

1. Der Beginn des zweiten Buches (1,1–26)¹

§ 1 Die *inscriptio*

Bevor wir zum Proömium des δεύτερος λόγος des Lukas kommen (Apg 1, 1–8), befassen wir uns in aller Kürze mit der Überschrift dieses zweiten Buches, technisch: der *inscriptio*. Diese lautet πράξεις ἀποστόλων, wie Sie der Ausgabe von Nestle/Aland unschwer² entnehmen können.

Generell kann man sagen, daß die neutestamentlichen Buchüberschriften nicht von den Verfassern der jeweiligen Bücher selbst stammen. Mögen die Evangelienüberschriften auch sehr alt sein und im Fall des lukanischen Doppelwerkes sogar

¹ Eine Liste mit Literatur zur Apostelgeschichte finden Sie im Internet unter www.die-apostelgeschichte.de. Diese wird ständig aktualisiert.

Die Kommentare zur Apostelgeschichte werden im folgenden nur mit dem Vornamen und dem Namen des Verfassers zitiert; alle andern Literaturangaben sind vollständig, von Abkürzungen wie Nestle/Aland, Bauer/Aland, BDR, LSJ und ähnlichen abgesehen.

² Das ist vielleicht ein wenig übertrieben, dieses „unschwer“. Denn ein Blick in die Ausgabe von Nestle/Aland fördert fünf verschiedene Lesarten für die *inscriptio* zutage:

LA I: πράξεις

⋈ (nach der Erläuterung S. 735 nicht von erster Hand: *secunda manu*); 1175 und wenige weitere Handschriften

LA II: πράξεις ἀποστόλων

B und D mit kleineren Abweichungen; Ψ¹ sowie wenige weitere Handschriften

LA III: αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων

323^s [*supplementum* zur Handschrift 323, vgl. die Einführung des Nestle/Aland, S. 13*]; 925; 1241 mit kleineren Abweichungen und andere Handschriften

LA IV: πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων

453; mit kleineren Abweichungen auch: 614, 1505, 1704 und 1739^s; 1884 und viele weitere Handschriften

LA V: Λουκᾶ εὐαγγελιστοῦ πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων

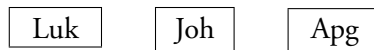
33; 189; 1891; 2344 und weitere Handschriften

Man sieht: Der Titel wächst immer weiter in die Länge. Allerdings wird man die kürzeste Fassung (LA I) schwerlich für die älteste halten. Vielmehr empfiehlt es sich, bei der von den Herausgebern gewählten Fassung, der LA II also, zu bleiben.

**Zitierweise für die
Kommentare zur
Apostelgeschichte**

auf „eine Initiative des Gönners Theophilus“ zurückgehen³ – das ist Hengelsche Spekulation –, vom Verfasser selbst stammen sie jedenfalls nicht. Richtig bemerkt Conzelmann in seinem Kommentar zur Stelle: „Die inscriptio πράξεις + ἀποστόλων B (D schreibt πραξις, was als Itazismus anzusehen ist) ist schwerlich ursprünglich.“⁴

Dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil die beiden Bücher des Lukas ursprünglich ja eine Einheit bildeten und vom Verfasser auch so gedacht waren, wie wir bei der Interpretation des Proömiums in § 2 sogleich sehen werden. Erst durch die Trennung im Rahmen der neutestamentlichen Reihenfolge wurde überhaupt ein Titel für das zweite Buch erforderlich:



Conzelmann beruft sich in diesem Zusammenhang auf den einschlägigen Artikel im ThWNT, wo es heißt: „Der Titel der Apostelgeschichte, πράξεις ἀποστόλων, stammt nicht von Lukas selbst, sondern wohl aus dem 2. Jahrhundert. Keines der beiden Worte deckt sich mit dem Sprachgebrauch u[nd] der Absicht des L[u]k[as]. Dieser braucht πράξεις sonst nie in Anlehnung an die res gestae at.licher oder hell[enistischer] Prägung . . . , u[nd] ἀπόστολοι sind für ihn, mit Ausnahme von Ag 14,4.14, nur die Zeugen des ganzen Leidens u[nd] der Auferstehung Jesu (Ag 1,21f), was für die Hauptgestalt P[au]l[u]s gerade nicht zutrifft. Vor allem aber sind nach Lk nicht die Ap[ostel] das Subj[ekt] der Taten, sondern der erhöhte Herr durch sein Wort, durch das er von Jerusalem zum Mittelpunkt der Welt, nach Rom zieht. Die Betonung des Handelns Christi macht es aber auch wieder fraglich, ob die vorgeschlagene Übers[etzung] *Taten und Erfahrungen* . . . der Sache besser gerecht wird als der Hinweis auf die res gestae.“⁵

Anderer Auffassung ist Theodor Zahn, der in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte diesen Titel πράξεις τῶν ἀποστόλων für ursprünglich hält. Er hält die

³ *Martin Hengel*: Die Evangelienüberschriften, SHAW.PH 1984,3, Heidelberg 1984, S. 49f.

⁴ *Hans Conzelmann*, S. 24. Nicht nur im Rahmen der neutestamentlichen Schriften gilt, daß die Titel in der Regel nicht auf den jeweiligen Verfasser zurückgehen. Dies ist bei antiken Prosaschriften überhaupt der Fall. Zum Problem vgl. *Bianca-Jeanette Schröder*: Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln, UALG 54, Berlin/New York 1999.

Ich übernehme hier und im folgenden Ergebnisse aus den im WS 2005/2006 und im SS 2007 durchgeführten Lektüren zur Apostelgeschichte, die ich gemeinsam mit dem Kollegen Stephan Schröder (Gräzistik) durchgeführt habe, ohne dies im einzelnen zu kennzeichnen. Über die Ergebnisse dieser beiden Übungen informieren die Protokolle, die im Netz zugänglich sind (ebenfalls unter www.die-apostelgeschichte.de).

⁵ *Christian Maurer*: Art. πράξις, ThWNT VI (1954), S. 643–645; hier S. 644f.

„Annahme“ für „gesichert“, „daß L[u]c[as] selbst dem zweiten Buch seines Werkes diesen Titel gegeben habe Er ist, was ein Buchtitel sein soll, ein abgekürzter Ausdruck für die Gegenstände, deren Darstellung dem Schriftsteller beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil seines Werkes als seine nächste Aufgabe vorschwebte. Während L[u]c[as], wie mancher andere Schriftsteller seiner Zeit und der Folgezeit, beim Beginn seiner groß angelegten Arbeit noch nicht über einen das ganze Werk umfassenden Titel mit sich einig war, war es ihm ein Bedürfnis, beim Übergang vom ersten zum zweiten Buch den damit erreichten Wendepunkt durch einen vorgesetzten Sondertitel gegensätzlich hervorzuheben.“⁶ Diese Auffassung ist jedoch nicht haltbar, weil sie den Sprachgebrauch des Lukas nicht hinreichend berücksichtigt: Nach Lukas ist Paulus kein Apostel, wie die »Definition« des Apostels in 1,21f. zeigt – aber mehr als die Hälfte des Buches handelt von Paulus. Die Überschrift ist also – lukanisch gedacht – nicht zutreffend; sie kann mithin nicht auf Lukas zurückgehen.

Conzelmann stellt ganz allgemein fest: „Für das griechische Buch ist ein Titel auch in der hellenistischen Zeit entbehrlich“⁷ Wir halten fest: Daß Lukas seinem Doppelwerk einen Titel gegeben hat, ist wegen der antiken Gepflogenheiten unwahrscheinlich. Der in den griechischen Handschriften überlieferte Titel seines zweiten Buches geht in keinem Fall auf den Verfasser selbst zurück, da er dem Sprachgebrauch des Lukas nicht entspricht und theologisch im Widerspruch zu seinen Überzeugungen steht.

Zusammenfassung

⁶ Theodor Zahn, S. 9.

⁷ Hans Conzelmann, S. 24.

§ 2 Das Proömium der Apostelgeschichte (1,1–8)

Die Schriften des Neuen Testaments weisen in der Regel kein Proömium auf. Eine Ausnahme bildet Lukas, der seinem Evangelium in 1,1–4 ein solches voranstellt; damit unterscheidet er sich von seinen Evangelistenkollegen. Daher liegt die Annahme nahe, daß auch sein zweites Buch mit einem solchen Proömium beginnt. Daher schlage ich die folgende Gliederung vor:

1,1–8	Das Proömium
1,9–11	Die zweite Himmelfahrt
1,12–14	Die Urgemeinde
1,15–26	Judas wird durch Matthias ersetzt

Diese Unterteilung nehme ich aus praktischen Gründen vor. Man könnte auch argumentieren, daß nach 1,8 ein echter Einschnitt gar nicht vorliegt, denn der Beginn von v. 9 mit *καὶ ταῦτα εἰπὼν* spricht gegen einen Einschnitt, da weder ein Wechsel des Ortes noch ein Wechsel des Personals vorliegt. Die Formulierung spricht eher für Zusammengehörigkeit als für Trennung der beiden Abschnitte. Ähnlich steht es auch nach v. 11: Zwar liegt zwischen v. 11 und v. 12 ein stärkerer Einschnitt vor. Aber auch hier wird eigentlich zunächst die Himmelfahrtserzählung fortgeführt, wenn von der Rückkehr nach Jerusalem berichtet wird. Daher könnte man dieses erste Kapitel mit gleichem Recht nur in zwei Abschnitte, nämlich in v. 1–14 und v. 15–26 untergliedern. Da der erste Abschnitt dann aber drei ganz unterschiedliche Stücke enthielte, bleibe ich bei der von mir oben vorgeschlagenen Gliederung.

Das hauptsächliche Problem dieses Vorschlags liegt in dem ersten Stück, v. 1–8.¹ In dieser Form kann man es nicht gut als Proömium bezeichnen. Vielleicht sollte man genauer sagen, daß Lukas hier an sein Proömium in Luk 1,1–4 erinnert, indem er vom „ersten Buch“ spricht und Theophilus noch einmal anspricht.

Man kann diesen ersten Abschnitt der Apostelgeschichte – 1,1–8 – in zwei Teile zerlegen, nämlich in 1,1–2 und 1,3–8.

1 Das erste Buch zwar, lieber Theophilos, habe ich verfaßt über alles, was Jesus zu tun und zu lehren anfang, 2 bis zu dem Tag, da er nach dem Auftrag an die Apostel, die er erwählt hatte, durch den heiligen Geist entrückt wurde.

¹ Zur Kritik im einzelnen vgl. das Protokoll der ersten drei Sitzungen aus dem WS 2005/2006 (oben S. 2, Anm. 4 genannt), S. 1–2.

Wir wenden uns zunächst den ersten beiden Versen zu.² Diese beiden Verse kann man als ein kurzes Proömium im engeren Sinne für dieses zweiten Buches des Lukas betrachten. Conzelmann sagt in seinem Kommentar: „Indem Lk ein Proömium . . . wenigstens andeutet, erhebt er literarische Ansprüche und stellt sein Buch als Monographie vor.“³ Dieses Phänomen zeichnet auch das Evangelium des Lukas aus, das sich von den andern Evangelien eben gerade durch sein Proömium unterscheidet (Luk 1,1–4); dafür fehlt es nicht nur bei den kanonischen Evangelien an Parallelen.

Lukas bezeichnet rückblickend sein Evangelium als „erstes Buch“. Theodor Zahn legt Wert auf die Feststellung, daß Lukas hier mitnichten „von einem *anderen* früher von ihm verfaßten Buch“ spreche, „sondern von dem *ersten* Buch eines aus mehreren Büchern bestehenden Werkes.“⁴ Daraus nämlich ergeben sich für ihn weitreichende Konsequenzen: „Jeder griechische Schriftsteller von einiger Schulbildung und auch Juden jener Zeit, die sich mehr oder weniger von griechischer Bildung angeeignet hatten, wie Philo und Josephus, unterscheiden regelmäßig zwischen *πρότερος* als einer Bezeichnung eines Ersten von zweien und *πρῶτος* als Bezeichnung eines Ersten an der Spitze einer Reihe von mehreren, insbesondere auch im Gegensatz zum Letzten einer solchen Vielheit. Daß der griechische Arzt L[u]c[as] in seiner Jugend die Schule eines *γραμματικός* besucht hat, ist ebenso gewiß, als daß die Sprache des minder gebildeten Volkes unter Griechen und Hellenisten jenen Unterschied zu ignorieren und sehr gewöhnlich *πρῶτος* statt *πρότερος* zu sagen pflegte. Ersteres beweist die gutgriechische Schreibweise der Widmungszuschrift an der Spitze seines Ev[angelium]s; und dieser Beweis kann nicht dadurch entkräftet werden, daß L[u]c[as] in beiden Büchern je nach dem Gegenstand oder der Quelle der von ihm verarbeiteten Überlieferung oder der Personen, die er als Redende einführt, sehr mannigfaltige Schreibweise anwendet. Hier redet der Schriftsteller, der Lc 1,1–4 geschrieben hat, in eigener Person und in eigener Sache; und wenn er sich hier weniger gewählt wie dort ausdrückt, so ist das nur eine natürliche Folge davon, daß er nicht wieder eine Widmungszuschrift an einen Mann höheren Standes und noch unentschiedener Stellung zur Geschichte des Christentums und zur Gemeinde zu richten hat, sondern dem ihm und seinem Glauben inzwischen näher getretenen Freund nur eine neue Lieferung seines Werkes zuschickt. . . . Es wird also wohl dabei bleiben, daß L[u]c[as] schon bei der

**Theodor Zahn:
Lukas wollte drei Bücher
schreiben**

² Bemerkenswert ist das *μέν* in v. 1, dem ersichtlich kein *δέ* folgt. Man spricht in einem solchen Fall von einem *μέν solitarium*. Einzelheiten kann man dazu in dem Buch von Denniston nachlesen: *John D. Denniston: The Greek Particles*, Oxford ²1954, S. 382–384.

³ Ebd.

⁴ *Theodor Zahn*, S. 13; das kursiv Gedruckte im Original gesperrt.

ersten Herstellung der AG die Absicht gehegt hat, später ein drittes Buch folgen zu lassen, und daß er an dieser Absicht noch festhielt, als er die zweite Ausgabe veröffentlichte.“⁵

Wiederum ist – wie schon im Evangelium – Theophilos der Widmungsempfänger. Über die Person dieses Widmungsempfängers ist sonst nichts bekannt. Ihn für fiktiv zu halten, liegt allerdings überhaupt kein Grund vor.

So weit ist in diesen beiden Versen alles klar. Schwierig ist dagegen an einer Stelle die Syntax, und zwar geht es um den Bezug des οὗς ἐξελέξατο. Der Sache nach muß es sich auf die Apostel beziehen (auch wenn es zu diesen recht ungünstig steht!). Zur Begründung bemerkt Conzelmann: „διὰ πνεύματος ἁγίου paßt weder zu ἐντειλάμενος noch zu ἐξελέξατο; Dibelius Aufs 81f. will den Papyrus streichen; läßt man ihn stehen, zieht man ihn besser zu ἐντειλάμενος (gegen Hae[nchen]).“⁶

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man zum zweiten Proömium des Lukas feststellen, daß es uns keine wesentlichen Informationen über das erste hinaus liefert. Insbesondere Angaben über ihn als den Verfasser selbst finden wir hier genauso wenig wie dort. Die sogenannten Einleitungsfragen kann man in diesem Punkt auch mittels der beiden Proömien des Lukas nicht beantworten. Sie müssen daher – wie in den meisten Fällen – hypothetisch beantwortet werden. Wir kommen darauf im Verlauf dieser Vorlesung noch des öfteren zurück.

* * *

⁵ Theodor Zahn, S. 17f.

Zum Verhältnis des inzwischen zum Christentum bekehrten (!) Theophilos zu Lukas hatte sich Zahn schon S. 9f. geäußert.

Auch was den Inhalt des fehlenden *dritten* Buches angeht, finden sich bei Zahn Spekulationen. Die weitere Geschichte der Urgemeinde, die ab Kapitel 13 (ausgenommen Kapitel 15) des zweiten Buches ja sehr in den Hintergrund tritt, sollte den Inhalt von Buch III bilden (S. 17).

Was die Apostelgeschichte betrifft, so unterscheidet Zahn zwei Ausgaben derselben von der Hand des Lukas: Er ist der Auffassung, daß „Lucas den zweiten Teil seines Geschichtswerks zweimal herausgegeben habe, und zwar das zweite Mal in einer »verbesserten« und an manchen Stellen verkürzten Auflage, die seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche alleinherrschend geworden ist, während von der Urausgabe nur bedeutende Bruchstücke in ältesten Bibelübersetzungen, griechischen Handschriften und Citaten alter Schriftsteller auf uns gekommen sind“ (*Theodor Zahn: Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur IX*, Leipzig 1916, S. 1).

⁶ Hans Conzelmann, S. 24. Der Hinweis auf Dibelius bezieht sich auf *Martin Dibelius: Der Text der Apostelgeschichte*, in: *ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte*, herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen ⁴1961, S. 76–83; hier S. 81.

Zwei Ausgaben der Apostelgeschichte von der Hand des Lukas

Wir wenden uns dem zweiten Abschnitt des einleitenden Teils der Apostelgeschichte zu, den vv. 3–8, die in gewisser Weise ja nichts anderes als eine Art Fortsetzung des eigentlichen „Proömiums“ in v. 1–2 sind.

3 Ihnen erwies er sich auch als lebendig nach seinem Leiden durch viele Beweise, indem er ihnen während vierzig Tagen erschien und ihnen die Lehre vom Gottesreich sagte. 4 Und als er mit ihnen gemeinsam (Salz) aß⁷, gebot er ihnen, sich aus Jerusalem nicht zu entfernen, sondern auf die Verheißung des Vaters zu warten, „die ihr von mir gehört habt. 5 Denn Johannes taufte zwar mit Wasser, ihr aber werdet mit dem heiligen Geist getauft werden nach nicht vielen Tagen.“ 6 Diese nun kamen zusammen⁸ und fragten ihn: „Herr, stellst du zu diesem Zeitpunkt das Reich für Israel wieder her?“ 7 Er sagte zu ihnen: „Es kommt euch nicht zu, Zeiten und Termine zu erfahren, die der Vater festgesetzt hat in seiner Macht. 8 Aber ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist über euch kommt, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“

Wir wenden uns den Versen im einzelnen zu: **3** Conzelmann bemerkt zu dem wenig gelungenen Übergang von v. 2 zu v. 3: „Relativischer Anschluß (im Byzantinischen gebräuchlich . . .) und καί nach Relativum sind lukanisch. Der Satzbau ist, wie an andern »kerygmatischen« Stellen (3 13–15 4 10 10 34f. 13 31) aus den Fugen.“⁹

v. 3

Vierzig Tage lang hat der Auferstandene mit seinen Aposteln das Gottesreich diskutiert – eine bemerkenswerte Aussage! Denn es ist hier nicht – wie in manchen Evangelien – an einzelne Erscheinungen des Auferstandenen gedacht, sondern an ein gemeinsames Leben mit den Aposteln. Ernst Haenchen formuliert es treffend: „Der Auferstandene selbst hat noch 40 Tage in der Urgemeinde gelebt und vom Gottesreich gesprochen, bis er gen Himmel fuhr. So wird das Erdenleben Jesu mit dem Wirken des Auferstandenen verklammert.“¹⁰

Exkurs: Das Kirchenjahr ist weithin ein lukanisches

Vielleicht ist dies der richtige Zeitpunkt, um sich ein für allemal klarzumachen, daß der Festverlauf des Kirchenjahres sich auf weite Strecken ausschließlich auf Lukas stützt. Insbesondere die Reihenfolge Ostern → Himmelfahrt → Pfingsten ist rein lukanisch, wie man

⁷ Zum Problem der Übersetzung des merkwürdigen συναλιζόμενος sowie den textkritischen Varianten vgl. unten den Kommentar zu v. 4.

⁸ Zur alternativen Übersetzung „Die Versammelten nun“ vgl. unten den Kommentar zu v. 6.

⁹ Hans Conzelmann, S. 24.

¹⁰ Ernst Haenchen, S. 62.

sofort erkennt: Denn Himmelfahrt und Pfingsten begegnen *nur* im lukanischen Doppelwerk.

Die Notwendigkeit einer Himmelfahrt – wir kommen darauf später noch im einzelnen zu sprechen – ergibt sich für Lukas einerseits aus der körperlichen Auferstehungsvorstellung und andererseits aus dem 40-Tage-Zeitraum, den unser v. 3 ausdrücklich postuliert. Haben auch die andern frühchristlichen Autoren an eine leibliche Auferstehung gedacht (die Geschichte vom leeren Grab ist allen Evangelien gemeinsam; in bezug auf Paulus ist die Frage umstritten¹¹), so hat sich doch niemand die Sache so »materialistisch« vorgestellt wie Lukas, demzufolge der Auferstandene kein πνεῦμα ist, sondern einen Leib hat, wie durch drei Beweise demonstriert wird (Luk 24,36–43): Er hat erstens die Wundmale des Gekreuzigten (v. 39a), er hat zweitens Fleisch und Knochen (v. 39b), und er ißt drittens einen Fisch (v. 43). Hier haben wir einen der Beweise (τεκμήρια: das Wort begegnet nur in Apg 1,3, sonst nicht im NT!) für die Auferstehung, von denen Lukas an unsrer Stelle spricht.

Dieses körperliche Dasein des Auferstandenen muß einen ordentlichen Abschluß haben. Deshalb wurde es nötig, die 40-Tage-Frist einzuführen und dieser mit der Himmelfahrt einen Schlußpunkt zu setzen. Damit folgt die Gliederung unsres Kirchenjahres bis auf den heutigen Tag dem lukanischen Schema Ostern, 40 Tage, Himmelfahrt, Pfingsten.

Schon die 40 Tage haben in den andern Evangelien überhaupt keinen Anhalt, und sie erweisen sich so als lukanisches Schema: Wir vergleichen (1) das Markusevangelium; heranzuziehen ist Mk 16,1–8, der echte Markusschluß. Von einer Erscheinung des Auferstandenen wird bei Markus überhaupt nichts berichtet. Aber es findet sich ein Hinweis in 16,7: „Sagt seinen Jüngern und dem Petrus, daß er euch vorausgehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch [in 14,28] gesagt hat.“ Die bei Markus nicht mehr berichtete Erscheinung findet also in Galiläa, nicht wie bei Lukas in Jerusalem statt. Ein längerer Zeitraum wird im Markusevangelium anscheinend nicht ins Auge gefaßt. Genau so ist es (2) im Matthäusevangelium. Heranzuziehen sind hier verschiedene Abschnitte aus Kapitel 28. (a) Mt 28,8–10: Der Auferstandene begegnet den Frauen und ordnet an, daß sich alle εἰς τὴν Γαλιλαίαν begeben (eine Erscheinung also findet auch in Jerusalem statt!). (b) Mt 28,16–19 spielt ebenfalls in Galiläa und zwar εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Es handelt sich um eine Abschiedsszene. Im Vergleich mit Lukas ergibt sich: Galiläa steht bei Matthäus im Zentrum. Mindestens die Jünger sind ausschließlich in Galiläa. Ihnen erscheint der Auferstandene nur dort! Es handelt sich um eine *einmalige* Erscheinung. Vierzig tägige Gespräche über die βασιλεία haben hier also überhaupt keinen Platz! (3) Johannesevangelium: Heranzuziehen sind hier die abschließenden Kapitel 20 und 21, die beide ganz unterschiedliche Szenerien voraussetzen. (a) Joh 20,11–18 berichtet von einer Erscheinung vor Maria in Jerusalem; (b) 20,19–23 erzählt von einer Erscheinung vor den 12, ebenfalls in Jerusalem; auch (c) 20,24–29 – die Erscheinung *mit* Thomas – ist wieder in Jerusalem situiert. Hingegen die Geschehnisse aus (d) Joh 21 spielen alle in Galiläa! Betrachtet man das Johannesevangelium als Einheit, so muß man von einer Harmonisierung

¹¹ Gerd Lüdemann: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994, behandelt S. 67–69 die Frage „Paulus und das leere Grab“; dort auch Hinweise auf die ältere Literatur.

sprechen: Galiläa (21) & Jerusalem (20). Von 40 Tagen allerdings und Gesprächen über die βασιλεία kann auch hier keine Rede sein. Schließlich ziehen wir (4) das Lukasevangelium selbst zum Vergleich heran; hier handelt es sich um die Texte aus Kapitel 24: v. 13–35 die Emmausjünger bei Jerusalem; v. 36–43 das Fischessen in Jerusalem und v. 44–49 die Exegese des Auferstandenen; schließlich folgt noch v. 50–53 die krönende Himmelfahrt. Es ergibt sich: Schon im Lukasevangelium findet sich die Konzentration auf Jerusalem.¹² Die 40 Tage dagegen sind im Evangelium allerdings noch nicht angelegt.

Wir kommen daher zu dem Ergebnis, daß diese Periode des Zusammenseins des Auferstandenen mit seinen Jüngern für die Apostelgeschichte spezifisch ist; diese ist insofern die Grundlage für unser Kirchenjahr in der Ordnung der Feste von Ostern über Himmelfahrt bis Pfingsten.

Damit kommen wir zu 4, in dem unvermittelt eine direkte Rede beginnt. Das erste Problem ist das griechische Verbum συναλίζω, zu dem es einen beispieldlosen Artikel im Bauer/Alandschen Wörterbuch gibt!¹³ Da heißt es: „συναλίζω;¹⁴ in dem noch immer nicht sicher gedeuteten συναλιζόμενος (συναλισκόμενος D) παρήγγειλεν αὐτοῖς AG 1 4 wird das Wort verstanden als 1. συναλίζομαι eigtl. *gemeinsam Salz genießen*, daher **zusammen essen**; so auch die lat. syr. kopt. Übers., auch die übrigen alten Versionen, Ephraem (AMerck, Der neuentdeckte Komm. des hl. Ephraem zur AG: ZkTh 48, '24, 228). ... [Es folgen zahlreiche weitere Belege bis hin zu Haenchen 1977.] Hiergegen spricht der Z[u]s[ammen]h[an]g u.[nd] der Umstand, daß sich dieser Gebrauch strenggenommen nicht belegen läßt ... [folgen drei strittige Belege] 2. συναλίζω **versammeln** Pass. **zusammenkommen** (beides seit Hdt. ...) ... Hiergegen spricht der Sing.[ular] ... u.[nd] das Präs.[ens] in συναλιζόμενος ... 3. Die Schwierigkeiten ... haben zu dem Notbehelf greifen lassen, in συναλιζόμενος lediglich eine andere Schreibung für συναλιζόμενος zu sehen, das von einigen Minuskeln hier tatsächlich geboten wird ... συναλιζομαι Dep. eigentlich *zusammenliegen* oder *-schlafen*, dann auch allgemein **zusammensein** ...“

v. 4

Ich plädiere für die Bedeutung „gemeinsam (Salz) essen“, denn dies ist ein Punkt, auf den Lukas auch an anderen Stellen Wert legt, so beispielsweise in Luk 24,36–43.¹⁵ Hier geht es um die leibliche Wiederkehr des Auferstandenen, vgl. v.

¹² Zur Konzentration auf Jerusalem siehe im einzelnen bei v. 4. Grundlegend ist die Studie *Ernst Lohmeyers*: Galiläa und Jerusalem, FRLANT 36, Göttingen 1936.

¹³ *Bauer/Aland*, Sp. 1564.

¹⁴ Sollte das Semikolon ein griechisches Fragezeichen bedeuten, hätten wir es hier mit einem wohl weltweit einmaligen Lemma zu tun, das mit einem Fragezeichen versehen ist ...

¹⁵ Schon *Theodor Zahn* hat in seinem Kommentar diese Position vertreten und insbesondere die beiden sogleich zu besprechenden Stellen als Beleg herangezogen. Zahn betont einerseits die Herleitung von ἅλς = Salz („Es gibt aber neben dem von ἀλής abgeleiteten ἀλίζειν (συναλίζειν) noch ein anderes, ein von ὁ ἅλς, das Salz abgeleitetes ἀλίζειν, welches nicht bei den Bedeutungen »salzen«

39: „Seht meine Hände! Seht meine Füße! Ich bin es [d. h. ich bin der Gekreuzigte, der nunmehr auferstanden ist].“ Sodann wird betont, daß ein πνεῦμα nicht Fleisch und Knochen hat καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Das lukanische Anliegen wird so deutlich wie nur möglich: Der Auferstandene ist kein Geist – denn er hat Fleisch und Knochen. Doch Lukas gibt sich damit nicht zufrieden: v. 42f. verspeist der Auferstandene einen Fisch, um seine leibliche Existenz *ad oculos* zu demonstrieren.

Der zweite Beleg findet sich in Apg 10,40f.: „Diesen hat Gott auferweckt am dritten Tage und hat ihn sichtbar werden lassen nicht dem ganzen Volk, sondern den Zeugen, die zuvor von Gott erwählt worden waren, uns, die wir zusammen mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten.“ Man sieht: An dem gemeinsamen Essen und Trinken mit dem Auferstandenen liegt Lukas viel. Daher möchte ich annehmen, daß dies auch an unserer Stelle im Hintergrund steht. Ich übersetze also: „Und als er mit ihnen gemeinsam (Salz) aß“.¹⁶

Wir kommen damit zum nächsten Punkt, dem Auftrag, in Jerusalem zu bleiben. Daß dies spezifisch lukanisch ist, haben wir vorhin schon gesehen. So bleibt an dieser Stelle nur noch die Frage übrig, warum Lukas so auf Jerusalem fixiert ist. Dies hat rein theologische Gründe; Lukas sieht in dieser *stabilitas loci* eine ekklesiologische Notwendigkeit: „Das Gebot, in Jerusalem zu bleiben (Lc 24 47.49),

und (Schafe) »mit Salz füttern« stehen geblieben ist, sondern, wahrscheinlich durch Vermittlung der symbolischen Bedeutung des gemeinsamen Salzeßens, als Zeichen der Gastfreundschaft, den Sinn freundlicher Tischgemeinschaft angenommen hat“ (S. 24)) und andererseits die gleich zu besprechende Übereinstimmung mit dem lukanischen Interesse an der Leiblichkeit der Auferstehung: „In der Tat ist doch nur zu sagen, daß das richtig verstandene Wort in bestem Einklang damit steht, daß gerade L[u]c[as] auch sonst auf das Essen und Trinken des Auferstandenen im Kreise der Jünger ein größeres Gewicht legt, als irgend ein anderer Evangelist“ (S. 26).

¹⁶ Hinzu kommt noch ein zusätzliches Argument: der *Singular συναλιζόμενος*, der so gar nicht zu der anderen Übersetzung „und als sie versammelt waren“ paßt. *Theodor Zahn* schließt daraus: Es „war für jeden gutwilligen Leser deutlich, daß alle in v. 4–8 berichteten Reden und Gegenreden *Tischgespräche* Jesu mit den Ap.[osteln] waren, also nicht im Freien oder auf einer Wanderung, sondern in einem Hause an gedeckter Tafel stattgefunden haben“ (S. 27).

Die in der Textüberlieferung begegnenden Alternativen *συναλισκόμενος* und *συναλιζόμενος* helfen nicht weiter, da sie den Anstoß des Präsens nicht beseitigen. Die LA *συναλισκόμενος* ist einfach sinnlos, die LA *συναλιζόμενος* vielleicht eine Erleichterung (ist an den Gegensatz zwischen „sich unter einem festen Dach befinden“ und „sich unter freiem Himmel befinden“ gedacht?).

Die bei Metzger diskutierte Konjekture Heikels (*Bruce M. Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament, A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament [Fourth Revised Edition], Stuttgart* ²1994, S. 242) *συναλιζόμενοις* brächte zwar syntaktisch eine Erleichterung (man würde dann übersetzen: „Er gebot denen, die er um sich versammelt hatte“); aber auch hier gilt: Man hätte lieber einen Aorist.

stellt den lukanischen Kirchengedanken dar: Jerusalem repräsentiert die Kontinuität zwischen Israel und Kirche.¹⁷ Dies möchte ich an dieser Stelle nur im Vorübergehen feststellen; im Verlauf unserer Auslegung werden wir darauf noch des öfteren zu sprechen kommen.

Am Ende unseres Verses 4 begegnet ein einigermaßen merkwürdiges Phänomen: Die indirekte Rede wechselt unversehens in die direkte Rede über: „... sondern die Verheißung des Vaters zu erwarten, »die ihr von mir gehört habt.«“ Ernst Haenchen sieht darin ein Stilmittel: „Der Übergang in die direkte Rede in ἡκούσατέ μου ist (wie in Luk 5 14; Apg 14 22, 17 3, 23 22, 25 3) ein (auch im klassischen Griechisch bekanntes) Kunstmittel, das die Darstellung auflockert; das Gegenstück ist 23 24. Das Schelten vieler Kommentatoren über diese Stilfehler ist also unbegründet.“¹⁸

In 5 wird die entscheidende Differenz zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe festgestellt: Johannes tauft lediglich mit Wasser. „Die Jünger [dagegen] werden – im Gegensatz zur bloßen Wassertaufe des Johannes – mit dem hl. Geist getauft werden, und zwar bald.“¹⁹ Hier endet dann auch schon wieder die direkte Rede. Im folgenden v. 6 hat der Erzähler Lukas wieder das Wort: Die Jünger sind zusammengekommen und melden sich mit einer Frage zu Wort. Freilich mit einer Frage, über die man sich gar nicht genug wundern kann. Man kann verschieden übersetzen: „Je nachdem man übersetzt: »die Versammelten nun« (vgl 8 4) oder »sie nun, als sie sich versammelt hatten« wird die alte Szene fortgesetzt oder eine neue eröffnet ...“²⁰ „Lk läßt die Jünger ihre Frage aus den jüdischen Voraussetzungen formulieren, um sie zu korrigieren und eine Auskunft über den Termin der Parusie grundsätzlich zu verweigern. Der Geist ermöglicht es der Kirche, in der Welt auf unbestimmte Zeit zu existieren. Übrigens ist vorausgesetzt, daß Jesus den Termin kennt ...“²¹

Vgl. auch die Haenchensche Interpretation: „Die Versammelten – Lukas wählt den unbestimmten Ausdruck, weil 1 21 voraussetzt, daß nicht nur die Apostel dagegen waren – fragen, ob Jesus jetzt das Reich für Israel herstellen werde. Die Frage malt nicht das Unverständnis der Jünger, sondern gibt Gelegenheit, ein Problem von höchster Bedeutung zu klären. Den ersten Christen galt die Geistausgießung als Zeichen für den Anbruch der Endzeit. Von da aus wird die Frage verständlich: »Kommt jetzt mit dem Geist das Reich?« Hier wird also das Problem der escha-

¹⁷ Hans Conzelmann, S. 25.

¹⁸ Ernst Haenchen, S. 148, Anm. 5.

¹⁹ Ernst Haenchen, S. 149.

²⁰ Hans Conzelmann, S. 26.

²¹ Hans Conzelmann, ebd.

tologischen Naherwartung aufgeworfen. Mit ihm ist aber ein zweites verbunden: »Ist das Reich auf Israel begrenzt?« Damit kommt zum ersten Mal das Problem der Heidenmission zur Sprache, das sich in der Apg immer wieder fühlbar macht bis 28²⁸.²²

- v. 7 Die Frage der Jünger wird in 7 abgewiesen. Die Formulierung *χρόνοι καὶ* bzw. *ἢ καιροί* begegnet auch an andern Stellen der frühchristlichen Literatur in bezug auf den Termin der Parusie, erstmalig bei Paulus in 1Thess 5,1. Hier jedoch handelt es sich um ein Logion Jesu, das Lukas im Evangelium übergangen und „für diese Stelle aufgespart hatte“²³ (Mk 13,32 par Mt 24,36): *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῶ οὐδὲ ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ*. Bemerkenswert ist an der lukanischen Redaktion dieses Herrenwortes, daß in der Apostelgeschichte „das anstößig gewordene »auch der Sohn kennt Zeit und Stunde nicht« ausgelassen wird!“²⁴

Die ablehnende Antwort Jesu weist nach Form und Aussage Parallelen auf zu 1Thess 5,1: *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειᾶν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι κτλ.* Schon 40 Jahre vor Lukas – im Jahr 50 – hat man sich also in der christlichen Gemeinde in Thessaloniki Sorgen gemacht *περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*. Dieses Thema greift Lukas hier auf: Der Vater hat den Termin festgesetzt; aber es ist nicht Sache der Menschen, ihn zu kennen.²⁵

- v. 8 Im abschließenden v. 8 wird endlich die Inhaltsangabe für das Buch gegeben, die man eigentlich im Proömium, d. h. also nach v. 2, erwartet hätte: „... ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“ Richtig bemerkt Ernst Haenchen: „Das, was eine normale Inhaltsangabe in V. 3 genannt hätte, wird nun vom Herrn selber als das gottgewollte Geschehen der Gemeinde ans Herz gelegt. Damit bekommt die Geschichte, welche das zweite Buch des Lukas darstellt, das göttliche Siegel: den Weg der Kirche hat der Herr selbst vorgezeichnet. Die Geschichte der Kirche ist Heilsgeschichte. Dieses Wort Jesu, das zugleich Gabe und Aufgabe enthält, ist das letzte Wort, das er auf Erden spricht. Es ist endgültig.“²⁶

²² Ernst Haenchen, S. 149.

²³ Ernst Haenchen, S. 150.

²⁴ Ernst Haenchen, S. 150, Anm. 3.

²⁵ Zum Abschnitt im 1. Thessalonicherbrief vgl. im einzelnen: *Christoph vom Brocke*: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt, WUNT 2/125, Tübingen 2001, S. 167–185.

²⁶ Ernst Haenchen, S. 151.

§ 3 Die Himmelfahrt Jesu, zweite Fassung (1,9–11)

Dieses ganz eigentümliche Stück rechtfertigt einen eigenen Paragraphen, auch wenn es sich lediglich um drei Verse handelt. Seine Eigenart wäre nicht recht zur Geltung zu bringen, wenn man es im Rahmen des größeren Abschnitts v. 1–14 behandeln würde.¹

9 Und nachdem er das gesagt hatte, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn auf, weg von ihren Augen. 10 Und als sie zum Himmel starrten, wie er hinauffuhr, siehe, da standen zwei Männer bei ihnen in weißen Kleidern, 11 die sagten: „Ihr Männer aus Galiläa, was steht ihr da und blickt zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel entrückt wurde, wird genau so wiederkommen, wie ihr ihn fahren saht in den Himmel.“

Meine Überschrift macht deutlich, daß man beide Versionen der Himmelfahrt, die aus Luk 24,50–53, und die zweite aus Apg 1,9–11, nebeneinanderlegen und vergleichen muß. Dies ist nicht ein Postulat der modernen Exegese, sondern es ergibt sich schon aus der Einheitlichkeit des Werkes. Jeder Leser merkt ohne weiteres, daß kurz hintereinander zwei Versionen der Himmelfahrt erzählt werden. Man betrachte die folgende tabellarische Übersicht²:

	Luk 24,50–53	Apg 1,9–11
<i>Vorgeschichte</i>	Missionsbefehl und Segen des Auferstandenen	Überblick über den Verlauf der Mission
<i>Termin</i>	Abend des Ostersonntags	40 Tage nach der Auferstehung
<i>Ort</i>	Bethanien	Ölberg
<i>Vorgang</i>	Jesus wird emporgehoben	Jesus wird emporgehoben; eine Wolke verbirgt ihn
<i>Nachher</i>	Die Jünger kehren zurück	Zwei Engel verweisen auf die Parusie Jesu

Die tabellarische Übersicht macht deutlich: Die beiden Erzählungen weisen nicht wenige verwirrende Unterschiede auf. Besonders wichtig sind hier der ganz unterschiedliche Termin und auch die differierenden Ortsangaben. Wir haben also nicht nur den Sachverhalt zu erklären, daß Lukas ein und dieselbe Himmelfahrt zweimal erzählt, sondern darüber hinaus, daß er sie zweimal unterschiedlich er-

¹ Zur Gliederung des ersten Kapitels der Apostelgeschichte vgl. die Bemerkungen oben S. 4.

² Eine griechische Synopse der beiden Versionen bietet *Peter Pilhofer*: Livius, Lukas und Lukian: Drei Himmelfahrten, in: *ders.*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 166–182; hier S. 180f.

zählt. Die Haenchensche Diagnose scheint berechtigt: „Zwei Himmelfahrten – am Ostersonntag . . . und 40 Tage später – sind zu viel.“³

Wenn man die beiden Fassungen miteinander vergleicht, kommt man „zu einem ernüchternden Ergebnis: Ganze *sechs* Wörter stimmen genau überein, nämlich das εἰς τὸν οὐρανὸν in Z. 10 und das ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ in Z. 22. Das ist nun gewiß nicht sehr viel. Wer auf dieser Basis eine den beiden lukanischen

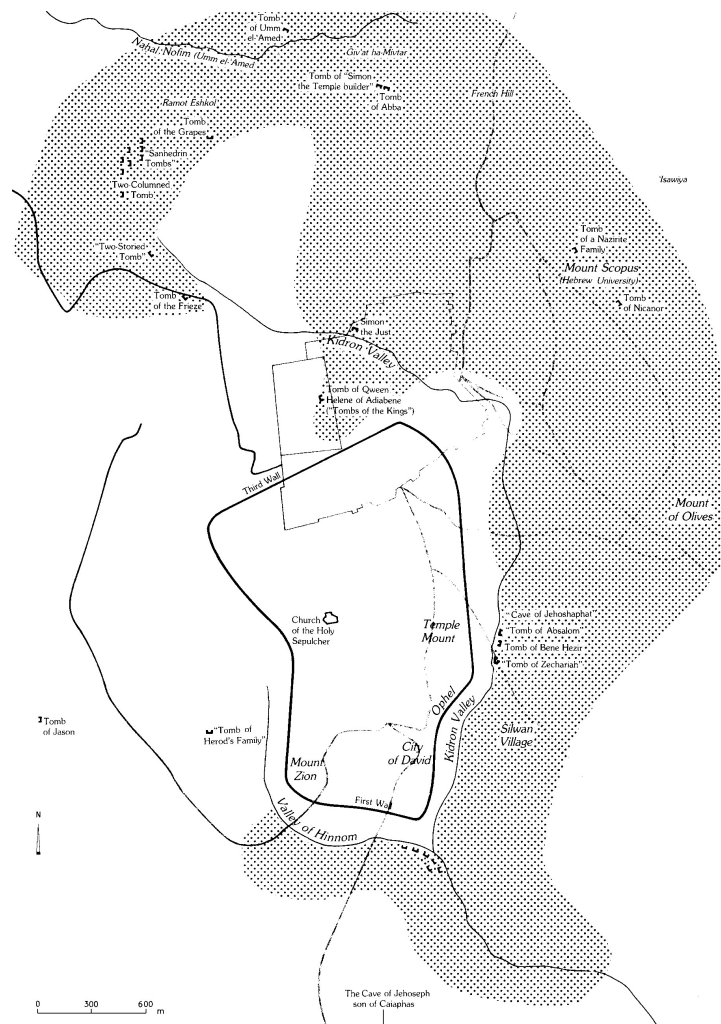


Abb. 1: Jerusalem und seine Umgebung zur Zeit Jesu⁴

³ Ernst Haenchen, S. 151.

⁴ Die Karte ist folgendem Werk entnommen: Nahmad Avigad u. a.: Jerusalem. The Second Temple period, in: The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Band 2, Jerusalem 1993, S. 717–753; hier S. 748: „Map of cemeteries and tombs in Jerusalem, Second Temple period.“

Versionen vorausliegende Tradition rekonstruieren will, hat daher von vornherein schlechte Karten.“⁵

Dabei ist besonders seltsam, daß die beiden Erzählungen sich gerade in trivialen Einzelheiten unterscheiden: Warum ist als Ort der Himmelfahrt einmal der Ölberg und einmal Bethanien genannt? Darauf kommt es nun – sollte man meinen – ja wirklich nicht an; weshalb stimmen die beiden Fassungen nicht einmal in diesem Punkt überein?⁶

Verschiedene Lösungsmöglichkeiten sind vorgeschlagen worden, so beispielsweise die Hypothese, Jesus sei immer wieder neu vom Himmel herabgekommen und anschließend dorthin zurückgekehrt. Die beiden lukanischen Versionen beschrieben demnach gar nicht ein und dieselbe Himmelfahrt, sondern verschiedene Himmelfahrten, „und die Himmelfahrt von Apg 1,9 sei nur die letzte von ihnen“⁷. Mit dieser Hypothese kann man sowohl die mehrfache als auch die unterschiedliche Schilderung der Himmelfahrt bei Lukas erklären. Doch wird sie wohl den Texten nicht gerecht: Sowohl am Ende des lukanischen Evangeliums als auch am Anfang der Apg erweckt der Bericht den Eindruck, als handle es sich um ein endgültiges Phänomen. Selbst zwischen den Zeilen kann man schwerlich lesen, der Vorgang sei beliebig wiederholbar!

Lösungsmöglichkeiten

Eine Entwicklung in lukanischer Zeit dagegen nimmt Carsten Colpe an. Die zweite Darstellung in der Apg will „der frommen Erwartung der Leser ein wenig mit einer genau so frommen Phantasie“ entgegenkommen.⁸ Dazu muß er annehmen, daß zwischen der Abfassung des Evangeliums und der Abfassung der Apostelgeschichte eine Entwicklung bei den Leserinnen und Lesern des lukanischen Werkes stattgefunden habe. Dies aber ist reines Postulat: Über die Publikation der beiden Bücher des Lukas wissen wir nicht einmal, ob sie gleichzeitig oder nacheinander erfolgte, geschweige denn daß wir über eine Zwischenzeit spekulieren könnten.

⁵ *Peter Pilhofer*: Livius, Lukas und Lukian, S. 173. Die Zeilenangaben beziehen sich auf die genannte Synopse: Z. 10 = Luk 24,51 am Ende = Apg 1,11a; Z. 22 = Luk 24,52 = Apg 1,12.

Zur Himmelfahrt bei Lukas ist die Studie von *Gerhard Lohfink*: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 26, München 1971 grundlegend.

⁶ Zur Lage des Ölbergs im Osten von Jerusalem vgl. die Karte Abb. 1 auf der gegenüberliegenden S. 14. Der Ort Bethanien (schon in Luk 19,29 genannt) stammt aus dem Markusevangelium und ist noch weiter im Südosten des Ölbergs zu suchen. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, daß es jedenfalls nicht auf dem Ölberg liegt.

⁷ *Ernst Haenchen*, S. 151f. Die These geht auf *Wilhelm Michaelis*: Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944, zurück, vgl. dort S. 84–86.

⁸ *Carsten Colpe* im Artikel Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt), RAC 17 (1996), Sp. 445.

Mit einer Entwicklung in der Zeit nach Lukas rechnet beispielsweise Emanuel Hirsch.⁹ Seine Erklärung geht dahin, daß nur die Version aus Luk 24 auf Lukas selbst zurückgeht, die Version der Apostelgeschichte dagegen sei ein nachträglicher Einschub und nicht ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte.

Wie Hirsch vermuten auch mehrere andere Ausleger, daß hier ein späterer Einschub vorliegt. Einige dieser Forscher gehen darüber noch hinaus: Sie wollen sowohl den Schluß des Evangeliums (24,50–53) als auch den Anfang der Apg (1,1–5) als spätere Zusätze streichen: „Erst bei der Aufnahme in den Kanon, in den nur Evangelien mit dem üblichen Inhalt kamen, habe man das Werk an passender Stelle durchschnitten und den ersten Teil mit einem Schluß, den zweiten mit einem Anfang versehen, bei dem man die spätere Legende der 40 Tage benutzte. Damit haben die Forscher die doppelte Himmelfahrt beseitigt und Lukas von dem angeblichen stilistischen Ungeschick der ersten Actaverse befreit.“¹⁰

**Kritik der vorgeschlagenen
Lösungen**

Hierzu ist kritisch zu bemerken: Liegt in der Doppelung der Himmelfahrt ein Problem, so ist es unsinnig, damit ausgerechnet einen Redaktor zu belasten. Denn gerade ein Redaktor wird sich hüten, sich ein solches Problem sehenden Auges einzuhandeln. Bestand die Aufgabe dieses Redaktors darin, ein passendes Ende für das Evangelium zu finden, so brauchte er dort eben gerade *keine* Himmelfahrt, wie der Schluß des Matthäusevangeliums zeigt. Die »ursprüngliche« Himmelfahrtsgeschichte aus der Apg in gekürzter und erheblich abweichender Form an das Ende des Evangeliums zu exportieren – das ist kein Verfahren, für das man eine einleuchtende Erklärung finden könnte. Der Vergleich der beiden Fassungen führt vielmehr zu dem Ergebnis, daß weder die Evangeliumsversion Vorbild für die Apg-Version sein kann noch umgekehrt. Auch eine beiden Versionen gemeinsame Tradition läßt sich nicht eruieren, wie schon Lohfink gezeigt hat: „Die beiden Himmelfahrtserzählungen gehen auf Lukas selbst zurück.“¹¹

⁹ *Emanuel Hirsch*: Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, Tübingen 1940, S. 6: „Die Geschichte von der Himmelfahrt Jesu vierzig Tage nach Ostern vom Ölberg aus ist keine alte Überlieferung, sondern einer der jüngsten und minderwertigsten Teile der ganzen Osterlegende. Sie hat in der noch vor 100 n. Chr. verfaßten Apostelgeschichte keinen ursprünglichen Platz, sondern ist dort ein nachträglicher Einschub, der die Einleitung des Werks in Verwirrung gebracht hat.“

¹⁰ *Ernst Haenchen*, S. 151.

¹¹ *Gerhard Lohfink*: Die Himmelfahrt Jesu, S. 244. Lohfink geht damit über die klassischen Kommentare von Conzelmann und Haenchen hinaus. Beide (*Conzelmann*, S. 23; *Haenchen*, S. 118) rechnen noch mit einer Vorlage, die Lukas benutzt hat, um seine Himmelfahrtserzählungen zu gestalten. Lohfinks Erklärungsmodell dagegen „verzichtet darauf, frühere Erzählstufen zu postulieren, und sieht in der gesamten Himmelfahrtsgeschichte einfach eine Komposition des Theologen und Schriftstellers Lukas“ (*Lohfink*, S. 22; zu den Positionen von Haenchen und von Conzelmann vgl. die Ausführungen *Lohfinks* auf S. 23).

Lukas hat eine gemeinantike Gattung – die Entrückungserzählung – herangezogen, um mit ihrer Hilfe seine theologische Intention zum Zuge zu bringen. Entscheidend für die Gattung der Entrückungserzählung ist, daß aus der Perspektive der Zurückgelassenen erzählt wird.¹²

Als außerbiblisches Beispiel für eine Entrückungserzählung sei hier die Himmelfahrt des Romulus aus *Livius* I 16,1–3 angeführt: „§ 1 Nachdem Romulus diese unvergeßlichen Taten vollbracht hatte, brach, als er eine Versammlung zur Zählung des Heeres in der Ebene beim Ziegensumpf abhielt, plötzlich mit lautem Getöse und Donnerschlägen ein Sturm los und verbarg den König in einer Regenwolke, die so dicht war, daß sie der Versammlung die Möglichkeit, ihn zu erblicken, entzog. Und seither war Romulus nicht mehr auf Erden (lat.: *nec deinde in terris Romulus fuit*). § 2 Als sich schließlich die Panik gelegt hatte, nachdem aus einem so stürmischen Wetter wieder klares und ruhiges Licht erschienen war, verfiel die römische Mannschaft, sobald sie den leeren Sitz des Königs gesehen hatte, obgleich sie den Senatoren, die am nächsten gestanden hatten, durchaus glaubte, daß er durch einen heftigen Wind in die Höhe gerissen worden sei, dennoch eine beträchtliche Zeit lang in ein trauriges Schweigen, als ob sie von der Furcht befallen wäre, den Vater zu verlieren. § 3 Danach, als von wenigen ein Anfang gemacht worden war, grüßten alle den Romulus als Gott, der Sohn eines Gottes ist, als König und Vater der Stadt Rom. Betend baten sie (ihn) um Frieden und daß er gern und huldvoll allezeit seine Nachkommen behüten möge (lat.: *deum deo natum, regem parentumque urbis Romanae salvere universi Romulum iubent; pacem precibus exposunt, uti volens propitius suam semper sospitet progeniem*).¹³

Wie in beiden lukanischen Himmelfahrtsgeschichten wird auch bei Livius die Entrückung des Romulus konsequent aus der Perspektive der Zurückgelassenen erzählt. „Wie bei Lukas ist es eine Wolke, die den scheidenden Mann den Blicken des Publikums entzieht: *tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit*, heißt es in § 1.“¹⁴ „Breiter als bei Lukas wird als erste Reaktion die Ratlosigkeit der Zurückgelassenen dargestellt (§ 2). Sodann aber folgt in § 3 die Proklamation des Romulus als Gott mitsamt der einer Gottheit allein angemessenen Reaktion der Menschen: der Anbetung (§ 3). In der griechischen Fassung des

¹² Zum antiken Material und seiner Analyse sei hier der Einfachheit halber auf Lohfinks erstes Kapitel: „Die Himmelfahrten in der Umwelt des Neuen Testaments und die lukanische Himmelfahrt“ (*Lohfink*, S. 32–79) verwiesen.

Zwei Einzeltexte werden in meinem Aufsatz: Livius, Lukas und Lukian diskutiert (die Himmelfahrt des Romulus aus der Feder des Livius, S. 167–171; die Himmelfahrt des Peregrinos aus der Feder des Lukian, S. 175–177).

¹³ Meine Übersetzung des Livius entnehme ich meiner Arbeit Livius, Lukas und Lukian, S. 179.

¹⁴ *Peter Pilhofer*: Livius, Lukas und Lukian, S. 170.

Stoffes bei Plutarch findet sich an dieser Stelle dasselbe Wort, das auch Lukas verwendet: προσκυνέω.¹⁵ Die Anbetung gehört also zur Reaktion dazu – nicht nur bei Lukas, sondern auch in den andern Texten.

* * *

v. 9 **W**ir kommen zur Einzelauslegung unseres Stücks und verbinden diese mit einem Vergleich mit der Himmelfahrt des Romulus. Die Übergangswendung in **9**, „Und nachdem er das gesagt hatte“ läßt nicht erkennen, daß hier ein Ortswechsel erforderlich ist: War seit v. 4 eine Mahlszene vorausgesetzt, so wurde in v. 6 immerhin noch eine Zusammenkunft (in einem Haus?) angedeutet. Die Himmelfahrtszene dagegen ist außerhalb der Stadt Jerusalem auf dem Ölberg angesiedelt, wie in v. 12 nachgetragen wird (anders im Evangelium, wo als Ort Bethanien genannt wird, Luk 24,50). Die Auffahrt in der Wolke setzt voraus, daß wir uns unter freiem Himmel befinden. Auch in der Erzählung des Livius von der Himmelfahrt des Romulus wird eine Wolke benutzt; dort aber ausschließlich zu dem Zweck, den Auffahrenden den Blicken der Zurückbleibenden zu entziehen.¹⁶ Lukas hingegen scheint in der Wolke auch ein Vehikel für die Auffahrt zu sehen. Eine ähnliche Vorstellung findet sich bei Paulus in 1Thess 4,17. Anders als Livius setzt Lukas voraus, daß man dem Auffahrenden bei der Auffahrt zusehen kann, wie **10** zeigt; das „ἀτενίζειν ist lukanisches Vorzugswort (zehnmal in der Apostelgeschichte).“¹⁷

v. 10 Im Unterschied zur Version des Evangeliums werden hier mit καὶ ἰδοὺ zwei *angelii interpretes* eingeführt. Wie bei der Grabesgeschichte in Luk 23,4 ist lediglich von „zwei Männern“ die Rede; das weiße Gewand (vgl. neben Luk 23,4 auch Mk 9,3) und ihre Funktion erweisen sie jedoch als himmlische Wesen. In **10** deuten sie den Jüngern das Geschehen. Die Frage zu Beginn hat vorwurfsvollen Charakter. Die „Männer aus Galiläa“ sind nicht selbst in der Lage, die Himmelfahrt zu verstehen; sie bedürfen der Hilfe von außen. Ähnlich ist es auch bei der Himmelfahrt des Livius, wo in einem eigenen Abschnitt ein Mann namens Proculus Iulius dem Geschehen eine Deutung gibt.¹⁸

¹⁵ Peter Pilhofer, ebd. Die Stelle bei Plutarch: Romulus 27,9 lautet: τοὺς μὲν οὖν πολλοὺς ταῦτα πειθομένους καὶ χαίροντας ἀπαλλάττεσθαι μετ’ ἐλπίδων ἀγαθῶν προσκυνούοντας.

¹⁶ Vgl. Peter Pilhofer: Livius, Lukas und Lukian, S. 174.

¹⁷ Gottfried Schille, S. 73.

¹⁸ „Die Aktion eines einzigen Mannes aber, sagt man, habe der Sache Glaubwürdigkeit zugefügt: Denn als die Bürgerschaft durch das Verlangen nach dem König aufgewühlt und wütend auf die Senatoren war, trat Proculus Iulius, eine gewichtige Autorität, wie überliefert wird, auch in einer so bedeutenden Angelegenheit, in der Versammlung auf und sagte: »Quiriten! Romulus, der Vater dieser Stadt, ist heute beim ersten Licht des Tages plötzlich vom Himmel herabgestiegen und mir begegnet. Als ich, mit Furcht und Verehrung erfüllt, dastand und betend darum bat, ihm ins Gesicht sehen zu

„The pluperfect form *παρειστήκεισαν* is used with the meaning of the imperfect. The effect is to suggest a sudden appearance of the angels: the apostles were gazing into heaven and all at once there were two men standing beside them . . .“¹⁹

Auch hinsichtlich der Aussage der beiden Engel kann man eine Parallele zu der des Proculus Iulius bei Livius ziehen: „Die Prophezeiung, die Proculus Iulius den Römern überbringt, eröffnet den Raum für die römische Geschichte bis Augustus – die Prophezeiung der *angeli interpretes* in der Apostelgeschichte markiert die Zeit der Kirche von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, der Parusie.“²⁰

So problemlos die Leserinnen und Leser des Lukas die Himmelfahrt als solche verstehen konnten – sowohl im paganen als auch im jüdischen Bereich gab es jede Menge an Vorbildern –, so wenig vorbereitet waren sie doch auf diese Analogie zwischen Himmelfahrt und Parusie. Die Parusie-Erwartung ist im Gegensatz zur Himmelfahrt ohne Analogie; sie ist für die frühe Christenheit spezifisch. Daher besteht eine wesentliche Funktion dieser zweiten Himmelfahrtserzählung des Lukas darin, die Parusie denkbar zu machen: Diese ist sozusagen die Umkehrung der Himmelfahrt.²¹

* * *

Abschließend soll hier noch eine Erklärung für die merkwürdige Verdoppelung der Himmelfahrt bei Lukas versucht werden; ich beziehe mich der Einfachheit halber auf meine schon mehrfach zitierte ältere Arbeit *Livius, Lukas und Lukian*: „Die erste Himmelfahrtserzählung Luk 24,50–53 ist als wirksamer Abschluß der irdischen Tätigkeit Jesu konzipiert. Beachtung verdient hier besonders die Reaktion der Jünger in v. 52 . . . : *χαρὰ μεγάλη*. Diese große Freude begegnet bei Lukas sonst nur noch in der Weihnachtsgeschichte (Luk 2,10) – der Kreis schließt sich. Die im Lukasevangelium einmalige Anbetung Jesu (v. 52 = Z. 21 heißt es *καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν*) hat Gerhard Lohfink sehr treffend als den »christologische[n] Höhepunkt des Evangeliums« bezeichnet.²²

dürfen, sagte er: „Geh und melde den Römern, daß die Himmlischen es so wollen, daß mein Rom Haupt der Welt sei. Dem entsprechend sollen sie das Kriegswesen pflegen, und sie sollen wissen und es ihren Nachkommen überliefern, daß keine menschliche Macht den römischen Waffen widerstehen kann.“ Nach diesen Worten«, sagte er (sc. Proculus Iulius), »entschwand er in die Höhe.« (Livius I 16, 6–7 nach meiner Übersetzung aus Livius, Lukas und Lukian, S. 180).

¹⁹ C. K. Barrett, S. 83.

²⁰ Peter Pilhofer: Livius, Lukas und Lukian, S. 175.

²¹ Vgl. Gerhard Lohfink, der die Himmelfahrt als „Umkehr der Parusie“ bezeichnet (S. 259).

²² Gerhard Lohfink, S. 254. Man kann in diesem Zusammenhang auch noch auf den feierlichen Segen Jesu hinweisen (v. 50), der ebenfalls keine Parallele im Lukasevangelium aufweist. Er stellt die letzte Handlung Jesu an seinen Jüngern dar.

Was sodann die zweite Version der Himmelfahrt Jesu in Apg 1 angeht, so ist für ihre Interpretation die bereits in v. 6f. eingeführte Parusiethematik von grundlegender Bedeutung. In v. 11 ... ist von einer Analogie zwischen Himmelfahrt und Parusie die Rede. Dadurch wird einerseits der tatsächliche Charakter der Parusie hervorgehoben, andererseits will Lukas vor einer falschen (d.h. verführten) Parusieerwartung warnen (vgl. den Vorwurf der Engel in v. 11 ...): Wer jetzt das Schauspiel der Parusie erwartet, wartet umsonst.²³

²³ *Peter Pilhofer*: Livius, Lukas und Lukian, S. 174.

§ 4 Die Urgemeinde (1,12–14)

Hier haben wir das erste Summarium der Apostelgeschichte vor uns. Unter einem Summarium versteht man eine Passage, die einen zusammenfassenden Überblick über einen längeren Verlauf von Ereignissen gibt. Was sich jeder Leserin/jedem Leser der Apostelgeschichte unvergeßlich einprägt, das sind ja die großen Szenen – die Himmelfahrt – die Pfingstereignisse – Paulus auf dem Areopag usw. Zwischen diese packenden Höhepunkte hat Lukas schriftstellerisch geschickt immer wieder retardierende Passagen eingeschoben, die größere Zeiträume abdecken und auf diese Weise die Verbindung zwischen diesen Höhepunkten herstellen. Solche retardierenden Passagen nennen wir Summarien. Das erste Summarium haben wir hier in v. 12–14 vor uns.¹

Summarien in der
Apostelgeschichte

12 Da kehrten sie nach Jerusalem zurück, weg von dem Berg, der »Ölberg«² heißt, welcher nahe bei Jerusalem liegt, einen Sabbatweg entfernt. 13 Und als sie hineinkamen, stiegen sie in das obere Zimmer hinauf, wo sie sich gewöhnlich aufhielten, Petrus und Johannes und Jakobos und Andreas, Philippos und Thomas, Bartholomaios und Matthaios, Jakobos, der Sohn des Alphaios, und Simon der Zelot und Judas, der Sohn des Jakobos. 14 Diese alle verharren einmütig im Gebet zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern.

¹ Daher halte ich es für weniger sinnvoll, den v. 12 zur vorausgehenden Himmelfahrtsgeschichte zu ziehen, was freilich denkbar ist, wie verschiedene Kommentare zeigen. Dafür spräche die Tatsache, daß dieser Vers wichtige Informationen für die Himmelfahrtsgeschichte nachliefert.

Zur Gliederung des ersten Kapitel vgl. die Bemerkungen oben S. 4. Die andere Lösung, d. h. v. 1–14 zusammenzunehmen, wird beispielsweise in dem Kommentar von *C. K. Barrett* gewählt, vgl. I 61f., wo die These vertreten wird: „It follows from these observations not only that vv. 1–14 were intended to serve as an Introduction to the second volume of Luke’s work but also that Luke himself wrote the paragraph, and (with a possible exception to be noted below) did not use special source material, whether written or oral“ (*C. K. Barrett* I 62).

Weitere Summarien im Rahmen der Behandlung der Urgemeinde im ersten Teil des Buches sind die folgenden:

- 2,42–47 über das Leben der Urgemeinde
- 4,32–37 über die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde
- 5,12–16 über das Wachstum und die Attraktivität der Urgemeinde.

² Das griechische Wort *ἐλαιών* (im Neuen Testament nur bei Lukas: Luk 19,29; 21,37; Apg 1,12) bedeutet »Olivenhain«. Ich bleibe dennoch bei der traditionellen Wiedergabe mit »Ölberg«.

Überblick über die
weiteren Summarien

v. 12 Bemerkenswert an dem überleitenden Vers **12** ist zunächst die Tatsache, daß er nachträglich die Ortsangabe für die vorangegangene Szene 1,9–11 liefert: Die Himmelfahrt spielt sich auf dem Ölberg ab, „welcher nahe bei Jerusalem liegt, einen Sabbatweg entfernt.“ Ernst Haenchen bemerkt dazu in seinem Kommentar: „Ein Sabbatsweg (die Strecke, welche ein Jude am Sabbat gehen durfte, ohne das Gebot Ex 16 29 zu übertreten) betrug 2 000 Ellen = 880 m (Bill. II 590–594). Nach Jos., Ant. 20,169 war der Ölberg fünf Stadien von Jerusalem entfernt.“³ Man darf aus dieser Angabe freilich nicht schließen, daß Lukas damit die Himmelfahrt auf einen Sabbat legen will.⁴

v. 13 In **13** wird zunächst⁵ der Versammlungsort angegeben: τὸ ὑπερῶν⁶: das Obergemach. Conzelmann ist der Ansicht: „Eine Lokaltradition über den Versammlungsort schimmert noch durch.“⁷ Dies ist m. E. in der Tat der Fall: Man wußte auch später noch, wo sich die erste Gemeinde in Jerusalem zu versammeln pflegte.⁸

Sodann bringt Lukas erneut eine Liste der 11 Jünger; Judas, der zwölfte, ist ja aus dem Kreis der Apostel ausgeschieden. „Wäre das 3. Evangelium zusammen mit der Apg als eine einzige Schrift veröffentlicht worden, hätte sich nach Lk 6 14–16 die neue Jüngerliste erübrigt.“⁹ D. h. die Apostelgeschichte wurde Conzelmann und andern zufolge später als das Evangelium separat publiziert; die Leserinnen und Leser konnten also nicht zum ersten Buch zurückblättern, um sich die Namen der Zwölf ins Gedächtnis zurückzurufen.¹⁰ Die Liste des ersten Buchs (Luk 6,14–16) geht auf die Vorlage Mk 3,16–19 zurück, welches die älteste Jüngerliste überhaupt darstellt.¹¹ Merkwürdigerweise folgt Andreas in der Apostelgeschichte nicht direkt

³ Ernst Haenchen, S. 157, Anm. 2.

⁴ Vgl. die Diskussion bei C. K. Barrett I 86.

⁵ D. h. genauer: nach dem καὶ ὅτε εἰσῆλθον, das C. K. Barrett auf die Stadt Jerusalem bezieht: „εἰσῆλθον, into Jerusalem“ (S. 86).

⁶ Innerhalb des NT findet sich das Wort ausschließlich in der Apostelgeschichte: 1,13; 9,37.39; 20,8.

⁷ Hans Conzelmann, S. 27.

⁸ „The periphrastic tense suggests continuity. We can hardly suppose that all the persons mentioned were *residing* in one room; the meaning must be that they habitually met there“ (C. K. Barrett I 87).

⁹ Ernst Haenchen, S. 159; so auch C. K. Barrett I 87 u. a.

¹⁰ Ich bin von diesem Argument nicht überzeugt: Müßte man es dann nicht auch in bezug auf die Himmelfahrt in Ansatz bringen? Die Frage, ob die Apostelgeschichte später als das Evangelium veröffentlicht worden ist, halte ich bislang für ungelöst.

¹¹ Hier ist im übrigen der in der 27. Auflage des Nestle/Aland in eckigen Klammern in den Text aufgenommene Passus textkritisch als sekundär zu beurteilen, weil das hier vorkommende ἀπόστολοι kein markinischer *terminus technicus* ist. Dies zeigt ein Blick in die Synopse: ἀπόστολοι begegnet bei Markus sonst nur noch in 6,30, hier aber im nichttechnischen Sinn für die „Abgesandten“.

auf Petrus – so war es im Lukasevangelium –, sondern erst an vierter Stelle nach Johannes und Jakobos (so ist die Reihenfolge auch in der Vorlage Mk 3,18). Auch sonst ist die eine oder andere Umstellung zu konstatieren.¹²

Exkurs: Listen in der Apostelgeschichte

Ich ergreife die Gelegenheit dieser ersten Liste der Apostelgeschichte, Sie auf weitere solche Listen unseres Buches kurz hinzuweisen. Gleich im zweiten Kapitel wird uns eine ganz rätselhafte Liste begegnen, die sogenannte Völkerliste in 2,9–11, mit der wir uns dann nächste Woche eingehend beschäftigen werden.

Wichtig ist sodann die Liste der Sieben in 6,5. Besonders interessant ist diese Liste im Vergleich mit unserer Apostelliste in 1,13: Die Namen der Apostel in Kapitel 1 weisen fast ausschließlich (eine Ausnahme wäre Φίλιππος [*Philippos*]) auf Juden von echtem Schrot und Korn. Die Familien dieser Männer aus Galiläa waren nicht vom Hellenismus angekränkt, sondern sie hielten an den überkommenen jüdischen Namen fest. Ganz anders die Männer aus 6,5: Hier haben wir es ausschließlich mit griechisch-makedonischen Namen zu tun. Diese Männer stammen nicht nur aus der Diaspora, sie verkörpern ausweislich ihrer Namen auch eine ganz andere Spielart des Judentums als die Zwölf Apostel. Dies ist auch theologisch von erheblicher Bedeutung, wie das Beispiel des berühmtesten der Sieben, des Stephanus, zeigt.

Von Bedeutung ist die Liste der führenden Mitglieder der Gemeinde in Antiochien am Orontes, die Lukas in 13,1 bietet. Auch hier handelt es sich um Tradition, wie man schon an der Einleitung der Liste sehen kann: ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὐρανὴν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι . . . „Es waren in der Gemeinde in Antiochien Propheten und Lehrer . . .“ – nur hier in der Apostelgeschichte begegnet das Gemeindeamt des διδάσκαλος (*didaskalos*), des Lehrers, das Lukas sonst nirgendwo erwähnt. Daraus ergibt sich: Lukas hat diese Liste samt ihrer »Überschrift« aus einer Tradition oder einer Quelle übernommen.

Im Zusammenhang mit der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem begegnet in 20,4 eine Liste seiner Reisebegleiter, die offenbar einzelne Gemeinden repräsentieren (Beroia und Thessaloniki werden beispielsweise genannt). Auch diese Liste hat Lukas nicht erfunden, sondern aus einer Tradition oder einer Quelle – in diesem Fall wohl einer Quelle – übernommen, ebenso wie die Liste der Reisestationen, die im Laufe des 20. Kapitels geboten wird:

- Philippi (20,6)
- Troas (20,7–12)
- Assos (20,13)
- Mytilene¹³ (20,7)

¹² Vgl. im einzelnen die Diskussion bei C. K. Barrett I 87f.

¹³ Lukas verwendet die spätere Namensform Μυτιλήνη; »richtig« aber ist die Form Μυτιλήνη.

- Chios (20,15)
- Samos (20,15)
- Kos (21,1)
- Rhodos (21,1)
- P̄atara (21,1)
- Zypern (21,3)
- Tyros (21,3–7)
- Ptolemais (21,7)
- *Caesarea ad mare* (21,9–14)
- Jerusalem (ab 20,15)

Diese Liste wird uns dann am Schluß der Vorlesung im Zusammenhang mit den Einleitungsfragen noch beschäftigen, wenn es um die Quellen geht, die Lukas für sein zweites Buch zur Verfügung hatte.

* * *

v. 14 Die Personengruppe der 11 Jünger wird in 14 nun noch mit einigen Frauen und der Familie Jesu ergänzt; beide Gruppen gemeinsam „verharrten einmütig im Gebet“¹⁴. Damit besteht die Keimzelle der Urgemeinde in Jerusalem aus drei verschiedenen Gruppen: zunächst aus der in v. 13 erneut genau spezifizierten Gruppe der 11 Jünger, die Lukas später als Apostel bezeichnet. Sodann aus Frauen, deren Kreis hier in v. 14 nicht präzise abgegrenzt wird (wer beide Bücher des lukanischen Werkes von vorn bis hinten liest – wie es eigentlich gedacht ist –, erinnert sich an die Passage Luk 8,1–3¹⁵). Und schließlich aus Maria, der Mutter Jesu, und aus seinen Brüdern.

¹⁴ In dem ἦσαν προσκατεροῶντες liegt erneut eine *coniugatio periphrastica* vor (vgl. oben Anm. 8 zu v. 13), „emphasising continuity of action“ (C. K. Barrett I 88).

¹⁵ Vgl. dazu *Ben Witherington III: On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and Other Disciples – Luke 8 1–3*, ZNW 70 (1979), S. 243–248.

Anders versteht C. K. Barrett I 89 das σὺν γυναῖξιν: Gemeint seien hier die Frauen der vorher aufgezählten Männer (dies sei die natürlichste Weise – „most natural way“ des Verständnisses). In diese Richtung weist auch die LA des Codex D: σὺν ταῖς γυναῖξιν καὶ τέκνοις. Die Ausgabe von Nestle/Aland vermittelt hier kein vollständiges Bild der D-Überlieferung, vgl. *Bruce M. Metzger: Textual Commentary*, S. 246.

Wer das Lukasevangelium gelesen hat, wird auf diese Idee schwerlich verfallen: Daß Frauen oder gar Kinder der Jünger Jesu zu dessen Anhängern gehören, wird nirgendwo gesagt.

Damit ist das textkritische Problem freilich nicht gelöst. Aus gräzistischer Sicht erscheint das Fehlen des Artikels vor dem γυναῖξιν als sprachlich schwierig (vgl. dazu BDR § 257,3 mit Anm. 6). In der Grammatik werden die Frauen der Apostel angenommen (ebenso im Wörterbuch von Bau-

Was zunächst die Gruppe der Frauen angeht, so ist dies ein Zug, der der Leserin/ dem Leser des Evangeliums schon hinreichend vertraut ist. Lukas hebt die Frauen im Gefolge Jesu hervor wie kein anderer seiner Evangelistenkollegen. So hat bezeichnenderweise das lukanische Summarium in 8,1–3 keine Parallele in den andern Evangelien. Außerdem kann man noch die Liste in 24,10 vergleichen. Kein anderer betont die Tätigkeit der Frauen so stark wie Lukas. Dies tut er sowohl im Evangelium als auch in der Apostelgeschichte. Die Frauen „waren in der lukanischen Sicht mit ihrer Gebefreudigkeit und Treue leuchtende Vorbilder und zugleich die hochwichtigen Zeugen für das leere Grab.“¹⁶

Was sodann die Familie Jesu angeht, so sind hier Zweifel auf der historischen Ebene nicht nur erlaubt, sie drängen sich vielmehr jedem Interpreten auf. Die ältere synoptische Tradition – die insoweit bestimmt die historischen Gegebenheiten widerspiegelt – läßt nämlich eine deutliche Distanz der Familie zu Jesus erkennen: Man hält ihn sogar für verrückt.¹⁷

Seit wann sich die Stellung der Angehörigen Jesu zum Positiven hin verändert hat, wissen wir nicht. Die Mutter Jesu begegnet sonst in der Apostelgeschichte nicht mehr.¹⁸ Lediglich für den Herrenbruder Jakobos haben wir einen eindeutigen Anhaltspunkt im Zeugnis des Paulus, 1Kor 15,7: „Danach erschien er dem Jakobos [das ist der Bruder Jesu], danach allen Aposteln.“ D.h. dem Jakobos wurde eine Erscheinung des Auferstandenen zuteil und spätestens zu diesem Zeitpunkt wurde er zu einem Anhänger Jesu. Fragt man auf der historischen Ebene, so wird man den Zeitpunkt näher an Ostern heranrücken als an Pfingsten: Der Herren-

er/Aland). Akzeptiert man die Fassung ohne Artikel, liegen die Ehefrauen der Apostel näher. Aber selbst wenn der Artikel stünde, wäre *dies* rein sprachlich die nächstliegende Bedeutung. Will man das *γυναῖξιν* auf Frauen aus dem Gefolge Jesu beziehen, wäre der Artikel unerlässlich.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die textkritische Frage unabhängig davon bearbeitet werden muß, welche Frauen gemeint sind. Die Pilhofersche Diagnose zur Stelle in der Netzfassung: „Die westliche Überlieferung sieht in diesen Frauen und Kindern Angehörige der Apostel und legt damit das Verständnis des *σὺν γυναῖξιν* eindeutig fest; darunter könnten ansonsten auch Frauen aus dem Gefolge Jesu verstanden werden, vgl. Luk 8,1–3“ bedarf insoweit der Korrektur.

¹⁶ Ernst Haenchen, S. 161.

¹⁷ Man braucht nur an Mk 3,20f. zu erinnern: „Und er ging in ein Haus, und das Volk kam abermals zusammen, so daß sie nicht einmal Brot essen konnten. Als aber die Seinigen das hörten, gingen sie aus, sich seiner zu bemächtigen. Denn sie sagten: »Er ist verrückt!«“ Vgl. dazu auch die Fortsetzung in Mk 3,31ff.

Vgl. Peter Pilhofer: *Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας* ... (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden, in: ders.: *Die frühen Christen und ihre Welt*, S. 139–153; hier S. 149–152.

¹⁸ Anders als bei den Kindheitsgeschichten hat Lukas hier anscheinend an Maria kein Interesse mehr, vgl. C. K. Barrett I 89: „it is clear that Luke either has no information, or is not concerned to provide information, about Mary in the post-resurrection period.“

bruder Jakobos also könnte sich schon im Kreis der v. 14 Angesprochen befunden haben.¹⁹

Aber auch in diesem Fall bleibt das Auftauchen der *übrigen* Brüder Jesu am Ende von v. 14 schwierig: Die Brüder Jesu werden von Lukas in seinem Evangelium nicht namentlich genannt (Luk 4,16–30 im Gegensatz zu Mk 6,1–6; zu den Brüdern im Lukasevangelium ist weiterhin 8,19 zu vergleichen, wo allerdings ebenfalls keine Namen genannt werden) und erscheinen hier recht unvorbereitet.²⁰ Auch im Fortgang der Erzählung spielen die Brüder keine Rolle; lediglich Jakobos kommt später (Apg 12,17) als leitende Persönlichkeit in der Gemeinde in Jerusalem in den Blick.

In 1,14 kann nur die Sorge um die Kontinuität zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche der Grund gewesen sein, die Brüder Jesu hier eigens anzuführen.

Zusammenfassung

Abschließend kann man festhalten, daß Lukas in diesem Summarium auf die alte Liste der Zwölf zurückgreift. Neben den Jüngern werden Frauen und Verwandte Jesu als diejenigen genannt, die den Kern der Urgemeinde in Jerusalem bilden.

¹⁹ Eine andere Auffassung vertritt Gerd Lüdemann in seinem schon zitierten Buch über die Auferstehung Jesu (vgl. o. Anm. 11 auf S. 8); demnach wurde dem Jakobos mitnichten eine »originale« Vision zuteil. Vielmehr sei er in die 500 Brüder einzureihen. Dazu siehe *Peter Pilhofer*: Die Auferstehung Jesu. Bemerkungen zu einer überflüssigen Debatte, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt, S. 92–105; hier S. 98f. zur Vision des Jakobos.

²⁰ Zum Problem der Brüder überhaupt – insbesondere aus katholischer Sicht – vgl. *Josef Blinzler*: Die Brüder und Schwestern Jesu, Stuttgarter Bibelstudien 21, Stuttgart 1967.

§ 5 Judas wird durch Matthias ersetzt (1,15–26)

Damit sind wir beim letzten Abschnitt unsres ersten Kapitels, der »Nachwahl des Matthias«. In Mt 27,3–10 findet sich eine Parallele zum Ende des Judas; eine dritte Version bietet Papias, in dessen Fragmenten eine besonders schauerliche Variante vom Tod des Judas überliefert ist.¹ Die »Nachwahl« hingegen ist für die Apostelgeschichte spezifisch.

Hier begegnet uns die erste Rede in der Apostelgeschichte; wir werden daher in einem eigenen Exkurs uns einen Überblick über diese Reden verschaffen und uns in einem zweiten Exkurs mit einem wichtigen Bestandteil dieser Reden, den alttestamentlichen Zitaten, auseinandersetzen.

15 Und in diesen Tagen stand Petrus auf inmitten der Brüder und sagte (es war eine Gruppe von ungefähr 120 Personen beisammen): 16 „Männer und Brüder, es mußte das Schriftwort erfüllt werden, welches vorhergesagt hat der heilige Geist durch den Mund des David in bezug auf Judas, der der Führer wurde derjenigen, die Jesus ergriffen. 17 Denn er wurde zu uns gerechnet und hatte empfangen das Los dieses Dienstes. 18 Dieser nun hatte ein Landgut gekauft von dem Lohn der Ungerechtigkeit; aber er stürzte hin und barst auseinander und alle seine Eingeweide quollen heraus. 19 Das wurde allen Bewohnern Jerusalems bekannt, so daß sie jenes Landgut in ihrer eigenen Sprache Hakeldamách nannten, das heißt Blutacker. 20 Denn im Buch der Psalmen steht geschrieben: »Sein Gehöft soll öde werden, und keiner soll darin wohnen«² und: »Sein Aufseheramt soll ein anderer erhalten«³. 21 Daher muß einer von denjenigen Männern, die mit uns zusammen waren in der ganzen Zeit, in der der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, 22 angefangen bei der Taufe durch Johannes bis hin zu dem Tag, an dem er entrückt wurde, Zeuge seiner Auferstehung zusammen mit uns werden.“

23 Und sie stellten zwei auf, Joseph, der Barsabbas genannt wurde, mit dem Beinamen Justus, und Matthias. 24 Und sie beteten: »Du, Herr, du Kenner aller Herzen, zeige uns, wen von diesen beiden du erwählt hast, 25 einzunehmen den Platz dieses Dienstes und Apostelamtes, von dem Judas zurückgetreten ist, um an seinen Platz zu gehen.« 26 Und sie gaben ihnen Lose, und das Los fiel auf Matthias, und er wurde zu den Aposteln hinzugewählt.

¹ Vgl. dazu Papias, F 16 (*Erwin Preuschen*: Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, Gießen ²1905, S. 98–99 [Text] und S. 201–202 [Übersetzung]).

² Ps 69,26, vgl. Mt 23,38.

³ Ps 109,8.

- v. 15 **D**ie Zeitangabe in 15, „in diesen Tagen“, ist recht vage. Gemeint ist die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten. Zum ersten Mal tritt Petrus als Leiter auf. „His prominence continues until the beginning of Paul’s first journey (ch. 13), is resumed in ch. 15, and is then dropped.“⁴ Die Urgemeinde ist schon beträchtlich angewachsen auf 120 Personen⁵; in einem privaten Haus kann sich eine Gruppe dieser Größe schwerlich treffen. Vor diesem Kreis hält Petrus die nachfolgende Rede.

Exkurs: Reden in der Apostelgeschichte

Bevor wir uns dieser Rede des Petrus im einzelnen zuwenden, müssen wir uns kurz über den Sinn und den Zweck solcher Reden verständigen. Wenn Sie einen Blick in die heutige Zeitung werfen, finden Sie darin zahlreiche Bezugnahmen auf Reden, die gestern dieser oder jener Politiker gehalten hat. In einer soliden Zeitung gibt es darüber hinaus auch Dokumentationen, wo eine gehaltene Rede im Wortlaut wiedergegeben ist.

Dem Benutzer der Zeitung ist klar, ob es sich jeweils um einen Auszug oder um eine komplette Rede handelt.

Was einer soliden Zeitung recht ist, ist einer historischen Publikation billig: Jeder Leser eines modernen historischen Werkes weiß, welches die Quellen sind. Wo der Verfasser eine Rede anführt, macht er das als Zitat kenntlich und gibt – gegebenenfalls in einer Anmerkung – die Fundstelle an.

Von diesen modernen Gepflogenheiten muß man sich verabschieden, wenn man antike Literatur liest. Für den antiken Autor kommt es in der Regel ganz und gar nicht darauf an, eine Rede im Wortlaut wiederzugeben. Eher umgekehrt: Selbst wenn der antike Autor das Original der Rede kennt, setzt er seinen Ehrgeiz drein, alle stilistischen Spuren dieses Originals zu verwischen.⁶ Normalerweise ist es sogar so, daß ein antiker Historiker die Reden, die er seinem Werk einverleibt, frei komponiert. D. h. er legt seinem Helden eine Rede in den Mund, die er seines Erachtens in der gegebenen Situation hätte halten können oder sollen. Dieses Verfahren kann man von Thukydides an bei allen antiken Historikern

⁴ C. K. Barrett I 95.

⁵ Die Bemerkung über die Zahl stört. „It is difficult to think that any writer would willingly interrupt himself in this way, and it is therefore natural to suppose that at this point Luke was incorporating a statement from one source into another which he was in the main following“ (C. K. Barrett I 95).

⁶ Ich nenne als besonders gut dokumentierten Fall ein Beispiel aus Tacitus. Er gibt in Ann XI 23–25 den Text einer Rede des Kaisers Claudius wieder, die dieser im Jahr 48 im Senat in Rom gehalten hat. Es handelt sich dabei um die Frage, ob römische Ritter gallischer Abstammung in den Senat aufzunehmen sind oder nicht. In diesem Fall können wir die Arbeitsweise des Historikers Tacitus genau rekonstruieren, da die Rede des Kaisers Claudius im Wortlaut auf einer 1529 gefundenen Bronzetafel erhalten ist (CIL XIII 1668; vgl. Gerold Walser: *Inschrift-Kunst. Römische Inschriften für den akademischen Unterricht und als Einführung in die lateinische Epigraphik*, Stuttgart 1988, Nr. 3).

studieren. Schon von vornherein darf man daher annehmen, daß es sich auch bei dem Verfahren unsres Autors nicht anders verhält.⁷

Folgende Reden sind in der Apostelgeschichte zu finden (dies soll keine vollständige Liste sein; ich nenne nur die wichtigsten):⁸

- Die Rede des Petrus bei der »Nachwahl« (1,16–25)
- Die »Pfingstpredigt« des Petrus (2,14–36)
- Die Rede des Stephanus (7,2–53)
- Die Predigt des Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochien (13,16–41)
- Die Areopagrede des Paulus in Athen (17,22–31)
- Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (20,18–35)
- Die Verteidigungsrede des Paulus vor dem Volk in Jerusalem (22,1–21)
- Die Verteidigungsrede des Paulus vor dem Statthalter Festus und dem König Agrippa II. (26,2–23)

* * *

Im ersten Teil seiner Rede, v. 16–20, befaßt Petrus sich mit dem Schicksal des Judas. Der zweite Teil der Rede, v. 21–22, hat dann die »Nachwahl des Matthias« zum Thema. Wir wenden uns zuerst dem ersten Teil, v. 16–20 zu, dem Schicksal des Judas. Zu diesem Thema besitzen wir auch noch zwei andere Traditionen, auf die ich hier in aller Kürze eingehen will.

Exkurs: Das Schicksal des Judas

(1) Die erste Tradition über Judas findet sich im Evangelium des Matthäus (27,3–10): „Als dann Judas, der ihn [Jesus] verraten hatte, sah, daß er verurteilt war, reute es ihn, und er brachte die dreißig Silbermünzen den Hohenpriestern und Ältesten zurück **4** und sagte: »Ich habe gesündigt, indem ich unschuldiges Blut verraten habe.« Sie

Mt 27,3–10

⁷ Zum Problem vgl. *Martin Dibelius*: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: *ders.*: Aufsätze zur Apostelgeschichte, herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen ⁴1961, S. 120–162. Dibelius hat das Ziel, „unter den ganz verschiedenartigen Redetypen der Historiker den Platz zu finden, auf den die Reden der *Acta apostolorum* gehören, und damit zugleich die Bedeutung zu bestimmen, die den Reden im Ganzen des Werkes zukommt“ (a. a. O., S. 125).

⁸ Eine Statistik der Reden der Apostelgeschichte bietet *Martin Dibelius*, a. a. O., S. 130. Er nennt acht Reden des Petrus (eine vollständige Liste auf S. 130 in Anm. 2), neun Reden des Paulus (die entsprechende Liste in Anm. 3), die Rede des Stephanus in Kapitel 7, die Rede des Jakobus in Kapitel 15 sowie fünf Reden von Nichtchristen (zusammengestellt in Anm. 4).

aber sagten: »Was geht das uns an? Sieh du zu!« **5** Und er warf die Silbermünzen in den Tempel und entfernte sich, und er ging weg und erhängte sich. **6** Die Hohenpriester aber nahmen die Silbermünzen und sagten: »Man darf es nicht in den Tempelschatz legen, weil es Blutgeld ist.« **7** Sie faßten einen Beschluß und kauften dafür den Acker des Töpfers als Begräbnisplatz für die Fremden. **8** Daher wurde jener Acker Blutacker genannt bis heute. **9** Da wurde erfüllt, was durch den Propheten Jeremia⁹ gesprochen worden ist, welcher sagt: »Und sie nahmen die dreißig Silbermünzen, den Kaufpreis für den Abgeschätzten, den man« von seiten der Söhne Israels abgeschätzt hatte, **10** und gaben sie für den Acker des Töpfers, wie der Herr mir befohlen hatte.«

Der entscheidende Punkt dieser Tradition ist, daß Judas sein Handeln bereut (v. 3) und daher das Geld, das er erhalten hatte, zurückbringt (v. 5). Während er selbst sich erhängt, nehmen andere das Geld, um davon einen Acker zu kaufen, von dessen Erwerb Judas gar nichts mehr hat. Als Schriftbezug wird eine Kombination verschiedener prophetischer Stellen angeführt.

Papianus F 16

(2) Eine andere Tradition über das Ende des Judas findet sich bei Papias¹⁰. Das Buch des Papias ist uns nicht erhalten; lediglich einzelne Zitate daraus finden sich bei den Kirchenvätern. Diese Fragmente sind von Erwin Preuschen gesammelt worden. Von Judas ist die Rede in F 16. Ich lese Ihnen die deutsche Übersetzung von Preuschen vor.

„... Deutlicher erzählt das Papias, der Schüler des Johannes, der im vierten Buche der Erklärung der Herrnworte so spricht: »Als ein hervorragendes Beispiel der Gottlosigkeit wandelte in dieser Welt Judas, dessen Leib so sehr anschwell, daß er da, wo ein Wagen noch bequem hindurchging, nicht mehr hindurchgehen konnte, ja sogar nicht einmal die Masse seines Kopfes. Seine Augenlider schwellen, wie man sagt, so sehr an, daß er überhaupt das Licht nicht mehr sah, und daß man seine Augen selbst mit dem Augenspiegel des Arztes nicht mehr sehen konnte. So tief lagen sie von der Außenfläche zurück. Sein Schamglied erschien widerwärtiger und größer als irgend sonst etwas Unanständiges; von seinem ganzen Körper floß der Eiter herab und er trug Würmer an sich, die ihn schon wegen der natürlichsten Bedürfnisse quälten. Als er dann nach vielen Qualen und Plagen auf seinem Gütchen gestorben war, blieb dieses bis auf den heutigen Tag wegen des Gestankes öde und unbewohnt, ja bis heute kann niemand an jenem Orte vorübergehen, ohne daß er sich die Nase mit den Händen zuhält. Soweit ging das Ausströmen (des Gestanks) von seinem Leibe auf der Erde.«¹¹

⁹ Hier irrt der Autor: Es handelt sich um ein Zitat aus Sach 11,13; vgl. auch Jer 18,2f. und 19,1–15.

¹⁰ Zu Papias vgl. *Ernst Bammel*, RGG³ V 47–48: „Bischof in seiner Vaterstadt Hierapolis in Phrygien, schrieb um 130/40 nChr die *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε*. ... Das Buch enthielt kommentierte Nachrichten über Worte und Taten Jesu. Echtes Überlieferungsgut ist nicht feststellbar, obwohl P.[apianus] im Vorwort behauptet, besondere Traditionen aufgespürt zu haben. Diese Angabe erweist sich damit als bloßes literarisches Schema.“

Neuere Literatur zu Papias findet sich bei *Christoph Marksches*: Art. Papias, DNP 9 (2000), Sp. 287.

¹¹ Papias, F 16 Preuschen (vgl. oben S. 27, Anm. 1); hier S. 201f.

Diese Version des Papias steht unserer Fassung in der Apg näher als der matthäischen Variante. Denn im Unterschied zur Fassung des Matthäus, wo Judas sich sogleich erhängt, nachdem er das Geld zurückgegeben hat, ist es nach Apg 1,18 ja so, daß Judas von dem Geld zunächst einmal ein Landgut (χωρίον) kauft.¹² Als Besitzer dieses Landguts ist er bei Papias vorgestellt, wie der Schluß der Geschichte zeigt; bei Matthäus dagegen kaufen andere den Acker, dessen Eigentümer Judas nicht mehr werden kann.

* * *

Zusammenfassend kann man daher sagen, daß wir es mit zwei verschiedenen Traditionen zu tun haben, deren eine in zwei verschiedenen Fassungen erhalten ist. Im Fall der matthäischen Tradition kaufen die Hohenpriester von dem Geld einen Acker als Friedhof, bei der durch die Apostelgeschichte und durch Papias erhaltenen Tradition kauft Judas selbst ein Landgut.

In 16 betont Petrus, daß das Schriftwort erfüllt werden mußte. Der heilige Geist spricht durch den Mund des David über Judas. Dies ist für das Schriftverständnis des Lukas von grundlegender Bedeutung: Im von uns so genannten Alten Testament spricht der heilige Geist durch die einzelnen Autoren. Das Gesagte bezieht sich direkt auf die frühchristliche Geschichte. v. 16

Exkurs: Zum frühchristlichen Schriftgebrauch

Der frühchristliche Schriftgebrauch ist von der Voraussetzung geprägt, daß die alttestamentlichen Stellen sich direkt auf die Gegenwart anwenden lassen. D. h. man legt das AT christlich aus. Diese Art der Auslegung war damals nicht nur bei Christen, sondern auch bei Juden (Qumran!) und Heiden (Homer-Allegorese!) gang und gäbe und muß daher zunächst einmal im damaligen Rahmen gewürdigt werden.

¹² So der klare Wortlaut unsrer Stelle. *Theodor Zahn* erklärt ihn für unmöglich: „Daß Judas nach vollbrachter Untat nichts eiligeres zu tun gehabt haben sollte, als das kleine dadurch erworbene Kapital durch Ankauf eines Grundstücks in oder bei Jerusalem alsbald nutzbringend anzulegen, ist eine Vorstellung, die man nur durchzudenken braucht, um ihre Unmöglichkeit einzusehen“ (S. 54). Wie so oft bei Theodor Zahn ist auch hier der Wunsch der Vater des Gedankens, d. h. näherhin sein Harmonisierungsstreben. Denn natürlich muß die Apg mit dem Zahn zufolge „authentischen“ (meine Wortwahl) Bericht Mt 27,3–10 in Übereinstimmung gebracht werden. Freilich erfordert dies in dem vorliegenden Fall schon besondere Anstrengungen. Man lasse sich folgendes Argument auf der Zunge zergehen: „So gut von und zu dem Judenvolk gesagt werden kann, daß es Jesus verraten, getötet und ans Kreuz gehetzt habe, ohne daß einer der Angeredeten persönlich an diesen Handlungen beteiligt war, kann auch von Judas gesagt werden, daß er, indem er Jesus um den ihm dafür gebotenen klingenden Preis an die Hohenpriester verriet und auslieferte, sich nichts anderes erworben habe, als ein Grundstück, von dem er keinen Nutzen mehr genießen sollte, obwohl nicht er selbst, sondern die Hohenpriester das von Judas wieder geworfene »Blutgeld« zum Ankauf des »Blutackers« verwendet haben“ (S. 55). Das ist nun selbst für Theodor Zahn ein einsamer Höhepunkt der Kunst, ein wahres Kabinettstück der Apologetik!

Für damalige Leserinnen und Leser war der Weissagungsbeweis und der Altersbeweis¹³ durchaus akzeptabel – jedenfalls im Prinzip (natürlich konnte man sich über die konkrete Interpretation einzelner Stellen immer streiten!).

Auf der anderen Seite muß man sich aber auch klarmachen, daß wir heutige Christinnen und Christen solche Interpretation nicht unbesehen übernehmen können. Denn für uns ist das AT ja nicht ein Steinbruch für christologische Beweisführung. Unsrer Frage lautet z. B. im Blick auf Ps 69: Wovon redet der Verfasser? Was will er seinen Hörerinnen und Hörern bzw. Leserinnen und Lesern sagen?

Und auf diese Frage können wir ersichtlich nicht antworten: Er will über das Schicksal des Judas berichten. Für uns ist aus diesem Grund das lang beliebte Schema von Weissagung und Erfüllung überaus fragwürdig geworden.

* * *

- v. 17 **F**reilich folgt in 17 nun gar kein Schriftwort als Beleg (dieses bringt Lukas viel mehr erst in v. 20).¹⁴ Vielmehr faßt Petrus die wichtigsten Punkte der Geschichte des Judas zusammen (als ob diese den Versammelten nicht bestens bekannt gewesen wären ...). Die Formulierung weist bereits auf das Verfahren der Nachwahl hin: Es wird gelost. Los heißt griechisch κληρος (*kleros*) und ist genauso doppeldeutig wie in unserer Sprache: Zunächst bezeichnet das Wort dasjenige, mit dem man lost, also unser »Los« im wörtlichen Sinn. Sodann bezeichnet κληρος (*kleros*) aber auch das Verlorene, d. h. den für jemanden ausgelosten Anteil, also unser »Los« im übertragenen Sinn. Treffend formuliert Haenchen: „Die Wortspiele mit »Los« und »Dienst« gehören zu der besonderen Rhetorik, mit der Lukas die Rede des Apostels schmückt.“¹⁵
- v. 18 In 18 greift Lukas auf eine Tradition über das Ende des Judas zurück, die – wie wir gesehen haben – von der bei Matthäus erhaltenen deutlich abweicht. Sehr schön formuliert Barrett: „Peter appears to be telling his audience of an event in the fairly distant past; in fact it belonged to no more than a few weeks ago. The truth of course is that Luke is telling the story for the benefit of his readers; there was no need for Peter to tell it at all.“¹⁶ Die Fortsetzung in 19 unterstreicht dieses Problem:
- v. 19

¹³ Zum Altersbeweis vgl. *Peter Pilhofer*: Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990.

¹⁴ Vgl. *C. K. Barrett* I 97: „ὅτι may introduce (Haenchen 164) the content of what the Holy Spirit said; more probably it explains why a vacancy had occurred: this was *because* he had been counted among us ...“.

¹⁵ *Ernst Haenchen*, S. 164, Anm. 2. Interessant ist die Bemerkung bei *Lake/Cadbury* z. St.: „κληρος originally meant »a lot,« and then either a place or an office obtained by lot. Thus κληρωτός was the name of a special class of officials at Athens, and ὁ κληρος came to be a usual name for officials in the Christian Church, the sense of »lot« being quite forgotten“ (S. 12f.).

¹⁶ *C. K. Barrett* I 98.

Wenn das Geschehen allen Bewohnern Jerusalems bekannt war, bestand für Petrus überhaupt keine Notwendigkeit, es in aller Breite in seiner Rede zu referieren; hier ist der Redenschreiber Lukas am Werk.¹⁷

Das in v. 16 angekündigte Schriftwort führt Lukas in **20** dann auch ausdrücklich an. „Denn im Buch der Psalmen steht geschrieben: »Sein *Gehöft* soll öde werden und keiner soll darin wohnen« und: »Sein Aufseheramt soll ein anderer erhalten.«“ Mit diesem ersten Zitat aus Ps 69,26 wollen wir uns zunächst beschäftigen. Im Original lautet der Vers: „Ihre (Plural!) Lagerstatt werde zur Öde, in ihren Zelten möge niemand mehr wohnen!“¹⁸ Ps 69 ist ein individuelles Klagelied, in v. 23–29 haben wir eine „Bitte um Gottes Zornesgericht über die Feinde“ des Beters vor uns¹⁹:

- 22 Sie gaben mir Gift als Nahrung
und Essig als Trank für meinen Durst.
23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Falle,
‘ihr Opfergelage’ zum Fallstrick!
24 Es mögen sich verfinstern ihre Augen, daß sie nicht sehen,
ihre Hüften lasse wanken für immer!
25 Gieße aus über sie deinen Grimm,
die Glut deines Zornes möge sie treffen!
26 Ihre Lagerstatt werde zur Öde,
in ihren Zelten möge niemand mehr wohnen! usw.

D. h. in seiner ursprünglichen hebräischen Fassung ist der Vers auf den vorliegenden Fall überhaupt nicht anwendbar. Was ergibt sich daraus?

1. Petrus kann in seiner Rede diesen Psalmvers nicht in diesem Zusammenhang zitiert haben. „Denn der Wortlaut der LXX ist vorausgesetzt, und diese hätte Petrus seinen Hörern gegenüber nicht verwendet.“²⁰

¹⁷ Haenchen stellt mit Recht fest: „Dieser Vers zeigt mit aller Deutlichkeit, daß hier eigentlich der Schriftsteller Lukas spricht, dem ja nicht das Hilfsmittel einer Anmerkung zu Gebote stand. Denn Petrus, der wie seine Hörer aramäisch sprach, hätte ihnen (die das alles überdies eben miterlebt hatten) nicht gesagt, daß die Einwohner Jerusalems das Landgut, wo Judas umgekommen war, »in ihre Sprache« Hakeldama nannten, und er hätte ihnen diese aramäischen Worte nicht übersetzt, wie es hier geschieht“ (*Ernst Haenchen*, S. 164f.). Theodor Zahn – im Bemühen, die Authentizität der Petrusrede zu sichern – nimmt einen lukanischen Einschub v. 18–19 in die petrinische Rede an (S. 49f.).

¹⁸ Übersetzung von *Hans-Joachim Kraus* (Psalmen. I. Teilband, BK XV/1, Neukirchen ²1961, S. 479).

¹⁹ *Kraus*, a.a.O., S. 480.

²⁰ *Ernst Haenchen*, S. 165.

2. Auch der Wortlaut der LXX ist absichtlich geändert: ἡ ἑπαυλις αὐτῶν ist zu ἡ ἑπαυλις αὐτοῦ geworden. Denn selbst der LXX-Text wäre, da pluralisch, für den vorliegenden Fall *nicht* anwendbar.

v. 21–22

In **21f.** wird das Kriterium angegeben, das jeder neue Bewerber erfüllen muß: Hier wird das, was Lukas im Prolog seines Evangeliums (Luk 1,1–4) bezüglich der Augenzeugen und Diener des Wortes andeutet, nun genauer ausgeführt: Es geht um die Zeitspanne, die einerseits durch die Taufe des Johannes, andererseits durch die Himmelfahrt begrenzt ist, d. h. es handelt sich um die gesamte öffentliche Wirksamkeit Jesu. Man beachte die Exklusivität dieses in v. 22 genannten Kriteriums: „Den Späteren genügten die Visionen nicht mehr zum Beweise der Auferstehung, und so auch dem Vf. der AG nicht. An den Anfang wenigstens stellt er eine Begegnung und ein Zusammensein des *leibhaftigen* Jesus mit den Zwölf *nach* seiner Auferstehung, aber *vor* seiner Aufnahme in den Himmel. Dadurch entsteht ein Unterschied. Nur die Zwölf sind Zeugen der Auferstehung und Apostel; die Christophanien der Späteren, z. B. des Paulus, stehn auf einer anderen Stufe und machen nicht zum Zeugen der Auferstehung oder zum Apostel.“²¹

Die Zwölf vs. die Apostel

Man muß sich klarmachen: Dieses Kriterium, das hier formuliert wird, ist das *lukanische* Kriterium. Lukas war es, der den Kreis der Apostel – zu dem nicht zuletzt ein Mann wie Paulus sich seit seiner Berufung Zeit seines Lebens zählte – mir dem der von Jesus berufenen Zwölf identifiziert hat. Historisch muß man beide Kreise strikt voneinander unterscheiden, da sie an sich nichts miteinander zu tun haben. Vielmehr gilt: Nicht jedes Mitglied der Zwölf war später Apostel, und längst nicht jeder Apostel war vorher einer der Zwölf, wofür wiederum Paulus das klassische Beispiel abgibt.²²

Für das zweite Buch des Lukas hat diese Definition schwerwiegende Folgen: Der »Held« dieses Buches ab Kapitel 13 bis zum Schluß in Kapitel 28, Paulus, ist kein Apostel im lukanischen Sinn; daher wird ihm der Titel (abgesehen von zwei »Ausrutschern« in Kapitel 14) konsequent vorenthalten . . . Daher erscheint auch der sekundäre Titel unseres Buches, πράξεις ἀποστόλων, „Taten der Apostel“ – wir haben darüber gesprochen²³ – aus lukanischer Sicht als unangebracht, weil Paulus eben gerade kein Apostel ist.

²¹ Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte, AAG 15,2, Berlin 1914, S. 6.

²² Die klassische Studie zu den Zwölf Aposteln: Günter Klein: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77, Göttingen 1961.

²³ Vgl. dazu oben S. 1–3.

23 nennt die Namen der beiden aufgestellten Kandidaten.²⁴ Die Namen der beiden Jünger begegnen sonst nicht. Es ist müßig, über die Kriterien der Auswahl zu spekulieren.²⁵ Die ausgelobte Stelle wird **25** als τόπος (*topos*) bezeichnet; in v. 17 war stattdessen von κληρος (*klēros*) die Rede. Ein sachlicher Unterschied ist dadurch nicht angezeigt. Die Stelle ist vakant, weil Judas es für zweckmäßig gehalten hatte, diesen τόπος (*topos*) mit einem andern zu vertauschen: ἀφ’ ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. „It may be said that Judas left his function as a serving apostle to take up his own function, the function peculiar to himself, of traitor. The phrase would then refer to the action of Judas in betraying Jesus. Alternatively it might refer to the consequence of his act On this view Judas’s own place, his appropriate destination, would presumably be hell, perdition.“²⁶

v. 23

v. 25

26 berichtet vom Ausgang des Losverfahrens: Matthias wird ausgelost und tritt an die Stelle des Judas.

v. 26

Zusammenfassend halten wir fest: Die erste Rede der Apostelgeschichte hält Petrus im Zusammenhang mit der »Nachwahl des Matthias«. Hier begegnet eine Tradition vom Ende des Judas, die der Version des Papias näher verwandt ist als der matthäischen. In der Rede des Petrus ist für das gesamte Buch grundlegend die *lukianische* Aposteldefinition in v. 21–22.

Zusammenfassung

²⁴ „For the procedure Bruce . . . compares the Athenian κλήρωσις ἐκ προαρίτων, in the constitution of Solon (described in Aristotle, *Ath. Pol.* 8)“ (C. K. Barrett I 102).

Der westliche Text – genauer: der Codex D in seiner ursprünglichen Fassung – liest statt des Plurals ἔστησαν den Singular ἔστησεν; damit würde Petrus zum Subjekt, was ein Versehen sein könnte, aber vielleicht auch die Autorität des Petrus steigern sollte: „It is tempting but would be precarious to argue that the Western text was concerned to magnify the authority of Peter . . .“ (C. K. Barrett, ebd.).

D u. a. lesen statt Βαρσαββᾶν vielmehr Βαρναβᾶν, was Jenny Read-Heimerdinger: Barnabas in Acts: A Study of his Role in the Text of Codex Bezae, JSNT 72 (1998), S. 23–66 für die ursprüngliche Lesart hält. Lukas habe den Barnabas nicht abrupt mit einem δέ in 4,36, sondern bereits hier in 1,23 eingeführt. Er sei auch nach der Forderung von v. 21–22 „over the last three years of Jesus’ ministry“ Augenzeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen. Dies ist m. E. keine plausible Hypothese. Ich halte daran fest, daß hier in 1,23 noch nicht von Barnabas die Rede ist.

Barnabas schon in 1,23 und nicht erst in 4,36 eingeführt

²⁵ Geradezu absurd sind Barretts Überlegungen zu dieser Frage: „It is worth noting . . . that James the Lord’s brother was not considered as a candidate. If Luke’s conditions are accepted, and if it is true that during his ministry »his brothers did not believe in« Jesus (Jn 7.5), James, notwithstanding the appearance of 1 Cor. 15.7, did not qualify, as Paul, notwithstanding the appearance of 1 Cor. 15.8, did not qualify“ (C. K. Barrett I 103).

²⁶ C. K. Barrett I 104. Die zweite Auffassung scheint Barrett die näherliegende zu sein.

