

# Die antike Rezeption einiger Visions- und Auditionstexte der Apostelgeschichte

Martin Meiser

Weitgespannte Forschungsinteressen, Vielseitigkeit methodischer Zugänge und profunde Textkenntnis über weite Epochen sind für den Jubilar kennzeichnend, der in seinem *opus magnum* »Offenbarung und Epiphanie« auch die hier hinsichtlich ihrer Wirkungsgeschichte vorzustellenden Texte verhandelt.<sup>1</sup> Vorliegendes *opusculum* zur Rezeptionsgeschichte einiger ausgewählter Texte (Apg 7,55 f.;<sup>2</sup> 10,9–17; 18,9 f.; 22,17–21) wird deren antikes Verständnis in eine allgemeine Konzeptualisierung von Gottesschau einbetten und nach der Deutung der Einzelmotive nach dem Grund für die relative Zurückhaltung fragen.

## 1. Konzeptualisierungen visionären Geschehens

Der Rahmen der ersten Konzeptualisierung visionären Geschehens im antiken Christentum waren die antihäretische Polemik wie die Apologetik; in ersterer ging es um Verallgemeinerbarkeit christlicher Gotteserkenntnis, in letzterer um das Motiv der Ebenbürtigkeit biblischer mit griechischer Tradition und um die Anschlussfähigkeit an einen philosophisch-theologischen Konsens, der, von Platon und Aristoteles entwickelt, von Philo von Alexandria auch im antiken Judentum übernommen worden war, dass nämlich Gottesschau überhaupt nur mit der Seele und dem Verstand möglich ist.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zu dem einschlägigen Material bei Lukas s. MARCO FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie*, Bd. 1. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens, WUNT 2/79, Tübingen 1995, 359–368.

<sup>2</sup> Zur Rezeption von Apg 9 habe ich mich andernorts geäußert: MARTIN MEISER, *Überwindung, Bekehrung oder Berufung – Apg 9; 22; 26 in altkirchlicher Wahrnehmung*, in: TOBIAS NICKLAS/ANDREAS MERKT/JOSEPH VERHEYDEN (Hrsg.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Göttingen 2013, 30–58.

<sup>3</sup> Zu dem diesbezüglichen Zusammenhang zwischen Philo und der griechischen Philosophie vgl. MARTINA BÖHM, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von*

Irenaeus betont, dass niemand Gottes Größe und unaussprechliche Herrlichkeit sehen werde (Ex 33,20); seiner Liebe, Menschenfreundlichkeit und Allmacht nach jedoch gesteht er denen, die ihn lieben, auch zu, ihn zu sehen. Der Mensch kann Gott nämlich nicht von sich aus sehen; wenn Gott es aber will, dann wird er für die Menschen sichtbar, wann und wie er will.<sup>4</sup> Seiner Beschaffenheit und seinem Wesen nach ist Gott für alle von ihm geschaffenen Wesen unsichtbar, doch er ist ihnen aufgrund der Sendung seines Sohnes (Joh 1,18) nicht unbekannt.<sup>5</sup> Dieses Konzept wird von anderen Autoren noch verfeinert werden.

Tertullian differenziert gegen valentinianische Lehren mit ihrer Unterscheidung zwischen geistigen und sinnlichen Menschen nicht zwischen Seele und Verstand; er rechnet die Erkenntnis geistiger Dinge im Unterschied zu den sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Dingen dem Intellekt zu, der aber nicht von der Seele und den sinnlichen Wahrnehmungen geschieden werden darf.<sup>6</sup> Clemens von Alexandria hält fest, dass, wovon schon Mose überzeugt war, Gott nicht durch menschliche Weisheit erkannt werde;<sup>7</sup> die Möglichkeit der Gotteserkenntnis sei aber durch den Sohn vermittelt.<sup>8</sup>

Origenes verteidigt biblische Texte gegen pagane Vorwürfe ihrer Minderwertigkeit mit dem Argument der Analogie: Das Vorkommen außergewöhnlicher Erscheinungen himmlischer Gestalten wird in Erzählungen griechischer Philosophen akzeptiert – warum sollte dies nicht auch bei Christen akzeptiert werden, die für ihre Lehre in den Tod zu gehen bereit sind?<sup>9</sup>

---

Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, BZNW 128, Berlin/New York 2005, 212 mit Anm. 401. Für Philo vgl. quis rer. div. her. 69f. In der allegorischen Auslegung von Gen 12,1-3: »Wenn du, also, meine Seele, irgendeinen Wunsch hast, Erbe der göttlichen Güter zu werden, so verlasse nicht nur dein Land, d. h. den Körper, und deine Verwandtschaft, d. h. die Sinnlichkeit, und das Haus deines Vaters, d. h. die Sprache, sondern entfliehe auch dir selbst, ghe aus dir heraus in bacchischer Verzückung gleich den Besessenen und den Korybanten und gottesfüllt mit prophetischer Begeisterung. Denn die Seele wird Erbe der göttlichen Güter sein, wenn sie gottbegeistert nicht mehr in sich ist, sondern von himmlischer Liebe getrieben und entflammt, von dem wahrhaft Seienden geführt und zu ihm empor getragen wird, während die Wahrheit ihr voranschreitet und jedes Hindernis hinweg räumt, damit sie auf ebenem Weg wandele« (Übers. nach LEOPOLD COHN u. a., Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. V, Berlin 1962, z. St.).

<sup>4</sup> IRENAEUS, haer. IV 20,5 (FC 8/4, 160-162). Sein Schöpferwirken lässt sich erkennen, nicht jedoch seine Größe, a. a. O., IV 20,1 (FC 8/4, 154).

<sup>5</sup> A. a. O., IV 20,6 (FC 8/4, 164).

<sup>6</sup> TERTULLIAN, an. 18,7-13 (CCSL 2, 808f.).

<sup>7</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIA, Strom. II 6,1 (GCS 52, 115). Vgl. a. a. O., V 82,3 (GCS 52, 381).

<sup>8</sup> DERS., paed. I 67,2 (GCS 12, 124). Vgl. DERS., Strom. VII 41,7 (GCS 17, 31).

<sup>9</sup> ORIGENES, c. Cels. V 57 (GCS 3, 60f.).

Konventionell, aber biblisch basiert ist die Anschauung, dass der unkörperliche Gott nicht mit körperlichen Sinnen erschaut werden kann,<sup>10</sup> und die Unterscheidung zwischen dem Sehen des sinnlich Wahrnehmbaren und dem Erkennen des sinnlich nicht Wahrnehmbaren.<sup>11</sup>

Apologetisch muss Origenes die Möglichkeit der Gottesschau im Christentum gegen Kelsos verteidigen, der ihm die wiederholt diskutierte Stelle aus Platons Timaios entgegengehalten hatte, es sei schwer, den Weltschöpfer zu finden, und unmöglich, diese Erkenntnis der breiten Masse mitzuteilen (Tim 28c). Origenes weiß, dass Mose und die Propheten gottbegleitet *ἐνθέως* ihre Weissagungen getätigt haben.<sup>12</sup> Jenseits des Phänomens gottbegeisterter Ekstase betont Origenes, der Mensch sei in seinem Streben nach reiner Gotteserkenntnis der Hilfe Gottes bedürftig, der sich denen offenbart, die er seiner Erscheinung für würdig hält.<sup>13</sup> Dass dem Menschen die geistige Gottesschau möglich ist, steht für Origenes aufgrund von Mt 5,8; Joh 14,9 fest.<sup>14</sup> Gott wird erkannt mit Hilfe einer bestimmten göttlichen Gnade, die von oben her und verbunden mit einer gewissen Verzückung (*ἐνθουσιασμός*) in die Seele eindringt. Denn die Erkenntnis Gottes übersteigt die Kraft der menschlichen Natur. Durch die *χρηστότης* und *φιλανθρωπία* Gottes wird das denen zuteil, von denen Gott im Voraus erkannt hat, dass sie seiner Erscheinung (*ὁφθῆναι*) würdig leben.<sup>15</sup> Dass es zu solcher Erkenntnis der Vorbereitung des Menschen bedarf, durch Loslösung von dem Irdisch-Sichtbaren, durch Askese, betont Origenes immer wieder.<sup>16</sup> Er formuliert das alles wie Irenaeus, Tertullian und Clemens ohne Bezug auf die hier zu verhandelnden Acta-Texte,<sup>17</sup> die Stellen

<sup>10</sup> DERS., princ. I 1,7 (GCS 22, 24). Auch die Schau Gottes nach Mt 5,8 ist in Wahrheit Vernunftkenntnis, ORIGENES, princ. I 1,9 (GCS 22, 26 f.). Gottesschau ist geistige Schau, durch die wir in die Ähnlichkeit mit Gott umgestaltet werden, a. a. O., III 6,3 (GCS 22, 283–285).

<sup>11</sup> A. a. O., IV 4,3 (GCS 22, 131), mit Verweis auf Mt 11,27.

<sup>12</sup> ORIGENES, c. Cels. VII 41 (GCS 3, 192). Zum Begriff *ἐνθέως* bei Moses als Propheten vgl. bereits PHILO, Mos. II 258.

<sup>13</sup> ORIGENES, c. Cels. VII 42 (GCS 3, 193).

<sup>14</sup> A. a. O., VII 43 (GCS 3, 194).

<sup>15</sup> A. a. O., VII 44 (GCS 3, 194 f.).

<sup>16</sup> CHRISTOPH MARKSCHIES, Origenes. Leben - Werk - Theologie - Wirkung, in: DERS., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin/New York 2007, 1–13, hier 11.

<sup>17</sup> Auch der Begriff *ἐκστασις* wird in *Contra Celsum*, wie die vier im Folgenden vorzuführenden Belege zeigen, allerdings nicht positiv in diese Erörterungen einbezogen, anders als das später bei anderen Autoren sein wird. ORIGENES, c. Cels. VII 3 (GCS 3, 155), zufolge stammt die behauptete *ἐκστασις* bei der Pythia, die sie zu Weissagungen befähigen soll, in Wahrheit von bösen Dämonen. Die *ἐκστασις* gilt als von den Dämonen herrührend, a. a. O., VIII 63 (GCS 3, 2). Der Name Jesu hingegen beseitigt Zerrüttung des Verstandes und Besessenheit, a. a. O., I 67 (GCS 2, 121); ähnlich a. a. O., IV 19 (GCS 2, 289).

aus *de principiis* und *contra Celsum* sind aber insofern von Bedeutung, als sie verständlich machen, warum spätere Autoren das Visionsgeschehen bei Stephanus und Paulus nicht problematisieren, z. T. nicht einmal kommentieren: In gewissen Grenzen stand die Möglichkeit einer Gottesschau fest; aber es war klar, dass sie nur als geistige Schau gedacht werden konnte.

Gregor von Nyssa deutet Apg 7,55 f. explizit anhand der bisherigen Parameter:

καὶ τῆς μὲν πατρικῆς δόξης οὐδεὶς ὑπογράφεται χαρακτήρ διὰ τοῦ λόγου, τὸ δὲ ἀπαύγασμα ἐν τῷ δόφθέντι τοῖς ἀνθρώποις εἶδει τῷ ἀθλήτῃ καθορᾶται ὡς ἦν κληρὸν τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει, οὕτως φαινόμενον.<sup>18</sup>

Später heißt es genauso deutlich:

ὁ Στέφανος οὐκ ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τε καὶ δυνάμει μένων τὸ θεῖον βλέπει, ἀλλὰ πρὸς τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν ἀνακραθεὶς δι' ἐκείνου ὑψωθῆ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ κατανόησιν.<sup>19</sup>

Auch für Johannes Chrysostomus steht natürlich fest, dass Stephanus den erhöhten Herrn mit den Augen des Glaubens geschaut hat.<sup>20</sup> Er äußert sich an anderer Stelle grundsätzlich: *Τί ἐστὶν ἔκστασις; Πνευματικὴ θεωρία γέγονεν αὐτῷ τοῦ σώματος, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐξέστη ἡ ψυχὴ.*<sup>21</sup> Den Visionen des Stephanus und des Paulus (Apg 9) kommt, so Ps.-Makarios/Symeon, dieselbe Art der Schau des äußerlich Sichtbaren zu wie dem Pfingstgeschehen.<sup>22</sup> Die Visionen des Paulus und des Stephanus zeigen, dass Offenbarungen an die Adresse der Gläubigen nicht nur in *λογισμοῖς καὶ ἐρμηνείαις* erfolgen.<sup>23</sup> Ps.-Oecumenius be-

<sup>18</sup> GREGOR VON NYSSA, Steph. 1 (GNO X/1, 87): »Von der Eigenart der Herrlichkeit [Gott] des Vaters wird durch das Wort nichts angedeutet; der Abglanz aber wird in der Weise, wie er den Menschen sichtbar wird, von dem Athleten [Stephanus] geschaut; wie es der menschlichen Natur begreiflich war, so erschien er« (Eigene Übersetzung). Die Bezeichnung des Stephanus als eines Athleten begegnet auch bei AUGUSTINUS, *serm.* 315,5 (PL 38, 1428). Die Traditionsgeschichte dieses Bildes kann hier nicht aufgearbeitet werden.

<sup>19</sup> GREGOR VON NYSSA, Steph. 1 (GNO X/1, 91): »Stephanus schaut das Göttliche nicht, indem er in der menschlichen Natur und Kraft verblieb, sondern, zu der Gnade des Heiligen Geistes hinaufgezogen, wurde er durch ihn zur Erkenntnis Gottes emporgeführt« (Eigene Übersetzung).

<sup>20</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *paneg. mart.* 1 22,1 (PG 50, 647).

<sup>21</sup> DERS., in *Act. hom.* 22,1 (PG 60, 172).

<sup>22</sup> PS.-MAKARIOS/SYMEON, *serm.* B V 3,2 (GCS 80).

<sup>23</sup> A. a. O., XVII 1,1 (GCS 188).

tont das Motiv der ἐπι θαυμασῶ ἐκπληξίς, denjenigen, der zu den geistigen Dingen geführt werde, überkomme das, was außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren liegt (καὶ τὸ ἔξω αἰσθητῶν γενέσθαι ἐπὶ τὰ πνευματικὰ ὀδηγούμενον).<sup>24</sup>

Gelegentlich wird die Fragestellung auch in westlicher Tradition ventilert. In seiner Auslegung zu Ps 118[119],22 spricht Ambrosius von einer Schau, die Paulus durch Offenbarung erhielt, aber mit dem Verstand sah. Die Vermittlung durch Offenbarung und die Wahrnehmung durch den Verstand sind also keine Gegensätze.<sup>25</sup>

Augustinus gibt eine Definition dessen, was die Griechen ἔκστασις nennen:

*id est, aversa est mens eius a consuetudine corporali at visum quemdam contemplandum, alienata a praesentibus.*<sup>26</sup>

Die Vision des Petrus ist *in assumptione mentis* erfolgt.<sup>27</sup> Die Deutung der Vision des Petrus ist Sache seiner *mens* gewesen, aber auch diese ist von Gott beeinflusst.<sup>28</sup> In der Frage, wie der Heilige Geist auf Menschen einwirkt, erklärt Augustinus, dass er dies nicht auf alle Menschen in derselben Weise, sondern teils durch die Frucht des Verstandes, teils durch Information in Form von Träumen oder Visionen tue; als Beispiele für letzteres führt er die Visionen Daniels (Dan 7-8) und die des Petrus nach Apg 10 an.<sup>29</sup> Arator bringt seine Konzeptualisierung wie folgt zum Ausdruck: *Lumina cordis habens caelos conspexit apertos.*<sup>30</sup>

Aufs Neue wird das Thema in späterer byzantinischer Theologie ventilert. Johannes Kantakuzenos stellt in seiner Verteidigung der hesychastischen Lehre klar, dass Stephanus seine Vision nicht durch die natürliche Kraft der Augen geschaut habe, sondern mit seinen leiblichen Augen, die aber verändert worden waren τὴν κρείττονα καὶ θειοτέραν ἀλλοίωσιν.<sup>31</sup> Eine Schau der ungeschaffenen ἐνεργεῖαι Gottes galt ihm gegen Barlaam also als möglich.

<sup>24</sup> Ps.-DECEMENIUS, in Act. (PG 118, 180 C).

<sup>25</sup> AMBROSIIUS, in Ps. 118 11,8 (CSEL 62, 137 f.).

<sup>26</sup> AUGUSTINUS, en. in Ps. 103, serm. 3,2 (CCSL 40, 1499).

<sup>27</sup> DERS., unit. eccl. 11/30 (CSEL 52, 269).

<sup>28</sup> DERS., serm. 12,4 (CCSL 41, 168).

<sup>29</sup> DERS., quaest. Simpl. II 1,1 (CCSL 44, 58 f.); ähnlich DERS., serm. 12,4 (CCSL 41, 168).

<sup>30</sup> ARATOR, act. I 610 (CSEL 72, 49).

<sup>31</sup> IOHANNES KANTAKUZENOS, ep. Cant. ad Paulum V 5 (CCSG 16, 221).

## 2. Die Vision des Stephanus Apg 7,55 f.

Stephanus ist wegen seiner langen Strafrede, vor allem aber wegen seines Martyriums in das Gedächtnis der Kirchen eingegangen. So sind seit dem vierten Jahrhundert auch Predigten zu seinen Ehren erhalten geblieben.<sup>32</sup>

Nur gelegentlich wird implizit die Frage verhandelt, was Stephanus als Empfänger dieser Vision qualifiziert. Sie gilt für Irenaeus von Lyon als Zeichen seiner Vollkommenheit, die durch die vollständige Übereinstimmung der Lehre der Apostel und ihrer Schüler mit der Lehre der Kirche gegeben ist – diese hat er durch das Martyrium erfüllt.<sup>33</sup> Bei Ambrosius ist es die Gerechtigkeit, die ihn zu dem standhaften Bekenntnis seiner Vision verhilft und ihn als Prototyp des für das Evangelium gewonnenen Menschen erscheinen lässt.<sup>34</sup>

Ambrosius hält in der Auslegung zu Lk 1,11 das Unplanbare der »Erscheinungen« fest, für deren Realisierung das Entscheidende ist, ob Gott es will oder nicht. Auch erschien ihm Jesus, der dem Volk nicht erschien.<sup>35</sup> Die Reichweite der Vision wird bei Gregor von Nyssa deutlich, wenn er die Herrlichkeit Gottes und ihren Abglanz als τὸ ἐντὸς τῶν ἀδύρατων (das Innere des Unzugänglichen) bezeichnet, bei Ennodius von Pavia in der Formulierung *secreta lustravit poti*.<sup>36</sup>

Gesichtspunkte solcher Art sind für Johannes Chrysostomus offenbar selbstverständlich, denn er ist weniger an dem Geschehen selbst als an der Reaktion der Juden interessiert. Sie beurteilten die Worte des Stephanus »Siehe, ich sehe den Menschensohn [...]« ebenso als Blasphemie wie die Worte Jesu beim Verhör vor dem hohen Rat »und ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der

<sup>32</sup> U.a. GREGOR VON NYSSA, Steph. 1 (GNO X/1, 75–94); Steph. 2 (GNO X/1, 97–105); Collectio Veronensis, 62<sup>v</sup>–64<sup>v</sup> (CCSL 87, 74–77); AUGUSTINUS, serm. 314–320 (PL 28, 1425–1442); serm. 323 (PL 38, 1445f.); CAESARIUS VON ARLES, serm. 219 (CCSL 104, 866–870); Ps.-JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Steph. (PG 59, 501–508). Letztgenannter Text ergibt jedoch nichts zur Erörterung der hier anstehenden Fragen. Zur Behandlung des Stephanus in altkirchlicher Literatur vgl. insgesamt FRANÇOIS BOVON, The Dossier on Stephen, the First Martyr, in: HThR 96 (2003), 279–315; KLAUS HAACKER, Stephanus – verleumdet, verehrt, verkannt, BG 28, Leipzig 2014, 101–117.

<sup>33</sup> IRENAEUS, haer. III 12,13 (FC 8/3, 154). Es fehlt bei Irenaeus wie auch sonst das Argument, dass positiven sterbenden Gestalten öfters eine Vision zugeschrieben werden kann (dazu FRENSCHKOWSKI, Offenbarung Bd. 1 [s. Anm. 1], 365).

<sup>34</sup> AMBROSIIUS, hex. V 6/36 (CSEL 32/1, 152), in allegorischer Auslegung von Mt 17,24–27, wo allgemein der Fisch an der Angel des Petrus mit dem Christen identifiziert wird. Eine ähnliche Identifizierung liegt vor bei AMBROSIIUS, in Lc. expos. IV 75 (CCSL 14, 133); HILARIUS VON POTTIERS, in Mt. comm. 17,13 (SC 258, 72–74).

<sup>35</sup> AMBROSIIUS, in Lc. expos. (CCSL 14, 18); ähnlich AUGUSTINUS, serm. 317,5 (PL 38, 1437). Die Termini *apparuit* und *visus est* erscheinen bei Ambrosius als gleichbedeutend.

<sup>36</sup> GREGOR VON NYSSA, Steph. 1 (GNO X/1, 87); ENNODIUS VON PAVIA, carm. I 14 (CSEL 6, 546).

Kraft [...]«. Sie hätten ihn, wenn er gelogen hätte, als Verrückten (*ὡς μανόμενον*) laufen lassen sollen.<sup>37</sup>

Beda Venerabilis bedenkt die Funktion des Geschehens für Stephanus selbst; sie soll ihm zum Trost für seine Geduld dienen. Dass Stephanus den erhöhten Herrn als »Menschensohn« anredet, soll dem Unglauben der Juden wehren, die einen Menschen gekreuzigt hatten und sich ihres Unwillens erinnern, ihn als göttlich zu benennen.<sup>38</sup>

Das Motiv der offenen Himmel veranlasst Augustinus zu einem heilsgeschichtlichen Überblick: Nach dem reuigen Schächer (Lk 23,38) sieht Stephanus den Himmel geöffnet, der nach Adams Fall geschlossen und erst durch Christus (Offb 3,7) wieder geöffnet wurde.<sup>39</sup>

Das Anliegen altkirchlicher Exegese, innerbiblische Widersprüche auszugleichen, hat sich auch im Fall von Apg 7,56 zu bewähren. Dass der Menschensohn nach Stephanus zur Rechten Gottes steht, nach Ps 110,1 und Mk 14,62 jedoch zur Rechten Gottes sitzt (Mk 14,62), bedarf des Ausgleichs. Es ist bei Tertullian in ein zeitliches Nacheinander gebracht: Erst steht Jesus, dann sitzt er.<sup>40</sup> Aber auch für Spätere bedeutet das keinen wirklichen Widerspruch: »stehen« ist Sache des Kämpfenden und Helfers; »sitzen« ist Sache des Richters.<sup>41</sup>

Gelegentlich werden der Episode dogmatische Implikationen entnommen, wie sie für die Begründung der basalen heilsgeschichtlichen Zäsur herangezogen werden. Im vierten Jahrhundert haben Anhänger einer nicht neunizänischen Trinitätslehre der Homoousie sowie Pneumatomachen Apg 7,56 f. für ihre Zwecke

<sup>37</sup> IOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Act. hom. 18,1 (PG 60, 141), unter Voraussetzung der Lesart *ἀνκογγιμένους* statt *διηνογιμένους*. Zur Anklage gegen die Juden ist Apg 7,56 auch in der *Collectio Veronensis* (CCSL 87, 76) gewendet. Zugleich wird aus dem Wort »ich sehe die Himmel offen« geschlossen, dass das Wüten der Juden gegen ihn eigentlich umsonst sei; das Zeitliche werde ihm genommen, das Ewige werde ihm zugeteilt.

<sup>38</sup> CAESARIUS VON ARLES, serm. 219,1 (CCSL 104, 867): *Ideo ergo pulchre divina scriptura Filium hominis ad dexteram dei Patris stare memoravit, ut ad confundendam Iudaeorum incredulitatem ille martyri osenderetur in caelo, qui a perfidis negabatur in mundo. S. a. BEDA VENERABILIS, expos. Act. (CCSL 121, 38).*

<sup>39</sup> AUGUSTINUS, serm. 314,1 (PL 38, 1425).

<sup>40</sup> TERTULLIAN, adv. Prax. 30,5 (CCSL 2, 1204). Er verweist auf Apg 7,56 in Abwehr des Patripassianismus: Der Sohn sitzt nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters, nicht der Vater zur Rechten des Sohnes. Die Verbindung von Ps 109[110],1 und Apg 7,55 findet sich auch bei HIERONYMUS, in Hes. comm. I 1,21-26 (CCSL 75, 23). Die Aufforderung »Setze dich zu meiner Rechten« aus der Psalmstelle setzt ja voraus, dass der Angeredete zunächst nicht gegessen hat.

<sup>41</sup> AMBROSIVS, fid. III 17/137 (CSEL 78, 156); MAXIMUS VON TURIN (?), serm. 40,3 (CCSL 23, 161 L); BEDA VENERABILIS, expos. Act. (CCSL 121, 38); ähnlich Ps.-DIOCLETIANUS, in Act. (PG 118, 152 D-153 A).

verwendet.<sup>42</sup> Zugunsten einer euthychianischen Christologie, die bei Arnobius d.J. als Standpunkt der Überlegenheit Gott des Vaters über Gott den Sohn referiert wird, führt Serapion u. a. Ps 109[110],1; Apg 7,55 f.; Joh 10,29 an.<sup>43</sup> Arnobius geht aber auf die Behandlung dieser Stellen durch Serapion nicht weiter ein, sondern wendet die Diskussion in Richtung einer Debatte über Spr 8,22.<sup>44</sup> Ps.-Kaisaraios betont, Stephanus habe seine Vision vermittelt bekommen, ohne dass er zuvor geopfert hatte. Das ist für den Autor einer von vielen biblischen Belegen dafür, dass die Opferthora hinfällig geworden ist.<sup>45</sup> Für exegetische Fragestellungen ziehen einige westliche Theologen Apg 7,55 heran: Dass Christus als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit (Hebr 1,3) bezeichnet werden kann, wird, so Hieronymus, auch durch Apg 7,55 unterstützt.<sup>46</sup> Hilarius benennt das »Sein Jesu zur Rechten des Vaters« als die von Jesus (Joh 17,5) erbetene Verherrlichung durch den Vater.<sup>47</sup> Augustinus zufolge kann sich aufgrund von 1Kor 15,8; Apg 7,55 die Aussage Jesu *Iam non videbitis me* (Joh 16,10) nur darauf beziehen, dass die Jünger Jesus nicht mehr als Irdischen sehen werden. Letztlich ist auch hier das Anliegen der Widerspruchsfreiheit leitend.<sup>48</sup>

Von größerer Relevanz sind die Applikationen für die Gläubigen. Dass den Märtyrern generell der Himmel offensteht, ist durchaus von Relevanz in einer Zeit, da das Martyrium zur Realität werden konnte.<sup>49</sup> In der Zeit nach 325 fallen die Applikationen anders aus, sind aber nach wie vor darum bemüht, die Aktualität des biblischen Wortes zu erhalten. Ambrosius ist es darum zu tun, dass die Glaubenden nach dem trachten, was im Himmel, nicht nach dem, was auf Erden ist. Von daher wird Jesu *Noli me tangere* (Joh 20,17) verständlich, während Stephanus den erhöhten Christus schauen darf.<sup>50</sup> Auch für Maximus von Turin (?) hat das Geschehen für Stephanus nicht nur Bedeutung für ihn selbst. Dass er die

<sup>42</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Steph. I (GNO X/1, 89-91), gegen Pneumatomachen; a. a. O., I (GNO X/1, 91-94), gegen »Christomachen«, d. h. Anhänger einer nicht neunizänischer homoousianischen Trinitätslehre.

<sup>43</sup> ARNOBIUS D.J., confl. I 11 (CCSL 25 A, 62). Auch nach Ps.-AUGUSTINUS, solut. 84 (CCSL 92, 213), wurde aus Apg 7,55 ein Argument zugunsten der Subordination des Sohnes entnommen, was der Verfasser zurückweist.

<sup>44</sup> ARNOBIUS D.J., confl. I 12 (CCSL 25 A, 64).

<sup>45</sup> Ps.-KAISARIAIOS, qu. 218 (GCS 79, 205).

<sup>46</sup> HIERONYMUS, in Gal. comm. (CCSL 77 A, 201).

<sup>47</sup> HILARIUS, trin. III 16 (CCSL 62, 88).

<sup>48</sup> AUGUSTINUS, in Joh. tract. 95,3 (CCSL 36, 323).

<sup>49</sup> CYPRIAN, ep. LVIII 3,1 (CCSL 3 C, 323).

<sup>50</sup> AMBROSIVS, in Lc. expos. 10,164-166 (CCSL 14, 393 f.). Doch warum durfte Thomas Jesus berühren (Joh 20,27), obwohl er noch nicht zum Glauben gekommen war? Sein Zweifel bezog sich, so AMBROSIVS, in Lc. expos. 10,168, nicht auf die Auferstehung des Herrn überhaupt, sondern auf deren *qualitas*.

Himmel offen sieht, war ihm aufgrund seines Martyriums möglich; dass für uns der Himmel offen ist, ist möglich durch Tugend und durch die Orientierung am Apostolischen Glaubensbekenntnis.<sup>51</sup> Selbst dem »Stehen« Jesu (im Gegensatz zu einem Vorübergehen) können mahnende Implikationen entnommen werden: Dieses »Stehen« als Sinnbild dauernder göttlicher Zuwendung wird nur dem Gerechten zuteil,<sup>52</sup> und wie Jesus »stand« und nicht vorüberging, so sollen auch wir im Glauben feststehen.<sup>53</sup>

### 3. Die Vision des Petrus Apg 10,9–17

Der Text ist bei Ps.-Maximus von Turin, Chromatius von Aquileia und Caesarius von Arles Gegenstand von Predigten geworden.

#### 3.1 Generelle Auslegungslinien

Die Deutung der Vision in Apg 10,28 bestimmt im Allgemeinen auch die patristische Auslegung der Vision selbst in Richtung auf Reinigung und Integration von Nichtjuden unter Ablösung der Speisegebote.<sup>54</sup> Ethische Nutzenwendungen sind naheliegenderweise auf die semantischen Felder »oben« und »Reinheit« fokussiert.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> MAXIMUS VON TURIN (?), *serm.* 52,3 f. (CCSL 23, 211 f.).

<sup>52</sup> AMBROSIIUS, in Ps. 45,13; 61,18 (CSEL 64, 339; 389).

<sup>53</sup> HIERONYMUS, in *Gal. comm.* (CCSL 77 A, 147), zu Gal 5,1 (στήκετε). AUGUSTINUS, *serm.* 314,1 (PL 38, 1425), erfasst die semantische Opposition noch anders: Jesus fällt nicht, sondern steht, um Stephanus zu unterstützen, damit dieser nicht fällt.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. AMBROSIIUS, *spir.* II 10/106 (CSEL 79, 128); AUGUSTINUS, *unit. eccl.* 11/30 (CSEL 52, 269); QUODVULTEUS, *prom.* III 17 (CCSL 60, 166); MAXIMUS VON TURIN (?), *serm.* 2,2 f. (CCSL 23, 7); CAESARIUS VON ARLES, *serm.* 136,1–3 (CCSL 104, 713–715); PROSPER VON AQUITANIEN, in Ps. (CCSL 68 A, 21), zu den Worten *Potabunt omnes bestiae silvae* (Ps 103[104],11).

<sup>55</sup> Bei FAUSTUS VON RIEZ, *spir.* II 11 (CSEL 21, 121), gelten Apg 7,55 und Apg 10,34 als Beweis für die Heilige Dreieinigkeit in Antithese zu subordinatistischen Vorstellungen u. a. der pneumatomachen. AMBROSIIUS, *spir.* II 10/106 (CSEL 79, 128), deutet die Worte *Quod deus mundavit, tu commune ne dixeris* (Apg 10,15) auf die durch den Heiligen Geist gewirkte Reinigung der Heiden; Petrus sei vom Heiligen Geist geschickt worden und habe auch nicht einen weiteren Befehl Gottes des Vaters abgewartet, sondern die Gnade des Geistes bezeugt und gesagt: *Si ergo eandem gratiam illis concessit deus sicut et nobis, ego quis eram prohibere deum?* (Apg 11,17). Zum Erweis der Gottheit des Geistes ist dies bei Ambrosius gesagt. Ähnlich wird Apg 7,55 bei AMBROSIIUS, *fid.* III 17/138 (CSEL 78, 157), ausgewertet.

### 3.2 Einzelmotive

#### 3.2.1 Der Gang auf das Dach und die sechste Stunde (Apg 10,9)

Gerade bei der Betrachtung dieses Motivs muss man sich das Anliegen altkirchlicher Exegeten vor Augen halten, auch einem auf den ersten Blick trivialen Detail eine Aussage zu entnehmen, die für das Leben der Gläubigen von Nutzen ist. Naheliegenderweise steht der Gang auf das Dach nicht nur für den äußerlichen Vorgang, sondern auch für den inneren Aufstieg zu Höherem.<sup>56</sup>

Ambrosius von Mailand entnimmt in der übertragenen Auslegung von Lk 17,31 dem Aufstieg des Petrus die Mahnung, nicht durch die Sehnsucht des Leibes die *praeclara mentis studia* zu verlassen.<sup>57</sup> Chromatius antwortet auf die Frage, ob Petrus nicht auch in seinem Haus hätte beten können, ebenfalls mit dem Gedanken, der Glaube des Petrus habe das, »was droben ist«, gesucht.<sup>58</sup> Dass Petrus diese Vision hatte, als er sich zum Beten nach oben begab, entspricht der Erfahrung jedes Heiligen, der das Niedrige, Irdische verlässt und verstandesmäßig in höhere Regionen erhoben und in seinem heiligen Denken zum Nachbarn des Himmels wird.<sup>59</sup> Die »sechste Stunde« wird schon früh als zweite der privaten Gebetszeiten am Tag empfohlen,<sup>60</sup> aber auch mit der Stunde der Kreuzigung in Zusammenhang gebracht.<sup>61</sup>

#### 3.2.2 Der Hunger des Petrus (Apg 10,10a)

Der Hunger des Petrus wird im Allgemeinen als geistlicher Hunger nach der Rettung der Menschen gedeutet, wie Chromatius formuliert: *salus credentium esca sanctorum est*.<sup>62</sup> Ps.-Maximus betont am Geburtstag der beiden großen Apostel Petrus und Paulus die Notwendigkeit geistlicher Speise, wie sie auch

<sup>56</sup> ORIGENES, in Lev. hom. 7,4 (SC 286, 332).

<sup>57</sup> AMBROSIIUS, in Lc. expos. 8,42 (CCSL 14, 312).

<sup>58</sup> CHROMATIUS VON AQUILEIA, serm. 3,5 (CCSL 9 A, 15), mit Verweis auf Phil 3,20 (»Unsere Heimat aber ist im Himmel [...]«) und Mt 24,17 part. Lk 17,31 (»wer auf dem Dach ist, der steige nicht hernieder [...]«).

<sup>59</sup> MAXIMUS VON TURIN (?), serm. 2,2 (CCSL 23, 7): *quia omnis sanctus quando orat reliquens humilia uel terrena in altum mentis extollitur in sublime sensus rapitur et cogitatione sancta caelo vicinus efficitur*.

<sup>60</sup> TERTULLIAN, ieiun. 10,2 (CCSL 2, 1267); ORIGENES, orat. 12,2 (CCS 3, 325). Für das spätere Mönchtum werden die Gebetszeiten ebenfalls biblisch begründet, u. a. mit Hilfe von Apg 10,9; vgl. BASILIUS, reg. fusius tract. 37,4 (PG 31, 1015 A); CASSIAN, inst. 3,3 (CSEL 17, 35-37).

<sup>61</sup> ARATOR, act. I 914 f. (CSEL 72, 67).

<sup>62</sup> CHROMATIUS VON AQUILEIA, serm. 3,6 (CCSL 9 A, 15). Dieser Auslegungslinie fügt sich auch die Zeitangabe der »sechsten Stunde« ein: Es ist die Stunde der Kreuzigung des Herrn, durch den die Apostel nach der Rettung der Menschen zu hungern begannen, ebd.

Petrus ersehnt habe. Dass Petrus nach dem Beten irdischen Hunger gehabt haben soll, sei unwahrscheinlich, da das Gebet doch den Hunger vertreibe – den Apostel habe nicht körperlicher Hunger, sondern geistlicher Hunger nach Rettung des jüdischen Volkes geletet.<sup>63</sup> Die Himmelsstimme wird seinen geistlichen Hunger auf alle Heiden ausweiten; der *centurio* Cornelius wird als das erste Lebewesen aus den Heiden für Gott geopfert werden.<sup>64</sup> Das derzeitige Herzuströmen der heidnischen Massen zur Kirche ist Anlass zur Freude. Insofern sind die, deren Geburtstag wir feiern, nicht tot, sondern lebendig; der eigentliche Tod ist der Tod der Sünde.<sup>65</sup>

### 3.2.3 Die Vision (Apg 10,10b)

Das Geschehen, in Apg 10,10 als *ἐκστασις* bezeichnet und mit *θεωπέω* (Apg 10,11) beschrieben, gilt bei Origenes als *ὄραμα* (der Begriff erscheint schon in Apg 10,17), dessen Eigenart hier nicht diskutiert wird.<sup>66</sup> Gelegentlich wird aber doch nach der Notwendigkeit dieses besonderen Geschehens gefragt. Irenaeus betont, Petrus habe Respekt vor dem ersten Bund gehabt, sodass er nicht zu den Nichtjuden gegangen wäre, wenn es ihm die Vision nicht befohlen hätte.<sup>67</sup> Johannes Chrysostomus gibt zwei Antworten: Dem zweifelnden Petrus überkam die Himmelsstimme, wie dem verwirrten Joseph ein Engel zu Hilfe kam (Mt 1,20).<sup>68</sup> Außerdem erfolgte diese Vision um derer willen, denen Petrus später predigen sollte. Denn der irdische Jesus hatte ja gesagt: »Geht nicht auf die Straßen der Heiden« (Mt 10,5 f.).<sup>69</sup> Das klassische Anliegen antiker christlicher Schriftauslegung, der Ausgleich zwischen einander widerstrebenden Bibelstellen, ist also auch hier präsent. Caesarius von Arles gibt eine historisch durchaus plausible Erklärung: Petrus hatte Zweifel, das Evangelium auch den Heiden weiterzugeben, weil diejenigen, die aus der Beschneidung waren, es den Aposteln verboten hatten, den christlichen Glauben den Unbeschnittenen zu überbringen. Die Vision überwand den Zweifel, und der Heilige Geist sandte Petrus zu Cornelius.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> MAXIMUS VON TURIN (?), *serm.* 2,2 (CCSL 23, 6 f.).

<sup>64</sup> A. a. O., *serm.* 2,2 (CCSL 23, 7): *Tu in Iudaeos solos esuris; ecce famem fidei tuae cunctarum gentium diversitate reficio.* Durch die Verschiedenheit der in dem Gefäß gesammelten Tiere werde die Verschiedenheit der Völker in der einen Kirche sichtbar.

<sup>65</sup> A. a. O., *serm.* 2,3 (CCSL 23, 7 f.).

<sup>66</sup> ORIGENES, in Mt. frg. 137 II (GCS 41, 69).

<sup>67</sup> IRENAEUS, *haer.* III 12,15 (FC 8/3, 160).

<sup>68</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in *Act. hom.* 22,2 (PG 60, 173); Ps.-OECUMENIUS, in *Act.* (PG 118, 181 C).

<sup>69</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in *Act. hom.* 22,3 (PG 60, 174).

<sup>70</sup> CAESARIUS VON ARLES, *serm.* 136 (CCSL 104, 715).

### 3.2.4 Das Tuch mit den vier Ecken (Apg 10,11)

Die vier Ecken können auf die vier Weltteile,<sup>71</sup> die vier Weltgegenden<sup>72</sup> oder die vier Evangelien<sup>73</sup> bezogen werden, das dreimalige Hinaufziehen auf die Abfolge von praktischer, physikalischer und theologischer Philosophie<sup>74</sup> oder auf die Heilige Dreieinigkeit<sup>75</sup>. Bei Chromatius wird gar das Herabkommen des himmlischen Jerusalem (Offb 21,1) zum Vergleich herangezogen.<sup>76</sup>

### 3.2.5 Reine und unreine Tiere (Apg 10,12)

Neben dem wörtlichen Verständnis, das, dem Kontext entsprechend, auch in altkirchlicher Exegese die Abrogation der Speisegesetze für die aus Juden und Heiden gemischte Kirche bedeutet,<sup>77</sup> findet sich auch bald die übertragene Deutung, z. B. auf die Verschiedenheit der jeweiligen sittlichen Veranlagungen der Menschen bezogen.<sup>78</sup>

### 3.2.6 »Schlachte« (Apg 10,13)

Der Imperativ *macta* kann auf die Taufe gedeutet werden.<sup>79</sup> Deutet man die Vision geistlich auf den Einbezug der Heiden, muss die Aufforderung *occide* gerechtfertigt werden, z. B. als Überwindung all des Gottwidrigen der zu missionierenden bisherigen Nichtchristen in ihrem bisherigen Leben.<sup>80</sup> Die Integration von

<sup>71</sup> MAXIMUS CONFESSOR, qu. Thal. 27 (CCSG 7, 195); DERS., qu. Dub. 116 (CCSG 10, 85).

<sup>72</sup> AUGUSTINUS, unit. eccl. 11/30 (CSEL 52, 269); CAESARIUS VON ARLES, serm. 136,2 (CCSL 104, 714), mit Bezug auf Mt 24,31; ARATOR, act. I 904–906 (CSEL 72, 67).

<sup>73</sup> ORIGENES, in Gen. hom. 2,5 (SC 7bis, 106); MAXIMUS CONFESSOR, qu. Dub. 116 (CCSG 10, 85).

<sup>74</sup> DERS., qu. Thal. 27 (CCSG 7, 195).

<sup>75</sup> ORIGENES, in Lev. hom. 7,4 (SC 286, 332); CAESARIUS VON ARLES, serm. 136,4 (CCSL 104, 715); ARATOR, act. I 916–930 (CSEL 72, 67).

<sup>76</sup> CHROMATIUS VON AQUILEIA, serm. 3,6 (CCSL 9 A, 15 f.).

<sup>77</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIA, paed. II 16,3 (GCS 12, 195); ORIGENES, c. Cels. II 2 (GCS 2, 129); c. Cels. V 49 (GCS 53). Origenes beantwortet auch die Frage eines fiktiven (u. U. christentumskritischen) Gesprächspartners, ob auch Fische metaphorisch für Menschen stehen können, mit Verweis auf Mt 13,47 f., ORIGENES, in Lev. hom. 7,5 (SC 286, 334–336).

<sup>78</sup> DERS., orat. 27,12 (GCS 3, 371). DIDYMUS, Frgm. Act. (PG 39, 1676 B–D), betont die Willensfreiheit, aufgrund derer die Konversion überhaupt möglich sei.

<sup>79</sup> Ps.-OECUMENIUS, in Act. (PG 118, 181 B).

<sup>80</sup> AUGUSTINUS, en. in Ps. 3,7 (CCSL 38, 10); en. in Ps. 13,4 (CCSL 38, 86 f.) (als Auslegung von Ps 13,3b: *sepulcrum patens est guttor eorum*); en. in Ps. 73,16 (CCSL 39, 1015), v. ö.; CAESARIUS VON ARLES, serm. 136,1 (CCSL 104, 713); MAXIMUS CONFESSOR, qu. Dub. 116 (CCSG 10, 85); PROSPER VON AQUITANIEN, in Ps. 103 (CCSL 68 A, 21); BEDA VENERABILIS, expos. Act. (CCSL 121, 51); DERS., in Gen. II 9,3 (CCSL 118 A, 132); DERS., in Cantica II 4,1–2 (CCSL 119 B, 245 f.), in allegorischer Deutung der »Zähne« (Hld 4,2) auf die Kirche.

Nichtjuden in die Kirche ist auch die geistliche Auslegung des Bundes Gottes mit den Tieren (Hos 2,19) und der Vorstellung der Wiederkehr des Paradieses nach Jes 11,6f.<sup>81</sup> Die Stelle kann aber auch als Ausdruck der Überwindung der Sünde bei den Gläubigen gedeutet werden.<sup>82</sup> Beda Venerabilis bemerkt, dass die lateinische Übersetzung *occulde* für ὄσσοις ungenau ist. Gerade dass er auch Unreines opfern soll, mache den notwendigen Abschied von den alttestamentlichen Reinheitsvorschriften deutlich.<sup>83</sup>

### 3.2.7 »Iss« (Apg 10,13)

Apg 10,10-15 und Mt 15,11 sowie Gen 1,29; 9,3 beweisen für Clemens von Alexandria, dass der Gebrauch der Speisen ein ἁδιόφορον ist.<sup>84</sup> Verecundus von Junca deutet das »Essen« darauf, dass Petrus nicht seinen eigenen leiblichen Hunger stillen, sondern, indem er mit dem Volk aß, dieses *intellectualiter* bekehren wollte.<sup>85</sup>

Chromatius von Aquileia hat offenbar recht wenig Zutrauen zur Fassungskraft seiner Predigthörer, denn er muss den Text eigens gegen Missverständnisse sichern. Ein wörtliches Verständnis des »Essens« wäre, so der Prediger, töricht – Petrus hatte zur Zeit des Gebetes ja wohl kaum ein Schwert für das Schlachten der Tiere bei sich! In Wahrheit hätte Petrus ein göttliches Schwert bei sich gehabt, den Heiligen Geist, der die fleischlichen Begierden abtötet, damit »wir« der Welt abstürben und für Gott lebten.<sup>86</sup> Für Cassiodor ist Apg 10,13 die übertragene Auslegung zu Ps 58[59],16 (*Ipsi dispergentur ad manducandum*) – Cassiodors Deutung bezieht sich nur auf das *manducandum* und nimmt es positiv auf im Sinne der Annahme wahrer Lehre.<sup>87</sup> Petrus repräsentiere die Kirche, die der Leib Christi ist; darum sei diese übertragene Deutung des Essens möglich.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> HIERONYMUS, in Hos. comm. I 2,18 [sic] (CCSL 76, 29f.).

<sup>82</sup> AUGUSTINUS, serm. 4,19 (CCSL 41, 34); BEDA VENERABILIS, in 1Sam IV 27,11 (CCSL 119, 252).

<sup>83</sup> DERS., retr. Act. (CCSL 121, 140f.).

<sup>84</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIA, *paed.* II 16,2 (GCS 12, 165); später ebenso ORIGENES, c. Cels. V 49 (GCS 3, 53); PETRUS CHRYSOLOGUS, serm. 163,3 (CCSL 24 B, 1006). Clemens hält hingegen Götzenopferfleisch aufgrund von Apg 15,21 für verboten, DERS., *strom.* IV 97,3 (GCS 52, 291).

<sup>85</sup> VERECUNDUS VON JUNCA, in cant. (CCSL 93, 142), in der Auslegung von Hab 3,14 (*Adaperiant ora sua sicut pauper edens in occulto*).

<sup>86</sup> CHROMATIUS VON AQUILEIA, serm. 3,7 (CCSL 9 A, 16).

<sup>87</sup> CASSIODOR, in Ps. 58,16 (CCSL 97, 528).

<sup>88</sup> CAESARIUS VON ARLES, serm. 136,2 (CCSL 104, 714).

### 3.2.8 Der Widerspruch des Petrus (Apg 10,14)

Für Origenes war der Widerspruch des Petrus Anzeichen seiner Befangenheit in dem Althergebrachten; er musste durch die göttliche Stimme erst »in alle Wahrheit eingeführt« werden.<sup>89</sup> Weniger tendenziös spricht Arator von der Verweigerung des Petrus aus Scheu vor dem göttlichen Gesetz.<sup>90</sup>

In der Frühzeit ist die Schwellensituation dieser Epoche noch präsent. Das ändert sich in einer Zeit, da die christliche Ablehnung jüdischer wörtlicher Tora-Observanz schon längst zum Allgemeingut gehört. Johannes Chrysostomus zufolge widersprach Petrus, damit man nicht sagen könne, Gott habe ihn zum Essen des Unreinen versucht, wie er Abraham bei der Opferung Isaaks versucht habe.<sup>91</sup> Chromatius deutet den Widerspruch des Petrus als Hinweis auf den Gnadencharakter unserer Reinigung, dem wir in einem dementsprechenden Leben auch gerecht werden sollen.<sup>92</sup> Maximus Confessor fragt danach, wie Petrus angesichts der klaren Anweisung Christi zur Heidenmission Mt 28,19 unwillig sein konnte und wie die Apostel in Jerusalem das nachmalige Verhalten des Petrus nicht billigen konnten. Er antwortet mit dem Gedanken, dass dem Apostelfürsten die Relativierung der Beschneidung nicht bewusst war – davon verlautete in Mt 28,19 nichts! –, ebenso wenig den Jerusalemer Aposteln die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden nach Röm 10,12.<sup>93</sup>

### 3.2.9 »Was Gott rein gemacht hat« (Apg 10,15)

Im Zusammenhang mit der Auslegung von Mt 15,11 (»Nicht, was in den Menschen hineingeht, macht ihn unrein«) erklärt Hieronymus *commune*, an der normalen Semantik des Wortes bzw. seines Äquivalentes κοινόν orientiert, mit dem Hinweis darauf, dass die Juden das, was alle anderen Menschen als Speise verwenden würden, für unrein erachteten.<sup>94</sup> Der Zusammenhang zwischen der Aufhebung der Speisegebote und der Integration von Nichtjuden in die Gemeinde sowie die inhaltliche Analogie zwischen Mt 15,11 und Apg 10,15 wurde und wird

<sup>89</sup> ORIGENES, c. Cels. II 2 (GCS 2, 129), ähnlich DIDYMUS, Frgm. Act. (PG 39, 1676 C).

<sup>90</sup> ARATOR, act. I 914 f. (CSEL 72, 67).

<sup>91</sup> IOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Act. hom. 22,2 (PG 60, 173).

<sup>92</sup> CHROMATIUS VON AQUILEIA, serm. 3,8 (CCSL 9 A, 16 f.).

<sup>93</sup> MAXIMUS CONFESSOR, qu. Thal. 27 (CCSG 7, 191).

<sup>94</sup> HIERONYMUS, in Mt. comm. (CCSL 77, 128 f.); ohne Bezug auf die jüdischen Speisegebote auch ORIGENES, in Lev. hom. 5,12 (SC 286, 264). Anders AMBROSIASTER, quaest. test. 9 (CSEL 50, 33), der den scheinbaren Widerspruch zwischen Gen 1,31 und Gen 6,19 nicht mit dem Gedanken der zeitlichen Befristung der Reinheitshalacha ausgleicht, sondern mit dem Hinweis darauf, dass »unrein« manchmal nur das weniger Gute, Schöne im Gegensatz zum Besseren und Schönen, manchmal wirklich das zur Sünde Gehörige bezeichne.

auch von anderen Autoren betont.<sup>95</sup> Wiederholt ist der Begriff »Kirche« hier von Belang, in dem altkirchliche Exegeten ihre eigene Kirche als »Weltkirche«<sup>96</sup> erfahren: Petrus hat das Geheimnis der zu sammelnden Kirche geschaut, dass er die Heiden nicht als unrein verurteilen soll, die doch der Glaube von Berührung mit Unreinheit reinigen könne.<sup>97</sup> Die Einführung eines Zitates der Stelle bei Beda Venerabilis (*Respondit dominus mittendis ad docendas gentes apostolis*) zeigt, dass Apg 10,15 als generelles Plädoyer für die Mission unter Nichtjuden verstanden wurde.<sup>98</sup>

Allerdings kann der Äußerung der Himmelsstimme auch eine Mahnung entnommen werden: Apg 10,15 wird bei Origenes zu einem ethischen Appell, die Reinheit der Taufe zu bewahren.<sup>99</sup>

#### 4. Der Traum des Paulus Apg 18,9 f.

Neben den vom Text her naheliegenden Auslegungen als Mahnung zur Beständigkeit und Beistandszusage<sup>100</sup> gibt die Stelle durchaus Anlass zu exegetischen Fragen.

Der bei Makarios Magnes genannte anonyme Christentumskritiker stellt einen Widerspruch fest zwischen Christi Zusage an Paulus (»Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht! Denn ich bin mit dir, und niemand soll sich unterstehen, dir zu schaden«, Apg 18,9 f.) sowie der Aussage, dass wir »Engel richten werden« (1Kor 6,2) und seinem Martyrium. Der Ausspruch 1Kor 6,2 beweise die fehlende Weisheit dieses Mannes, das Martyriumsgeschehen aber sei der Gesinnung eines Gottes insgesamt nicht würdig.<sup>101</sup> In seiner Antwort verweist Makarios Magnes darauf, dass Paulus wie Petrus erst nach fruchtbarer Arbeit das Martyrium erlitten hätten und auch ihr Martyrium wegweisend

<sup>95</sup> METHODIUS, *cib.* 6,4 (GCS 433 f.). Auf die inhaltliche Analogie zwischen Mt 15,11 und Apg 10,15 verweist bereits CLEMENS VON ALEXANDRIA, *paed.* II 16,3 (GCS 12, 195).

<sup>96</sup> Bei AMBROSIIUS, in *Lc. expos.* 10,137 (CCSL 14, 385), heißt es von der Kirche *quae diversitatem populorum fidei suae communionem sociavit*.

<sup>97</sup> A. a. O., 8,42 (CCSL 14, 312).

<sup>98</sup> BEDA VENERABILIS, in *1Sam III* 21,5 (CCSL 119, 195).

<sup>99</sup> ORIGENES, in *Ex. hom.* 11,7 (SC 321, 350).

<sup>100</sup> ARATOR, *act.* II 516-518 (CSEL 72, 106). Für AMBROSIUS, *comm.* in *2 Cor.* (CSEL 81/2, 277), begründet Apg 18,9 f. die Verkündigungstätigkeit des Paulus in Korinth, wie sie auch in *2Kor* 10,13 bezeugt sei. Der Charakter dieser Mitteilung als eines Traumes ist in der Exegese faktisch nicht bedacht worden; biblische Traumkritik wirkt ebenfalls nicht ein – das ist aber bei der Literaturgattung »Kommentar« nicht wirklich zu erwarten.

<sup>101</sup> MAKARIOS MAGNES, *apocrit.* IV 4,1.3 (FU 169, 320).

wurde;<sup>102</sup> zuvor habe sie Christus beschützt.<sup>103</sup> Dass sich Petrus und Paulus dem Martyrium unterzogen hätten, sei ein Argument gegen die Behauptung, Christus habe seine Jünger durch Schmeichelei gewonnen, und im Leiden würde die Christusbeziehung aufgekündigt werden.<sup>104</sup>

Dieser inkriminierte Widerspruch wird, wenn ich nichts übersehen habe, in der christlichen exegetischen Literatur nicht aufgegriffen. Johannes Chrysostomus hat allerdings durchaus einen vergleichbaren innerbiblischen Widerspruch vor Augen, wenn er fragt, wie sich die Aussage Christi in der Vision mit dem folgenden Geschehen in Korinth verträgt. Der Ausgleich, so der Prediger, besteht darin, dass die Ungläubigen ihm nicht weiter schaden konnten, sondern ihn lediglich vor den Statthalter Gallio schleppten.<sup>105</sup>

In der Auslegung von Röm 1,13 betont Ambrosiaster, Paulus sei nicht aus Untätigkeit bisher verhindert gewesen, nach Rom zu kommen, sondern habe sich stets nach höherer Weisung gerichtet, wie das Nebeneinander von Apg 16,7 f. und Apg 18,9 zeige.<sup>106</sup>

Apg 18,9 begründet, wie Paulus zu der Aussage »Habe ich nicht unseren Herrn Jesus gesehen« (1 Kor 9,1) kommen kann. 1 Kor 9,1 wird also nicht auf das Berufungsgeschehen bezogen (vermutlich deshalb, weil in Gal 1,15 f. keine Form von ὁπάω verwendet wird). Für Ps.-Oecumenius macht es keinen Unterschied, ob Paulus den erhöhten Herrn im Traum oder im Wachzustand gesehen hat.<sup>107</sup>

Bei Beda Venerabilis wird in keinem seiner Werke Apg 18,9f. überhaupt kommentiert. So fraglos wahr war ihm diese Aussage und keiner Erklärung bedürftig.

## 5. Die Vision des Paulus Apg 22,17–21

Die Stelle wird in antiker Exegese recht selten einer Auslegung gewürdigt. Wenn man von einer generellen Auslegungslinie überhaupt sprechen kann, dann zeigt sich: Apg 22,21 fasst allgemein den Auftrag zur Heidenmission in Worte, der an Paulus ergangen war.<sup>108</sup>

Dass Paulus in dieser Situation seine Zuhörer nicht zu überzeugen vermochte, ist, so Johannes Chrysostomus, kein Widerspruch zu der Aussage »er

<sup>102</sup> A. a. O., IV 14,2.5 (TU 169, 358).

<sup>103</sup> A. a. O., IV 14,8 (TU 169, 360).

<sup>104</sup> A. a. O., IV 14,17 (TU 169, 362).

<sup>105</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Act. hom. 39,1 (PG 60, 277).

<sup>106</sup> AMBROSIASTER, comm. in Rom. (prol.) I 13,3 (CSEL 81/1, 30).

<sup>107</sup> PS.-OECUMENIUS, in Act. (PG 118, 244 B).

<sup>108</sup> AMBROSIASTER, comm. in Eph. 3,1 (CSEL 81/3, 86f.).

wird meinen Namen tragen vor Völker und Könige und vor die Söhne Israels« (Apg 9,15) – es heiße »tragen« im Sinne von »bekennen«, nicht »überzeugen«.<sup>109</sup>

Ps.-Oecumenius von Trikka kommentiert ausführlich die schon in antiker Christenmuskritik erörterte Frage, wie Paulus von sich behaupten könne, er sei ein Bürger von Tarsus, und zugleich auf sein römisches Bürgerrecht verweisen kann,<sup>110</sup> nimmt aber zu der uns interessierenden Frage keine Stellung.

Beda Venerabilis macht in seiner *retractatio in Acta Apostolorum* zu Apg 22,17 auf die Übersetzungsvarianten *stupor*, *excessus*, *pavor* und *alienatio* zu ἔκστασις aufmerksam: *diverse enim interpretatur Latine quod Graece ἔκστασις dicitur*. Er kommentiert lediglich die letztere Übersetzungsvariante: *Alienata est autem mens orantium apostolorum sed ab infimis ad superna, non ut deviare set ut videret*.<sup>111</sup>

## 6. Schluss

Einige summierende Beobachtungen mögen diese Studie beschließen.

1. Bezüglich der geringen Rezeptionsdichte von Apg 18,9 f. und Apg 22,17–21 ist darauf zu verweisen, dass generell die hinteren Kapitel der Apostelgeschichte weitaus weniger rezipiert werden als die vorderen – ein Blick in die *Indices der kritischen Ausgaben* führt das schnell vor Augen.

2. In der Apostelgeschichte bekommen nur positiv gezeichnete Figuren Visionen. Da, wo eine biblische Figur nicht eindeutig positiv gezeichnet ist, kann gelegentlich durchaus gefragt werden, wie sie eines solchen Geschehens würdig sein konnte.<sup>112</sup>

3. Am Geschehenscharakter hielten die Autoren fest; gefragt wird nach dem Sinn der Aussage, aber gelegentlich auch nach der Verallgemeinerungsfähigkeit mindestens einer übertragenen Deutung. Dass das Visionsgeschehen nicht stärker phänomenologisch befragt wird, hängt einerseits daran, dass in altkirchlichen Kommentaren sich Ausführungen solcher Art generell finden lassen, andererseits auch an dem u. a. durch Lukas begangenen Weg der Verobjektivierung der revelatorischen Vorgänge in Begrifflichkeit wie topischer Darstellung.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Act. hom. 48,1 (PG 60, 333).

<sup>110</sup> PS. OECUMENIUS, in Act. (PG 118, 269 D–273 C).

<sup>111</sup> BEDA VENERABILIS, expos. Act. (CCSL 121, 159).

<sup>112</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Gen. hom. 44,3 (PG 54, 475 f.), zu Jakobs Vision von der Himmelsleiter.

<sup>113</sup> FRENSCHKOWSKI, Offenbarung Bd. 1 (s. Anm. 1), 364.