

Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte

(Apg 6,1–8,1a und 17,16–34)

DETLEV DORMEYER

1. EINLEITUNG

Der Begriff φιλοσοφία fehlt in Apg; er wird singularär nur von Kol 2,4 in abweichendem Sinne verwandt. Dafür spricht der dritte Evangelist in Apg 17,18 singularär von den »Philosophen« und nennt zusätzlich singularär die zwei Schulrichtungen »der Epikureer (Ἐπικουρεῶν) und Stoiker (Στοϊκῶν)«. Mit dieser Einführung durch den Evangelisten bildet die Rede des Paulus auf dem Areopag die neutestamentliche singularäre Schlüsselstelle für die explizite Auseinandersetzung mit philosophischen Schulen des Hellenismus.¹

Die paulinischen Briefe zitieren und diskutieren nur allgemein griechisches philosophisches Gedankengut und frühjüdische Weisheit (1 Kor 1,18–2,16 u. ö.). Die Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes, das Markusevangelium und das Spruchevangelium Q, verweisen ebenfalls nicht direkt auf griechische Philosophie. Ihre Gnomen, Aphorismen/Chrien, Gleichnisse und Exitusgeschichten können wohl indirekt von den griechischen Lesern mit der populären Philosophie in Verbindung gebracht werden.² Jesus tritt außerdem als »Lehrer« (διδάσκαλος, ῥαββί) auf und sammelt »Schüler« (μαθητῆς) um sich. Das erste Evangelium kann daher vordergründig als antike Biographie von einem Philosophen verstanden werden.³ Doch Jesu Cognomen und Hoheitstitel »Christus« (Mk 1,1) verweist eher auf die neue biographische Untergattung »Evangelium«. ⁴ Diese steht allerdings in

¹ LÖNING, *Evangelium*, 2627–2637.

² BERGER, *Gattungen*, 1259–1264; DORMEYER, *Testament*, 67–183; REISER, *Sprache*, 131–168.

³ BERGER, *Gattungen*, 1259–1264.

⁴ DORMEYER, *Markusevangelium*, 4–11.258–321.

enger, analoger Verbindung mit der antiken *Herrscherbiographie* mit philosophischem Anspruch.⁵

Der dritte Evangelist baut deutlich die philosophischen Anteile der markinischen Evangeliumbiographie aus.⁶ Doch die direkte Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie bietet er erst in seinem zweiten »Buch« (Apg 1,1). Im Mittelpunkt des lukianischen Doppelwerks und seiner Vorgänger stehen dafür die philosophischen Begriffe »Wort« (λόγος: Mk 24 x; Lk 32 x; Apg 65 x; Mt 33 x; Joh 40 x; NT 330 x) und »Geist« (πνεῦμα: Mk 23 x; Lk 36 x; Apg 70 x; NT 379 x). Doch deren Zentrum ist nicht die Philosophie, sondern Gott (θεός: Mk 48 x; Lk 122 x; Apg 166 x; NT 1314 x) mit seiner »Weisheit« (σοφία: Mk 6,2; Lk 2,40.52; 7,35; 11,31.49; 21,15; Apg 6,3.10; 7,10.22; σοφροσύνη: Apg 26,25) und mit dem ihr zugehörigen Begriff »Weiser« (σοφός: Lk 10,21).

Es fällt auf, dass der alttestamentliche und frühjüdische Zentralbegriff »Weiser/Weisheit« kaum öfter vertreten ist als die hellenistische Entsprechung »φιλόσοφος/φιλοσοφία«. Gott hat durch »Jesu Tun (ποιεῖν) und Lehren (διδάσκειν)« (Apg 1,1) »Handlungen (πραγμάτων) erfüllt« (Lk 1,1). Die »Erzählung« (διήγησις) von diesen erfüllten Handlungen stellt idealbiographisch Jesu Handeln in den Mittelpunkt, nicht weisheitliche oder philosophische Prinzipien.

Doch an einigen Stellen gibt der Evangelist »Lukas« den Blick auf die Prinzipien von Weisheit und Philosophie frei. Im zweiten Buch werden das Sterben (exitus) des Stephanus und der Aufenthalt des Paulus in Athen allein durch den pointierten Einsatz der in Apg sparsam gebrauchten Begriffe σοφία (nur Apg 6,3.10; 7,10.22) und φιλόσοφος (nur Apg 17,18) zu gegensätzlichen Höhepunkten. Eine genaue Beachtung dieser beiden Stellen wird zu erkennen geben, wie der Evangelist seiner Leserschaft Weisheit und Philosophie als leitende Prinzipien vorstellt. Sie können zu einer gemeinsamen theologischen Erkenntnis und zu einem gemeinsamen, rettenden Glauben führen, wenn sie gleichzeitig im Handeln Jesu und seiner »Schüler« zu vielfältigen Modellen des Handelns konkretisiert werden.

⁵ WÖRDEMANN, βίος, 198–287.

⁶ FRICKENSCHMIDT, *Evangelium*, 478–498.

2. DAS STERBEN DES STEPHANUS APG 6,8–8,1A

2.1 Apg 6,8–12

Gliederung

Drei Sequenzen erzeugen eine spannungsvolle Umschließung: S 1 VV. 8–10; S 2 VV. 11–12a⁷; S 3 V. 12b.

S 1: Stephanus wirkt mit der apostolischen Wundervollmacht. »Wunder und Zeichen« sind synonym; ihre Verdoppelung bewirkt den schmückenden Parallelismus. Mitglieder von judenhellenistischen Synagogen widersetzen sich Stephanus. Mit »Volk« sind mehrheitlich die Judenhellenisten gemeint. Stephanus weiß die Angriffe abzuwehren, weil er die Wunder in der Kraft des heiligen Geistes wirkt und mit »Weisheit« (VV. 3.10) zu interpretieren weiß.

S 2 steht im Mittelpunkt. Die judenhellenistischen Gegner setzen eine Verleumdungskampagne in Gang. Sie organisieren Falschzeugen, die den Vorwurf der Gotteslästerung (βλασφημία) erheben. Die Falschzeugen finden beim Volk und bei zwei Gruppen des Synedrions, den Ältesten und den Schriftgelehrten, Anklang.

S 3: Mitglieder aus den Gruppen Judenhellenisten, Falschzeugen, Hoher Rat und Volk ergreifen die Initiative. Sie treten an Stephanus heran, fassen ihn an und drängen ihn so zum Versammlungssaal des Synedrions. Die gewaltsamen Verhaftungen Jesu und der Apostel wiederholen sich (Apg 4–5). Allerdings handelt hier nicht die Tempelwache, sondern eine Gruppe erregter Ankläger leistet sich einen gewalttätigen Übergriff gegen einen verdächtigen Wundertäter und Redner.

Erklärungen zum Text

V. 8: Die Wundervollmacht der Apostel (χάρις, δύναμις) geht auf den Siebenerkreis über.⁸ Stephanus führte die Liste der Gewählten an (V. 5). Er war offenkundig der Anführer des Siebenerkreises. So ragt er durch die besondere Fülle von Gnade, Kraft und Wundertaten heraus.

V. 9: Die hellenistischen Landschaften und Städte bilden in Jerusalem eigene Synagogen. Die Liste der Gegner kommt aus der Tradition.⁹

⁷ ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 295; V. 12b zieht er aber schon zu 6,13–15; 7,1.

⁸ PESCH, *Apostelgeschichte*, 236.

⁹ WEISER, *Apostelgeschichte*, 171; ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 113, BARRETT/THORNTON, *Texte*, 61f.

Der Evangelist kann die Liste gebrauchen, weil zu ihrer zweiten Hälfte tatsächlich der große Völkerapostel Paulus gehört. Auch nach seiner Bekehrung werden die Judenhellenisten dieser Gebiete die Christen verfolgen. Das nordafrikanische und kleinasiatische Judentum verweigert sich von Anfang an der judenhellenistischen christlichen Weisheit,¹⁰ allerdings wird eine Minderheit bekehrt. Auch in Jerusalem greifen nur einige Vertreter zur Gewalt.

V. 10: Wie später bei der paulinischen Mission vermögen sie argumentativ Stephanus nicht Stand zu halten.

V. 11: Die Anstiftung zur Verleumdung geht aus dem »Neid« hervor, von dem der 1. Klemensbrief spricht (1 Klem 5,4–5; Apg 5,17). Die antike Welt ist auf Wettbewerb (ἀγών) aufgebaut. Die religiösen und philosophischen Wege stehen im Wettbewerb miteinander. Im freien Markt entscheiden faire und unfaire Mittel über den Erfolg. Die Gegner greifen zum schärfsten unfairen Mittel. Sie wollen Stephanus wegen Blasphemie anklagen. Sie gewinnen falsche Zeugen für die Anklage. Blasphemie bezieht sich im engen Sinne auf das Aussprechen und Schmähen des göttlichen Eigennamens »Jahwe« (Lev 24,10–16). Er wurde im Frühjudentum zum Tetragramm mit anderer Aussprache, d. s. die vier Buchstaben JHWH. Im weiten Sinne kann auch die Bestreitung der Gesetzesautorität der Tora unter die Blasphemie fallen.¹¹

Bisher war die Verkündigung des Stephanus nicht vorgestellt worden; sie wird später mit der Verteidigungsrede vor dem Hohen Rat nachgeholt.

V. 12: Die Ältesten und Schriftgelehrten wenden sich vom Rat des Gamaliel ab (Apg 5,34–39). Sie treten mit den anderen auf Stephanus zu, werden gegen das Recht handgreiflich und schleppen ihn vor den Hohen Rat.

2.2 Apg 6,13–15; 7,1–10.41–56; 7,57–60; 8,1a

Das Verhör, die Verteidigungsrede und die Steinigung des Stephanus

Gliederung

Sequenzen 1–3 (S 1: 6,13–15; S 2: 7,1–54; S 3: 7,55–56) bauen einen Verhörbericht auf, Sequenzen 4–6 (S 4: 7,57; S 5: 7,58; S 6: 7,59–60; 8,1a) schließen eine Hinrichtung als Steinigung an. Die Sequenzen 1 und 3 umrahmen die mittlere Sequenz mit der Verteidigungsrede des Stephanus. Sie ist die längste Rede der Apg. Abschließend rahmen die Sequenzen 4 und 6 die Steinigung S 5 ein.

¹⁰ JERVELL, *Apostelgeschichte*, 225.

¹¹ Sifre Numeri 15,30f. (33a); PESCH, *Apostelgeschichte*, 1,237.

S 1: Die judenhellenistischen Ankläger lassen ihre falschen Zeugen auftreten und ihren Vorwurf der Blasphemie wiederholen. Interessanterweise fehlt der Kern der Blasphemie, das Aussprechen des Tetragramms (JHWH) mit Schmähungen. Stattdessen werden neu die Worte der Schmähungen gegen den Tempel und Moses eingeführt. Es handelt sich um verkürzt wiedergegebene Prophetien Jesu. Die Anklage der Blasphemie hat sich selbst widerlegt. Es geht nicht mehr um Schmähungen Gottes, sondern um drohende Prophezeiungen des irdischen Jesus.

S 2: Der Hohepriester leitet die Versammlung. Er formuliert die Quaestio, d. i. die Rechtsfrage des Verhörs: Hat Stephanus Blaspheмиen (in weitem Sinne) gegen Tempel und mosaisches Gesetz gesagt?

Stephanus beginnt sofort mit seiner Apologie (Verteidigung). Er stimmt zu, dass die Blasphemie Gegenstand der Anklage ist. Daher will er sie widerlegen. Das Christentum ist auch im weiten Sinne keine Blasphemie.

Die Verteidigungsrede hat einen klaren Aufbau nach hellenistischem Muster; der Inhalt ist in judenhellenistischer Weise von der Septuaginta bestimmt.

Exordium (Einleitung):	VV. 2b–3
Narratio (Erzählung):	VV. 4–41
Propositio (Hauptthese; Streitfrage):	V. 42a
Argumentatio (Argumentation):	VV. 42b–50
Peroratio (Ermahnung):	VV. 51–53.

Die Einleitung (Exordium) stellt das umschließende Thema vor: Wie macht Gott seine »Herrlichkeit« (δόξα) sichtbar (V. 55)? Die Gottes-Erscheinungen und die Aufträge zum Aufbruch in ein unbekanntes Land sind die bleibenden Elemente. Sie zeigen sich immer wieder in der Narratio, in der Argumentatio, in der Peroratio und in der abschließenden Vision des Stephanus.

Die Narratio (Erzählung) enthält drei Teile: 1. den Abrahamzyklus VV. 4–8; 2. den Josefzyklus VV. 9–16; 3. den Mosezyklus VV. 17–41.¹² Am Schluss des umfangreichen Mosezyklus wird die Streitfrage (Propositio) gestellt: Gott wandte sich von Israel ab (V. 42a).

Die Argumentation führt aus, dass Israel unerwünschten Opferdienst darbrachte und Bildern von Göttern huldigte. Deswegen erfuhr es ein weltweites Exil über das babylonische Exil hinaus (VV. 42b–43).

¹² SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 1,446f.; WEISER, *Apostelgeschichte*, 178f.; allerdings rechnen beide die »Reaktion Gottes« (V. 42f.) noch zur Narratio und lassen die Argumentatio erst mit V. 44 beginnen; JESKA, *Geschichte*, untersucht die älteren und die parallelen antik-jüdischen Geschichtssummarien und arbeitet die lukanische Selbstständigkeit in der Gestaltung solcher Summarien heraus (44–221).

Es wird weiterhin diskutiert, warum nicht der salomonische Tempel die Abwendung Gottes wieder aufhob (VV. 44–50).

Die Ermahnung (peroratio) richtet dann Vorwürfe gegen die Ankläger. Sie sollen vom falschen Weg der Verfolgung der Propheten, der sie zu Tötung des »Gerechten« (Jesus) und der Nichteinhaltung des mosaischen Gesetzes führte, umkehren (VV. 51–53). Die Anklage auf Schmähung des mosaischen Gesetzes wird an die Ankläger zurückgegeben.

V. 54: Die Ankläger unterbrechen die Ermahnungen mit Zähneknirschen.

S 3: Stephanus hingegen wird vom heiligen Geist erfüllt, erhält eine Himmelsvision und übermittelt diese Vision als Schlusswort an die Ankläger. Es geht nicht mehr um die Zurückweisung einer Blasphemie gegen Tempel und Gesetz, sondern um die Wahrheit des Glaubens an die Auferweckung und an die Verherrlichung Jesu Christi.

Der parataktische Stil mit »und« beherrscht die folgenden drei Sequenzen 4–6. Sie haben parallel zu den Sequenzen 1–3 die Ringkomposition.

S 4: Die Hörer protestieren, verweigern das weitere Zuhören und ergreifen gewaltsam Stephanus.

S 5: Sie steinigen ihn außerhalb der Stadt.

S 6: Stephanus spricht zwei Worte und stirbt. Die Bemerkung zu Saulus ist ein Nachtrag des Autors für den Leser.

Erklärungen zum Text

VV. 13–14: Für ein Falschzeugnis bedarf es mindestens zweier Zeugen, die völlig übereinstimmen. Schmähungen Gottes lassen sich aber Stephanus nicht nachweisen. Wie die ganze Gemeinde achtet er die Schriften des Judentums als heilige Texte. Statt Schmähungen zitieren die Falschzeugen sehr verkürzt zwei Unheilsprophetien Jesu. Dieser hatte in seiner letzten Rede vor der Passion die endzeitliche Zerstörung des Tempels angesagt (Lk 21,5–6). Allerdings hatte er nicht behauptet, dass er ihn zerstören werde. Warum und wie soll er auch als Einzelner dieses riesige, heilige Bauwerk vernichten? Gott wird es als Einleitung des Weltgerichts zerstören.¹³

Die Prophetie der Änderung der »Sitten« (ἔθη) ist ebenfalls kein wörtliches Zitat, sondern eine verallgemeinernde, ungenaue Zusammenfassung der Kritik Jesu. Der konkrete Rechtsbruch muss noch nachgewiesen werden (Lk 23,1–5; Apg 24,1–27); denn Änderungen der Gesetzesanwendungen waren im Frühjudentum üblich.¹⁴

¹³ PESCH, *Apostelgeschichte*, 1,238.

¹⁴ JERVELL, *Apostelgeschichte*, 227.

V. 15: Von der Verkündigung Jesu sind bei den Falschzeugen nur Karikaturen angekommen. Für die anschließende Apologie des Stephanus liefern sie allerdings die Stichworte: Tempel- und Gesetzkritik Jesu.

Die Versammelten bedürfen nun der Aufklärung durch Stephanus. Sein Gesicht wird zum Gesicht des himmlischen »Boten« (ἄγγελος), der den irdischen und himmlischen Jesus Christus repräsentiert (vgl. Gal 4,14; Lk 9,29–31).¹⁵ Durch Stephanus spricht der Auferstandene selbst.

V. 1: Der Hohepriester beschränkt sich darauf, die Quaestio ganz allgemein zu formulieren und Stephanus damit das Wort zu erteilen.¹⁶

V. 2: Die Anrede »Männer« spricht alle Anwesenden an, »Brüder« appelliert an die gemeinsame Abkunft von Abraham, »Väter« ist Ehrenbezeichnung für die Mitglieder des Hohen Rates. Stephanus geht es um die captatio benevolentiae, um die Gewinnung von Wohlwollen aller Anwesenden. Sie sollen zuhören und überzeugt werden. Mit »Vater Abraham« beginnt die Geschichte des Volkes Israel und die Offenbarungsgeschichte des einen Gottes mit Israel (Gen 12,1ff.). »Gottes Herrlichkeit« (δόξα: Ps 29,3) »wurde sichtbar« (passivum divinum).

Das Zweistromland »Mesopotamien« zwischen Euphrat und Tigris entspricht allerdings nicht dem Ort der Epiphanie nach Gen 12,1; denn dort ist die nordsyrische Stadt »Haran« als Ort der Offenbarung genannt. Es gibt zwei Abraham-Traditionen. Die eine lässt ihn aus »Ur in Chaldäa« = Mesopotamien stammen (Gen 11,31), die andere verortet ihn in Nordsyrien. Dorthin flieht Abrahams Enkel Jakob zu Laban, dem Onkel mütterlicherseits (Gen 28,10). Gen 12,1 harmonisiert beide Traditionen. Der Evangelist bevorzugt aber deutlich die Mesopotamien-Tradition.¹⁷ Der Zug nach Haran und der Tod des Vaters Terach erfolgen nach dem Evangelisten erst nach der Epiphanie. Das Zweistromland ist ihm wegen der jüdischen Diaspora und der judenchristlichen Mission wichtiger als Nordsyrien (vgl. die Völkertafel Apg 2,9).

V. 3: Das Gotteswort wiederum zitiert wörtlich Gen 12,1. Abraham soll Land und Verwandtschaft verlassen und ein neues Land, das Gott »zeigt«, in Besitz nehmen.

V. 4: Die Wanderexistenz Israels wird zur Wanderexistenz der Jesus-Anhänger. Das unbedingte Vertrauen Abrahams bleibt das Vertrauen

¹⁵ WEISER, *Apostelgeschichte*, 173f.

¹⁶ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 265; SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 1,434.

¹⁷ ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 120.

der Jesus-Anhänger. Der Bund Gottes mit Abraham gilt weiterhin bei den Jesus-Anhängern.

V. 5: Abraham erhält die Verheißung des Landbesitzes für die Nachkommenschaft, »obwohl er kein Kind hatte«. Die auf Gen 12,1 folgenden Landverheißungen werden verkürzt. Die Verheißungen eines Sohnes werden weggelassen (Gen 18). Die Paradoxie der Zusagen wird gesteigert. Abrahams Enkel und Ur-Enkel werden den Jesus-Anhängern vergleichbar. Ihr »Gerechter« wurde ermordet (VV. 52–53 als Schluss der Rede) und blieb während der Passion ohne Jünger, und dennoch werden seine nachösterlichen Anhänger die Erde besitzen.

Die Verweigerung von »Erbbesitz« trifft nicht ganz zu, weil Abraham die Höhle Machpela in Hebron als Begräbnisstätte zu kaufen vermochte (Gen 23,1–20; Apg 7,16). Die Besitzlosigkeit Abrahams an Erbland wird gesteigert, um ihn zum Vorbild für die Besitzlosigkeit der Diaspora-Juden und der Jesus-Gütergemeinschaft zu machen (Apg 2,42–4,37).

VV. 6–7: Die weiteren Voraussagen beziehen sich auf das Exil in Ägypten, die Versklavung und Misshandlung über vierhundert Jahre hin, das Gericht über Ägypten und die Befreiung im Exodus. Diese Prophezeiungen ergingen an Abraham in Gen 15,13 und später an Mose in Ex 2,22. Ausgelassen werden wieder die Segensverheißungen, und zwar Abraham »zu einem großen Volk zu machen« (Gen 12,2; 13,16 u. ö.) und zum »Segen« für »alle Geschlechter der Erde« (Gen 12,3 u. ö.). Der Evangelist betont nur die Leidensgeschichte Abrahams, um auf das Leiden Jesu vorzubereiten. Es wird der Zeitraum von vierhundert Jahren für die Versklavung betont. Israel erhält eine historisch nachprüfbare Geschichte (Jos. Ap. 1; Apg 13,20).

V. 8: Der theologische Zentralbegriff »Bund« (διαθήκη) fällt. Allerdings engt ihn der Evangelist auf die »Beschneidung« (περιτομή) ein. Diese Engführung bringt erst Gen 17.¹⁸ Der Evangelist unterscheidet sachlich zwischen einem Bund der Verheißung (VV. 2–7; Gen 12,1) und einem Bund der Beschneidung. Tatsächlich wurde der Bund der Beschneidung erst mit Mose geschlossen (Ex 4,24–26). Die Priesterschrift (P) rückdatiert künstlich diesen Zusatz in ihre Abrahamserzählung, die parallel zur älteren Abrahamserzählung des Jahwisten (J) verläuft. Die jüdischen Exegeten der Zeitenwende betrieben noch keine Traditionsgeschichte. Wohl konnte ein jüdischer Exeget wie der Evangelist erkennen, dass Gott zuerst den Bund der Verheißung mit Abraham schließt (Gen 12–16) und erst anschließend den Bund der

¹⁸ CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 46.

Beschneidung. Der Verheißungs-Bund steht allen Völkern offen; denn Abraham selbst war wie die Völker unbeschnitten.

Der Beschneidungsbund dagegen ist nur auf Israel bezogen und verlangt von Israel besonderen Gehorsam. Abraham zeugt nach dem Beschneidungsbund seinen Sohn Isaak und »beschneidet« ihn am achten Tag (Gen 21,1–8). Isaak setzt die Beschneidung an Jakob fort, dieser an seinen zwölf Söhnen. Dann geht die Beschneidung im Exil in Ägypten verloren, bis Mose sie wieder neu einführt.

VV. 9–15: Der Josefzyklus wird nacherzählt. Für den Evangelisten steht wieder die Verfolgung von Josef aufgrund der »Eifersucht« (ζηλώω) der Brüder (»Patriarchen«) und die Erhöhung durch Pharao aufgrund der »Weisheit« Gottes (V. 10) im Vordergrund. Die Erniedrigung und Erhöhung des »Gerechten« aufgrund der von Gott verliehenen »Weisheit« prägt ja auch das Schicksal Jesu (VV. 52–56). Die Hungersnot lässt Jakob Kontakt nach Ägypten aufnehmen. Beim zweiten Besuch der »Brüder« gibt sich Josef zu erkennen und lässt seinen Vater holen. Der erhöhte Jesus lässt die Verfolger, die umkehren, ebenfalls zu sich kommen (Lk 15; 23,34; Apg 9).

V. 41: Mose, der »weise« (V. 22) »Erlöser« (V. 35), erfährt ebenfalls »Ungehorsam« und Ablehnung. Die Väter denken an Ägypten zurück und verlangen von Aaron sichtbare Götter (Ex 32,1.23). Das Stierkalb wird angefertigt und verehrt.

V. 42a: Nun ist Stephanus zur Hauptthese gelangt. Er hat sie in seiner Nacherzählung langsam vorbereitet. Tatsächlich schließt der Jehovist die Erzählung vom »goldenen Stierkalb« mit dem künftigen Gericht über Israel ab: »Am Tag aber, an dem ich Rechenschaft verlange, werde ich über ihre Sünde mit ihnen abrechnen« (Ex 32,34). Gott hat sich von Israel abgewandt und gibt ihm keine heilvolle Zukunft mehr: »Der Herr schlug das Volk mit Unheil, weil sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron angefertigt hatte« (Ex 32,35). Der Deuteronomist hängt dann aber wieder versöhnlich eine Heilszusage an (Ex 33,1–5). Doch der Evangelist wählt nur die Unheilsaussage aus. Er erkennt die theologische Spannung zwischen dem Jehovisten und dem Deuteronomisten und lässt letzteren weg. Seit der Anfertigung des goldenen Stierkalbs lebt Israel im »Abfall« von Gott (V. 39f.), und Gott hat sich von Israel »abgewandt« (στρέφω).

VV. 42b–43: Nun beginnt die Argumentation. Gott hat das Volk der Verehrung von heidnischen Himmelsgottheiten ausgeliefert (Dtn 4,19; Hos 13,2–4 G). Das Zitat aus dem Propheten Amos in der griechischen Übersetzung (G) illustriert den neuen Kult. »Moloch« bezeichnet punisch das Opfer für den phönizischen Gott Baal-Hammon, der der Gott der Sonne und des Gewitters ist. »Raipha« ist eine Gräzisierung der assyrischen Sterngottheit »Kewan« (hebr. Am 7,25–27).

Amos ist der erste Schriftprophet; er gehört ins 8. Jh. Er kannte die assyrischen Gottheiten Sakkut und Kewan. Doch ist die Polemik gegen sie erst später hinzugewachsen, und zwar diesmal durch die Deuteronomisten.¹⁹ Die punischen Kinderopfer (Moloch) für Baal wiederum wurden in der Antike von den Römern und Griechen scharf angegriffen. Die griechische Übersetzung der Tora aus dem 3. Jh. v. Chr. (G) ändert die Amos-Vorlage in den schrecklicheren Gottesbeinamen Moloch ab. Israel hat bereits auf dem Wüstenzug die Erstgeborenen als Moloch dargebracht wie später die Juden in Jerusalem im Hinnomtal (2 Kön 23,10; Jer 7,31–32 u. ö.) und die Punier. Der Evangelist kann diese Kritik von G übernehmen und mit G in die vorexilische Zeit zurückdatieren.²⁰ Denn vor dem Exil war der Polytheismus in Israel vorherrschend. Israel musste deswegen das Exil in »Babylon« erdulden. Der Evangelist übernimmt die deuteronomistische Kritik am Polytheismus und aktualisiert sie mit G.

V. 44: Gegen das »Zelt« des Moloch-Baal wird das »Zelt des Zeugnisses«, das Stiftszelt, gesetzt; Mose hatte es nach dem »Bild« (τύπος) des Himmels geschaffen (Ex 25,40).

V. 45: Die Väter führten es als Jahwe-Heiligtum mit sich, so auch Josua/Jesus, der erste Nachfolger von Mose. »Jesus« ist neben »Josés« eine übliche Gräzisierung von Josua. Sie dient hier als gezielte Anspielung auf Jesus, den Nazarener (Apg 6,14). Das Stiftszelt markiert bei der Landnahme, dass Gott die Völker in Kanaan »vertrieb« und sie Israel bis zur Zeit von König David unterordnete. Nach Davids Tod konnten sich die heidnischen Völker aus seinem Großreich zum Teil wieder herauslösen.

V. 46: Wie Mose fand David »Gnade« vor Gott (V. 20). Für sein Großreich wollte er in Jerusalem einen Platz für ein zentrales Jahweheiligtum finden. Nach 2 Sam 7 hatte zwar David den Plan gefasst, einen Tempel aus Stein zu erbauen, aber Gott hatte ihm durch den Propheten Natan sagen lassen, dass er weiterhin im Zelt wohnen wolle. David ließ ein Zelt in Jerusalem errichten und überführte die Bundeslade aus Baala nach Jerusalem (2 Sam 6). Ob die Tenne des Arauna, die den späteren Tempelplatz bildet, bereits der Ort für die »Zeltwohnung« der Bundeslade war, ist unsicher (2 Sam 24,16–25). Gegen die Götterbilder hielt das »Zelt des Zeugnisses« die Möglichkeit zur Umkehr aufrecht.

VV. 47–50: Der Umschwung kommt mit Salomon, dem Nachfolger Davids. Salomon baut einen aufwendigen Tempel (1 Kön 6–7). Damit verstößt er gegen Jahwes Verbot. Gott wohnt nicht in einem »hand-

¹⁹ ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 124.

²⁰ PESCH, *Apostelgeschichte*, 1,255f.

gemachten« Tempel (χειροποίητος; Apg 17,24; Mk 14,58). Das Zitat Jes 66,1f. scheint diese Aussage abzusichern. Es stammt aus dem Schlusskapitel von Trito-Jesaja.

Dieser polemisierte aber nicht gegen den Tempelbau, sondern nur gegen die Verabsolutierung des Tempelkults.²¹ Die Schöpfung steht als Raum der Verehrung Gottes über dem Tempel (Jos. Ant 8,107–117). Stephanus verabsolutiert einerseits das Bauverbot für David und überinterpretiert andererseits den Schluss des Jesaja-Buches. Der Tempel soll die Schöpfung abbilden, sie aber nicht verdinglichen. Diesen prophetischen Appell verengt Stephanus zu einer These, die aus der Stoa stammt (Apg 14,15–17; 17,24). Der Tempel verdinglicht allein durch seine Existenz Gottes Schöpfungswerk (Sen. Epist. Luc. 4,41,1–2). Gott hat ihn von Anfang an nicht angenommen und »wohnt« nicht in ihm.²²

VV. 51–53: Die Argumentation hat ihren Höhepunkt erreicht. Stephanus wechselt zur »Ihr«-Anrede der Ermahnung über. Er schlägt den Ton alttestamentlicher und urchristlicher Polemik an: »Hartnäckigkeit« (Ex 33,3–5; Röm 2,5; 9,18; Mk 10,5; Apg 19,9; 26,14), »Unbeschnittenheit des Herzens« (Jer 9,25; Röm 2,29), »Widerstreben gegen den heiligen Geist« (Jes 63,10; Lk 12,10; Apg 3–5). Der Vorwurf der »Prophetenverfolgung« stammt erneut aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk (1 Kön 18,4.13 u. a.); sie wird auf Jesus übertragen (Lk 11,47–51). Bei den verfolgten Propheten betont Stephanus zusätzlich die Voraussage des »Gerechten«. Die Prophezeiung eines »kommenden Gerechten« gibt es aber nicht bei den alttestamentlichen Propheten, wohl die eines kommenden Propheten (V. 37) oder eines Gottesknechts (Jes 40–55). »Gerechter« ist ein apokalyptischer und urchristlicher Titel Jesu (äthHen 38,2; 53,6; Apg 3,14; 4,19). Der Evangelist interpretiert die alttestamentlichen Prophetien im urchristlichen Sinne. Der Titel »Gerechter« soll das Handeln Jesu mit der richtigen Auslegung des Gesetzes begründen, nicht mit messianischen Ansprüchen.

Die Hörer (ihr) werden zu »Verrätern« und »Mördern« eines gerecht lebenden Juden. Sie haben das Gesetz gebrochen, das ihnen am Sinai von Engeln überreicht wurde. Diese abschließende Anklage greift auf die Erzählung vom Gesetzgeber und Mittler Mose zurück (V. 38). Die Anklage ist ein indirekter Appell, das begangene Unrecht einzusehen und sich der richtigen, jesuanischen Interpretation des

²¹ ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 125; BACHMANN, *Stephanusepisode*, 552f.

²² RAU, *Jesus*, 42–66; den Tempel als Erfüllung der Abrahamsverheißung zu betonen, verkennt den Einsatz von V. 47f.: Σολομὼν δέ ... ἀλλ' οὐχ ... (gegen BACHMANN, *Stephanusepisode*, 549–553).

Bundesschlusses am Sinai anzuschließen. Der Sinaibund geht weiter, aber ohne Tempelkult und Prophetenverfolgung.

V. 54: Die Reaktion der »Hörer« ist verständlich. Sie ergrimmen in »ihren Herzen«. Denn der Vorwurf der »Unbeschnittenheit der Herzen« (V. 51) greift ihr Judentum an. Sie müssen sich entscheiden, diesen Vorwurf anzunehmen und ihr Herz zu verändern, oder ihn mit hoher Emotion zurückzuweisen. Nicht sie sind Gesetzesverletzer, sondern Stephanus (s. o. Apg 6,13). »Das Knirschen der Zähne« ist Zeichen von unbeherrschtem Zorn (Seneca, ira 1,1,4). Die Emotionalität erreicht dadurch den höchsten Grad, dass es nicht nur um die Verfolgung von Propheten und Gerechten geht, sondern um die Berechtigung des Tempelkults. Stephanus hat mit einem gewagten Rückgriff auf die vorexilische Zeltradition die Heilsbedeutung des jerusalemer Tempels infrage gestellt. Er hat die Anklage beim Verhör (Apg 6,13) nachträglich bestätigt. Der Rückbezug zum Anfang ist wieder hergestellt.

VV. 55–56: Stephanus reagiert unbeeindruckt auf den Wutausbruch. Der heilige Geist Gottes und Jesu spricht aus ihm (Lk 21,15). In einer Vision sieht er wie Abraham die »Herrlichkeit« (δόξα) Gottes. Mit ihrer Darstellung hatte er ja die Rede begonnen (V. 2). Neben der Rechten Gottes, der Herrscherseite, steht der erhöhte Jesus. Mit dem Titel »Gerechter« hatte Stephanus die Rede abgeschlossen (V. 52). Sein erneuter Ausspruch wiederholt des gerechten Jesu Wort beim Verhör vor dem Hohen Rat: »Von jetzt an wird sein der Sohn des Menschen sitzend zur Rechten der Kraft Gottes« (Lk 22,69). Der Hoheitstitel »Menschensohn« wird hier ein einziges Mal eingeführt. Die Einleitung des Wortes: »Ich sehe die Himmel geöffnet« gibt die Vision der Himmelsöffnung wieder, die Jesus bei der Taufe hatte (Lk 3,21–22). Stephanus erfährt an sich selbst als Bote Apg 6,15 die Wiederholung des Handelns Gottes (an Jesus) mit Himmelsöffnung und hoheitsvoller Zukunftszusage durch den Geist. Die Zukunftszusage für Jesus hat sich inzwischen erfüllt.

V. 57: Die Hörer überschreien das Visionswort. Sie halten sich gleichzeitig die Ohren zu. Denn sie müssen es vermeiden, eine Gotteslästerung zu hören. Die Reaktion des Hohen Rates beim Wort Jesu wiederholt sich. Doch das Menschensohnwort stellt wie dort keine Blasphemie im strengen Sinne dar (Apg 5,28). Dennoch greifen die Hörer Stephanus an. Bei der Schmähung des Tempels und ihres Gesetzesverständnisses haben sie es bei lauten Äußerungen des Zorns belassen. Für einen nachfolgenden Prozess und ein Urteil ist ja der Hohe Rat zuständig. Das Menschensohnwort hat aber in ihren Augen den Rechtsschutz des Verhörten gesprengt.

Die Hörer greifen auf alttestamentliches Recht zurück.²³ Dtn 17,2–7 schreibt die Steinigung durch die Stadtbevölkerung beim Abfall von Gott vor, insbesondere bei der Verehrung von Himmelsgottheiten. Diesen Vorwurf hatte Stephanus dem Israel des Wüstenzuges gemacht (V. 42). Nun wird umgekehrt diese Blasphemie auf Stephanus bezogen. Er habe mit »Menschensohn« eine Gestirnsgottheit gemeint. Menschensohn bezeichnet aber nach Dan 7 den Völkerengel Israels. Er wird mit dem Auferstandenen identisch (Lk 12,8) und wirkt schon im irdischen Jesus (Lk 11,20). Den Menschensohn zu einem Gestirns-gott umzudeuten, bedeutet, die Propheten wieder nicht zu verstehen und erneut zu Mördern zu werden (VV. 51–53).

V. 58: An Stephanus erfüllen sich die Scheltworte VV. 51–53. Das »Hinauswerfen aus der Stadt« und das »Steinigen« entsprechen der Anweisung Dtn 17,5. Das Ablegen der Kleider ist nicht vorgeschrieben. Es dient dazu, einem namentlich benannten Beteiligten eine Aufgabe zuzuteilen. Der Evangelist führt den »jungen« (νεανίας) Saulus künstlich ein. Das Jünglingsalter geht bis 30 Jahre (Lk 3,23) und kann die 30 sogar in Ausnahmefällen überschreiten (V. 30). Saulus ist nicht schuldig an der Steinigung des Stephanus, aber er hat sich am Rande beteiligt. Seine Rolle als Christenverfolger (Apg 8,3; 9,1) wird vorbereitet. Er hat die Verteidigungsrede des Stephanus gehört. Die Bekehrungsvision ist gleichfalls vorbereitet.

VV. 59–1a: Bei der Steinigung vermag Stephanus noch den Kyrios Jesus anzurufen. »Nimm meinen Geist« wandelt christologisch das Sterbewort Jesu ab: »Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist« (Lk 23,46). Durch den Kyrios Jesus wird der Vater erreicht. Das Niedersinken aufgrund der Steintreffer wird zur Proskynese vor dem Kyrios. Gleichzeitig bittet Stephanus wie Jesus am Kreuz für die Vergebung der »Sünde« (Lk 23,34). Danach stirbt er. Der Tod des Stephanus wird dem Kreuzestod Jesu nachgestaltet. Der Autorkommentar zur Einstellung des Saulus schließt die ganze Szene ab. Saulus ist mit dem »Mord« einverstanden, aber er hat sich nicht an ihm beteiligt.

Auswertung

Die antike Biographie will Porträts und Gesichtsmasken zeichnen (Plutarch Alex. 1,3).²⁴ Stephanus wird zum ersten Blutzugehen des gekreuzigten Jesus Christus. Dessen Herrlichkeit, Wirken und Leiden wird im Gesicht des Boten anschaulich. Der Bote wird zum Abbild des irdischen und himmlischen Urbildes. Das hässliche Gesichtsporträt

²³ ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 128; der Begriff »Lynchjustiz« (HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 287) verdunkelt den Aufforderungscharakter von Dtn 17,2–7.

²⁴ WÖRDEMANN, βίος, 56–106.

des Sokrates bildet das hässliche Porträt des blinden Sängers Homer ab. Stephanus Gesicht bildet den verherrlichten und leidenden Jesus Christus ab (Apg 6,15; 7,59). Das Gesicht ist der Ausdruck der gesamten Person. Stephanus erhält die Biographie wie sein großes Vorbild Jesus von Nazaret und die großen Patriarchen und Propheten Abraham, Josef und Mose. Stephanus wurde bekehrt und mit den apostolischen Aufgaben der Leitung, Verkündigung und Hausfürsorge betraut. Nun erfährt er wie Jesus ein Verhör, eine Vision und eine gewaltsame Tötung. Die Biographie von beiden und von den Patriarchen und Propheten wird von menschlichem Leiden und himmlischer Hoheit zugleich erfüllt. Stephanus wird zur positiven Identifikationsfigur.

Die Rede des Stephanus ist die längste und schriftkundigste Rede des zweiten Buches. Sachlich geht es um den Tempel als »heiligen Ort« und um die Neuinterpretation des Gesetzes durch Jesus, den Gerechten. Beide Punkte stehen im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum. Diese Kontroverse knüpft an den damaligen Dialog zwischen Judenhellenisten und Heidentum an. Bedarf der »gottesfürchtige« Griechen noch eines Tempels, und welche Neuinterpretation des Gesetzes ist für ihn angemessen?

Die Nacherzählung der Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel gibt Stephanus Raum, diese beiden Fragen zukunftsweisend für die Jesus-Anhänger zu klären. Wie bei Paulus wird Abraham zum Ausgangspunkt (Gal 3,6–14; Röm 4,1–25). Der mesopotamische Heide Abraham erfährt die Epiphanie Gottes und den Auftrag, seine Heimat zu verlassen und sich von dem einen Gott in ein neues Land führen zu lassen. Abraham gehorcht und muss leiden. Er erhält in dem neuen Land kein Erbe und wird mit der paradoxen Verheißung, ohne Sohn eine Nachkommenschaft zu haben, die wiederum Leiden und Befreiung erfahren wird, auf die Probe gestellt. Der »frühe« Abraham wird zum Modell des geprüften Gottesfürchtigen. Der muss ebenfalls seinen hellenistischen Glauben verlassen und sich in den jüdischen Glauben führen lassen, der ihm wegen der fehlenden Beschneidung keinen Erbanteil am Judentum gibt. Dennoch wird die Nachkommenschaft der Gottesfürchtigen das Judentum beerben und gleichzeitig im Römischen Weltreich Versklavung und Befreiung erfahren.

Der Evangelist folgt im Unterschied zum historischen Paulus dem Erzählkranz von Genesis und bringt für den »mittleren« Abraham den »Bund der Beschneidung«. Der »frühe« Abraham bleibt das Urbild des glaubenden Heiden; der »mittlere« Abraham begründet dann mit seinem Sohn Isaak, dessen Sohn Jakob und dessen zwölf Söhnen das Israel der Beschneidung. Paulus hingegen ordnet Beschneidung und Gesetz erst dem Bund des Mose mit Gott am Sinai zu (Gal 3,19) und erklärt Abrahams Beschneidung zur Ausnahme (Röm 4,10f.). Paulus

kennt daher zwei Bundesschlüsse: 1. den Bund der Verheißung mit Abraham Gal 3,15–18; 2. den Bund des Gesetzes mit Mose 2 Kor 3,13–15; Gal 3,17; 4,24. Der Evangelist hingegen ordnet beide Bundesschlüsse Abraham zu. Außerdem vermeidet er es, die Berufung Abrahams bereits als »Bund« zu bezeichnen.

Es ist deutlich, dass die paulinische Bundestheologie klarer und griffiger ist. Denn die Gesetzesvorschriften werden im Pentateuch mit dem Sinai-Bund verknüpft; lediglich das Bundeszeichen »Beschneidung« wird von der Priesterschrift mit Abraham verbunden. Diese Zuordnung übersieht Paulus bewusst. Er stuft die Beschneidung des Patriarchen zur »Besiegelung« des ersten Bundes herab (Röm 4,11). Der Evangelist hat diese einleuchtende Aufteilung nicht übernommen, sondern sich an das frühe Stadium der christlichen, judenhellenistischen Bundestheologie gehalten. Abraham steht sowohl für den Glauben aufgrund von Verheißungen, als auch für den Bundesschluss mit der Beschneidung und den Gesetzen. Doch es gelingt dem Evangelisten, durch Zufügungen, Auslassungen und Zusammenfassungen ein Porträt von Abraham, Josef und Mose zu entwerfen, das sowohl für Gottesfürchtige als auch für Juden gültig bleibt. Die Entgegensetzung von Abraham und Mose, die bis heute für den christlich-jüdischen Dialog problematisch ist, entfällt. Abraham glaubt Gott, folgt seinen Aufträgen, leidet und wird erhöht. Auch der beschnittene Josef leidet, wird erhöht und wird zum Retter seiner Großfamilie. Mose wird ausgesetzt und erhöht – die Beschneidung wird nicht erwähnt –, erkennt seinen »Retterauftrag« für sein unterdrücktes Volk, wird aber von ihm zurückgewiesen, flieht, wird von Gott zum »Führer und Erlöser« eingesetzt, befreit das Volk, empfängt die »lebendigen Worte« des Gesetzes und erfährt den Abfall seines Volkes von Gott. Abraham, Josef und Mose präfigurieren das Schicksal des endzeitlichen »Propheten« Jesus und das Schicksal eines jeden von »Weisheit« erfüllten »Gerechten«, sei er Gottesfürchtiger, sei er Jude. Der gewaltsame Tod Jesu gehört ebenfalls zum Leiden des weisen, gerechten Judentums und der weisen, gerechten Gottesfürchtigen. Denn die »Gerechtigkeit« (V. 52) und die »Weisheit« (σοφροσύνη; Apg 26,25) gehören zu den vier griechischen Kardinaltugenden. Die dritte Kardinaltugend »Tapferkeit« entspricht der δύναμις (Apg 6,8) von Stephanus. Die vierte Kardinaltugend »Mäßigkeit« zeichnet alle Jerusalemer Jesus-Anhänger aufgrund der »Gütergemeinschaft« aus. Stephanus hat die 4 Kardinaltugenden in vorbildlicher Weise verwirklicht.

Die bildlose Gottesverehrung bleibt außerdem eine Probe für das Volk Israel und für die von Gott berufenen Heiden. Israel schuf sich mit dem »Kalb« und den Himmelsgöttern sichtbare Gottheiten. Allein das Stiftszelt des Wüstenzuges und das Zelt von David vermieden die

Verdinglichung Gottes durch »Handgemachtes«. Der Tempelbau Salomons hingegen setzte das Götterbild der Wüstenzeit fort. Auch die griechisch-römische Antike pflegt trotz der Philosophenkritik die Vergöttlichung von Bildwerken (Apg 17,16; 19,21–40).

Die Tempelkritik des Stephanus schießt allerdings weit über die prophetische Kritik hinaus. Denn die Propheten hatten nie die Abschaffung des Tempels gefordert. Auch Jesus von Nazaret hatte mit der Reinigung des Tempelvorhofes deutlich gemacht, dass er den Tempel als Verehrungsort Jahwes zur Geltung bringen wollte (Mk 11,15–9/Mt 21,12/Lk 19,45–48). Doch gleich nach Ostern lösen sich die Judenhellenisten von der Tempelfrömmigkeit. Die Jesus-Gemeinde ist der Tempel Gottes (1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; Mk 14,58). Es greift die hellenistische Religionskritik ab Xenophanes (570–475/70). Die homerischen Gottheiten sind Vermenschlichungen des einen göttlichen Prinzips. Ihre Tempel und Opfer garantieren nicht mehr den Zugang zum Göttlichen; nur noch die richtige philosophische und ethische Lebensweise verbindet mit der Gottheit (Diog. Laert. 11,18–21 zu Xenophanes; vgl. Apg 17,27–31). Der jüdische Tempel ist trotz Bildlosigkeit ein irreführender, menschlicher Ausdruck für die Göttlichkeit des Kosmos und des einen Gottes in ihm (Apg 7,48–50; 14,15–17; 17,16–34). Der Evangelist zeichnet Stephanus als kritischen, griechischen Philosophen.²⁵ Er steht zugleich in der Linie des verfolgten und erhöhten Jesus und seiner alttestamentlichen Vorgänger. Diese werden mit Hilfe qumranischer und samaritanischer²⁶ Auslegungstraditionen zu Gerechten ohne Tempelkult gemacht. Der samaritanische Tempel war ja von den Judäern zerstört worden. Der Wegfall des Tempels erleichtert den Hellenisten den Zugang zum Judentum. Als Nicht-Beschnittene dürfen sie ja nur den riesigen Vorhof der Heiden betreten.

Die Neuinterpretation des Gesetzes durch Jesus erleichtert außerdem die Einhaltung des Gesetzes. Jesu Kritik führt die Gesetzesübergabe am Sinai durch einen »Engel« fort. Denn der Engel ist ein »Bote« (ἄγγελος); dessen Botschaft kann jederzeit von einem neuen Boten, von Jesus als dem beauftragten »Sohne Gottes«, von den Aposteln, oder von Stephanus als dem Boten Jesu korrigiert werden. Seit Jesus gilt nur noch der Moralkodex ohne die Pflicht zur Beschneidung. Der Sinaibund bzw. der Bund der Beschneidung des mittleren Abraham ist von Jesus, den Aposteln und dem Siebenerkreis neu interpretiert worden.

²⁵ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 281.

²⁶ Diskutiert von SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 1,451.

Unmittelbar nach der Rede des Stephanus tauft ein anderer aus dem Siebenerkreis, und zwar Philippus, einen gottesfürchtigen Äthiopier, ohne ihn zu beschneiden. Dessen weitere Tempelbesuche werden überflüssig (s. u. Apg 8,26–40). Der Siebenerkreis hat mit dem Tempel und der Beschneidung gebrochen.²⁷ Das hellenistische und palästinische Judentum ist in seinen Fundamenten bedroht. Die Ermahnungen des Stephanus zwingen es in eine Entscheidung auf Leben und Tod. Entweder erkennen die Juden die christliche, judenhellenistische Ablehnung des Tempels an, oder sie setzen den Glaubensabfall der Wüstenzeit fort. Sie schließen sich dann vom heiligen Geist aus und werden zu »Mördern« aller Gerechten. Die Hörer halten noch still, weil sie die scharfen Polemiken zwischen den unterschiedlichen »Wegen« des Judentums kennen (Apg 2,28; 9,2 u. ö.).

Das Bekenntnis zum erhöhten Christus wird hingegen der Auslöser der Steinigung. Die frühe judenhellenistische Konzentration allein auf das Bekenntnis zum erhöhten Christus, die Paulus später konsequent ausbaut, gilt für den damaligen Juden als Blasphemie. Gott hat seine »Herrlichkeit« (δόξα, hebr. Kabod) besonders im Tempel wohnen lassen. Er kann sie auch in einzelnen, herausragenden Menschen zeigen. Doch diese können nie exklusiv die »Herrlichkeit« Gottes allein für sich beanspruchen. Dann beanspruchen sie blasphemisch wie eine Gestirnsgottheit eine Gottgleichheit, z. B. wie der vergöttlichte Cäsar als Komet (Suet. Caes. 88; Plut. Caes. 69).

Die christlichen Judenpalästinenser gehen daher von Anfang an einen anderen Weg als Stephanus. Der Tempel bleibt auch für die Jesus-Anhänger eine Stätte der Gegenwart Gottes und des Gebetes (Apg 2,42–6,7). Auch Paulus übernimmt nicht die radikale Absage an den Tempel. Er überbringt später die Kollekte nach Jerusalem (Röm 15,25–28) und beteiligt sich dort an der Tempelfrömmigkeit (Apg 21–26). Die Radikalität der frühen christlichen Judenhellenisten ist abgemildert worden.

Der Zeitraum ihrer Verfolgung liegt zwischen 32–36. Nach dem Kreuzestod Jesu im Jahr 30 brauchte die Jerusalemer Gemeinde mindestens zwei Jahre zur Gründung und zur Aufteilung in zwei Gemeinden. Im Jahre 36 wurde der Präfekt Pilatus abgelöst. Der neue Präfekt musste erst in Rom ernannt werden und sich auf den Weg nach Judäa machen. In diesem Interregnum wäre ein spontanes Volksgericht nach dem archaischen Recht Dtn 17,2–7 am ehesten verständlich.²⁸ Denn die römischen Imperiumsträger besaßen allein das Recht

²⁷ LÖNING, *Stephanuskreis*, 86–88; WALTER, *Diaspora-Juden*, 399, gegen Kraus, der die grundsätzliche Relativierung der kultischen Tora erst auf die Zeit nach der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem verlegt (KRAUS, *Jerusalem*, 50f.).

²⁸ LÖNING, *Stephanuskreis*, 88f.

auf die Todesstrafe. Beim Fehlen des Präfekten in Judäa wanderte dieses Recht zum syrischen Legaten im fernen Antiochien über. Der blieb untätig.

Möglich bleibt auch, dass der Präfekt Pilatus in den Jahren 32–36 ein Volksgericht mit tödlichem Ausgang hingenommen hat, da es zu keinen Beschwerden kam.²⁹ Die frühe, judenhellenistische Radikalität brach mit dem Martyrium von Stephanus ab.³⁰ Sie übertrug zu gewaltsam mit überspitztem prophetischen Anspruch die hellenistische weisheitliche Religionskritik auf den Tempel. Der apostolische Zwölferkreis, die beiden nachberufenen Apostel Barnabas (s. u. Apg 11,19–26) und Paulus (Apg 9,1–19) und die Jerusalemer Gemeinde pflegten den Tempelkult weiter, nahmen ihm aber die exklusive Heilsbedeutung und verpflichteten das Judentum weiterhin auf seinen Kult als fromme »Sitte« (Apg 15,1–35). Umgekehrt war für die Juden die Achtung des Tempels als Erscheinungsort der Herrlichkeit Gottes eine ausreichende Basis, das Judentum weiterhin im Judentum zu dulden. Die Spannung des Judentums zu den späteren Heidenchristen entstand allerdings aufgrund der unterschiedlichen Interpretation des Bundes ohne Beschneidung für die Völker (Apg 28,16–31).

3. APG 17,16–34: PAULUS IN ATHEN

3.1 Gliederung

7 Sequenzen (S 1: V. 16; S 2: V. 17; S 3: V. 18; S 4: VV. 19–21; S 5: VV. 22–31; S 6: V. 32; S. 7: VV. 33–34) bauen ein biographisches Apophthegma mit einem Sammelbericht und einer langen Beratungsrede auf.

S 1: Paulus wartet auf Silas und Timotheus. Er sieht die Stadt voller Götterbilder und ergrimmt darüber.

S 2: Es liegt ein Sammelbericht vor. Beim sabbatlichen Synagogengottesdienst dialogisiert Paulus mit den Juden und Gottesfürchtigen. Auf der Agora führt er außerdem jeden Tag mit den Anwesenden einen Dialog.

S 3: Einige Philosophen von den Epikureern und den Stoikern beginnen mit Paulus die Disputation. Sie werfen ihm »Körnerpickerei« und die Verkündigung fremder Gottheiten vor.

²⁹ RIESNER, *Frühzeit*, 52–56.

³⁰ CONZELMANN/LINDEMANN, *Arbeitsbuch*, 534f.

S 4 steht im Mittelpunkt. Sie führen ihn auf den Areopag und fordern ihn auf, die neue Lehre vorzutragen. Alle Athener und Besucher sind neugierig und hören zu.

S 5: Paulus stellt sich in die Mitte und trägt eine Beratungsrede vor.

Exordium:	V. 22	Anrede und Thema »Religiosität«
Narratio:	V. 23	Erzählung von der Besichtigung der Heiligtümer und des Altars vom unbekanntem Gott;
Argumentatio:	VV. 24–28	die Probatio (These) als Abschluss Gott der Schöpfer steht im Gegensatz zu handgemachten Verehrungen
Exhortatio:	VV. 29–31	Warnung vor Vergöttlichung von Handgemachten; Umkehrforderungen zum Auferstandenen als Weltenrichter ³¹

Die Rede widerlegt den Vorwurf und beantwortet die Frage von S 3.

S 6: Die Hörer der Auferstehungsbotschaft spalten sich in ihrer Reaktion. Die einen verspotten die Schlussmahnung von der Auferstehung, die anderen wollen Paulus noch einmal deswegen hören. Die Diskussion von S 2 geht weiter.

S 7: Paulus geht aus dem Kreis der Philosophen hinaus. Einige Hörer schließen sich an und glauben. Der Grimm von S 1 wird durch das Hinausgehen und den kleinen Erfolg versöhnlich zum Abschluss gebracht. Die Suche nach »Neuerem« S 4 steht im Mittelpunkt und korreliert mit dem eschatologischen Beschluss von S 5.

3.2 Erklärungen zum Text

V. 16: Paulus wartet auf die Ankunft seiner Begleiter. Es ist nicht klar, ob er nur mit ihnen verkünden will oder von ihnen eine stärkere Wirkungsbreite erhofft. Er nutzt die Wartezeit zur Besichtigung der Stadt, sieht die vielen Götterbilder (*κατείδωλος*) und gerät in Zorn. Denn seit Sokrates müsste in Athen die griechische Frühaufklärung

³¹ Ähnlich WEISER, *Apostelgeschichte*, 457; LÖNING, *Gottesbild*, 107; nach ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 256f., gliedert ein traditionelles, thematisches Schema judenhellenistischer Heidenmission (1 Thess 1,9f.; Hebr. 6,1f.; Apg 14,15–17) die Rede: V. 22bf. Proömium mit dem Thema: der »unbekannte Gott«; VV. 24–29 Teil 1 Gott der Schöpfer gegen die Nichtigkeit der Götterbilder; VV. 30–31 Teile 2–4. Dieses Schema erklärt nicht den rhetorischen Aufbau der Rede, vermag aber die Abfolge der Themen breit in der urchristlichen Verkündigung zu verankern (gegen DIBELIUS, *Aufsätze*, 55: »Fremdling im Neuen Testament«).

herrschen. Die Fülle der Götterbilder widerspricht der philosophischen Kritik an der homerischen Götterwelt.³²

V. 17: Jeden Sabbat geht Paulus in die Synagoge zu den Gottesdiensten. Er führt den Dialog (διαλέγω) mit den Juden und Gottesfürchtigen. Das übliche Missionsschema läuft bis hierhin ab. Doch jetzt erfolgt eine Veränderung. Paulus begibt sich auf die Agora (Marktplatz), ohne die Umkehr und zu erwartende Spaltung der Synagogenversammlung abzuwarten. Die Situation in Athen erfordert eine Veränderung des Missions-Konzepts. Auf der Agora führt er täglich den Dialog mit den Heidenhellenisten, die nach sokratischem Verfahren »zufällig dazukommen«³³.

V. 18: Die Agora ist der Ort, an dem sich die Philosophen unterschiedlicher Schulen und deren Schüler und Besucher treffen (V. 21). Athen ist das geistige Zentrum Griechenlands, zu dem im 1. Jh. n. Chr. alle Gebildeten der griechisch-römischen Welt wenigstens zu einem kurzen Besuch strömen.³⁴ Die Epikureer und Stoiker treten mit Paulus in die Diskussion ein. Die Epikureer stehen in ihrer radikalen Götterkritik der jüdischen Götterkritik sehr nahe (Apg 14,15–17). Andererseits lehnen sie radikal jegliche inhaltliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode ab. Wenn es ein solches Leben geben sollte, ist es nicht vorstellbar (Epikur in Diog. Laert. 10,124). Die Stoa wiederum tendiert mit ihrer pantheistischen Lehre von der einen Weltseele zum Monotheismus. Doch die Stoiker halten am Polytheismus fest. Er ist unzureichender, aber unersetzbarer Ausdruck des einen göttlichen Prinzips.

Der Vorwurf »Körnerpicker« passt zum Epikureer. Paulus konstruiert für ihn in gesuchter Weise Verbindungen zwischen dem einen, unsichtbaren Gott und dem sichtbaren Menschen Jesus von Nazaret.

Das Interesse an fremden »Gottheiten« (δαίμων) verweist dagegen auf Sokrates (Xen. mem. 1,1,1)³⁵ und auf die späteren Stoiker. Die göttliche Weltseele kann sich in unterschiedlichsten Gottheiten und Vorgängen zur Erscheinung bringen. Der Begründungssatz zitiert wörtlich Paulus. Er verkündet als Evangelium (εὐαγγελίζω) Jesus und die Auferstehung. »Evangelium Verkünden« wird hier singular von Nicht-Glaubenden zitiert. Der Inhalt umfasst die gesamte »Jesus«-Biographie bis zur Auferstehung.

V. 19: Die anfragenden Philosophen führen Paulus zum Areopag, d. i. die Bezeichnung des obersten Gerichtshofes. Er pflegte in archaischer Zeit auf einem Felshügel zwischen Agora und Akropolis zu

³² HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 496.

³³ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 496.

³⁴ WEISER, *Apostelgeschichte*, 458.

³⁵ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 497.

tagen. Später zog er in eine Basilika (Königshalle) um.³⁶ Die Philosophen suchen nun nicht den Gerichtshof auf, sondern gehen zu einem Ort, an dem der Gerichtshof entweder früher getagt hatte oder in der Gegenwart tagte. Nach dem Evangelisten muss der Ort für alle Athener und ihre Besucher zugänglich gewesen sein. Die Philosophen fordern, von der »neuen Lehre« (καινή διδασχί) »Erkenntnis« (γνώ- vai) zu erhalten.

V. 20: Die Begründung ist, dass sie »Befremdliches« hören. Der Vorwurf der »fremden Gottheiten« wird wiederholt. Außerdem bedeutet das Wort »neu« eine Provokation für die Antike. Das »Neue« muss sich besonders legitimieren, um anerkannt zu werden (Xen. mem. 1,1,1; vgl. Lk 5,36–39). Der Wille zum »Erkennen« wird bekräftigend wiederholt.

V. 21: Die Charakterisierung der Zuhörer bringt echtes Interesse an »Neuerem« zum Ausdruck.³⁷ Allerdings bedeutet der Komparativ »Neueres« eine Abschwächung. Es geht den Athenern nicht um das eschatologisch Neue, das Jesus gebracht hat, sondern um beliebig bleibende Neuerungen, die ständig überboten werden müssen. Das »Befremdliche«, das im Mittelpunkt der Anfrage steht, muss fortwährend als Mode ausgewechselt werden.

V. 22: Paulus nimmt die Herausforderung an. Er stellt sich als Lehrer der »neuen Lehre« in den Mittelpunkt. Seine Rede setzt mit der üblichen Anrede »Männer« ein, dann folgt die Stadtbezeichnung »Athener« (s. o. Apg 2,14). Das Thema wird knapp genannt. »Ich sehe euch als ...« bezeichnet die Wahrnehmung, die Paulus anschließend in der Erzählung ausgestaltet. Der adjektivische Komparativ »gottesfürchtiger« (δειςιδαιμον-έστερος) bringt ironisch die spätere Argumentation auf den Punkt: Die Verehrung von Untergottheiten, von Dämonen, ist für einen Philosophen befremdlich. Sie kontrastiert die Verehrung (σεβόμενος) des einen Gottes durch die Gottesfürchtigen (V. 17; 25,19) in fragwürdiger Weise. Der Komparativ verleiht der Fehlform der Dämonenfrömmigkeit eine zusätzliche Steigerung.

V. 23: Die Erzählung setzt ein. Beim Umhergehen sah Paulus die vielen Verehrungsformen (σέβασμα). Er »fand« einen Altar mit der Aufschrift: »Einem unbekanntem Gott«. Tatsächlich gab es Altäre mit dem Plural: »den unbekanntem Göttern« (Paus. 1,1,4; 5,14,8; Diog. Laert 1,110).³⁸ Paulus bringt die Einzahl, um das Adjektiv »unbekannt« (άγνωστος) auf den einen Gott des Judentums zuzuspitzen. Seit der

³⁶ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 498.

³⁷ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 499; Demosth. orat. IV 10.

³⁸ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 501f.; SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,238: »Sie sollten verhindern, daß »unbekannte Gottheiten« ihren Zorn an den Menschen ausließen, weil diese ihnen keine Verehrung zollten.«

jonischen Frühaufklärung sind die Götter »unbekannt«. Ihre homerische Darstellungsweise gehört der menschlichen Vorstellungswelt an. Hinter diesen Vorstellungen steht das Prinzip des einen, unbekanntes Gottes.³⁹

Aufgrund dieses Befundes kann Paulus die These formulieren: »Ich (ἐγώ) verkünde euch das, was ihr unwissend (ἄγνοεῶ) verehrt (εὐσεβέω)«. Die These hat die Form einer Proklamation. »Unwissend Verehren« stellt deutlich die Beziehung zu der Inschrift vom »unbekanntem Gott« auf dem Altar her. Paulus proklamiert die wahre Erkenntnis (γνώσις/γινώσκω/γνωστός: Apg 2,14 u. ö.), die die Unkenntnis (ἄγνοια: V. 30; Apg 3,17) aufhebt.

V. 24: Die Argumentation setzt mit Hilfe von Jes 42,5 mit einer freien Nacherzählung der Schöpfungsformel von Jes 66,1f. ein, die die Stephanusrede bereits wörtlich zitiert hat (Apg 7,48–50). Während das Prophetenbuch Jesaja lediglich eine Überordnung der Schöpfung über den Tempel ansagt, interpretieren Stephanus und Paulus diese Überordnung zu einem Gegensatz um. Der handgemachte Tempel wird zum Plural gemacht, weil die Hörer Heidenhellenisten sind. Gott wohnt nicht in »handgemachten Tempeln«.

VV. 25–26: Die Anspielung auf das alttestamentliche Prophetenwort wird mit stoischer Philosophie ausgedeutet und erweitert. »Menschliche Hände« können dem einen göttlichen Prinzip nicht zu Diensten sein; denn dieses »bedarf nicht irgendetwas« (Jos. Ant. 8,111).⁴⁰ Es selbst gibt allem (πᾶς) das Leben (Arat. 4) und »alles« zum Leben Notwendige. Die stoische Kurzformel wird mit »alles« am Anfang und am Schluss pantheistisch eingerahmt.

Als zweite stoische Kurzformel schließt sich die Schöpfung des »einen ganzen (εἷς πᾶς) Menschengeschlechts« an. Diese Einheitsformel lenkt auf die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte zurück und zwingt zur Aufhebung der Schranken zwischen Judentum und den Völkern (vgl. Apg 10,9–16).

Die Auslegung der beiden stoischen Formeln umreißt den Auftrag des Menschen in Korrelation zur alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte (Gen 1,28–30). Die Menschen sollen die ganze (πᾶς) Welt bewohnen, im Auftrag Gottes die Ordnung der Zeit »bestimmen« und die Grenzen ihrer Wohngebiete festlegen.⁴¹ Menschliche Kultur entsteht durch die Festlegung und Heiligung von Raum und Zeit. So lenkt der biblische Schöpfungsauftrag zunächst den Blick auf die Herrschaft des Menschen über die Erde, also auf den Raum, anschließend

³⁹ LÖNING, *Paulinismus*, 219–223.

⁴⁰ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,239.

⁴¹ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 503.

trägt er die Heiligung des siebten Tages nach, also die Heiligung der Zeit (Gen 2,3).

V. 27: Als dritter Auftrag nach der Bestimmung von Raum und Zeit werden die »Suche« nach »dem Gott« und das »Finden« (εὐρίσκω) genannt.⁴² Gott ist nicht in materiellen Dingen »ertastbar«. Aber er ist »nahe einem jeden von uns«. Die Nähe dieser stoischen, personalen Gottesbeziehung zum alttestamentlichen Gott der Väter, der gesucht werden muss und von sich aus anredet, ist offenkundig.

V. 28: Als Abschluss der Argumentation dient das Zitat vom »Dichter« (ποιητής) Aratos. Der Sinn des Zitats wird eigens ausformuliert und als stoische Kurzformel, als Gnome, vorangestellt.⁴³ Mit der »Wir«-Form schließt die Gnome sachgerecht Zuhörer und Redner zu einer Einheit zusammen und zieht das Fazit aus den drei Schöpfungsaufträgen: »In ihm«, dem einen Gott, hat die ganze Menschheit Leben, Bewegung und Sein. Griechische Dichter haben diesen zentralen Gedanken zum Ausdruck gebracht.

Nun folgt das Zitat. Die Dichter stehen zunächst im Gegensatz zu den Philosophen, die die Dialogpartner des Paulus sind. Doch das Zitat schafft eine Synthese. Es stammt vom Naturphilosophen Aratos, der ein Epos zu der Sternenwelt und der Astrologie geschrieben hat. Aratos wiederum hatte den Vers »denn auch seines Geschlechtes sind wir« (Arat. 5) von dem Zeus-Hymnus des stoischen Philosophen Kleantes übernommen (Kleantes, Zeus-Hymnus 4).⁴⁴ Wenn die Philosophen zu Dichtern werden, gelangen sie zur wahren Erkenntnis der »Gottgeschaffenheit des Menschen«⁴⁵.

V. 29: Aus dem Indikativ der prinzipiellen Erkenntnis, dass wir Menschen das Geschlecht (γένος) Gottes haben, folgt der Imperativ, richtig mit religiösen Ausdrucksformen umzugehen, d. h. sie richtig zu beurteilen (νομίζω). Das Göttliche darf auch nach hellenistischer Frühaufklärung nicht gleichgesetzt werden mit Gebilden aus Gold, Silber oder Stein.⁴⁶ In den Kunstwerken vereinigen sich nur Technik (τέχνη) mit menschlicher Überlegung (ἐνθύμησις). Der Gott lebt nicht in ihnen (Apg 19,26f.37). Sie fordern wohl zur Gottsuche auf.

VV. 30–31: Paulus wechselt vom stoischen Gott zum geschichtlich handelnden Gott des Judentums über und kommt zur Schluss-

⁴² WEISER, *Apostelgeschichte*, 473.

⁴³ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,241; zu den Parallelen vgl. WEISER, *Apostelgeschichte*, 462f.

⁴⁴ ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 255.

⁴⁵ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 504, mit Verweis auf das Aratos-Zitat in Aristobul 4 (JSRZ III, 275).

⁴⁶ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 505.

mahnung. Die Brücke ist die »Unwissenheit« (ἀγνοια).⁴⁷ Wie die Juden aus »Unwissenheit« Jesus und die Propheten vor ihm verworfen haben (Apg 3,17), so haben die Völker in »Unwissenheit« den einen Gott gesucht und nicht gefunden (V. 23). Der personale Gott des Judentums hat diese lange Zeit der Unwissenheit der Völker und Juden im Voraus überblickt und den »jetzigen« Zeitpunkt der Erkenntnis festgelegt. »Jetzt« (νῦν) kontrastiert die »Zeiten« (χρόνος). Die Erkenntnis zeigt sich in der »Umkehr« (μετανοέω). Der biblische Gott will die Umkehr »aller« (πᾶς) wegen des kommenden und bereits festgesetzten Tages des Richtens der ganzen Welt. Das kommende Weltgericht fordert alle schon jetzt zur Umkehr auf.

»In Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη) trägt die typisch paulinische Begrifflichkeit nach. Gott schafft Gerechtigkeit »durch einen Menschen« für alle Menschen. Der Name Jesus wird vermieden, um die Aufmerksamkeit auf den theologischen Vorgang der Rechtfertigung aller Menschen durch den Tod und die Auferstehung eines einzigen Menschen (»ihn«) zu lenken. Diesen einen Menschen hat Gott bestimmt und hat ihn für »alle« durch die Auferstehung als den zukünftigen Weltenrichter beglaubigt.

V. 32: Die Anwesenden »hören« besonders den Schlussappell. Die Auferstehung von den Toten muss im Zusammenhang des kommenden Weltgerichts und der Rechtfertigung durch den Einen verstanden werden. Die einen »spotten« über diesen Komplex. Entweder halten sie wie die Epikureer die Auferstehung für eine rein menschliche Vorstellung, oder sie glauben wie die Stoiker an ein Weiterleben nach dem Tode, halten aber Weltgericht und Rechtfertigung für überflüssig. Die anderen zeigen Interesse. Diesmal spalten sich die heidenhellenistischen Zuhörer und nicht die jüdischen und gottesfürchtigen Synagogenbesucher.

VV. 33–34: Paulus belässt es wie üblich bei dieser Spaltung. Er verlässt die Runde und findet bei den Interessierten Anhänger. Eine kurze Namensliste aus der Tradition schließt die Erzählung ab.⁴⁸ Dionysios ist Mitglied des Gerichtshofs Areopag und gehört zu den bekehrten Männern. Damaris gehört zu den bekehrten Frauen. Athen hat eine kleine Gemeinde aus Männern und Frauen erhalten.

⁴⁷ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,243; ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 265–267, LÖNING, *Gottesbild*, 107–116.

⁴⁸ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 506.

3.3 Auswertung

Paulus ist die Identifikationsfigur. Die Areopagrede ist seine letzte große Missionsrede. Sie bildet den Höhepunkt seiner Zuwendung zum Heidenhellenismus. In Antiochien hatte er mit einer ausführlichen Rede zur Offenheit der Geschichte Israels und Jesu für die Völker um die Gottesfürchtigen geworben (Apg 13,14–52). In Athen setzt sich Paulus mit den Philosophen auseinander, die noch nicht zu den Gottesfürchtigen gehören. Die späteren Werbereden für die Heiden, die so genannten Apologien des 2. Jh. von Quadratus, Aristides und Justin, erhalten mit der Areopagrede ihr Modell.⁴⁹ Die Ablehnung der Bilderverehrung korreliert den Atheismus des Judentums mit dem Atheismus der jonischen Frühaufklärung. Juden und Philosophen akzeptieren die Götterbilder als Kunstprodukte, als Verbindung von Technik und menschlicher Überlegung (V. 29), aber nicht als Erscheinungsformen des Göttlichen. Aratos (3. Jh. v. Chr.) erklärt in der Einleitung zu seinem astronomischen Lehrgedicht mit stoischer Philosophie den obersten griechischen Gott Zeus zur Weltseele (Z. 1–5). Er erfüllt die ganze Welt; er ernährt als Welt die Menschen, weil sie in der Welt sind (Apg 17,28). Die stoische Kurzformel Apg 17,25 klingt zusätzlich an. Die Suche nach der göttlichen Weltseele (Apg 17,27) wird ebenfalls in Arats Lehrgedicht behandelt. Dike, die Göttin des Rechts, hat in mythischer Vorzeit auf der Erde gelebt. Sie gewährte das goldene Zeitalter. Im silbernen Zeitalter blieb sie noch unwillig anwesend. Als aber das erzene Zeitalter mit Kriegen und Straßenräubereien anbrach, flog Dike auf zum Himmel und nahm als das Sternbild »Jungfrau« ihren neuen Wohnsitz ein (Arat. 96–136).

Der Dike-Mythos verarbeitet Hesiods Lehre von den vier Weltreichen (Hes. erg. 90–200). Aratos bricht mit dem erzenen, dritten Weltalter ab. Dieses meint die Zeit der Heroen, die u. a. den Trojanischen Krieg geführt haben. Die Gegenwart ist das vierte, eiserne Zeitalter. Die Weltalter verschlechtern sich von Geschlecht zu Geschlecht. Auf die rechtsverletzenden Heroen folgt das vollständig böse, jetzige Zeitalter. Die Menschen suchen das göttliche Recht der göttlichen Weltseele und finden es nicht. Aratos führt diese Suche des gegenwärtigen, bösen Menschengeschlechts nicht aus, setzt aber die Kenntnis von den vier Weltaltern voraus. Jeder Leser kann ergänzen, dass die Himmelfahrt der Dike für ihn nichts Gutes bedeutet. Andererseits wird er jede Nacht durch das Sternbild der Jungfrau daran erinnert, dass Dike am Anfang der Weltgeschichte unter den Menschen weilte. In seinem Handeln kann der Leser und Sterndeuter die urgeschichtliche Herr-

⁴⁹ FIEDROWICZ, *Apologie*, 13–29.

schaft des Rechts wiederherstellen (Apg 28,4: die Zitierung von Dike). Er kann außerdem auf die Vollendung des Kreislaufs der vier Weltalter hoffen »Dann wird Zeus auch dieses Geschlecht der Menschen vernichten« (Hes. erg. 179). Das goldene Zeitalter wird danach wieder anbrechen. Die Anspielung auf das Weltgericht in Apg 17,31 wird daher auch von den heidenhellenistischen Hörern verstanden worden sein. Allerdings interpretieren sie den Untergang der Menschheit zyklisch, während Paulus die Lenkung durch den einen, personalen Gott betont und ihm »einen Mann« zuordnet, der allen die Gerechtigkeit (Δίκη – δικαιοσύνη) wieder zuerkennt. Das Zitat von Aratos hat die Korrelation zwischen stoischer Naturphilosophie und Eschatologie einerseits und jüdenchristlicher Schöpfungstheologie und Soteriologie andererseits hergestellt. Der Streitpunkt bleibt aber weiterhin das Erlösungshandeln Gottes durch den einen Menschen Jesus von Nazaret, der aus dem Tode auferweckt wurde.⁵⁰

Die Zuordnung des Zitats zu den griechischen Dichtern (»Dichter bei euch«) ist ein singuläres Signal. Der Evangelist zitiert nur hier explizit einen griechischen Autor. Die Betonung des »Dichters« baut bewusst einen Gegensatz zu den Philosophen auf;⁵¹ denn Aratos hätte auch als Philosoph der Stoa bezeichnet werden können. Dichter haben wie die Propheten und die Christen ab Pfingsten den Geist der Inspiration. Der emotionale Geist der Dichtung vermag eher zum Glauben zu führen als der rationale Geist der Philosophie. Die Philosophen spalten sich zwar. Die einen lehnen die Auferstehung Jesu und die darauf beruhende Soteriologie mit Spott ab wie ein Teil der Juden das Pfingstereignis; die anderen halten ihre wachgerüttelte Neugierde aufrecht (Apg 2,12–13). Doch zum Glauben kommen die Philosophen noch nicht. Nur einige Männer des äußeren Zuhörerkreises, unter ihnen ein Richter, und einige Frauen schließen sich Paulus an. Als Philosophenschülerinnen und -schüler und als Besucher der Philosophen sind sie für den Geist der Dichtung und den Geist der Prophetie noch offen und empfänglich. Diese Glaubenden bilden die neue, christliche Gemeinde von Athen.

Der historische Paulus erwähnt die Gemeinde von Athen nicht. Er hat sich zwar in Athen aufgehalten, von dort den Timotheus nach Thessalonike geschickt und seine Rückkehr dort abgewartet (1 Thess 3,1–6),⁵² aber er spricht nicht von einer Gemeinde in Athen. Die Weiterreise nach Korinth (Apg 18,1) berichtet er ebenfalls nicht. Aus inneren Gründen muss entschieden werden, dass der 1. Brief an die

⁵⁰ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 510.

⁵¹ LÖNING, *Evangelium*.

⁵² SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,232.

Thessalonicher der erste Brief des Paulus ist und dass er im Jahre 50 in Korinth verfasst worden ist. Die Gemeinde in Athen war sehr klein geliebt.⁵³ Sie musste sich an der späteren, weit größeren Gemeinde von Korinth orientieren, das rund 80 km entfernt liegt.

4. SCHLUSS

Stephanus und Paulus formen zwei Typen von »Weisheit« aus. Stephanus spitzt mit zorniger Weisheit die prophetische Kritik am Tempel zu zur Verurteilung Israels wegen des »Mordes am Gerechten« (Apg 7,52), und zwar am Menschensohn Jesus. Paulus reagiert zunächst auf den Zorn des Stephanus mit dem Zorn des Verfolgers (Apg 8,3; 9,1f.). Dann aber lässt er sich vom Auferstandenen berufen (Apg 9,3–19) und schlägt den neuen Ton poetischer Weisheit an (Apg 17,16–34). Die erste, gemeinsame Missionsreise mit Barnabas ist Lernzeit. Die erste Missionsrede des Paulus während dieser Reise endet versöhnlich mit einer Aufforderung zum Staunen und zur Nicht-Verachtung des Jesus-Ereignisses (Apg 13,16–40). Die zweite, gemeinsame Rede mit Barnabas bereitet auf die Areopagrede vor: Gott kann auch von den Völkern durch die Werke der Schöpfung erkannt werden (Apg 14,15–17).⁵⁴ Die Werke der Poesie, Kunst und Symbolik kommen dann in der Areopagrede hinzu. Der Evangelist zeigt, »dass sich die griechische Weisheit christlich interpretieren lässt«⁵⁵.

Für den dritten Evangelisten repräsentieren Stephanus und Paulus zwei mögliche Formen des christlichen Hellenismus. Doch der Evangelist macht dem Leser deutlich, dass Paulus die weit erfolgreichere Linie aufbaut. Stephanus erfährt eine Herren-Vision (Apg 7,55–56), Paulus vier Herren-Visionen (Apg 9,3–6; 22,17–21; 18,9; 23,11) und eine Engel-Vision (Apg 27,23–24).

Der Siebener-Kreis löst sich nach dem Martyrium des Stephanus auf; Philippus bleibt zwar erfolgreich tätig (Apg 8,4–40; 21,8f.), stellt den Siebener-Kreis aber nicht wieder her. Paulus hingegen bringt die Königsherrschaft Gottes erfolgreich an ihr Ziel »Rom« (Apg 1,8; 23,11; 28,11–31).

Das Martyrium des Stephanus wird erzählt, weil sein Weg der zornigen Verurteilung den Gegenzorn der Gewalt hervorgerufen hat. Die Martyrien von Paulus und Petrus werden dagegen verschwiegen. Sie sind wie das Martyrium des Jakobus Willkürakte von Tyrannen (Apg

⁵³ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 2,244; gegen ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 254: »zu einer Gemeindegründung kam es jedenfalls nicht«.

⁵⁴ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 509.

⁵⁵ HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 510.

12,1–3; 23,11) und haben mit der Verkündigungs-Strategie der Betroffenen nichts zu tun; sie haben in der Ansage der Jüngerverfolgung als Nachfolge der Passion Jesu bereits ihren vollen Sinn gefunden (Lk 22,24–38). Der globale Vorwurf von Stephanus, das gesamte tempelfromme Judentum halte das Gesetz nicht (Apg 7,51–53), wird von Paulus entschärft. In Rom spaltet sich die jüdische Zuhörerschaft nach dem üblichen Missionsschema für Paulus. Ein Teil bleibt ohne »Verstehen«, ein anderer Teil wird »überzeugt« (Apg 28,23–27). Das Verstehen bezieht sich nicht auf den Tempelkult (Apg 28,17). Er bleibt als »Sitte« erhalten, hat aber seine alleinige Erlösungskraft eingebüßt (Apg 15,1–35; 21,18–26). Das Verstehen bezieht sich neu auf die Zulassung der Völker zum »Heil« in Jesus Christus (Apg 28,28–31) ohne die Verpflichtung auf das Brauchtum von Beschneidung, Kultgesetzen und Tempelfrömmigkeit (Apg 15,1–35). Diese Sitten bleiben ja für das palästinische Judenchristentum entgegen der Stephanusauslegung weiterhin verbindlich (Apg 16,1–5; 21,18–26).

Lukas vermeidet bewusst die prinzipielle Diskussion von Weisheit und Philosophie. Dann hätte er Stephanus verurteilen und ihn der Rechtfertigung durch den Auferstandenen überlassen müssen. Weisheitlich lebensnäher ist es, narrativ Hauptfiguren in Sackgassen gehen zu lassen und gleichzeitig ihr Recht und ihre Würde zu wahren. Stephanus triumphiert wegen der ungerechten Hinrichtung aufgrund der vorgeschobenen Blasphemie und wegen der rechtfertigenden Vision des Auferstandenen. Doch der verurteilende Weg der radikalisierten prophetischen Weisheit ist mit Stephanus gescheitert. Er wird nicht weitergegangen. Nicht nur für das Judentum, auch für die griechisch-römische Welt bedeutete die radikale Verurteilung von religiöser Symbolik ἀσέβεια = Gottlosigkeit. Sie wurde von den städtischen und staatlichen Autoritäten unnachsichtig geahndet, z. B. mit dem (ungerechten) Tod des Philosophen Sokrates. Σέβασμα = »Gegenstand religiöser Verehrung« würdigt parallel zu Weish 14,20; 15,7 die religiösen Bilder als symbolischen Ausdruck von εὐσεβέω = echte Frömmigkeit Ausüben (Apg 17,23). Die anderen christlichen Verkünder, insbesondere Paulus und Petrus, setzen daher auf die εὐσεβεία = Frömmigkeit (Apg 3,12; 10,2–7). Die Symbolik des Judentums und der anderen Religionen wird als der sichtbare Ausdruck der Suche nach Gott und seiner Verehrung geachtet. Die Bundeszusagen in Schöpfung (Apg 14,15–17; Gen 9,1–17) und geschichtlichem Handeln mit Israel wurden ja von Gott nicht aufgekündigt, wohl aber erweitert, und zwar um die Völker.⁵⁶

⁵⁶ LÖNING, *Krise*.

Lukas zeigt narrativ, dass erst im Handeln mit anderen zum Heil »aller« Weisheit und Philosophie ihre gegenseitigen Berührungspunkte und ihre Tauglichkeit zeigen.

In prinzipiellen Verteidigungsreden führen sie unversehens zu übertriebenen Verurteilungen und zu ungewollten Abgrenzungen und Ausgrenzungen der fremden und entfremdeten Anderen.

LITERATUR

- BACHMANN, Michael, *Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3)*. Ihre Bedeutung für die lukianische Sicht des Jerusalemlischen Tempels und des Judentums, in: Verheyden, Jozef (Hrsg.), *The Unity of Luke-Acts (BETHL 142)*, Löwen: Leuven University Press / Peeters 1999, 545–563.
- BARRETT, Charles Kingsley / THORNTON, Claus-Jürgen (Hrsg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591)*, Tübingen – Basel: Francke ²1991.
- BERGER, Klaus, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II 25,2 (1984), 1031–1432.
- CONZELMANN, Hans, *Die Apostelgeschichte (HNT 7)*, Tübingen: Mohr 1963.
- CONZELMANN, Hans / LINDEMANN, Andreas, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52)*, Tübingen: Mohr ¹³2000.
- DIBELIUS, Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1953.
- DORMEYER, Detlev, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung (Die Altertumswissenschaft)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- DORMEYER, Detlev, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener (SBB 43)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk ²2002.
- FIEDROWICZ, Michael, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn: Schöningh 2000.
- FRICKENSCHMIDT, Dirk, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ 22)*, Tübingen – Basel: Francke 1997.
- HAENCHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁷1997.
- JERVELL, Jacob, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- JESKA, Joachim, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- KRAUS, Wolfgang, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die »Hellenisten«, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1999.
- LÖNING, Karl, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA N.F. 9)*, Münster: Aschendorff 1973.

- LÖNING, Karl, *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, in: Kertelge, Karl (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89), Freiburg u. a.: Herder 1981, 202–235.
- LÖNING, Karl, *Das Evangelium und die Kulturen*. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, in: ANRW II 25,3 (1985), 2604–2646.
- LÖNING, Karl, *Der Stephanuskreis und seine Mission*, in: Becker, Jürgen (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1987, 80–102.
- LÖNING, Karl, *Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreligionen*, in: Klauck, Hans-Josef (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg u. a.: Herder 1992, 88–118.
- LÖNING, Karl, *Das Geschichtswerk des Lukas I. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse* (Urban-Tb. 455), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997.
- LÖNING, Karl, *Eschatologische Krise und (Neuer) Bund*. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs im Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien, in: Frankemölle, Hubert (Hrsg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg u. a.: Herder 1998, 78–117.
- PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde. (EKK 5,1–2), Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener 1986–87.
- RAU, Eckhard, *Von Jesus zu Paulus*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1994.
- REISER, Marius, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*. Eine Einführung (UTB 2197), Paderborn: Schöningh 2001.
- RIESNER, Rainer, *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (WUNT 71), Tübingen: Mohr 1994.
- ROLOFF, Jürgen, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.
- SCHNEIDER, Gerhard, *Die Apostelgeschichte* (HThK NT 5,1–2), Freiburg u. a.: Herder 1980–82.
- WALTER, Nikolaus, *Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums*, in: Ders., Praeparatio Evangelica: Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98), Tübingen: Mohr 1997, 383–404.
- WEISER, Alfons, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde. (ÖTK 5,1–2), Gütersloh: Mohn 1981–85.
- WÖRDEMANN, Dirk, *Das Charakterbild im βίος nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus*. Eine Untersuchung zur literarischen Analogie des Charakterbildes des Helden und des Christusbildes im Evangelium Jesu Christi (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums NF 1), Paderborn: Schöningh 2002.
- ZMIJEWSKI, Josef, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg: Pustet⁶1994.