Zur Simon-Magus-Frage, in: ZThK 68, 1971, 395–426; DERS., Simon Magus und die christliche Gnosis. WUNT 16, Tübingen 1974; K. RUDOLPH, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978, bes. 312ff. Die Stilisierung des Simon als „Zauberer“ ist vorlukanisch (gegen HAENCHEN). Von Synkretismus im Sinne KLEINS kann deshalb nicht gesprochen werden, weil Simon Magus ausschließlich als Kontrahent missionarischer Figuren erscheint und damit nicht als Repräsentant einer innerkirchlichen Gruppierung der lukanischen Gegenwart.

⁶⁰ Die Magd ist Bauchrednerin; dies gilt als mantische Begabung. Dadurch, daß die Begabung als πνεῦμα personifiziert wird, rückt die Geschichte in die Nähe der synoptischen Exorzismusgeschichten; vgl. H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 91.

sode⁶¹ bildet der Exorzismus allerdings lediglich die Exposition zu der Lukas stärker interessierenden Konfrontation der christlichen Missionare mit den örtlichen Justizbehörden.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß Lukas an einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Charismatikern und entsprechenden Formen der Volksfrömmigkeit desinteressiert ist, daß er entsprechende Traditionen in allen Fällen anderen Aussageintentionen unterordnet. Im übrigen folgt er der in der Tradition vorgefundenen negativen Bewertung solcher Phänomene, so daß ausgeschlossen ist, daß Lukas in diesem Bereich konstruktive Elemente erblickt, die das Profil des Heidenchristentums gegenüber dem Judenchristentum prägen könnten.

Differenzierter und grundsätzlicher ist die Würdigung, die Lukas in einem besonderen Fall⁶² dem etablierten heidnischen Tempelkult angedeihen läßt: In Ephesus kommt es zum Konflikt zwischen Anhängern der Artemis und den christlichen Missionaren⁶³. Der Silberschmied Demetrius mobilisiert seine Zunft gegen Paulus, weil er die christliche Botschaft als Angriff auf das Ansehen der Göttin und ihres Tempels versteht (Apg 19, 23–40). Nicht die Priesterschaft der Artemis, sondern der Exponent einer am Tempel nur ökonomisch interessierten Zunft inszeniert den Widerstand gegen das Evangelium, und zwar nicht allein als politische Intrige, sondern ausdrücklich auch als Verteidigung der heidnischen Gottheit gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus (vgl. V. 26). Daß der nur ökonomisch Interessierte sich zum Apologeten des Polytheismus und seiner Sakralinstitution macht, soll den heidnischen Kult offensichtlich desavouieren.

⁶¹ Vgl. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 441–443; G. SCHILLE, *Anfänge der Kirche*, 43–53. Die Frage, ob die vorliegende Komposition im wesentlichen lukanisch (HAENCHEN) oder vorlukanisch ist (SCHILLE), muß hier offenbleiben, da sie nur im Zusammenhang mit dem Problem der Quellenlage (Wir-Bericht, Itinerarhypothese) zu beantworten ist.

⁶² Daß es ein Fall von besonderem Interesse für Lukas ist, ergibt sich aus dem folgenden Kontext. Der Aufstand der Silberschmiede in Ephesus motiviert den Aufbruch des Paulus zur letzten Reise nach Jerusalem (vgl. 19, 21; 20, 1). Lukas verknüpft die Demetrius-Affäre mit dem Jerusalemer Prozeß gegen Paulus, indem er auch die ortsansässigen Juden in den ephesinischen Zwischenfall verwickelt sein läßt (V. 33f.); diese sind es, die nach Apg 21, 27ff. im Tempel von Jerusalem einen Tumult verursachen, der zur Verhaftung des Paulus führt. Damit parallelisiert Lukas die beiden Kultorte, den heidnischen Tempel der Artemis und den Jerusalemer Tempel, und zwar unter dem Gesichtspunkt, der sich aus den jeweiligen Anklagen ergibt: Beide Tempel sind Einrichtungen des öffentlichen Lebens; sakrilegische Übergriffe auf sie stören die öffentliche Ordnung (vgl. 19, 23.29.32–34.40 gegenüber 21, 27b.30.31b.34–36).

⁶³ Die Tradition nennt als solche Gaius und Aristarch (Apg 19, 29); lukanisch ist die Behauptung, daß sie die Reisegefährten des Paulus sind, sowie die in den VV. 30f. folgende Erklärung, warum Paulus nicht im Theater anwesend ist. Es liegt also keine ursprüngliche Paulustradition vor; vgl. G. SCHILLE, *Anfänge der Kirche*, 91 ff. Die Einstufung der Überlieferung als „Gemeindegründungstradition im Stil einer Apologie“ – was immer das sein mag – ist unzutreffend. Daß die Geschichte von Lukas selbst aus vagen Informationen gebildet sei (vgl. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 512), wird von H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, 113, mit dem Hinweis zurückgewiesen, Lukas gestalte wohl Szenarien, erfinde aber keine Geschichten.

Für Lukas ist die ökonomische Seite der Religion ein grundsätzlich interessierender Aspekt, seine Schilderung insofern als scharfe Mißbilligung des heidnischen Kultbetriebs zu verstehen. Dennoch ist festzustellen, daß diese Kritik „nur“ mit den Mitteln sittlicher Diskreditierung arbeitet. Eine theologisch begründete Absage an den heidnischen Kult formuliert Lukas nicht. Im Gegenteil fällt auf, daß Lukas das für ihn gerade noch Vertretbare tut, um etwas wie christlichen Respekt vor heidnischen Sakralinstitutionen anzudeuten: Der Stadtschreiber (γραμματεὺς), der die christlichen Missionare durch sein korrektes und besonnenes Einschreiten schützt, stellt fest, es sei unbestritten (ἀναντίρρητος, vgl. V. 36), daß die Stadt Ephesus „die Tempelhüterin der großen Artemis und ihres vom Himmel gefallenen Bildes“ sei (V. 35), um darauf den christlichen Missionaren zu bescheinigen, sie seien οὔτε ἱεροσόλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν (V. 37). Damit ist zunächst sicher beabsichtigt, den Missionaren aus amtlichem Munde⁶⁴ ein Zeugnis bürgerlichen Wohlverhaltens auszustellen, das die Schuld an dem Aufruhr in der Stadt den Gegnern anlastet. Darüber hinaus versichert aber Lukas seinem Leser, die christliche Lehre sei kein bilderstürmender Angriff auf den heidnischen Polytheismus und seine Einrichtungen. Lukas legt also Wert darauf, daß das christliche Evangelium nicht als Zerstörer der Religion erscheint, was für ihn eine Frage bürgerlicher Loyalität ist⁶⁵.

Dies besagt indessen nicht, daß heidnische Religion und christlicher Glaube in einer ähnlichen Kontinuität zueinander stehen wie jüdische Gesetzes- und Tempelfrömmigkeit und christlicher Glaube in der Judenchristenheit. Daran läßt Lukas keinen Zweifel, daß die heidnische Religion nicht das kulturelle Substrat heidenchristlicher Frömmigkeit abgibt.

Dies wird erstmals – sogleich unmißverständlich – verdeutlicht an der Lystra-Episode (Apg 14, 8–18), einem erweiterten Wunderbericht, dessen gattungsgemäßer Chorschluß bereits vorlukanisch⁶⁶ zu einer komischen Szene ausgestaltet ist: Die Menge – sie spricht lykaonisch, es sind also βάρβαροι⁶⁷ –

⁶⁴ Der γραμματεὺς ist ein leitender Beamter der Stadtverwaltung; vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 510; H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 114.

⁶⁵ Daß dies nicht nur eine subjektive Einschätzung des Lukas ist, wird durch den Hinweis auf das freundschaftliche Verhältnis zwischen den Asiarchen und Paulus (V. 31) mehr verschleiert als betont. Die Asiarchen hatten vor allem die Aufgabe, in den Städten der Asia den Kult des regierenden Kaisers und der Göttin Roma zu fördern; vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 508 (Anm. 4). 511f. Die beschwichtigenden Hinweise auf die Verträglichkeit von christlicher Verkündigung und bürgerlicher Loyalität gelten natürlich dem lukianischen Leser. Eine Apologie an die Adresse staatlicher Instanzen liegt nicht vor; vgl. K. LÖNING, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, 189ff.

⁶⁶ Barnabas ist nach V. 12 der „Wortführer“ und wird als solcher mit Hermes identifiziert. Die Vorstellung, daß Paulus einen Wortführer hat, ist ebenso unlukanisch wie die Bezeichnung der Missionare als „Apostel“ (V. 14 mit Nennung des Barnabas an erster Stelle). Vgl. G. SCHILLE, Anfänge der Kirche, 59–64.

⁶⁷ Das Fortleben der Volkssprache in Galatien ist über den hier vorausgesetzten Zeitpunkt hinaus bezeugt; vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 367 (Anm. 1). Die Erklärung, der Erzähler wolle mit dem Hinweis auf den fremden Dialekt begründen, warum die Apostel nicht früher protestieren, ist unsachgemäß; vgl. den Gebrauch von βάρβαροι Apg 28, 2.4: Auch hier spielt nicht der Gesichtspunkt der Verständigungsschwierigkeit auf

hält die christlichen Missionare für Götter in Menschengestalt, und zwar für Götter der griechischen Mythologie, Zeus und Hermes. Als der Priester des Zeustempels der Stadt sich zur Opferhandlung anschickt, verwehren sich die Missionare dagegen, wobei das Zerreißen der Kleider dem Leser signalisiert, daß eine nach jüdischem Empfinden sakrilegische Handlung abgewehrt wird. Die folgende Rede – sie ist die erste in der Apg vor nichtjüdischem Publikum – akzentuiert den Inhalt des Evangeliums entsprechend. Die christliche Botschaft für die heidnische Welt besteht zunächst in der Absage an den Polytheismus und fordert die Bekehrung zum biblischen Monotheismus. Gegenüber dem Monotheismus bietet der heidnische Polytheismus, wie er hier durch das unangemessene Verhalten der lykaonischen Zeus-Verehrer repräsentiert wird, ein komisches Bild der Rückständigkeit. Die Rede des Paulus macht daher an keiner Stelle den Versuch einer Vermittlung zwischen alter Religion und christlicher Botschaft. Der Anknüpfungspunkt für die Botschaft von dem einen Gott als dem Schöpfer der Welt ist vielmehr die – nach lukanischem Verständnis nicht durch Religion vermittelte – allgemeine Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit der Erde als Lebensraum des Menschen. Wenn jetzt die Schöpfungswirklichkeit durch das christliche Evangelium explizit zur Sprache gebracht wird, ist der Polytheismus obsolet geworden. Rückblickend auf die polytheistische Vergangenheit (*ὁς ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς . . .*), stellt der christliche Prediger heraus, Gott habe alle Völker bisher ihrer „Wege“ gehen lassen (*. . . εἶασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*, V. 16), was auf dem Hintergrund der lukianischen Weg-Terminologie besagt, daß ihnen jetzt der „Weg des Herrn“ als Alternative für ihre bisherige *ἄγνοια* eröffnet wird, wenn sie die Botschaft des Evangeliums annehmen. Polytheismus ist demnach für Lukas vor allem eine Form heilsgeschichtlicher Ignoranz.

Diese zunächst uneingeschränkte Absage an die Religion im heidnischen Raum wird vor einem ungebildeten Publikum erteilt; sie wird differenziert in der zweiten Acta-Rede vor nichtjüdischen Zuhörern, und zwar vor einem Auditorium, das seinem kulturellen Niveau nach der Antipode der lykaonischen Barbaren ist: vor den Athener Philosophen (Apg 17, 16–34)⁶⁸. Unter ihnen werden

Grund fremder Sprache eine Rolle, sondern der Aspekt der Rückständigkeit des religiösen Bewußtseins bei der Verständigung über den Aussagewert eines Wunders.

⁶⁸ E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913 (Neudruck Darmstadt 1971); M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag*, in: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 29–70 (dort ältere Literatur); DERS., *Paulus in Athen*, in: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 71–75; DERS., *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, in: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 120–162; B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. ASNU 21, Uppsala 1955 (mit großer Bibliographie); M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa* (in: ZNW 42, 1949, 69–104), in: K. H. RENGSTORF (Hrsg.), *Das Paulusbild in der neueren Forschung*. WdF 24, Darmstadt 1969, 522–564; W. NAUCK, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede*, in: ZThK 53, 1956, 11–52; W. ELTESTER, *Gott und die Natur in der Areopagrede*, in: *Neutestamentliche Forschungen für R. Bultmann*. BZNW 21, Berlin 1954, ²1957, 202–227; DERS., *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum*, in: NTSt 3, 1957, 93–114; N. B. STONEHOUSE, *The Areopagus Address*, in: DERS., *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies*, London 1957, 1–40; H. HOMMEL, *Pla-*

ausdrücklich die Epikuräer und die Stoiker als Richtungen unterschieden (V. 18), wohl in Analogie zu den αἰρέσεις unter den religiösen Führern des Judentums⁶⁹. Lukas betrachtet sie als kulturelle Führungsschicht, und zwar aus einer spöttisch abschätzenden Distanz: Die Athener und die von ihnen angezogenen Fremden – hier wird etwas wie missionarisches Konkurrenzgefühl auf der Seite des Lukas spürbar – εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠὲ καίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον. Die Athener Philosophen haben nach Lukas also kein solides Verhältnis zur Tradition. Dieser überraschende Vorwurf erklärt sich, wenn man ihn als Entsprechung zum Vorwurf der Rückständigkeit an die Adresse der lykaonischen Barbaren sieht: Die Philosophen von Athen sind nicht einer depravierten Mythologie verhaftet, sondern schwätzen ohne den Rückhalt einer legitimierenden Tradition drauflos⁷⁰, sie sind intellektuelle Snobs. Dabei ist zu beachten, daß dieser Vorwurf sich nicht gegen ihre Philosophie richtet – von der erfährt der Leser nichts –, sondern gegen ihre Aufgeschlossenheit für modische Götterkulte aus dem Orient, die sie zu dem Mißverständnis verleitet, die christliche Lehre sei die Kultlegende einer neuen Religion mit dem Götterpaar Jesus und Anastasis (vgl. V. 18b)⁷¹. Damit wird klar, daß sich die folgende Rede des Paulus (VV.

tonisches bei Lukas. Zu Acta 17, 27a, in: ZNW 48, 1957, 193–200; H. CONZELMANN, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, in: Gymn Helv 12, 1958, 18–32; H. P. OWEN, The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII, in: NTSt 5, 1959, 133–143; F. MUSSNER, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22b–31), in: TThZ 67, 1958, 344–354; J. C. LEBRAM, Der Aufbau der Areopagrede, in: ZNW 55, 1964, 221–243; P. SCHUBERT, The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts, in: J. C. RYLAARSDAM (Hrsg.), Transitions in Biblical Scholarship. EsDiv VI, Chicago/London 1968, 235–261.

⁶⁹ Vgl. Apg 5, 17.34; 23, 6–10: Die Analogie wird allerdings nicht explizit hergestellt, anders als bei Flavius Josephus, wo die jüdischen Religionsparteien ausdrücklich als philosophische Richtungen (αἰρέσεις) bezeichnet werden (vgl. Antiquitates XIII 5.9 §§ 171–173; XVIII 1, 2–5. §§ 11–17); dazu L. H. FELDMAN, Josephus and Modern Scholarship (1937–1980), Berlin–New York 1984, 557. 559f. 563. 663f. DERS., Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings, and His Significance, in: ANRW II 21, 2, Berlin–New York 1984, 842 ff.

⁷⁰ Vgl. auch vice versa den gegen Paulus gerichteten Ausdruck ὁ σπερμουλόγος οὗτος (V. 18), ein Athener Schimpfwort, das denjenigen, der fremde Gedanken aufschnappt und als eigene weitergibt, als „Körnerpicker“ verächtlich macht (vgl. E. HAENCHEN und H. CONZELMANN zur Stelle).

⁷¹ Der Text ist doppeldeutig: Einige der Philosophen halten Paulus für einen Verkünder fremder Götter, was durch wörtliche Rede ausgedrückt ist: οἱ δὲ ἕξων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεῖς εἶναι. Sie kommen zu dieser Einschätzung, weil Paulus gerade dabei war (Imperfekt), Jesus und die Auferstehung zu verkündigen, was durch den Autor festgestellt wird: οἱ τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. Dem Leser bleibt es anheimgestellt, wie eng er den Zusammenhang zwischen den genannten Verkündigungsinhalten und deren polytheistischer Interpretation sehen will. Schon Chrysostomus (hom. in Act. 38, 1) interpretiert den Text im obigen Sinn. Daß mit ἕξων δαιμονίων der Vorwurf der ἀσέβεια verbunden ist und das ganze den gebildeten Leser an die Anklage gegen Sokrates erinnern soll (Xenoph. Mem. I 1, 1: καὶ τὰ δαιμόνια εἰσφέρων), läßt sich vom Kontext her allerdings nicht gut begründen, da die Athener selbst es ja sind, die mit dem Altar des ἄγνωστος θεός ihre Religion relativieren; anders E. HAENCHEN zur Stelle.

22–31) nicht mit der griechischen Philosophie auseinandersetzt, auch wenn philosophisches Gedankengut der Stoa verarbeitet wird, sondern mit der geschilderten Einstellung zu „fremden Göttern“ (ξένων δαιμονίων, V. 18) und „neuen Lehren“ (vgl. V. 19). Daß Lukas diese Einstellung den Philosophen von Athen zuschreibt, ist eine Bosheit, mit der er sich am intellektuellen Establishment schadlos hält.

Die folgende Rede zeigt, daß der Gott der christlichen Verkündigung weder „neu“ noch „fremd“ ist, sondern der immer schon gesuchte und immer schon nahe Schöpfer der Welt. Die Rede beginnt mit einer *captatio benevolentiae*, die den Athenern eine besondere Aufgeschlossenheit für die Gottesfrage (V. 22: δεισιδαιμονεστέρους)⁷² bescheinigt. Dies wird begründet mit dem Hinweis auf die Existenz eines dem ἄγνωστος θεός geweihten Altares in der Stadt, der – anders als die Götterbilder, von denen die Stadt nach V. 16 angefüllt ist – keinem bestimmten heidnischen Gott geweiht ist, sondern – so sieht es Lukas⁷³ – das Eingeständnis der Athener dokumentiert, über Gott nichts zu wissen. Diese ἄγνοια ist eine Art negativer Religion: Frömmigkeit, die um ihre heilsgeschichtliche Vorläufigkeit weiß (vgl. ἄγνωστοὶντες εὐσεβεῖτε, was ja nicht soviel heißen kann wie: „unwissentlich verehren“, da sonst Gott nicht als der Unbekannte, Gesuchte bezeichnet worden wäre). Ἄγνωστος bedeutet nach Auffassung des Redners: faktisch, d. h. bis jetzt unerkannt. Seine Botschaft besagt im wesentlichen, daß dieser bislang nur gesuchte Gott jetzt verkündigt und damit zum „bekannten“ Gott wird.

Das Wort γνωστός/γνωστόν verwendet Lukas sonst, um die Vorstellung zu artikulieren, daß in der nachösterlichen Verkündigung der Zeugen Jesu die ἄγνοια der Juden bezüglich der auf den Tod und die Auferweckung Jesu vorausweisenden Schrift aufgehoben wird. So wie die Juden zu einem rechten Verständnis ihrer messianischen Hoffnung gebracht werden, indem ihre Erfüllung in Jesus erwiesen wird, so werden aufgeklärte heidnische Gottsucher zu einem Gottesglauben eingeladen, der ihrer δεισιδαιμονία gerecht wird. Die alte messianische Hoffnung erfüllt sich in Jesus von Nazareth. Die alte Frage nach Gott wird beantwortet durch die Botschaft vom Schöpfergott. Letzteres ergibt sich bereits aus der Exposition der Areopagrede; das weitere ist Ausführung dieses Grundgedankens, daß die christliche Botschaft die Antwort auf das religiöse Fragen der Menschen ist und insofern nicht der Feind der alten Religion, sondern deren – auch intellektuell – erlösende Überbietung. Die gesamte bisherige Geschichte der Menschheit war die Zeit der Suche nach dem unbekanntem und

⁷² H. CONZELMANN übersetzt: „... in jeder Hinsicht höchst religiös.“

⁷³ Aus heidnischer Sicht hat die Inschrift polytheistischen Sinn. Es ist zudem anzunehmen, daß es sie in dieser Form (Singular) nicht gegeben hat, sondern daß Lukas einen Typus von Inschriften auf Altären fremder und unbekannter Gottheiten für seine Zwecke abgewandelt hat, was Hieronymus (Ad Tit I 12) korrigiert: *Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit „ignoto deo“, sed „diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis“*. Weitere Belege bei H. CONZELMANN zur Stelle. Ein Bezug zum gnostischen „unbekannten Gott“ ist weder von der vorausgesetzten Szene noch von der lukanischen Aussageintention her naheliegend; gegen E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 56 ff.

dennoch nahen Gott (οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα, V. 27)⁷⁴; es waren zwar die Zeiten objektiver Ignoranz (V. 30: χρόνους τῆς ἀγνοίας), die aber dennoch nicht ohne heilsgeschichtlichen Rang sind, da sie doch andererseits eine Zeit der Sensibilisierung für das rechte Verständnis der Wirklichkeit Gottes waren (V. 27; ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιν). Dieses Suchen nach Gott entspricht – wenn auch auf einem niederen Niveau – der ἐλπίς Israels und dem entsprechenden προσδοκᾶν (vgl. Abschnitt I). Der Vorrang Israels im Verständnis der Wirklichkeit Gottes liegt darin, daß seine Hoffnung sich auf einen Gott beruft, der sich durch das Handeln an den Vätern zu erkennen gegeben hat, insofern kein „Unbekannter“ ist.

Im Zusammenhang der Frage nach der Bewertung heidnischer Religion und Kultur im heilsgeschichtlichen Denken des Lukas sind an diesem Befund zwei Punkte von besonderem Gewicht: erstens die Beobachtung, daß Lukas am Nachweis einer gewissen Kontinuität zwischen heidnischer Religiosität und christlichem Glauben im heilsgeschichtlichen Sinn interessiert ist; zweitens, daß Lukas diese Kontinuität nicht durch die institutionell verfaßten heidnischen Religionen vermittelt sieht, sondern durch die Poesie. Unter Berufung auf einen Satz bei Aratus, Phaenomena 5⁷⁵, erklärt Lukas die Dichter (vgl. τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν, V. 28) zu Gewährleuten der über den Polytheismus hinausweisenden Suche nach dem nahen Gott. Damit wird Poesie in formaler Analogie zu Prophetie verstanden, also nicht nur als kulturelles Phänomen. Das Aratus-Zitat hat in der Paulusrede in Athen formal den Stellenwert, den in Predigten vor jüdischem Publikum der Schriftbeweis hat⁷⁶.

⁷⁴ Die Wendung nimmt einen Topos der stoischen Popularphilosophie auf; vgl. H. CONZELMANN, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, 25f. Die deutlichsten Parallelen sind: Dio Chrysostomus XII 28: ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἕξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι καθ' αὐτοῦς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκεῖνω . . . οὐκ ἐδύνατο μέχρι πλείονος ἀσύνετοι μένειν; Seneca ep. 41, 1: *Prope est a te deus, tecum est, intus est*; vgl. ep. 120, 14.

⁷⁵ Derselbe Satz wird schon im hellenistischen Judentum in ähnlicher Tendenz herangezogen (Aristobul, Fragment 4 bei Eusebius, Praeparatio Evangelica XIII, 11, 3ff.; im Kommentar von H. CONZELMANN, 155, als Beilage 6 abgedruckt), was darauf aufmerksam macht, daß die Rezeption stoischen Gedankengutes nicht unmittelbar durch Lukas erfolgt, sondern über hellenistisch-judenchristliche Tradition. Dies erklärt bis zu einem gewissen Grade, wieso der lukianische Paulus Athener Philosophen über stoisches Gedankengut belehrt, ohne ihnen den Rang der gedanklichen Urheberschaft einzuräumen. Die lukianische Argumentation läuft bei der Verwendung popularphilosophischen Gedankengutes nicht darauf hinaus, die stoische *theologia naturalis* als philosophischen Vorbau der christlichen Gotteslehre voranzustellen – in diesem Fall hätte der lukianische Paulus die stoischen Ideen als solche kennzeichnen müssen, hätte Aratus als Philosophen zitieren müssen –, sondern umgekehrt betrachtet Lukas die biblische Schöpfungsidee und das entsprechende Gottesbild als den Anknüpfungspunkt für die Erschließung der christlichen Lehre von Jesus und der Auferstehung für gebildete Heiden.

⁷⁶ Vgl. E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 462. Die Analogie liegt in der Funktion der Vermittlung heilsgeschichtlich relevanter Erwartungshaltungen. Im übrigen bezieht sich die Vermittlung auf unterschiedliche Inhalte. Der Monotheismus ist kein Thema der Verheißung, weil Verheißung eine offenbare Form des Handelns Gottes an seinem Volk ist.

Geht man dieser Analogie weiter nach, so stellt sich als gravierender Unterschied die gegensätzliche Bewertung der jüdischen Religion und des heidnischen Polytheismus heraus: Die jüdische Religion mit ihren Sakralinstitutionen ist geeignet, die Heilshoffnung Israels, des religiös verfaßten Volkes Gottes, als Gesetzes- und Tempelfrömmigkeit zum Ausdruck zu bringen; der Polytheismus mit seinen Erscheinungsformen kann dagegen nur den Zorn eines gläubigen Christen hervorrufen (vgl. V. 16)⁷⁷. Von daher ist die radikale Abfuhr an die Adresse der Athener Philosophen zu verstehen, die ja, wie gesagt, nicht die Philosophie, sondern eine bestimmte Einstellung zum Polytheismus repräsentieren. Und der Poesie kann heilsgeschichtliche Relevanz nur unter der Voraussetzung ihrer institutionellen Unabhängigkeit gegenüber heidnischer Religion bestätigt werden. Daß Lukas als Propheten der heidnischen Suche nach Gott nicht die stoische Philosophie nennt, sondern einen „Dichter“ zitiert, daß er die Philosophen nicht als solche, sondern als Polytheisten agieren läßt, macht ferner darauf aufmerksam, daß Lukas die heidnische Philosophie grundsätzlich nicht als eine Instanz der Vermittlung zwischen Heidentum und Evangelium sehen will, auch nicht in kultureller Hinsicht als Vermittler ethischer Normen⁷⁸, wodurch das spezifische Profil der heidenchristlichen Kirche gegenüber dem kulturell durch die ἔθνη Μωϋσεώς geprägten Judenchristentum positiv hätte legitimiert werden können. Zu den ἔθνη Μωϋσεώς gibt es in der lukanischen Darstellung der Heidenchristenheit kein Analogon.

Es gibt für dieses theoretische Defizit – das damit eines bleibt – drei Gründe: 1. Lukas kann die heidnische Philosophie nicht so weit aufwerten, daß sie für das Leben der Heidenchristen unmittelbar zur moralischen Autorität wird so wie „Mose“ für die Judenchristenheit. 2. Das Verhältnis zur eigenen kulturellen Welt ist für die lukanische Kirche an sich gerade kein Problem, sondern das Verhältnis von Kultur und christlichem Glauben wird deshalb zum Problem, weil christlicher Glaube von seinem historischen Ursprung her notwendigerweise den Glaubenden in das Kontinuum einer Heilsgeschichte stellt, deren erste Tradenten einer fremden Kultur angehören. 3. Alle Probleme, die mit dem Wort ἔθνος/ἔθνη zusammenhängen, sind späte Relikte der paulinisch-paulinistischen Gesetzesproblematik. Im Rahmen dieser Tradition ist die Gesetzesfreiheit die Lösung.

Die positive Begründung spezifischer Normen der *vita christiana* erfolgt bei Lukas ohne Berufung auf nichtchristliche Autoritäten und ohne Bezug auf die Gesetzesfrage ausschließlich über die kirchliche Interpretation der Weisungen Jesu. Die Frage, in welchem Maße Lukas selbst an diesem Prozeß mitwirkt und

⁷⁷ Vgl. innerhalb der Rede besonders V. 24f.: Der Schöpfungsglaube ist inkompatibel mit der Religion der heidnischen Tempel.

⁷⁸ Unter den Elementen stoischen Denkens, die in der Areopagrede rezipiert sind, fehlt unter anderem der gesamte Zusammenhang von philosophischem Erkennen und Ethik im Sinne philosophischer Existenz. Im übrigen geht es bei der Frage, welche Bedeutung Lukas der Philosophie bezüglich der Inkulturation des Evangeliums zugesteht, nicht um das Ausmaß der lukanischen Rezeption stoischen Ideengutes, sondern um die ausdrückliche Zuordnung der philosophischen Richtungen zum Polytheismus.

sich dabei von Wertvorstellungen seiner kulturellen Welt mitbestimmen läßt, ist für ihn kein Thema⁷⁹.

Schluß: Zur Kritik am lukanischen Verständnis der Kirche

Nicht zuletzt wegen seines Kirchenverständnisses steht Lukas in einer bestimmten Richtung der deutschsprachigen Exegese in schlechtem Ansehen. Der hier vorgelegte Beitrag hat sich nicht im direkten Kontext dieser Diskussion bewegt; dennoch stand der Verdacht des „Frühkatholizismus“ bei Lukas als Bezugspunkt der Argumentation im Hintergrund. Abschließend einige explizite Anmerkungen dazu:

W. G. KÜMMEL faßt die gravamina der theologischen Kritik an Lukas in fünf Punkten zusammen⁸⁰:

1. Lukas verzichtet auf die Naherwartung; er bewältigt das Problem der Parusieverzögerung durch das Konzept einer umfassenden dreigliedrigen Heilsgeschichte, in der die Zeit Jesu die Mitte ist und Jesus folglich eine Gestalt der Vergangenheit.
2. Der Tod Jesu wird soteriologisch verkürzend auf ein Mißverständnis der Juden zurückgeführt, das durch die Auferweckung durch Gott korrigiert wird.
3. Das Kirchenbild des Lukas ist insofern „frühkatholisch“, als die Kirche das eigentliche Ziel der Heilsgeschichte ist. Der Bezug zur vergangenen Jesus-Zeit wird nur durch die apostolische Tradition garantiert; die Kontinuität des kirchlichen Amtes kontrolliert das πνεῦμα.
4. Der Aufweis der Kontinuität zwischen den Fakten der Jesuszeit und der lukanischen Gegenwart, die durch apostolische Tradition und Sukzession hergestellt und gewährleistet wird, stellt den theologisch abwegigen Versuch dar, Glauben durch historische Nachfrage zu sichern.
5. Das lukanische Mißverständnis des Kerygmas zeigt sich vor allem darin, daß Lukas die Geschichte Jesu mit der der Kirche im Sinne eines historischen Nacheinanders kompositorisch verbindet.

⁷⁹ Dafür ein Beispiel: Der eschatologischen Seligpreisung der Armen (Lk 6,20) entspricht die Forderung des Besitzverzichts als Nachfolgebedingung (Lk 14,35; vgl. Lk 9,3; 10,4); diese Forderung wird mutatis mutandis (vgl. Lk 22,35–38 gegenüber 9,3; 10,4) zum Prinzip idealer κοινωνία der Urgemeinde (vgl. Apg 2,45; 4,32), wird fortentwickelt als ökumenische Solidarität (vgl. Apg 11,27–30) und schließlich für die lukanische Gegenwart aktualisiert (vgl. Apg 20,33–35). Dabei ist klar, daß nicht erst das letzte Glied der Kette hellenistisch beeinflusstes Denken zeigt, sondern die Kette als ganze: κοινὰ τὰ φίλων heißt das Grundprinzip (Belege für diese Redensart bei H. CONZELMANN, zu Apg 2,44); vgl. H.-J. DEGENHARDT, Lukas – Evangelist der Armen, Stuttgart 1965; L. T. JOHNSON, The Literary Function of Possessions in Luke-Acts, Missoula (Mont.) 1977.

⁸⁰ Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 416ff., hier: 420–425.

Zu diesen fünf Punkten der Lukas-Kritik ist auf Grund der hier vorge-tragenen Interpretation folgendes zu bedenken:

1. Heilsgeschichte ist für Lukas der Prozeß der Erfüllung der Hoffnung Israels durch die Heilsbotschaft, mit der – zuerst in Jesus, dann im Wort seiner Zeugen – Israel und die Völker konfrontiert werden. Dieser Prozeß ist end-zeitlich. Er setzt die Erwählungsgeschichte Israels im Sinne der Korrelation von Verheißung und Erfüllung voraus.
2. Daß der Tod Jesu als Konsequenz eines jüdischen Mißverständnisses (ἄγνοια) erscheint, ist im Zusammenhang des Rahmenthemas „Verstockung Israels“ begründet. Die lukanische Soteriologie wird im übrigen an der falschen Stelle gesucht, wenn man sie ausschließlich hier erwartet. Lukas versteht den Prozeß der Konfrontation mit dem Evangelium insgesamt als soteriologisches Ge-schehen (vgl. Apg 13,26 u. ä.).
3. Gegen ein „frühkatholisches“ Verständnis der Kirche bei Lukas spricht vor allem das Prinzip der innerkirchlichen Differenzierung der *vita christiana* nach unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen. Es handelt sich dabei um ein Nebeneinander, nicht um ein durch Tradition und (angeblich von Lukas be-hauptete) Sukzession kontrolliertes Nacheinander.
4. Die These, daß das lukanische Werk historiographisch zwischen Fakten der vergangenen Jesusgeschichte und gegenwärtigem Glauben der Kirche vermit-telt, beruht auf einem Mißverständnis des Kontinuitätsprinzips in der Theo-logie des Lukas. Kontinuität wird behauptet im Sinne des Zusammenhangs von Heilshoffnung und Heilsgeschehen; sie wird gezeigt sowohl auf der Ebene des Heilsgeschehens selbst (Verstockung Israels als Rahmenthema) als auch auf der Ebene seiner kerygmatischen Vermittlung (Verkündigung in Übereinstim-mung mit der „Schrift“).
5. Die Tatsache der historischen Interpretation der synoptischen Jesusüberliefe-rung mag als ein lukanisches Mißverständnis bezüglich des kerygmatischen Charakters dieser Stoffe anzusehen sein, begründet aber nicht den Vorwurf, Lukas habe das Jesus-Kerygma durch die Kirchengeschichte fortgeschrieben und damit zur heilsgeschichtlichen Vergangenheit gemacht. Diese These be-ruht auf der falschen Voraussetzung, daß im lukanischen Doppelwerk Jesus und die Kirche einander gegenübergestellt bzw. einander nachgeordnet wer-den. Richtig ist, daß der Prozeß der Heilsverkündigung in der Weise gegliedert wird, daß zuerst Jesus und dann seine Zeugen – nicht: die Kirche – die Boten sind. Daß dann nach Lukas Jesus mehr ist als nur der Heilsbote einer ver-gangenen Epoche, zeigt der Inhalt der Botschaft seiner Zeugen nach Ostern (vgl. z. B. Apg 2,36).

Gewiß gibt Lukas kein Beispiel einer *theologia crucis*. Er konzipiert sein Doppelwerk in legitimatorischer Absicht. Er argumentiert pro domo und auf Kosten der Synagoge, wenn er die Entstehung seiner Kirche, wie sie ist, aus dem Zusammenhang der Verstockung Israels verständlich zu machen versucht. Kann man aber, solange die Verstockung Israels (wie bei Paulus) als Identitäts- und Plausibilitätsproblem der Kirche selbst verstanden wird, bereits von einer *theo-logia gloriae* sprechen?

Literatur

Abkürzungen erfolgen nach S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1974.

Ferner werden folgende Abkürzungen verwendet:

- DSSBL Society of Biblical Literature, Dissertation Series
 MSSBL Society of Biblical Literature, Monograph Series
 OBO Orbis Biblicus et Orientalis

AUNE, D. E. (Hrsg.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Wikgren.* NTS 33, Leiden 1972.

BAER, H. VON, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften.* BWANT III,3, Stuttgart 1926.

BALTZER, K., *The Meaning of the Temple in the Lucan Writings,* in: HThR 58, 1965, 263–277.

BARTHES, R., u. a., *Exégèse et herméneutique,* Paris 1971.

DERS., *L'Analyse structurale du récit. A propos d'Actes X–XI,* in: a. a. O., 181–204 (dt. in: X. LÉON-DUFOUR, *Exegese im Methodenkonflikt,* 117–141).

BAUM, G., *Die Juden und das Evangelium,* Einsiedeln 1963.

BETZ, O., *The Kerygma of Luke,* in: *Interp.* 22, 1968, 131–146.

BEUTLER, J., *Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils. Zur Redaktionsgeschichte von Apg 14,1–20,* in: *ThPh* 43, 1968, 360–383.

BEYSCHLAG, K., *Zur Simon-Magus-Frage,* in: *ZThK* 68, 1971, 395–426.

DERS., *Simon Magus und die christliche Gnosis.* WUNT 16, Tübingen 1974.

BORGEN, P., *Eschatology and Redemptive History in Luke-Acts,* Diss. Oslo 1957.

DERS., *Von Paulus zu Lukas. Beobachtungen zur Erhellung der Theologie der Lukasschriften,* in: *StTh* 20, 1966, 140–157 (engl.: *From Paul to Luke. Observations toward Clarification of the Theology of Luke-Acts,* in: *CBQ* 31, 1969, 162–182).

BOSCH, D., *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien.* AThANT 36, Zürich 1959.

BOVON, F., *Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18,* in: *ThZ* 26, 1970, 22–45.

DERS., *Le salut dans les écrits de Luc. Essai,* in: *RThPh* 23, 1973, 296–307.

BRAUMANN, G., *Das Mittel der Zeit. Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums,* in: *ZNW* 54, 1963, 117–145.

DERS. (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung.* WdF 280, Darmstadt 1974.

BRUCE, F. F., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles,* in: *Interp.* 27, 1973, 166–183.

BRUN, L., *Etwa 3000 Seelen Act. 2,41,* in: *ZNW* 14, 1913, 94–96.

BULTMANN, R., *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte,* in: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (hrsg. v. E. DINKLER), Tübingen 1967, 412–423 (ursprünglich in: A. J. B. HIGGINS [Hrsg.], *New Testament Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson,* Manchester 1959, 68–80).

CADBURY, H. J., *The Making of Luke-Acts,* New York/London ²1958 (Neudruck London 1961), (¹1927).

CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte.* HNT 7, Tübingen ²1972.

DERS., *Zur Lukasanalyse* (urspr. in: *ZThK* 49, 1952, 16–33), in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium,* 43–63.

DERS., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas.* BHTh 17, Tübingen ⁵1964.

DERS., *Die Rede des Paulus auf dem Areopag,* in: *Gymn Helv* 12, 1958, 18–32.

DERS., *Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas,* in: *ThLZ* 85, 1960, 241–250.

- DERS., Der geschichtliche Ort der lukanischen Schriften im Urchristentum, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 236–260 (urspr. engl.: Luke's Place in the Development of Early Christianity, in: L. E. KECK/J. L. MARTYN [Hrsg.], Studies in Luke-Acts, 198–316).
- CROCKETT, L. C., Lc 4,25–27 and Jewish-Gentile Relationship in Luke-Acts, in: JBL 88, 1969, 177–183.
- DAHL, N. A., "A People for His Name" (Acts XV, 14), in: NTS 4, 1957/58, 319–327.
- DERS., Das Volk Gottes, Darmstadt 1963.
- DAVIES, W. D./DAUBE, D., Acts and Eschatology, in: DIESS. (Hrsg.), The Background of the New Testament and its Eschatology. Festschrift für Ch. H. Dodd, Cambridge 1956, 300–321.
- DEGENHARDT, H.-J., Lukas – Evangelist der Armen, Stuttgart 1965.
- DELLING, G., Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta, in: H. BALTENSWEILER/B. REICKE (Hrsg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich/Tübingen 1972, 187–197.
- DERS., Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta, in: NTS 19, 1972/73, 373–389.
- DERS., „. . . als er uns die Schrift aufschloß“. Zur Lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments, in: H. R. BALZ/S. SCHULZ (Hrsg.), Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1973, 75–84.
- DERS., Das letzte Wort der Apostelgeschichte, in: NT 15, 1973, 193–204.
- DIBELIUS, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1971.
- DERS., Paulus auf dem Areopag, in: SHAW.PH 1938/39, 2. Abh., Heidelberg 1939, 3–56; abgedruckt in: Aufsätze zur Apostelgeschichte (hrsg. v. H. GREEVEN). FRLANT 60, Göttingen 1968, 9–70.
- DERS., Das Apostelkonzil (in: ThLZ 72, 1947, 193–198), in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 84–90.
- DERS., Die Bekehrung des Cornelius (in: CNT 11, 1947, 50–65), in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, 96–107.
- DERS., Geschichte der urchristlichen Literatur. Neudruck (hrsg. v. F. HAHN). TB 58, München 1975.
- DIETRICH, W., Das Petrusbild der lukanischen Schriften. BWANT 94, Stuttgart 1972.
- DODD, CH. H., According to the Scriptures, London 1952.
- DÖMER, M., Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes. BBB 51, Köln/Bonn 1978.
- DUPONT, J., Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents. ALBO II, 17, Louvain 1950 (vgl. die Neubearbeitung: Les problèmes du Livre des Actes entre 1940 et 1950, in: Etudes, 11–124).
- DERS., Etudes sur les Actes des Apôtres. LeDiv 45, Paris 1967.
- DERS., Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18–36). KBANT, Düsseldorf 1966.
- DERS., Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc, in: F. NEIRYNCK (Hrsg.), L'Évangile de Luc, 329–374.
- DERS., La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24, 47, in: J. GNILKA (Hrsg.), Neues Testament und Kirche. Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 125–143.
- ECKERT, J., Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte. Divergierende Geschichtsdarstellungen im Neuen Testament als hermeneutisches Problem, in: J. ERNST (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, Paderborn 1972, 281–311.
- ELLIS, E. E., Present and Future Eschatology in Luke, in: NTS 12, 1965/66, 27–41.

- DERS., Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 378–397 (abgedruckt aus: ZThK 66, 1969, 387–402; engl.: Eschatology in Luke, Philadelphia 1972; frz.: La fonction de l'eschatologie dans l'évangile de Luc, in: F. NEIRYNCK [Hrsg.], L'Évangile de Luc, 141–155).
- DERS., The Role of the Christian Prophets in Acts, in: W. W. GASQUE/R. P. MARTIN (Hrsg.), Apostolic History and the Gospel, Exeter 1970, 55–67.
- ELTESTER, W., Gott und die Natur in der Areopagrede, in: Neutestamentliche Forschungen für R. Bultmann. BZNW 21, Berlin 1954, ²1957, 202–227.
- DERS., Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, in: NTSt 3, 1957, 93–114.
- DERS., Lukas und Paulus, in: Eranion. Festschrift für H. Hommel, Tübingen 1961, 1–17.
- DERS., Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope, in: E. GRÄSSER u. a., Jesus in Nazareth, 76–147.
- DERS. (Hrsg.), Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias. BZNW 26, Berlin 1960.
- FLENDER, H., Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas. BEvTh 41, München ²1968.
- DERS., Lehren und Verkündigen in den synoptischen Evangelien, in: EvTh 25, 1965, 701–714.
- DERS., Die Kirche in den Lukasschriften als Frage an ihre heutige Gestalt, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 261–286 (urspr. in: KfZ, 1966, 250–257).
- FRANCIS, F. O., Eschatology and History in Luke-Acts, in: JAAR 37, 1969, 49–63.
- GÄRTNER, B., The Areopagus Speech and Natural Revelation. ASNU 21, Uppsala 1955.
- GASQUE, W. W., A History of the Criticism of the Acts of the Apostles. BGBE 17, Tübingen 1975.
- GEORGE, A., Israël dans l'œuvre de Luc, in: RB 75, 1968, 481–525.
- GLÖCKNER, R., Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas. WSAMA.T 9, Mainz 1976.
- GLOMBITZA, O., Der Schritt nach Europa: Erwägungen zu Act 16,9–15, in: ZNW 53, 1962, 77–82.
- GNILKA, J., Der Hymnus des Zacharias, in: BZ NF 6, 1962, 215–238.
- DERS., Die Verstockung Israels. StANT 3, München 1961.
- GOPPELT, L., Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche. BFChTh.M 55, Gütersloh 1954.
- GOUDOEVER, J. VAN, The Place of Israel in Luke's Gospel, in: NT 8, 1966, 111–123.
- GOULDER, M. D., Type and History in Acts, London 1964.
- GRÄSSER, E., Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte. BZNW 22, Berlin ²1960.
- DERS., Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, in: ThR 26, 1960, 93–167.
- DERS./STROBEL, A./TANNEHILL, R. C./ELTESTER, W., Jesus in Nazareth. BZNW 40, Berlin 1972.
- DERS., Acta-Forschung seit 1960, in: ThR 41, 1976, 141–194. 259–290; 42, 1977, 1–68.
- GUTHRIE, D., Recent Literature on the Acts of the Apostles, in: VoxEv 2, 1963, 33–49.
- HAENCHEN, E., Die Apostelgeschichte. KEK, Göttingen ⁶1968.
- DERS., Gab es eine vorchristliche Gnosis? (in: ZThK 49, 1952, 316–349) in: Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Tübingen 1965, 265–298.
- DERS., Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte (in: ZThK 52, 1955, 205–225), in: Gott und Mensch, 206–226.
- DERS., Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15, in: W. ELTESTER (Hrsg.), Judentum, Urchristentum, Kirche, 153–164.
- DERS., Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte (in: ZNW 54, 1963, 155–187), in: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen 1968, 338–374.

- DERS., Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: K. W. TRÖGER (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, 267–279.
- HAHN, F., Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. WMANT 13, Neukirchen 1963.
- DERS./STROBEL, A. (Hrsg.), *Die Anfänge der Kirche*. EvFo 8, Göttingen 1967.
- HAINZ, J. (Hrsg.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Paderborn 1976.
- HASLER, V., Judenmission und Judenschuld, in: ThZ 24, 1968, 173–190.
- HAULOTTE, E., Fondation d'une communauté de type universel (Actes 10, 1–11, 18). Etude sur la rédaction, la « structure » et la « tradition » du récit (in: RSR 58, 1970, 63–100), in: R. BARTHES, u. a., *Exégèse et herméneutique*, 321–362 (dt. in: X. LÉON-DUFOUR [Hrsg.], *Exegese im Methodenkonflikt*, 221–263).
- HOLTZ, T., *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*. TU 104, Berlin 1968.
- HOMMEL, H., Platonisches bei Lukas. Zu Acta 17, 27a, in: ZNW 48, 1957, 193–200.
- HULL, J. H. E., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, London 1967.
- JERVELL, J., Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte, in: StTh 19, 1965, 68–96 (engl. *The Divided People of God. The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, in: *Luke and the People of God. A new Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, 41–74).
- DERS., Paulus, der Lehrer Israels. Zu den apologetischen Paulusreden in der Apostelgeschichte, in: NT 10, 1968, 164–190 (engl. *Paul: The Teacher of Israel. The Apologetic Speeches of Paul in Acts*, in: *Luke and the People of God*, 153–183).
- DERS., The Law in Luke-Acts (in: HThR 64, 1971, 21–36), in: *Luke and the People of God*, 133–151.
- JOHNSON, L. T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*. DSSBL 39, Missoula (Mont.) 1977.
- KÄSEMANN, E., Paulus und der Frühkatholizismus, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen 2*, Göttingen 1975, 239–252.
- KAESTLI, J. D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du christianisme primitif*. NSTh 22, Genf 1969.
- KECK, L. E./MARTYN, J. L. (Hrsg.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of P. Schubert*, London 1968 (= Nashville/New York 1966).
- KLEIN, G., *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*. FRLANT 77, Göttingen 1961.
- DERS., Lukas 1, 1–4 als theologisches Programm (urspr. in: E. DINKLER [Hrsg.], *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, 193–216), in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 170–203 (auch in: G. KLEIN, *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*. BEvTh 50, München 1969, 237–261).
- DERS., Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik (in: ZThK 64, 1967, 40–82), in: DERS., *Rekonstruktion und Interpretation*, 262–301.
- KLIESCH, K., *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte*. BBB 44, Bonn 1975.
- KODELL, J., Luke's Use of *laos*, "People", Especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19, 28–24, 53), in: CBQ 31, 1969, 327–343.
- KRÄNKEL, E., *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*. BU 8, Regensburg 1972.
- DERS., Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte, in: J. HAINZ (Hrsg.), *Kirche im Werden*, 205–214.
- KREMER, J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1–13*. SBS 63/64, Stuttgart 1973.

- KÜMMEL, W. G., Die älteste Form des Aposteldekrets, in: Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964 (hrsg. v. E. GRÄSSER/O. MERK/A. FRITZ), Marburg 1965, 278–288.
- DERS., „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 398–415 (urspr. in: O. BÖCHER/K. HAACKER [Hrsg.], Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wuppertal 1970, 89–102).
- DERS., Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 416–436 (urspr. in: ZNW 63, 1972, 149–165; frz. Luc en accusation dans la théologie contemporaine, in: EThL 46, 1970, 265–281; abgedruckt in: F. NEIRYNCK [Hrsg.], L'Évangile de Luc, 93–109).
- LAKE, K./CADBURY, H. J. (Hrsg.), The Beginnings of Christianity, Vol. 4: English Translation and Commentary, London 1933; Vol. 5: Additional Notes to the Commentary, London 1933.
- LAMPE, G. W. H., St. Luke and the Church of Jerusalem, London 1969.
- LEBRAM, J. C., Der Aufbau der Areopagrede, in: ZNW 55, 1964, 221–243.
- LÉON-DUFOUR, X. (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt, München 1973.
- LÖNING, K., Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte, in: J. SCHREINER (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, Würzburg 1969, 200–228.
- DERS., Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, NTA NF 9, Münster 1973.
- DERS., Die Korneliustradition, in: BZ NF 18, 1974, 1–19.
- LOHFINK, G., Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. StANT 39, München 1975.
- LOHSE, E., Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes (in: EvTh 13, 1953, 422–436), in: DERS., Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 178–192.
- DERS., Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 64–90 (urspr. in: EvTh 14, 1954, 256–274; auch in: DERS., Die Einheit des Neuen Testaments, 145–164).
- LUCK, U., Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas (in: ZThK 57, 1960, 51–66), in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 95–114.
- LÜDEMANN, G., Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttingen 1974.
- MÄRZ, C.-P., Das Wort Gottes bei Lukas. Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung. EThS 11, Leipzig 1974.
- MANEK, J., Geschichte und Gericht in der Theologie des Lukas, in: Kairos 13, 1971, 243–251.
- DERS., Das Aposteldekret im Kontext der Lukastheologie, in: CV 15, 1972, 151–160.
- MARIN, L., Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1–11,18 (in: RSR 58, 1970, 39–61), in: R. BARTHES u. a., Exégèse et herméneutique, 213–238 (dt. in: X. LÉON-DUFOUR [Hrsg.], Exegese im Methodenkonflikt, 148–173).
- MARTINI, C. M., L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23, in: Bib. 50, 1969, 1–14.
- MATTILL, A. J./MATTILL, M. B., A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles. NTTS 7, Leiden 1966.
- MERK, O., Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften, in: E. E. ELLIS/E. GRÄSSER (Hrsg.), Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag, Göttingen 1975, 201–220.
- MICHEL, H. J., Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichtliche und theologische Bedeutung. StANT 35, München 1973.
- MICHIELS, R., La conception lucanienne de la conversion, in: EThL 41, 1965, 42–78.

- MINEAR, P. S., Die Funktion der Kindheitsgeschichten im Werk des Lukas, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium, 204–235 (urspr. engl. Luke's Use of the Birth Stories, in: L. E. KECK/J. L. MARTYN [Hrsg.], Studies in Luke-Acts, 111–130).
- DERS., Dear Theo. The Kerygmatic Intention and Claim of the Book of Acts, in: *Interp.* 27, 1973, 131–150.
- MORGENTHALER, R., Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. 2 Bde. *AThANT* 14. 15, Zürich 1949.
- MUSSNER, F., Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22b–31), in: *TThZ* 67, 1958, 344–354.
- DERS., Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche, in: *Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. M. Wehr, Trier 1962*, 35–46.
- NAUCK, W., Die Tradition und Komposition der Areopagrede, in: *ZThK* 53, 1956, 11–52.
- NAVONE, J., Three Aspects of the Lucan Theology of History, in: *BTB* 3, 1973, 115–132.
- NEIRYNCK, F., L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques (Mémorial Lucien Cerfaux). *BETHL* 32, Gembloux 1973.
- NELLESSEN, E., Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff. *BBB* 43, Köln/Bonn 1976.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913 (Neudruck Darmstadt 1971).
- OWEN, H. P., The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII, in: *NTSt* 5, 1959, 133–143.
- PANAGOPOULOS, J., Zur Theologie der Apostelgeschichte, in: *NT* 14, 1972, 137–159.
- PLÜMACHER, E., Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. *StUNT* 9, Göttingen 1972.
- POHLENZ, M., Paulus und die Stoa (in: *ZNW* 42, 1949, 69–104), in: K. H. RENGSTORF (Hrsg.), *Das Paulusbild in der neueren Forschung*. *WdF* 24, Darmstadt 1969, 522–564.
- RAU, G., Das Volk in der Passionsgeschichte des Lukas. Eine Konjektur zu Lk 23, 13, in: *ZNW* 56, 1965, 41–51.
- REICKE, B., Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1–7. *AThANT* 32, Zürich 1957.
- REPO, E., Der „Weg“ als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung. *AASF* 132, 2, Helsinki 1964.
- RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church*. *NTS Monograph Series* 10, Cambridge 1969.
- ROBINSON, W. C., Der theologische Interpretationszusammenhang des lukanischen Reiseberichts, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 115–134 (urspr. engl. The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative [9, 51 ff.], in: *JBL* 79, 1960, 20–31).
- DERS., Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. *ThF* 36, Hamburg 1964.
- RUDOLPH, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978.
- SAHLIN, H., Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie. *ASNU XII*, Uppsala 1945.
- SCHILLE, G., Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte. *BEvTh* 43, München 1966.
- SCHLIER, H., Die Kirche in den lukanischen Schriften, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik IV, 1, Einsiedeln 1972*, 116–135.
- SCHMITHALS, W., *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*. *FRLANT* 79, Göttingen 1961.
- DERS., Paulus und Jakobus. *FRLANT* 85, Göttingen 1963.

- SCHMITT, J., L'Eglise de Jérusalem ou la « Restauration » d'Israël d'après les cinq premiers Chapitres des Actes, in: *RevSR* 27, 1953, 209–218.
- SCHNACKENBURG, R., Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis. QD 14, Freiburg i. Br. ²1961.
- SCHNEIDER, G., Die zwölf Apostel als „Zeugen“. Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption, in: P.-W. SCHEELE/G. SCHNEIDER (Hrsg.), *Christuszeugnis der Kirche*, Essen 1970, 39–65.
- DERS., Der Zweck des lukanischen Doppelwerks, in: *BZ NF* 21, 1977, 45–66.
- SCHUBERT, P., The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts, in: J. C. RYLAARSDAM (Hrsg.), *Transitions in Biblical Scholarship*. *EsDiv* 6, Chicago/London 1968, 235–261.
- SCHÜRMAN, H., Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1–4, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 135–169 (urspr. in: *Miscellanea Erfordiana*. *ETHSt* 12, Leipzig 1962, 48–73; abgedruckt in: *Traditionsgeschichtliche Studien zu den synoptischen Evangelien*. KBANT, Düsseldorf 1968, 251–271).
- DERS., Das Testament des Paulus für die Kirche. *Apq* 20, 18–35 (in: *Unio Christianorum*. Festschrift für Erzbischof L. Jaeger, Paderborn 1962, 108–146), in: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 310–340.
- SCHÜTZ, F., Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften. BWANT 89, Stuttgart 1969.
- SCHULZ, S., Gottes Vorsehung bei Lukas, in: *ZNW* 54, 1963, 104–116.
- DERS., Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 1967.
- SCHWEIZER, E., Die Bekehrung des Apollos (in: *EvTh* 15, 1955, 247–254), in: DERS., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, 71–79.
- SIEBEN, H.-J., Zur Entwicklung der Konzilsidee. X.: Die Konzilsidee des Lukas, in: *ThPh* 50, 1975, 481–503.
- SIMON, M., *St. Stephen and the Hellenistic in the Primitive Church*, London 1958.
- DERS., The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church, in: *BJRL* 52, 1970, 437–460.
- STALDER, K., Der Heilige Geist in der lukanischen Ekklesiologie, in: *VS* 30, 1975, 287–293.
- STEICHELE, H., Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst in der Apostelgeschichte, Diss. München 1971.
- DERS., Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte, in: J. HAINZ (Hrsg.), *Kirche im Werden*, 185–203.
- STONEHOUSE, N. B., The Areopagus Address, in: DERS., *Paul Before the Areopagus and Other New Testament Studies*, London 1967, 1–40.
- TALBERT, CH. H., *Luke and the Gnostics. An Examination of the Lucan Purpose*, Nashville/New York 1966.
- DERS., Die antidoketische Frontstellung der lukanischen Christologie, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 354–377 (urspr. engl. *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology*, in: *NTS* 14, 1967/68, 259–271).
- DERS., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. MSSBL 20, Missoula (Mont.) 1974.
- TATUM, W. B., Die Zeit Israels. Lukas 1–2 und die theologische Intention der lukanischen Schriften, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 317–336 (urspr. engl. *The Epoch of Israel: Luke I–II and the Theological Plan of Luke-Acts*, in: *NTS* 13, 1966/67, 184–195).
- TOLBERT, M., Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas, in: G. BRAUMANN (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium*, 337–353 (urspr. engl. *Leading Ideas of the Gospel of Luke*, in: *RExp* 64, 1967, 441–451).

- UNNIK, W. C. VAN, Die Anklagen gegen die Apostel in Philippi (Apg 16,20f.), in: Mullus. Festschrift für T. Klauser, Münster 1964, 366–373.
- VIELHAUER, PH., Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte (in: EvTh 10, 1950/51, 1–15), in: DERS., Aufsätze zum Neuen Testament. TB 31, München 1965, 9–27.
- VÖLKEL, M., Zur Deutung des „Reiches Gottes“ bei Lukas, in: ZNW 65, 1974, 57–70.
- WAITZ, H., Das Problem des sog. Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme, in: ZKG 55, 1936, 227–263.
- WILCKENS, U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. WMANT 5, Neukirchen ³1974 (1961).
- DERS., Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen 1974, 171–202 (urspr. engl. Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology, in: L. E. KECK/J. L. MARTYN (Hrsg.), Studies in Luke-Acts, 60–83).
- WILKENS, W., Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas, in: ThZ 23, 1967, 26–47.
- WILSON, S. G., Lukan Eschatology, in: NTS 16, 1970, 330–347.
- DERS., The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts. MSSNTS 23, Cambridge 1973.
- ZIMMERMANN, H., Die Sammelberichte der Apostelgeschichte, in: BZ NF 5, 1961, 71–82.
- ZINGG, P., Die Stellung des Lukas zur Heidenmission, in: NZM 29, 1973, 200–209.
- DERS., Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie, OBO 3, Freiburg (Schw.)/Göttingen 1974.
- ZMIJEWSKI, J., Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37, BBB 40, Bonn 1972.
- ZUNTZ, G., An Analysis of the Report about the 'Apostolic Council', in: DERS., Opuscula selecta, Manchester 1972, 216–251.