

**Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt**

**Theologie
aus dem Norden**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DDR. ALBERT FUCHS, LINZ

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
<i>Prof. Dr. Bertil E. Gärtner, Bischof von Göteborg</i> <i>S-411 17 Göteborg, Västra Hamngatan 17 – Göteborgs Stift</i>	
Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Eine Reflexion über die Bultmannschule und Lukas	9
<i>Prof. Dr. Evald Lövestam, Univ. Lund</i> <i>S-222 21 Lund, Bredgatan 23</i>	
Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat	19
<i>Doz. Dr. René Kieffer, Univ. Lund</i> <i>S-222 26 Lund, Sunnanväg 14L</i>	
Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Mattäus und Lukas	29
<i>Prof. Dr. Hejne Simonsen, Univ. Aarhus</i> <i>DK-8000 Aarhus C, Vestervang 7, 2. Etage</i>	
Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium	44
<i>Prof. Dr. Jacob Jervell, Univ. Oslo</i> <i>Oslo 3, Silurveien 41</i>	
Die Beschneidung des Messias	68
<i>Pauli Huuhtanen</i> <i>04370 Rusutjärvi, Finnland</i>	
Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas	79
<i>Prof. Dr. Peder Borgen, Univ. Trondheim</i> <i>N-7000 Trondheim, Hakon Magnussonsgatan 3</i>	
Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs	99
<i>Prof. Dr. Gijs Bouwman, Univ. Tilburg</i> <i>Tilburg, Cramerstraat 9</i>	
Samaria im lukanischen Doppelwerk	118
<i>Prof. Dr. Birger Gerhardsson, Univ. Lund</i> <i>S-222 38 Lund, Våpplingevägen 2D</i>	
Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3)	142
<i>Prof. Dr. Bent Noack</i> <i>DK-3460 Birkerød, Bregnerodvej 23</i>	
Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina	167

Abkürzungen	191
Autorenregister	193
Rezensionen	197

VORWORT

Der zweite Band der „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ bringt Aufsätze von Autoren, die im nordeuropäischen Raum beheimatet sind. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis verrät dabei jedem exegetisch Interessierten, daß es sich fast ausnahmslos um international bekannte Namen handelt. Leider ist ein nicht geringer Teil ihrer Publikationen aus sprachlichen Gründen nur einem kleinen Leserkreis zugänglich. Es ist deshalb als Gewinn zu betrachten, daß durch die hier vorgelegte deutsche Veröffentlichung eine Reihe von qualitativ ausgezeichneten Arbeiten allgemein benützlich bzw. überhaupt zum ersten Mal zugänglich wird.

Für die deutsche Veröffentlichung mußten fast alle Manuskripte sprachlich etwas überarbeitet werden. Doch ist dies mit Zustimmung der einzelnen Verfasser geschehen, die selbstverständlich auch für den Inhalt allein verantwortlich sind. Weiters wurde wie in Band 1 die Abkürzungs- und Zitationsweise der Fußnoten und Bibelstellen vereinheitlicht, soweit wie möglich die letzte Auflage zitiert, Untertitel und Reihenangabe ergänzt, was insgesamt das Neuschreiben von mehr als dem halben Manuskript erforderte. Die Besorgung dieser nicht wenig mühsamen Änderungen sowie das Abkürzungsverzeichnis und die Erstellung des Autorenregisters verdankt der Leser wieder der fleißigen Arbeit meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair.

DDr. Albert Fuchs

SAMARIA IM LUKANISCHEN DOPPELWERK¹

Gijs Bouwman

Laut Mitteilung eines der besten Kenner des Samaritanertums gibt es heute noch etwa 360 Samaritaner.² Aber diese kleine religiöse Gruppe hat eine reiche Geschichte, und sie darf sich heutzutage eines wachsenden Interesses erfreuen. Eine vor gut zehn Jahren veröffentlichte Bibliographie erwähnt etwa 700 Titel.³ Von den seitdem erschienenen Werken sind neben dem Neudruck des Standardwerkes von J. A. Montgomery und der Arbeit von J. MacDonald vor allem die Studien von J. Bowman zu erwähnen.⁴ Selbstverständlich ist dies eine für die ntl Forschung erfreuliche Entwicklung. Leider wird die Erforschung des Samaritanertums stark beeinträchtigt durch das Fehlen philologischer Hilfsmittel und textkritischer Editionen der samaritanischen Literatur.⁵ Aber das ist nicht der einzige Grund, weshalb die ntl Exegese dem Samaritanismus so wenig Aufmerksamkeit widmet. Obwohl die Ten-

¹ Die vorliegende Arbeit stellt die Unterlage eines Vortrags dar, der am 26. Oktober 1972 vor der Arbeitsgemeinschaft katholischer Exegeten in Holland gehalten wurde. Sie wurde auf Holländisch in *Bijdr* 34 (1973) 40–59 publiziert. Für diese Veröffentlichung wurde sie leicht überarbeitet und ergänzt. Seit dem Erstdruck sind zum Thema einige wichtige Beiträge erschienen: *C. H. H. Scobie*, *The Origins and Development of Samaritan Christianity*, in: *NTS* 19 (1972–73) 390–414; *M. Hengel*, *Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus*, in: *ZThK* 72 (1975) 151–206; *G. Stemberger*, *Stephanusrede und jüdische Tradition*, in: *A. Fuchs* (Hg), *Jesus in der Verkündigung der Kirche* (SNTU, 1), Linz 1976, 154–174. Die bei *Stemberger*, aaO. 154f, Anm. 2 erwähnten Dissertationen standen mir nicht zur Verfügung. — Der holländische Text dieses Artikels erschien unter dem Titel „Samaria in Lucas-Handelingen“.

² *J. Bowman*, *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*, Stuttgart usw. 1967, 9.

³ *L. A. Mayer*, *Bibliography of the Samaritans*, hg. von *D. Broadribb*, Leiden 1964.

⁴ *J. A. Montgomery*, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect*, New York 1968 (= Philadelphia 1907); *J. MacDonald*, *The Theology of the Samaritans*, London 1964; *J. Bowman*, *The Exegesis of the Pentateuch among the Samaritans and among the Rabbis*, in: *OTS* 8 (1950) 220–262; *ders.*, *Early Samaritan Eschatology*, in: *JJS* 6 (1955) 63–72; *ders.*, *The Fourth Gospel and the Samaritans*, in: *BJRL* 40 (1957–58) 298–327; *ders.*, *Contact Between Samaritan Sects and Qumran?*, in: *VT* 7 (1957) 184–189.

⁵ Vgl. *W. A. Meeks*, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NTSuppl, 14), Leiden 1967, 217.

denzkritik der Tübinger Schule ein schon längst überwundener Standpunkt ist, wird ihr Ausgangspunkt – die Antithese zwischen Heidenchristen und Judenchristen, zwischen Paulinismus und Petrinismus – in der Exegese noch immer als ein Axiom betrachtet.⁶ Dieser Erbfehler hat in der Vergangenheit manchen Exegeten davon abgehalten, den vielen dazwischen liegenden Gruppen, wie Proselyten, Gottesfürchtigen und namentlich Samaritanern, die schon vom orthodoxen Judentum als *tertium genus* betrachtet wurden,⁷ die nötige Aufmerksamkeit zu widmen. Es ist das große Verdienst O. Cullmanns, daß er dieser Unterbewertung ein Ende machte, indem er aufmerksam gemacht hat auf die Rolle der Samaritaner im Joh-Ev.⁸ Weniger glücklich scheint mir sein Versuch, die Samaritaner mehr oder weniger mit dem Qumranleuten zu identifizieren.⁹ Das Nein, das man in Qumran zum Tempeldienst sprach, hat, wie Haenchen bemerkt, nicht das geringste zu tun mit der Ablehnung des Tempels von seiten der Samaritaner.¹⁰ Dieses Nein gründete darin, daß man in Jerusalem den Tempeldienst zur falschen Zeit – gemessen nämlich am Qumraner Kalender – und durch unwürdige Priester ausübte. Die Samaritaner dagegen lehnten Jerusalem als Kultort ab. In letzter Zeit äußert Cullmann sich allerdings vorsichtiger. Wir haben es eher mit einer Dreiecksbeziehung zu tun, meint er jetzt. Der Stepha-

⁶ O. Cullmann, L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant, in: NTS 5 (1958–59) 157–173, 157 = *ders.*, Des sources de l'évangile à la formation de la théologie chrétienne, Neuchâtel 1969, 25–41, 25.

⁷ Vgl. Mischna, Trakt. Demai 6,1; Tohoroth 5,8; *Montgomery*, aaO. 178; *M. Hengel*, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971–72) 15–38, 29.

⁸ O. Cullmann, La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les *ἄλλοι* de Jean 4,38?, in: *ders.*, Sources, 43–49 = *ders.*, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. von K. Fröhlich, Tübingen - Zürich 1966, 232–240. Vgl. *Meeks*, aaO. 216–257; *E. D. Freed*, Samaritan Influence in the Gospel of John, in: CBQ 30 (1968) 580–587; *G. W. Buchanan*, The Samaritan Origin of the Gospel of John, in: *J. Neusner* (Hg), Religions in Antiquity (= Gs. E. R. Goodenough) (SHR, 14), Leiden 1970, 149–175. Letzterer ist der Meinung, daß Joh in Samaria entstanden sei. Seine These, daß mit „Juden“ dort Nicht-Samaritaner gemeint seien, findet ihre Bestätigung in einem neulich publizierten Fragment der Samaritanischen Chronik; vgl. *J. MacDonald* – *A. J. B. Higgins*, The Beginnings of Christianity According to the Samaritans, in: NTS 18 (1971–72) 54–80, 55.

⁹ O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, in: JBL 74 (1955) 213–226 = *ders.*, in: Sources, 9–23 = *ders.*, in: *K. Stendahl* (Hg), The Scrolls and the New Testament, New York 1957, 18–32.

¹⁰ *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte (KEK, 3), Göttingen ¹⁵1968, 214.

nuskreis und der joh Kreis unterscheiden sich von den Qumranleuten, die nur den Tempeldienst ablehnen, und von den Samaritanern, die gegen Jerusalem als Kultort sind.¹¹ Grundlegend ist für Cullmann Joh 4,38: Die „anderen“, die gearbeitet haben, sind die Hellenisten aus Apg 8; die Zwölf sind in ihre Arbeit „eingedrungen“. Die Sendung der (zwei- und)siebzig (Lk 10), die nach der galiläischen Krise (Joh 6,66) kaum mehr möglich war, ist eine Antizipation der nachösterlichen Mission in Samaria. Dieser Etappe der urchristlichen Mission ist die folgende Untersuchung gewidmet. Ausgangspunkt ist dabei das Mittelstück des Lk-Ev (Lk 9,51–19,28).¹² Darauf untersuchen wir den mittleren Teil der Apg (Kap. 6–15). Abschließend kehren wir kurz zum Evangelium zurück und ziehen das Fazit.

1. Der sogenannte „Reisebericht“ (Lk 9,51–19,28)

Lk widmet bekanntlich etwa ein Drittel seines Evangeliums einem Bericht über die letzte Reise Jesu von Galiläa durch Samaria nach Jerusalem. Er verläßt seine Vorlage, das Mk-Ev bei 9,50 (= Mk 9,40) und nimmt den Faden erst in 18,15 (= Mk 10,13) wieder auf. Die dazwischen liegende Reise (Mk 10,1), die wohl ursprünglich durch Peräa lief (vgl. Mt 19,1), hat er als literarischen Rahmen benutzt, um situationsloses Material, teils aus Q, teils aus seiner Sonderquelle, unterbringen zu können. Dabei haben sich wahrscheinlich nur die in der ersten Perikope (9,51–56) erzählten Begebenheiten wirklich in Samaria abgespielt

¹¹ O. Cullmann, Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium, in: E. E. Ellis – E. Grässer (Hgg), Jesus und Paulus (= Fs. W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 44–56, 51; ders., Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft und im Urchristentum, Tübingen 1975, 55–57.

¹² Wir vermeiden die in der deutschen Literatur übliche Bezeichnung „Reisebericht“, weil sie mißverständlich ist. Lk zeigt Jesus ab 4,22 als Wandernden; hier dagegen ist das Reiseschema künstlich. Vgl. G. Bouwman, Das dritte Evangelium, Düsseldorf 1968, 70–75. Die Antwort auf die Frage, weshalb Lk dieses Reiseschema gewählt hat, ist zu suchen in der Jerusalemreise des Paulus (Apg 19,21–21,17). Vgl. W. Radl, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk (EH, 23/49), Frankfurt 1975, 103–126; A. J. Mattill, The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H. H. Evans reconsidered, in: NT 17 (1975) 15–46, 30–37.

und hat Jesus nach der Zurückweisung Samaria wieder verlassen.¹³ M. S. Enslin meint sogar, daß diese ganze Perikope eine lk Schöpfung sei, parallel zum Beginn der galiläischen Periode (Lk 4,16–30).¹⁴ Wäre sie aber eine lk Erfindung, dann hätte die Perikope sicher eine stärkere pro-samaritanische Färbung bekommen. Die Übereinstimmung mit Lk 4, 16–30 ist übrigens nur scheinbar. Dort verantwortet Jesus seine Haltung den Nazarenern gegenüber mit einem Hinweis auf Elia und Elisa, in 9,54 nimmt er eine entgegengesetzte Haltung ein (vgl. 2 Kön 1,10–12). Wir nehmen also an, daß hier ein vor-lk Traditionsstück vorliegt.

Anders verhält sich die Sache allerdings mit den beiden anderen „samaritanischen“ Perikopen, dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,29–37) und der Geschichte des dankbaren Samaritaners (Lk 17,11–19). Die Ortsangabe in 17,11 ist sehr ungebräuchlich und weckt auch sachliche Bedenken. Die Vermutung liegt nahe, daß nur einer von den beiden Landschaftsnamen ursprünglich ist. Das wird dann doch wohl „Galiläa“ sein, weil „mitten durch Samaria“ hinzugefügt wurde, um die Anwesenheit eines Samaritaners in Galiläa zu erklären (vgl. Lk 5,12–16).¹⁵ Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß ein Samaritaner nach Jerusalem zieht, um sich den Priestern zu zeigen. Genau so unwahrscheinlich ist die Anwesenheit eines Samaritaners auf dem Weg nach Jericho (Lk 10,30) und die Tatsache, daß er bei einem jüdischen Gastwirt ohne weiteres Kredit bekommt. Schon vor beinahe 100

¹³ Vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BhTh, 17), Tübingen ⁵1964, 58. Das bedeutet aber nicht, daß auch für Lk das samaritanische Abenteuer beendet war mit 9,56, wie C. annimmt. Daß Lk ein unzutreffendes Bild vom Land hatte, ist eine unbewiesene Behauptung, die durch den Rest seines Werkes widerlegt wird. Vgl. J. A. Bailey, *The Traditions common to the Gospels of Luke and John* (NT Suppl, 7), Leiden 1963, 103, Anm. 3; E. Lohse, *Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas*, in: TZ 10 (1954) 1–13,6 = *ders.*, *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 165–177, 170, Anm. 8a. Daß Jesus Samaria wieder verlassen hat, um durch Peräa nach Jerusalem zu reisen, wird nirgends angedeutet.

¹⁴ M. S. Enslin, *Luke and the Samaritans*, in: HTR 36 (1943) 277–297, 281–284. E. liest deshalb in 9,52 *πόλω*; die Variante *κώμην* ist durch V.56 bestimmt.

¹⁵ Vgl. J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, in: *Synoptische Studien* (= Fs. A. Wikenhauser), München 1953, 20–52, 46–52 = *ders.*, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments* (SBB), Stuttgart 1969, 62–93, 87–93. Persönlich bin ich der Meinung, daß Lk selber „Samaria“ hinzugefügt hat. Er nennt Samaria an erster Stelle, weil die Geschichte eben über einen Samaritaner handelt. Vgl. Lohse, *aaO.* 7f bzw. 171f.

Jahren hat ein jüdischer Gelehrter die Vermutung geäußert, daß die ursprüngliche Reihe war: Priester – Levit – Israelit (= Laie).¹⁶

Es scheint also, daß die pro-samaritanische Tendenz in diesen Perikopen sekundär ist. Umgekehrt finden sich im Mittelstück des Evangeliums anti-galiläische bzw. anti-judäische Perikopen, die dort ebensowenig am Platz sind wie z.B. die Weherufe über die galiläischen Ortschaften (Lk 10,13–15; vgl. Mt 11,20–24) und über Jerusalem (Lk 13,34f; vgl. Mt 23,37–39). Den Bericht über die Niederschlagung der Galiläer und über den Turm am Siloa (Lk 13,1–5), der sich sowohl gegen Galiläa als Judäa richtet, situiert man am besten in Jerusalem.¹⁷

Es sind dies bloß die wichtigsten Unstimmigkeiten in diesem Abschnitt. Man könnte noch darauf hinweisen, daß Jesus in Samaria von Pharisäern zu Tisch geladen wird (Lk 11,37; 14,1) und in die Synagoge geht (Lk 13,10).¹⁸ Die Warnung der Pharisäer, Jesus möge das Gebiet des Herodes Antipas verlassen, setzt voraus, daß er sich in Galiläa befindet. Und schließlich zieht er wie bei Mk über Jericho nach Jerusalem (Lk 18,35). Mit der Feststellung dieser Widersprüche ist aber wenig abgeholfen. Man kann nicht annehmen, daß ein Mann mit unbestreitbar schriftstellerischen Fähigkeiten wie Lk unnötigerweise den Plan seiner Vorlage, den er im übrigen fast ausnahmslos übernommen hat, auf einmal verläßt zugunsten einer Geschichte, die weder historisch noch geographisch stimmt. Gerade die Unstimmigkeiten sollen den Exegeten darauf gefaßt machen, daß vielleicht schwerwiegende Gründe Lk bewogen haben, die Aufmerksamkeit so stark auf die Samaritaner zu lenken. Wir stellen uns deshalb hier die Frage: Wann und weshalb wurde die Anwesenheit von Samaritanern ein Problem für die Urkirche?

¹⁶ J. Halévy, *Sens et origine de la parabole évangélique dite du bon Samaritain*, in: REJ 4 (1882) 249–255; vgl. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, New York ²1968, 467. Anders J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁸1970, 171; G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter*, in: ZNW 66 (1975) 19–60, 27.

¹⁷ Vgl. J. Blinzler, *Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus*, in: NT 2 (1957–58) 24–49.

¹⁸ Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen ⁸1970, 388.

2. Der Mittelteil der Apostelgeschichte (Apg 6,1–15,35)

Man wird die Antwort auf diese Frage suchen müssen im mittleren Teil der Apg. Allgemein wird ja anerkannt, daß das Lk Schema Galiläa-Samaria-Jerusalem sich in umgekehrter Reihenfolge wiederholt in der Apg (vgl. 1,8). Man würde also erwarten, daß Samaria in der Apg eine ähnlich wichtige Rolle spielt. Das Gegenteil stellt sich aber heraus. Der Bericht über die Bekehrung Samarias wirkt in seiner Kürze geradezu trocken und farblos. Obwohl Lk den Anschein erweckt, als ob ganz Samaria das Wort Gottes angenommen habe (Apg 8,14; vgl. 9,31; 15,3), und er es fertigbringt, innerhalb von 25 Versen fünfmal Samaria bzw. die Samaritaner zu nennen, kennt er nicht einmal den Namen der Stadt, wo Philippus predigte (Apg 8,5). Zudem hat er seinen an sich schon knappen Bericht noch zweimal unterbrochen, um uns die Geschichte des Magiers Simon zu erzählen (Apg 8,9–13.18–24).¹⁹ Die ganze samaritanische Mission wird mit vier Versen abgetan (Apg 8,5–8). Nun muß die Bekehrung Samarias schon früh stattgefunden haben. Setzt man die Bekehrung Pauli rund 35 an, dann muß die erste Verfolgung und die daraus folgende Verkündigung in Samaria schon einige Jahre nach dem Tod Jesu stattgefunden haben. Aber Lk ist dem Gründer der samaritanischen Kirche persönlich begegnet und hat also sein Material aus erster Hand (Apg 21,8–10).²⁰ Wir schließen daraus, daß Lk aus irgendeinem Grund bestimmte Sachen verschwiegen hat, und zweitens, daß dies wahrscheinlich zusammenhängt mit der Anwesenheit der Samaritaner in der Kirche. Wir untersuchen dazu der Reihe nach die antiochenische Quelle, die Wahl der Sieben und die Stephanusgeschichte.

2.1. Die antiochenische Quelle

Daß Lk in seiner Apg Quellen verarbeitet hat, darf heute als gesichert gelten, wenn auch über die Stoffabgrenzung wenig Einstimmigkeit besteht. Aus seinem Evangelium wissen wir, daß Lk seine Quellen ziemlich

¹⁹ Vgl. K. Löning, Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte, in: J. Schreiner – G. Dautzenberg (Hgg), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 200–228, 205–209.

²⁰ Vgl. U. Borse, Der Rahmentext im Umkreis der Stephanusgeschichte (Apg 6,1–11,26), in: *BiLeb* 14 (1973) 187–204, 190.

selbständig verarbeitet, sodaß es von vornherein als ausgeschlossen gelten muß, daß wir die einzelnen Quellen noch heraus Schälen können. Einiges darf trotzdem als gesichert gelten. Inhaltlich sind die Ereignisse eng miteinander verknüpft. Das Apostelkonzil (Kap. 15) folgt logisch aus der ersten Missionsreise (Kap. 13–14). Die Aussendung der ersten Missionare geschieht durch die antiochenische Gemeinde (13,1–3). Diese Gemeinde wird gegründet von den Hellenisten, die aus Jerusalem vertrieben waren (11,19–30). Diese Verfolgung hängt zusammen mit dem Auftreten des Stephanus (6,8–8,25), der zu den „Sieben“ gehört, über die 6,1–6 berichtet. Es muß als wahrscheinlich gelten, daß diese antiochenische Quelle schriftlich vorlag. Dies geht schon hervor aus den verschiedenen Einschüben, z.B. dem Petrus-Zyklus (9,32–11,18; 12,1–23).²¹ Summaria wie 9,31 und 12,24 begrenzen diesen Bericht. Auch Namenverzeichnisse wie 6,5 und 13,1 weisen auf eine schriftliche Vorlage. Das Aposteldekret 15,23–29 macht den Eindruck authentisch zu sein, wenngleich ihm von Lk eine größere Bedeutung beigemessen sein wird als es ursprünglich hatte. Wie R. Bultmann nachgewiesen hat, zeigt 13,1–3 deutliche Spuren einer späteren Bearbeitung.²² Subjekt des Verbs *λειτουργεῖν* in V.2 können nicht die fünf Propheten und Lehrer sein. Sonst hätten sie sich selbst die Hände auflegen müssen. Hinter dem „sie“ in V.3 steckt ein „wir“ des ursprünglichen Berichtes.²³ Eine weitere Spur dieser schriftlichen Quelle sieht Bultmann im westlichen Text von 11,28.²⁴

Die Quelle hat einen abrupten Anfang, ähnlich wie eine Sonntagsperikope: „In jenen Tagen . . .“ (6,1). Zum erstenmal taucht hier die Be-

²¹ Vgl. J. Jeremias, Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, in: ZNW 36 (1937) 205–221, 219 = *ders.*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 238–255, 253.

²² R. Bultmann, Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte, in: A. J. B. Higgins (Hg), New Testament Essays (= Gs. T. W. Manson), Manchester 1959, 68–80, 77 = E. Dinkler (Hg), Exegetica, Tübingen 1967, 412–423, 421.

²³ Nach J. Dupont ist *λειτουργεῖν* keine Funktion der Gemeinde, und deshalb müssen es die Propheten und Lehrer sein, die einander gegenseitig die Hände auflegen. Vgl. J. Dupont, Les sources du livre des Actes, Brügge 1960, 66, Anm. 1. Das stimmt aber nicht. Als Subjekt des „wir“ sind die Ältesten gemeint, denen die Führung der Gemeinde anvertraut war (vgl. Apg 11,30; 14,23; usw.) und die offenbar auch die Annalen führten.

²⁴ Bultmann, aaO. 77 bzw. 421. Weil hier ein „wir“ steht, braucht der Vers noch nicht zu den „Wir-Stücken“ zu gehören! Es gibt deshalb keinen Grund, ihn zu streichen, weil er nicht zum Itinerar gehört; vgl. E. Trocmé, Le 'Livre des Actes' et l'histoire, Paris 1957, 154, Anm. 2.

zeichnung der Christen als *μαθηται* auf (6,1.2.7), die sich in den Kapiteln 1–5 nicht findet.²⁵ Einmalig ist in der Apg die Bezeichnung „die Zwölf“ für die Apostel (6,2). Bekanntlich verwendet Paulus diese Andeutung auch bloß einmal, gleichfalls in einer überlieferten Stelle (1 Kor 15,5). Umgekehrt wird in 14,4.14 Paulus und Barnabas der Name „Apostel“ gegeben, den Lk sonst streng reserviert für die Zwölf.²⁶ Deutlich spürt man die Quelle auch in der Reihenfolge „Barnabas und Paulus“ in 14,8–18. Bis 13,7 hat Barnabas die führende Stellung. Nach der Namensänderung Saulus-Paulus übernimmt Paulus die Führung (13, 13.43.46.50), bis auf einmal in der Perikope 14,8–18 (wie auch in 15, 12.25) die alte Reihenfolge wieder auftaucht.

Klarer noch geht die Anwesenheit einer Quelle hervor aus der Theologie, die öfters im flagranten Widerspruch steht zu den Auffassungen des Lk. Der Streit über die Versorgung der Witwen (6,1) widerspricht dem Idealbild der Liebeskirche in 1,14; 2,42–47; 4,32–36; 5,12. Bei einer Gütergemeinschaft, wie sie dort beschrieben wird, konnte es nicht einmal Arme geben! Die tempelfeindliche Haltung des Stephanus (7, 48) widerspricht der Mitteilung, daß die ersten Christen beharrlich den Tempel besuchten (2,46; 5,12.42; vgl. Lk 24,53).²⁷ Die Erscheinungen des Auferstandenen (7,55) sind in der Apg sonst den Zwölf vorbehalten; sogar Paulus ist davon ausgeschlossen (9,3; 10,41; 13,31). In seinem Bericht vom Pfingstgeschehen in Apg 2 hat Lk aus der Glossolalie ein Sprachwunder gemacht, weil das Zungenreden in seiner Zeit in Mißkredit geraten war und die Apostel deshalb nicht als Erstempfänger dieser Gabe registriert werden konnten.²⁸ Trotzdem läßt er Petrus über die Familie des Kornelius sagen, daß sie die Sprachengabe empfangen haben „gleich wie wir im Anfang“ (vgl. 10,47; 11,15; 15,8).

²⁵ *Μαθητής* kommt 29mal vor in der Apg, davon einmal die weibliche Form (9,36). Es findet sich auch einmal im Petrus-Zyklus (9,38). Der Gebrauch geht bis 21,16.

²⁶ Vgl. dazu: K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972, 83: „Diese ursprüngliche Kennzeichnung kann Lukas an dieser Stelle übernehmen, ohne dadurch sein theologisches Programm von den ‚zwölf Uraposteln‘ zu gefährden“. Angesichts der Beharrlichkeit, mit der Lk dem Völkerapostel diesen Titel verweigert, scheint mir das eine zu bequeme Schlußfolgerung.

²⁷ Nach Conzelmann ist die tempelfeindliche Haltung typisch 1k; vgl. Conzelmann, aaO. 154; Haenchen, aaO. 241; J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte* (MüThSt, I/30), München 1963, 177. In Lk spielt der Tempel eine bedeutende Rolle, zumal in der Kindheitsgeschichte (vgl. Lk 2,49).

²⁸ Vgl. Bouwman, aaO. 131f.

Man kann also abschließend sagen, daß Lk die antiochenische Quelle zwar bearbeitet, aber im wesentlichen treu überliefert hat, so wie er es auch mit dem Mk-Ev getan hat. Um so merkwürdiger ist es, daß er eine äußerst wichtige Episode aus der Geschichte der antiochenischen Kirche offenbar absichtlich verschwiegen hat, nämlich den Konflikt zwischen Petrus und Paulus über die Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen (Gal 2,11–14). Es ist ausgeschlossen, daß darüber im Archiv der antiochenischen Gemeinde nichts zu finden war. Jedenfalls verfügt er über das Aposteldekret, das sehr wahrscheinlich anlässlich dieses Konflikts ausgefertigt wurde.²⁹ Beim Apostelkonzil wurde die Zulassung der Heiden prinzipiell geregelt, die praktischen Konsequenzen dieses Entschlusses offenbarten sich erst später. Dazu kommt, daß Lk nach einer zuverlässigen Tradition Antiochener war³⁰ und zudem Gefährte des Paulus bei einem Teil seiner Reisen. Er hat diese Episode offenbar absichtlich weggelassen, denn gerade im Petrus-Zyklus hätte die Geschichte ihren natürlichen Platz gefunden, auch wenn sie später stattgefunden hat.³¹

Aber Lk hat sie nicht nur weggelassen! Die Haupttendenz der Petrusgeschichte ist gerade die umgekehrte. Dort erscheint uns Petrus als Vorkämpfer der Mahlgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Am deutlichsten geht diese Tendenz aus Apg 11,3 hervor. Dem Petrus wird bei seiner Rückkehr in Jerusalem nicht der Vorwurf gemacht, er habe Heiden getauft – was doch die weithin wichtigste Entscheidung war – sondern: „Bei unbeschnittenen Männern bist du eingekehrt und

²⁹ Vgl. *J. Dupont*, *Études sur les Actes des Apôtres* (LD, 45), Paris 1967, 72–75. 201f; *J. Eckert*, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (BUnt, 6), Regensburg 1971, 193. Das bedeutet aber nicht, daß der Konflikt vor dem Apostelkonzil stattfand. Lk hat das sogenannte Konzil selbst geschaffen, und dazu brauchte er ein Dekret. Jedenfalls scheint Paulus das Dekret in Apg 21,25 zum erstenmal zu vernehmen.

³⁰ Vgl. *R. Glover*, 'Luke the Antiochene' and Acts, in: *NTS* 11 (1964–65) 97–106.

³¹ Wahrscheinlich hat Lk die Mission des Petrus zurückdatiert, weil die Verkündigung unter den Heiden von ihm ausgehen mußte (vgl. Apg 15,7). In Apg 11,20 wird deshalb *Ἑλληνιστάς* zu lesen sein; vgl. *Cullmann*, aaO. 122, Anm. 21; *P. Parker*, *Three Variant Readings in Luke-Acts*, in: *JBL* 83 (1964) 165–170; *B. M. Metzger*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London - New York 1971, 386–389. Jedenfalls ist Petrus in Apg 15,7 auf einmal wieder in Jerusalem! Das ist auch wohl der Grund, weshalb Apg 12,17 ihn mit unbekannter Bestimmung verschwinden läßt.

hast mit ihnen gegessen". Eigentlich dreht sich die ganze Geschichte um die Reinheitsfrage. Darauf zielt die Vision hin, die dreimal wiederholt wird (10,16; 11,10): „Steh auf und iß!“ Dreimal wiederholt Petrus die göttliche Entscheidung: „Was Gott gereinigt, das mache du nicht gemein“ (10,15; 10,28; 11,9; vgl. 15,9). Ausdrücklich erklärt Petrus, daß es einem Juden nicht gestattet ist, Gemeinschaft mit einem Stammesfremden zu haben und bei ihm einzukehren (10,28). Aber der Engel tritt bei Kornelius ein (10,3.30; 11,13), während Petrus nur eine himmlische Vision bekommt. Dreimal auch wird erzählt, daß Petrus in Joppe bei einem Gerber wohnt (9,43; 10,6.32), obwohl – oder gerade weil – das Gerberhandwerk zu den verächtlichsten Berufen gerechnet wurde.³² Von Kornelius dagegen wird erzählt, daß er viele Almosen gibt (10,2.4.31), was nach Lk 11,41 alles reinmacht.³³

Aus allem wird also klar, daß Lk durch die Struktur³⁴ dieser Erzählung gerade bei seinen Lesern den Eindruck hinterlassen will, daß auf die Frage der Tischgemeinschaft durch Petrus eine endgültige Antwort gegeben worden ist. Jahrelange Vertrautheit mit der Apg hat mich gelehrt, diese Schrift als ein photographisches Negativ zu betrachten. Man braucht die Sache bloß umzudrehen, um zu wissen, wo in der lukanischen Kirche die Probleme lagen. Es stellt sich also heraus, daß die Reinheitsfrage und namentlich die Mahlgemeinschaft die Streitfrage war, an der die von Lk so hoch notierte Einheit der Kirche zu scheitern drohte. An diesem Streit waren offenbar die Hellenisten stark beteiligt. Sie sind der nächste Gegenstand unserer Untersuchung.

2.2. Die Wahl der „Sieben“ (Apg 6,1–6)

Der Bericht über die Wahl der Sieben, womit der zweite Abschnitt des dreigeteilten Werkes beginnt, enthält ebenfalls manchen verborgenen Widerspruch. Oben wurde schon bemerkt, daß die Geschichte im schroffen Gegensatz steht zum Idealbild der Kirche, das Lk in den Summarien entwirft (Apg 2,42–46; 4,32–36; 5,12–16). Aber auch die Ge-

³² Vgl. *Billerbeck*, II, 695.

³³ Siehe Lk 7,1–10; vgl. *Bouwman*, aaO. 94 und 112–115.

³⁴ Es wird wohl kein Zufall sein, daß die Petrusgeschichte von der strukturalen Exegese gern als Beispiel verwendet wird; vgl. *R. Barthes* u. a., *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 179–265.

schichte selbst ist nicht frei von Widersprüchen. Manchmal spürt man sogar, daß sich Lk absichtlich unklar ausdrückt. Den Sieben wird die Sorge für die materiellen Angelegenheiten der Gemeinde anvertraut. Aber von ihren armenpflegerischen Tätigkeiten hören wir weiter nichts mehr, vielmehr tun Stephanus und später Philippus genau das, was sich die Zwölf vorbehalten haben: die Verkündigung des Evangeliums (Apg 6,8–10; 8,1–25).³⁵ Die Geschichte der Bekehrung des Äthiopiens (Apg 8,26–40) ist wahrscheinlich eine hellenistische Parallele zur Korneliusgeschichte: Nicht Petrus hat den ersten Heiden bekehrt, sondern Philippus!³⁶ Die Geschichte endet dort, wo die des Petrus anfängt: im samaritanischen Cäsarea (Apg 8,40; 10,1). Aber während die Hellenisten weiterziehen nach Antiochien (Apg 11,19–26), kehrt Petrus nach Jerusalem zurück (Apg 11,2).

Man fragt sich weiter, warum es gerade die Witwen der Hellenisten sind, die sich bei dem täglichen Hilfsdienst benachteiligt fühlten? Selbst wenn die Zwölf überlastet waren, wieso wurden nur die hellenistischen Witwen übersehen? Es fällt auf, daß die Armenpflege „Dienst bei den Tischen“ genannt wird. Die Vermutung liegt da nahe, daß die Hebräer den Hellenisten die Tischgemeinschaft verweigerten, und daß die Reinheitsgesetze mit im Spiel waren. Das würde eine ähnliche Situation voraussetzen, wie Paulus sie im Gal schildert.³⁷ In Apg 21,8 wird Philippus einer von den Sieben genannt. Das setzt voraus, daß er zu einem selbständigen Gremium gehörte. Wahrscheinlich war die Sachlage also umgekehrt. Nicht die Schwierigkeiten in der Armenversorgung verursachten die Spaltung in der Gemeinde, sondern sie setzen die Gruppenbildung voraus, und die Handauflegung seitens der Apostel war die Anerkennung des status quo.³⁸

³⁵ P. Gaechter meint, die Sieben seien nicht so beschäftigt mit der Unterstützung der Armen gewesen, daß ihnen keine Zeit übrig blieb zum Predigen; vgl. P. Gaechter, Die Sieben, in: *ders.*, Petrus und seine Zeit, Innsbruck - Wien - München 1958, 105–154 [= ZkTh 74 (1952) 129–166]. Jedenfalls macht Lk die Zwölf nicht zu Gründern der Weltkirche, wie z. B. Mt 28,19; Mk 16,15; 1 Klem 42.

³⁶ Vgl. Haenchen, aaO. 265.

³⁷ Vgl. H. Zimmermann, Die Wahl der Sieben (Apg 6,1–6), in: W. Corsten – A. Frotz – P. Linden (Hgg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände (= Fs. J. Frings), Köln 1960, 364–378; H. W. Beyer, *διακονέω* κτλ., in: TWNT, II, 81–93, 84.

³⁸ Vgl. Haenchen, aaO. 219f; Bihler, aaO. 200; R. Scroggs, The Earliest Hellenistic Christianity, in: Neusner, aaO. 176–206, 180.

Was bedeutet aber die rätselhafte Bezeichnung „Hellenisten“? Über diese Frage herrscht große Uneinigkeit. Hier, in Apg 6, sind es jedenfalls Christen; in 9,29, wo nach den besten Handschriften ebenfalls „Hellenisten“ zu lesen ist, sind es offenbar Nicht-Christen. Die ausdrückliche Mitteilung in Apg 6,5, daß Nikolaus ein Proselyt war, läßt vermuten, daß die übrigen Juden waren.³⁹ Auch in Apg 9,29 kann nur an Juden gedacht sein. Unwillkürlich denkt man an Diaspora-Juden, aber die nennt die Apg sonst Ἰουδαῖοι (vgl. 2,5; 18,2.24; 21,27; 24,19). Ein besseres Distinktivum würde die Sprache sein: Hellenisten wären also Juden, die als Muttersprache Griechisch sprachen.⁴⁰ Aber auch Paulus sprach Griechisch (Apg 21,37), und er wird nirgends „Hellenist“ genannt. Im Gegenteil. selber nennt er sich Hebräer (Phil 3,5; 2 Kor 11,22). Deshalb schließt Moule: Hellenisten waren Juden, die *nur* Griechisch sprachen.⁴¹ Das scheint mir nun wieder etwas zuviel behauptet. Die meisten Juden waren zweisprachig in dem Sinn, daß sie neben ihrer Muttersprache ein paar Wörter Griechisch bzw. Aramäisch sprachen.⁴² Abschließend stellen wir also fest, daß die Hellenisten Juden waren, die im täglichen Leben Griechisch sprachen und die aramäische Sprache nur dürftig beherrschten. Man soll die Bedeutung dieser sprachlichen Verschiedenheit nicht unterschätzen. Eine erste Folge war schon, daß die Hellenisten ihre eigenen Synagogen hatten, weil man dem aramäischen Gottesdienst der Hebräer nur bruchstückhaft oder überhaupt nicht folgen konnte (vgl. Apg 6,9).⁴³ Es fällt weiter auf, daß die Sieben aus-

³⁹ Anders W. Grundmann, Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, in: ZNW 38 (1939) 45–73, 57: „Es hindert nichts, auch in den anderen Proselyten zu erkennen“. Die meisten Listen im NT enthalten aber eine Rangfolge; vgl. Hengel, aaO. 161; ders., Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: O. Betz – M. Hengel – P. Schmidt (Hgg), Abraham unser Vater (= Fs. O. Michel) (AGSU, 5), Leiden - Köln 1963, 243–256, 249ff.

⁴⁰ Z. B. Haenchen, aaO. 213f; Trocmé, aaO. 189f; P. Geoltrain, Esséniens et Hellenistes, in: TZ 15 (1959) 241–254, 244. Das Verb ἑλληνίζειν kann bedeuten: einwandfrei Griechisch sprechen, vgl. Hengel, aaO. 166f.

⁴¹ C. D. F. Moule, Once More, Who Were the Hellenists?, in: ExpT 70 (1958–59) 100–102.

⁴² Vgl. J. N. Sevenster, Do You Know Greek? (NTSuppl, 19), Leiden 1968, 177; C. S. Mann, „Hellenists“ and „Hebrews“ in Acts VI, 1, in: J. Munck, The Acts of the Apostels (AncB, 31), überarbeitet von W. F. Albright – C. S. Mann, New York [Garden City] 1967, 301–304, 301.

⁴³ Vgl. Billerbeck, II, 661f. Die Libertiner sind wahrscheinlich römische Freigelassene. Borse, aaO. 196 liest mit *Dibelius* (Aufsätze, 82) Λιβύων (vgl. Apg 2,10).

nahmslos griechische Namen tragen statt der herkömmlichen jüdischen theophoren Namen. Das deutet darauf hin, daß sie auch im übrigen griechisch dachten und lebten. Tatsächlich bedeutet 'Ελληνίζειν wie das entgegengesetzte Ἰουδαίζειν auf griechische bzw. jüdische Weise leben (vgl. Gal 2,14; Est 8,17).⁴⁴ Wir kommen also zu dem Schluß, daß Hellenisten Juden (oder Judenchristen) waren, deren Sprache und Kultur vorwiegend griechisch waren und die deshalb auch in manch anderer Hinsicht eigene Auffassungen hatten, z. B. bezüglich der Reinheitsgesetze, die man in der Diaspora kaum in aller Strenge halten konnte.⁴⁵

Aus den oben angestellten Untersuchungen geht hervor, daß es dem Christentum nicht gelungen ist, die im Judentum schon bestehenden Gegensätze zu überbrücken. Lk hat das Bild stark übermalt, um den Anschein einer inneren Spaltung in der apostolischen Kirche zu vermeiden. Er erweckt deshalb den Eindruck, als ob die Einsetzung der Sieben nur eine Sache der Arbeitsverteilung war, und daß hier die Wurzeln des späteren Diakonats liegen.⁴⁶ Doch ist die Lage damit nicht restlos geklärt. In Apg 8,1 berichtet Lk, daß alle sich zerstreuten, ausgenommen die Apostel. Daß die jüdische Obrigkeit die Führer der Kirche unbehindert ließ, weil die Jünger vertrieben waren, wie z. B. Scharlemann meint, ist doch wohl kaum anzunehmen.⁴⁷ Die Apostel stehen hier offenbar für den aramäischen Teil der Kirche, der vorläufig bleiben konnte.⁴⁸ Aber warum werden die Hellenisten ausgewiesen? Doch wohl nicht, weil sie das Evangelium in griechischer Sprache verkündeten. Die hellenistischen

⁴⁴ Vgl. H. Windisch, "Ελληνικα, in: TWNT, II, 501–514, 508. Das Wort „Hellenist“ kommt weiter in der griechischen Literatur nicht vor. Nach Trocmé, aaO. 189 ist es eine fehlerhafte Herleitung von Ἑλληνιστί d. h. „auf Griechisch“ (vgl. Joh 19,20; Apg 21,37). Man würde dann aber als Opposition Ἑβραϊστίς erwarten.

⁴⁵ Vgl. M. Simon, St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church, London 1958, 13f; W. Bauer, Jesus der Galiläer, in: R. Bultmann – H. Soden (Hgg), Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927, 16–34, 32f.

⁴⁶ Lk verwendet wohl διακονία und διακοπεῖν (VV. 1.2.4), vermeidet aber διάκονος, obwohl das Wort damals schon bekannt war (vgl. Phil 1,1).

⁴⁷ M. H. Scharlemann, Stephen: A Singular Saint (AnBib, 34), Rom 1968, 55: „... they were being left alone, for it would suffice to destroy their following“. Jedenfalls konnte man dennoch Stephanus begraben und eine formelle, ausgedehnte Totenklage über ihn veranstalten: C. Burchard, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT, 103), Göttingen 1970, 42.

⁴⁸ Vgl. E. Haenchen, The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity, in: L. E. Keck – J. L. Martyn (Hgg), Studies in Luke-Acts (= Fs. P. Schubert), London 1968, 258–278, 263.

Juden wurden doch auch in Ruhe gelassen! Stärker noch: Es sind gerade die hellenistischen Juden, die den Konflikt mit Stephanus und später mit Paulus verursachen (Apg 6,9; 9,29). Es muß also irgendeinen Grund geben, weshalb die erste Verfolgung sich besonders gegen die hellenistische Partei innerhalb des Christentums richtete und weshalb es gerade die hellenistischen Juden waren, die den Christen nachstellten. Hengel macht die Bemerkung, daß die aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrten Juden für ihre Heimkehr in erster Linie religiöse Motive hatten und in der Regel gerade nicht „liberal“ waren.⁴⁹ Es ist nicht sofort einzusehen, warum ein liberal denkender Mensch weniger religiös sein sollte. Aber in einem Punkt wird Hengel doch recht haben. Was die Diaspora-Juden nach Jerusalem zog, war der Tempel. Nun konnten die dortigen Realitäten für einen Rückkehrer auch negative Aspekte tragen und geradezu enttäuschend wirken. Und das kann dazu geführt haben, daß die Botschaft Jesu bei den Rückwanderern Gehör fand.⁵⁰ Wir vermuten also, daß es gerade der Tempel war, der hellenistische Juden und Christen zu Gegnern machte. Die Untersuchung der Stephanusgeschichte wird diese Vermutung bestätigen.

2.3. *Die Rede des Stephanus (Apg 7,3–53)*

Von den Reden der Apg ist die des Stephanus die längste. Nun unterstreichen diese Reden bekanntlich die wichtigsten Ereignisse des Buches: Pfingsten (Kap. 2), die Bekehrung des Kornelius (Kap. 10), die erste Missionsreise (Kap. 13), das Apostelkonzil (Kap. 15). Man wird also annehmen müssen, daß der Stephanus-Prozeß für Lk einer der bedeutendsten Wendepunkte in der Geschichte der Urkirche war, denn er weiß eine Rede auch in einem einzigen Vers zusammenzufassen (vgl. Apg 24,25).⁵¹ Dabei kann die Rede des Stephanus ohne weiteres aus der Geschichte gelöst werden: Sie ist offenbar von Lk in ein bereits vorliegendes Martyrium eingeschoben. Die Verklärung in 6,15 bereitet die himmlische Vision in 7,55f vor: Dort geht die Geschichte also weiter.

⁴⁹ Hengel, aaO. 185.

⁵⁰ Ders., aaO. 203.

⁵¹ Nimmt man an, daß Lk das Martyrium des Stephanus der Passion Jesu nachgebildet hat, dann fällt die lange Rede noch mehr auf, denn gerade beim Zwischenverhör vor Herodes, das Lk allein berichtet, antwortet Jesus überhaupt nichts (Lk 23,9).

Allgemein wird ferner angenommen, daß die VV.6,9–11 und 6,12–13 Dubletten sind. Aus 7,57f geht hervor, daß Stephanus das Opfer eines Aktes von Lynchjustiz wurde. Das Synedrium hatte nicht einmal das Recht, ein Todesurteil auszusprechen, und die ehrbaren und zum großen Teil hochbejahrten Synedristen wurden wohl nicht auf einmal zum rasenden Mob. Lk hat also die VV.12–13 hinzugefügt, um sich, wohl parallel zum Prozeß Jesu, ein Forum zu schaffen, vor dem Stephanus seine Rede halten konnte.⁵² Der Abschnitt enthält also drei Schichten: einen historischen Bericht über eine tumultuarische Lynchjustiz; dann die lk Übermalung, die daraus ein legales Gerichtsverfahren macht; und schließlich den inneren Kern, die Rede des Stephanus.

Diese Rede selbst steht vollkommen beziehungslos im Ganzen. Sie ist keine Verteidigung des Christentums, der Name Jesu wird kein einziges Mal genannt. Auch mit der konkreten Situation hat sie kaum etwas zu tun. Nur die letzten drei Verse beziehen sich auf die Anklage gegen Stephanus. Der Übergang kommt genauso unerwartet wie bei seinem Gegenstück, der Rede Jesu in der Synagoge zu Nazaret (Lk 4,23). Beide sind offenbar der Situation angepaßt worden, im Grund sind sie aber situationsfremd. Die Stephanusrede ist aber ebensowenig lk Herkunft. Zwar hat man einige Merkmale lk Stils entdeckt,⁵³ aber die Rede macht sprachlich gesehen einen so unbeholfenen Eindruck, daß man sie Lk nicht zuschreiben kann.⁵⁴ Auch die Theologie ist im ganzen NT einzigartig.⁵⁵ Die Forschung hat sich also die Frage gestellt: Wo hat Lk diesen Fremdkörper her? Aus obengenannten Gründen wird die Herkunft

⁵² Vgl. *Haenchen*, aaO. 264; *Trocmé*, aaO. 186; *A. Fridrichsen*, Zur Stephanusrede, Apostelgeschichte 7, in: MO 25 (1931) 44–52, 47; *F. J. F. Jackson*, Stephen's Speech in Acts, in: JBL 49 (1930) 283–286, 284; *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte (HbNT, 7), Tübingen² 1972, 45.

⁵³ Für die Lukanismen vgl. *G. Duterme*, Le vocabulaire du discours d'Étienne, [Diss. masch.] Löwen 1950. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung bei *Dupont*, aaO. 252f. Ferner *A. Fuchs*, Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik (AnBib, 49), Rom 1971, 46.57.79.177.179.

⁵⁴ Vgl. *W. Soltau*, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte, in: ZNW 4 (1903) 128–154, 129. Wilckens behandelt diese Rede nicht. Vgl. *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (WMANT, 5), Neukirchen³ 1974, 30, Anm. 5. Es ist dies gerade die Achillesferse dieser Dissertation, denn es ist nicht schwer, die Reden der Apg als Zeugnisse lk Theologie zu bezeichnen, wenn man vorher nicht-lk Elemente entfernt hat.

⁵⁵ Vgl. *M. Simon*, Saint Stephen and the Jerusalem Temple, in: JEH 2 (1951) 127–142, 127.

wohl außerhalb des Christentums zu suchen sein. Vielfach hat man den Nährboden beim alexandrinischen Judentum gesucht.⁵⁶ Aber obwohl es sicher Berührungspunkte gibt, vermißt man hier doch die allegorische Exegese. Die alexandrinische Theologie ist nicht tempelfeindlich, sie betrachtet den historischen Tempelkult bloß als ein Abbild des wahrhaftigen Gottesdienstes (vgl. Hebr 8,5). Ferner hat man gedacht an die Sekte von Qumran.⁵⁷ Aber auch diese Kontakte sind nebensächlich, nicht wesentlich.⁵⁸

Sehr zahlreich sind dagegen die Kontakte mit der samaritanischen Theologie und Literatur. Es ist hier nicht angebracht, alle Einzelheiten zu nennen, das würde übrigens eine gewisse Kenntnis der samaritanischen Theologie voraussetzen. In letzter Zeit sind viele gediegene Untersuchungen erschienen über dieses Thema, sodaß eine eingehende Studie sich hier erübrigt.⁵⁹ Wir beschränken uns auf einige wichtige Punkte. Schon vor einem Jahrhundert hat E. H. Plumptre auf die Verwandtschaft zwischen der Stephanusrede und dem samaritanischen Pentateuch hingewiesen.⁶⁰ Seine Ansichten sind von P. Kahle übernommen worden.⁶¹ Deutlich ist weiter, daß die Figur des Moses in der Step-

⁵⁶ Z. B. B. W. Bacon, *Stephen's Speech: Its Argument and Doctrinal Relationship*, in: *Biblical and Semitic Studies*, New York 1901, 213–275, 257f; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, New York 1955, 130; zurückhaltend L. W. Barnard, *Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity*, in: *NTS* 7 (1960–61) 31–45, 44f.

⁵⁷ Vgl. Cullmann, aaO.; Geoltrain, aaO.; A. F. J. Klijn, *Stephen's Speech – Acts VII, 2–53*, in: *NTS* 4 (1957–58) 25–31. Man weist in diesem Zusammenhang auf die Verbindung von Am 5 mit Jes 66 hin (Apg 7,42–50), die man auch in CD 7,15 findet. Man trifft diese Verbindung übrigens auch an in Justin, *Dial.* 22. Beide Zitate ragen zudem deutlich hervor, weil sie die einzigen ausdrücklich als Schriftzitate gekennzeichneten sind im Gegensatz zu den übrigen Anspielungen. Sie sind wahrscheinlich in irgendeinem Stadium der Überlieferung hinzugefügt worden; vgl. Scobie, aaO. 395.400; T. Holtz, *Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7*, in: *Kirche – Theologie – Frömmigkeit* (= Fs. G. Holtz), Berlin 1965, 102–114.

⁵⁸ Vgl. J. Bowman, *Contact Between Samaritan Sects and Qumran?*, in: *VT* 7 (1957) 184–189, 189.

⁵⁹ Vgl. z. B. A. Spiro, *Stephen's Samaritan Background*, in: *Munck*, aaO. 285–300; Simon, aaO.; Scharlemann, aaO. 45–51; Scobie, aaO. 393–396.

⁶⁰ E. H. Plumptre, *The Samaritan Element in the Gospels and Acts*, in: *Exp I/7* (1878) 22–40.

⁶¹ P. Kahle, *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, in: *ders.*, *The Cairo Genizah*, London 1947, 143–147 [= *ThStKr* 88 (1915) 399–439]; ferner M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 26–30; Scroggs, aaO. 191–195; vgl. aber R. Pummer, *The Samaritan Pentateuch and the New Testament*, in: *NTS* 22 (1976) 441–443.

nusrede eine hervorragende Rolle spielt: 20 von den 53 Versen sind ihm gewidmet. Um einen Eindruck zu gewinnen, braucht man bloß die VV. 35–38 hintereinander zu lesen: „Dies ist der Moses . . .“ Nun ist bekanntlich Moses die Hauptfigur in der samaritanischen Theologie.⁶² Weil die Samaritaner nur den Pentateuch als kanonisch anerkennen, ist Dtn 18,15–19 für sie die einzige messianische Weissagung (7,37; vgl. 3,22; Lk 7,16; Joh 7,40).⁶³ Die Stelle Dtn 18,18 steht im samaritanischen Pentateuch als zehntes Gebot hinter Ex 20,17. Auch in Apg 7,37 steht diese Stelle zwischen Ex-Zitaten. Der samaritanische Messias, der *Ta'eb*, d.h. Wiederhersteller, wird als ein Moses redivivus ausgemalt.⁶⁴ Er wird den wahren Gottesdienst wiederherstellen, so wie er das Zelt des Zeugnisses errichtet hat (vgl. V.44). Bei seiner Himmelfahrt, die mit ähnlichen Worten beschrieben wird wie die Himmelfahrt Jesu, hat er den göttlichen Namen ‚Elohim‘ bekommen (vgl. Ex 7,1). Das Licht, das Gott am ersten Schöpfungstag ins Dasein rief, war der präexistente Moses. Er ist die Quelle des Lichtes, und in ihm wurde alles erschaffen.⁶⁵

Ein zweites, ebenso wichtiges Thema ist Sichem, das samaritanische Gegenstück Jerusalems. Abraham bekam die erste Verheißung in Sichem (V.5; vgl. Gen 12,7). Dieselbe Stadt ist gemeint in V.7, wo Ex 3,12 zitiert wird.⁶⁶ Da wurden laut V.16 die Patriarchen begraben. Der Verfasser beweist das, indem er Gen 33,19, wo Jakob sich ein Grundstück kauft in Sichem, verbindet mit Gen 23,1–10. In dieser Weise wird Jakob nicht wie in Gen 50,13 in Hebron begraben, sondern in Sichem. Nach Jos 24,32 wurden dort die Gebeine Josephs begraben. Die samaritanische Überlieferung breitet diesen Bericht aus und läßt Jakob und

⁶² Vgl. *Meeks*, aaO. 216–257; *ders.*, Moses as God and King, in: *Neusner*, aaO. 354–371; *MacDonald*, aaO. 147–222; *ders.*, The Samaritan Doctrine of Moses, in: *SJT* 13 (1960) 149–162; *Scharlemann*, aaO. 69–76.

⁶³ Die Verwendung dieser Stelle mit Bezug auf den Messias ist aus dem rabbinischen Schrifttum nicht zu belegen, wohl aber aus der Literatur von Qumran; vgl. *Bouwman*, aaO. 56.85.

⁶⁴ Das erklärt vielleicht, weshalb Stephanus den Menschensohn *stehend* zur Rechten Gottes sieht (Apg 7,56): in der samaritanischen Theologie steht Moses als Fürsprecher vor Gott. Vgl. *C. K. Barrett*, Stephen and the Son of Man, in: *W. Eltester – F. H. Kettler* (Hgg), *Apophoreta* (= Fs. E. Haenchen) (BZNW, 30), Berlin 1964, 32–38.

⁶⁵ Vgl. *Bouwman*, aaO. 58.

⁶⁶ TM hat hier „auf diesem Berg“; „der Ort“ ist die charakteristische samaritanische Bezeichnung des Tempels (vgl. Apg 6,14; Joh 4,20).

seine Söhne dorthin überführen (V.16).⁶⁷ Wichtiger ist vielleicht noch dasjenige, worüber nicht geredet wird. Die Rede des Paulus in Kap. 13, die in Umfang und Form der Stephanusrede sehr nahe kommt,⁶⁸ endet mit einem Zeugnis über David, den Mann nach Gottes Herzen (Apg 13, 22). Aus seiner Nachkommenschaft hat Gott für Israel einen Retter erwählt. Auch die Stephanusrede endet mit einem Zeugnis über David, aber gerade in einer Antiklimax. Bis zur Zeit Davids wohnte Israels Gott in einem Zelt, das nach seinen eigenen Anordnungen errichtet wurde. David dagegen wollte dem Gott Jakobs eine feste Wohnstatt bauen.⁶⁹ Aber der Höchste wohnt nicht in Werken von Menschenhand. Damit wird deutlich der Bau des Tempels in Jerusalem verurteilt, wie es die Samaritaner taten. Zwar hatten sie ursprünglich auch ein Gotteshaus auf dem Berg Garizim. Das wurde aber von Johannes Hyrkanus zerstört und nicht wieder aufgebaut.⁷⁰ Seitdem beteten sie an auf dem Berg (Joh 4,20).

Neben diesen allgemeinen Zügen wären noch verschiedene Einzelheiten zu nennen, z.B. die Bedeutung von Charan in der samaritanischen Tradition (VV.2ff); die Rolle des Patriarchen Joseph; die Chronologie in den VV.4 und 14; die Vermeidung des Gottesnamens Kyrios (VV.7. 9; vgl. 29,21), usw. Das bisher Genannte dürfte ausreichen für die Feststellung, daß die Stephanusrede aller Wahrscheinlichkeit nach samaritanischer Herkunft ist. Vielleicht hat G. Stemberger recht, wenn er behauptet, daß fast jeder Unterteil der Stephanusrede an und für sich mit Hilfe der jüdischen Tradition erklärt werden kann. Spezifisch samaritanisch ist nach ihm bloß die Tradition vom Grab der Jakobssöhne in Sichem.⁷¹ Aber Literaturwissenschaft ist eben keine Mathematik! Wenn alle Linien in einem Punkt zusammenkommen, wird man dort weiter suchen müssen. Die Frage ist nämlich nicht, ob man vielleicht die samari-

⁶⁷ Vgl. *Stemberger*, aaO. 163f.

⁶⁸ Vgl. *Wilcox*, aaO. 164. *Wilckens*, aaO. 50, Anm. 3 meint, Lk hätte den Stoff der beiden Reden in 7 und 13 sorgsam aufeinander abgestimmt.

⁶⁹ Der Text von 7,46 ist unsicher. *Nestle* und *GNT* lesen mit P⁷⁴ Alef* BDH „dem Haus Jakobs“ statt „dem Gott Jakobs“. *Klijn*, aaO. 29f wählt οἶκος als *lectio difficilior*. Außerdem ist die Bedeutung von σκήνωμα unsicher. Es kann „Zelt“ bedeuten, aber auch „feste Wohnstatt“. Im letzten Fall hätte David um etwas Falsches gebeten, und das würde dann die Variante οἶκος erklären.

⁷⁰ Vgl. *Scroggs*, aaO. 196.

⁷¹ *Stemberger*, aaO. 173.

tanische Hypothese widerlegen kann – literarische Argumente sind nie unwiderlegbar – sondern, ob sie eine Antwort gibt auf die vielen Rätsel, die bei der Exegese der Stephanusrede zu lösen sind.

Die Frage erhebt sich jetzt, wie dieses Traditionsstück mit seiner eigenartigen Theologie und tempelfeindlichen Tendenz überhaupt in die antiochenische Quelle und von dort in die Apg geraten ist. Wie schon bemerkt wurde, beschreibt Lk die ersten Christen als treue Tempelbesucher. Noch in Apg 25,8 läßt er Paulus versichern, er habe nichts verbrochen, weder gegen das Gesetz noch gegen den Tempel (vgl. 22,17; 24,11.17). Man zitiert in diesem Zusammenhang gern Apg 17,24, aber dort handelt es sich um einen heidnischen Tempel. Die Vermutung liegt nahe, daß Hellenisten die Tradenten der Rede gewesen sind. Sie haben das Evangelium verkündet in Samaria (Kap. 8) und sie waren auch die Gründer der antiochenischen Gemeinde (Apg 11,19–26). Hier liegt keine lukanische Tendenz vor, die findet man eher in Apg 8,14 und 11,22. Man wird diesen Bericht also als historisch zuverlässig betrachten können. Jedenfalls bringt Lk die Rede mit dem Hellenisten Stephanus in Verbindung, und er wird dafür seine Gründe haben.

Aber damit ist die Sache nur zur Hälfte geklärt. In der Darstellung des Lk wird die Rede nicht gehalten in Samaria, sondern in Jerusalem. Erst das Auftreten des Stephanus löst die Verfolgung aus und gibt so den Ansatz zur Predigt in Samaria. Wenn die Verfolgung sich zuerst nur gegen die Hellenisten richtete (Apg 8,1), muß diese Gruppe auch schon innerhalb des Christentums eine deutlich erkennbare Größe gewesen sein, was übrigens – wie wir sahen – auch aus dem Bericht über die Einsetzung der Sieben hervorgeht. Innerhalb des Judentums lebten aber Hellenisten und aramäisch sprechende Juden friedlich zusammen. Warum war das im Christentum nicht möglich und warum waren es gerade die sprachlich und kulturell verwandten Hellenisten, die Schwierigkeiten verursachten? Oben wurde schon die Vermutung ausgesprochen, daß eine Anzahl der aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrten Juden aus Enttäuschung über die dortigen Verhältnisse sich dem Christentum zugewandt haben könnte. Aber diese Enttäuschung galt dann dem Tempeldienst und nicht so sehr dem Tempel selber. Es kommt noch hinzu, daß Stephanus auch eine gesetzwidrige Haltung vorgeworfen wird (Apg 6,13f). Wir schließen deshalb, daß der historische Verlauf umgekehrt war: Die Bekehrung der Samaritaner muß früher angesetzt werden. Sie war nicht eine Folge, sondern Ursache der Verfolgung.

Weil Lk bewußt den Zusammenhang der Tatsachen geändert hat, läßt sich der wirkliche Verlauf nur noch raten. Nach einer alten Tradition war Stephanus selber Samaritaner.⁷² Wie dem auch sei, für die ersten Christen war Jerusalem der Ort, wo die Weissagungen der Propheten sich erfüllen mußten und wo man die Offenbarung des Herrn erwartete. So werden nicht nur die galiläischen Christen unter der Führung des Petrus nach Jerusalem gezogen sein, sondern auch die Samaritaner. Daß es dabei bald zu einer Auseinandersetzung mit der jüdischen Bevölkerung kommen mußte, ist klar. Ein erster Streitpunkt war dabei der Tempel. Samaritaner galten als Stammesfremde, denen der Zutritt zum Tempel untersagt war (vgl. Lk 17,18). Das palästinische Judentum war seit den Tagen des Makkabäeraufstands besonders auf Gesetz und Tempel fixiert. Paulus, der sich wahrscheinlich nach seiner Bekehrung der hellenistischen Gemeinde angeschlossen hat, wurde später beinahe ein Opfer tumultuarischer Lynchjustiz, weil Juden aus Kleinasien ihn im Tempel sahen (Apg 21,27). Wenn Lk also schreibt, daß die ersten Christen täglich einmütig im Tempel verharrten (Apg 2,46), so wird man das wohl als ein photographisches Negativ betrachten müssen.

Das gilt in ähnlicher Weise von der *κοινωνία* in Apg 2,42, die wir wohl mit J. Jeremias als Tischgemeinschaft verstehen müssen.⁷³ Mahlgemeinschaft mit Samaritanern galt für Juden als ausgeschlossen (vgl. Joh 4,9). Namentlich für Christen pharisäischer Herkunft (Apg 15,5) war es unerträglich, daß in dieser Weise die Satzungen Moses' geändert wurden (Apg 6,14).⁷⁴ So läßt sich der Fanatismus erklären, mit dem Saulus die Christen verfolgte (Apg 8,3; 9,1). Man hat diesen Bericht als unhistorisch gebrandmarkt, weil die ersten Christen treu waren zu Gesetz und Tempel.⁷⁵ Der antiochenische Konflikt (Gal 2,11–14) zeigt aber, wie weit die Kluft war, die beide Gruppen in der Kirche voneinander trennte. Es läßt sich leicht verstehen, daß die Hellenisten in diesem Kampf

⁷² Vgl. E. Vilmar, Abulfathi Annales Samaritani, Gotha 1865, 159.

⁷³ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen⁴ 1967, 111–115.

⁷⁴ Das hier gebrauchte Wort *ἕδος* hatte vor allem kultische Bedeutung, vgl. Bihler, aaO. 16. Über die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Samaritanern siehe J. Jeremias, *Σαμαρείται κτλ.*, in: TWNT, VII, 88–94, 92. Gemeinsame Mahlfeiern bedeuteten im Grund die Aufhebung der Trennung; vgl. W. Schmithals, Paulus und Jakobus (FRLANT, 85), Göttingen 1963, 52f.

⁷⁵ Vgl. z.B. U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit, Neukirchen 1974, 11–32, 16f [= ZThK 56 (1959) 273–293, 278].

die Seite der Samaritaner gewählt haben. Seit der Hellenisierung des Antiochus Epiphanes stand Samaria unter starkem hellenistischen Einfluß, wie u. a. aus den Ausgrabungen hervorgeht.⁷⁶ Flavius Josephus erzählt, daß Juden, die der Übertretung des Reinheitsgesetzes oder der Schändung des Sabbats beschuldigt wurden, ihre Zuflucht in Samaria gesucht haben.⁷⁷ So werden wir auch die dritte Behauptung des Lk „sie standen beim ganzen Volk in Gunst“ (Apg 2,47) als unhistorische Idealisierung zurückweisen müssen.

Die Sache hatte auch eine politische Seite. Die Juden der Diaspora lebten den Heiden gegenüber in relativer Freiheit und Selbständigkeit. Solange sie sich als richtige Juden ausweisen konnten, genossen sie die Privilegien einer *religio licita*, namentlich einer eigenen Jurisdiktion in den griechisch-römischen Städten.⁷⁸ Sobald sich die hellenistischen Judenchristen mit den Samaritanern und Heiden vermischten, wurde diese Rechtslage gefährdet. Es wird wohl kein Zufall sein, daß die Jünger gerade in Antiochien erstmals „Christen“ genannt wurden (Apg 11,26), und auch nicht, daß die Bildung *χριστιανός* ein Latinismus ist und deshalb wahrscheinlich von den römischen Behörden herrührt. Nach dem Untergang Jerusalems setzte sich zudem in dem palästinischen Teil der Urgemeinde eine Tendenz der Rejudaisierung durch, deren Spuren im Hebr, im Mt-Ev und im Jak deutlich hervortreten.⁷⁹

So wird auf die Dauer die Tischgemeinschaft zwischen Hebräern und Hellenisten nicht mehr möglich gewesen sein. Tragisch ist dabei, daß gerade das *sacramentum unitatis*, das Brotbrechen, Anlaß zur Spaltung wurde. Die summarische Mitteilung, daß die Kirche nach dem Auszug der Hellenisten in ganz Judäa, Galiläa und Samaria Frieden hatte, zeigt, daß es ihr nicht gelungen ist, die alten Gegensätze zu überbrücken. „Das Land reichte nicht aus, sie beieinander wohnen zu lassen“ (Gen 13,6). Anfangs wird man die Trennung nicht so schmerzlich empfunden haben, sie wurde mehr als eine Art friedliche Koexistenz betrachtet, genauso, wie man sich der Spaltung zwischen Israel und Judäa erst be-

⁷⁶ Vgl. G. E. Wright, The Samaritans at Shechem, in: HTR 55 (1962) 357–366.

⁷⁷ Jos Fl, AJ 11,8,1; 12,34,6.

⁷⁸ Vgl. B. Reicke, Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, in: J. N. Sevenster – W. C. van Unnik (Hgg), Studia Paulina (= Fs. J. de Zwaan), Haarlem 1953, 172–187, 187.

⁷⁹ Vgl. G. Bornkamm, Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis, in: *ders.*, Geschichte und Glaube, II, München 1971, 73–119, 117.

wußt wurde, als sie schon unheilbar geworden war.⁸⁰ Die jüdische Christenheit wurde durch die Zurückweisung der Hellenisten in eine Ghetto-Situation gedrängt. Sie ist spurlos aus der Geschichte verschwunden oder im Sektierertum aufgegangen. Die Reinheitsgesetze, die jahrhundertlang ein wirksamer Schutz gegen jeden synkretistischen Einfluß gewesen waren, wurden innerhalb des Christentums zum Element der Trennung, weil man – wie so oft in der Kirche – das Unterscheidende zum Entscheidenden machte (vgl. Mt 10,5).⁸¹

3. Schlußfolgerungen

Es gehört zum guten Ton, daß man sich als moderner Exeget von der Tübinger Schule distanziert.⁸² Die Redaktionsgeschichte hat ihr aber in mancher Hinsicht recht gegeben. Ihr Fehler war nur die Einseitigkeit, mit der sie das Hegelianische Schema auf die Geschichte der Urkirche angewandt hat. Der wirkliche Sachverlauf war unendlich komplizierter. Namentlich die Aufnahme der Samaritaner in die Kirche war eine folgeschwere Entscheidung, wobei es eigentlich schon kein Zurück mehr gab. In der Apg sind die Spannungen, die daraus folgten, nur überdeckt wiedergegeben. In dieser Hinsicht ist die Beschreibung der 1k Urkirche tatsächlich tendenziös. Lk malt die Kirche, wie er sie gerne sieht: ein Herz und eine Seele (Apg 4,32). Indirekt gibt er damit an, woran es in seiner eigenen Kirche mangelte. In seinem Evangelium ist er deutlicher. Dort spielt der Konflikt sich ja außerhalb der Kirche ab, zwischen Pharisäern und Samaritanern. Man fragt sich übrigens, ob im dritten Evangelium die Bezeichnungen Pharisäer und Samaritaner nicht wenigstens auch eine innerkirchliche Bedeutung haben.⁸³

Eigentlich sollten wir jetzt noch einmal den Mittelteil des Lk aus dem Gesichtspunkt der eben angestellten Betrachtungen untersuchen. Für eine eingehende Untersuchung fehlt hier aber der Raum. Wir beschränken uns also auf einige Hinweise. Das Thema der Mahlzeit spielt bekanntlich eine große Rolle in der zentralen Sektion des Lk, zumal in

⁸⁰ Vgl. N. Lohfink, Die Einheit von Israel und Juda, in: US 26 (1971) 154–164.

⁸¹ Vgl. E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, II, Göttingen³ 1970, 82–104, 89.

⁸² Vgl. Cullmann, aaO. 25.

⁸³ Vgl. Bouwman, aaO. 141–162.

den redaktionellen Versen.⁸⁴ Die drei Gleichnisse in Kap. 15, die das Wiederfinden von Verlorenem zum Inhalt haben, werden eingeleitet mit dem Vorwurf: „Dieser nimmt Sünder freundlich auf und hält mit ihnen Festmahl“ (Lk 15,2). Mit einer ähnlichen Situation öffnet das 14. Kapitel. Es dürfte in diesem Zusammenhang auffallen, daß Jesus gerade im Haus eines Pharisäers, sogar eines der Obersten, am Mahl teilnimmt. Man muß diesen Bericht aber verbinden mit dem Gleichnis des messianischen Freudenmahls (Lk 14,15–24).⁸⁵ Die Teilnehmer sind nicht die gesetzstreu Pharisäer, die die Einladung absagen, sondern die vom Gesetz im Stich gelassenen Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden (Lk 14,13.21). Der Pharisäer kontrastiert mit den Obdachlosen in V.23. Die dreifache Aussendung ist dem Lk-Ev eigen. Die zweite Sendung zu den Armen, Krüppeln usw., die wie der Wassersüchtige dem Gesetz nach unrein sind,⁸⁶ korrespondiert offenbar mit der zweiten Mission in der Apg, der Verkündigung in Samaria (vgl. Apg 1,8). Am Schluß des mittleren Teils kehrt dieser Gedanke noch einmal zurück: „Heute muß ich in deinem Hause bleiben“ (Lk 19,5.9). Beide Sätze verraten deutlich die Hand des Lk.⁸⁷ Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig werden von Lk verbunden mit einer Heilung (Lk 13,18–21). Sie sind ein Kommentar zur Wundererzählung.⁸⁸ An einem „heiligen“ Ort, am „heiligen“ Tag wird eine besessene Frau geheilt. Und weil Jesus in dieser Weise die Schranken zwischen Rein und Unrein durchbricht, wird die Kirche ein Haus für alle Völker.

Es sind aber nicht nur die Hauptlinien im Reisebericht, die sich aus dem Sitz-im-Leben der lk Kirche erklären lassen. Auch manche Einzelfrage wird sich wahrscheinlich beantworten lassen, wenn man sie im Licht der oben skizzierten Entwicklungen in der lk Kirche betrachtet. So hat man sich z.B. gewundert, weshalb der „Pneumatologe“ Lk in 11,20 statt „Geist Gottes“ in Q (vgl. Mt 12,28) „Finger Gottes“

⁸⁴ Vgl. *X. de Meeûs*, Compositon de Lc XIV, et genre symposiaque, in: ETL 37 (1961) 847–870.

⁸⁵ Vgl. *O. Glombitza*, Das große Abendmahl, Lk 14,12–24, in: NT 5 (1962) 10–16.

⁸⁶ Vgl. *Billerbeck*, II, 203.

⁸⁷ Vgl. *E. Fuchs*, *σήμερον*, in: TWNT, VII, 269–274, 272f; *B. Prete*, Prospettive messianiche nell' espressione *semeron* del Vangelo di Luca, in: Il Messianismo (= Fs. A. Vaccari) (ASBI, 18), Brescia 1966, 269–284.

⁸⁸ Vgl. *J. Dupont*, Les paraboles du sénevê et du levain, in: NRT 89 (1967) 897–913, 909.

schreibt.⁸⁹ Meistens sieht man hier einen Verweis auf Ex 8,15: Moses, der mit dem Finger Gottes den ägyptischen Magiern überlegen ist.⁹⁰ Aber das „Warum“ dieser Redaktion ist damit noch nicht beantwortet. Das Rätsel wird erst gelöst, wenn man weiß, welche Rolle der Finger Gottes in der samaritanischen Theologie spielte.⁹¹

Diese wenigen Hinweise mögen hier genügen. Eine vollständige Untersuchung würde weit über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen. Die oben entwickelte Theorie will übrigens bloß eine Arbeitshypothese sein. Vielleicht wird sie noch einmal einen jungen Forscher anregen, den ganzen „Reisebericht“ unter dem Blickwinkel der Samaritanermission zu behandeln. Eine Schlußfolgerung darf jedenfalls als gesichert gelten: Auch in der Urkirche gab es schon Gegensätze und Spaltungen, und auch damals schon wurde diese Realität vertuscht.

⁸⁹ Vgl. *J. E. Yates*, Luke's Pneumatology and Lk 11,20, in: *StEv*, II, 295–299.

⁹⁰ Vgl. *A. George*, Note sur quelques traits lucaniens de l'expression „Par le doigt de Dieu“ (Luc 11,20), in: *ScEc* 18 (1966) 461–466, 462, Anm. 6.

⁹¹ Vgl. *MacDonald*, aaO. 286.