

## 2. Der Stephanuskreis und seine Mission (Karl Löning)

Das folgende Kapitel der Geschichte des Urchristentums könnte überhaupt nicht begonnen werden, wenn nicht die Apostelgeschichte als Quelle zur Verfügung stünde. Die Entwicklung von der Urgemeinde über die früheste Diasporamission zur paulinischen Mission steht im Mittelpunkt des Interesses der lukanischen Historiographie. Die nachösterliche Geschichte der galiläischen Jesusbewegung wird dagegen von Lukas praktisch ignoriert, Galiläa lediglich als Bereich, in dem es »die Kirche« gibt, einmal erwähnt (Apg 9,31; dagegen nicht in Apg 1,8). Die Jesustradition versteht Lukas prinzipiell nicht als Dokument der Geschichte des Urchristentums, sondern ausschließlich als Zeugnis der vorösterlichen Zeit Jesu. Diese konsequent anachronistische Betrachtungsweise der Jesustradition läßt sich kaum als souveräner Akt schöpferischer Interpretation des Materials durch Lukas verstehen, sondern ist zuerst und vor allem ein Mißverständnis, das die Solidität der lukanischen Historiographie in Zweifel zu ziehen geeignet ist, und zwar mehr als die Züge, an denen sich gewöhnlich die Kritik am Historiker Lukas entzündet: die Eigenarten eines dramatischen Episodenstils, der teilweise auf der Rezeption legendarischer Tradition beruht. Eines der Hauptprobleme der Beurteilung der Apostelgeschichte als historischer Darstellung der urchristlichen Geschichte ist die Frage, wie weit sich das lukanische Mißverständnis der Jesustradition auf sein Geschichtsbild auswirkt. Ein Teilaspekt dieses Problems ist die Frage, die hier zu stellen ist: ob die Geschichte der frühen Diasporamission überhaupt mit Lukas von Jerusalem her zu entwerfen ist, oder ob die Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte grundsätzlich von der galiläischen Jesusbewegung her als deren Fortgang und Weiterentwicklung zu betrachten ist. Hier fällt eine folgenreiche Vorentscheidung über das Verständnis der urchristlichen Missionsgeschichte. Es ist ein großer Unterschied, ob man sie mit Lukas in der Stadt (Jerusalem) beginnen und sich zuerst im städtischen Milieu ausbreiten sieht (Sebaste, Gaza, Aschdod, Cäsarea, Damaskus, Antiochien usw.), wobei die »Mission« über die vorhandenen Verkehrs- und Kommunikationswege zwischen den Städten der hellenistisch-römischen Welt vermittelt ist, oder ob man gegen Lukas nach einem roten Faden sucht, dessen Ausgangspunkt die galiläische Jesusbewegung ist. Diese umgeht gerade die größeren Städte (Sepphoris, Magdala, Tiberias, Gischala), stützt sich, getragen von nicht seßhaften Wandercharismatikern, auf eine Basis, die in Dörfern und kleinen Landstädten beheimatet ist und sich als potentiell Staatsvolk eines eschatologischen Gottesreiches in Palästina verstehen kann. Die Frage ist nicht, ob es eine Entwicklung der palästinischen Jesusbewegung gegeben hat, die über die ursprünglichen geographischen und soziokulturellen Grenzen hinaus auch die Städte und ein Publikum der hellenistischen Kultursphäre erreicht hat – dafür gibt es Anzeichen –, sondern ob die Geschichte der urchristlichen Mission in der Diaspora von hier aus überhaupt entworfen werden kann.

Die Entscheidung muß vor allem aus Gründen der Chronologie im Sinne der lukanischen Auffassung der Diasporamission fallen. Terminus ad quem der Entstehung der Gemeinde in Damaskus ist die Bekehrung des Paulus, die spätestens 33/34 n. Chr. anzusetzen ist. Die Entstehung der Gemeinde in Damaskus ist auf dem Hintergrund

der frühen nachösterlichen Entwicklung in Galiläa oder von Galiläa aus nicht verständlich zu machen. Andererseits ist Damaskus keine Ausnahme, sondern kann als exemplarisch gelten für die erste Phase einer unsystematischen Fernmission von Jerusalem aus über die vorhandenen Verkehrsverbindungen zwischen den bedeutenderen Städten des Mittelmeerraumes, vermittelt durch die Beziehungen des in diesen Städten beheimateten Diasporajudentums zum Tempel in Jerusalem. Dieses Kapitel der Geschichte des Urchristentums kann daher nicht gegen Lukas, sondern nur in kritischer Aufnahme seines Geschichtsentwurfs geschrieben werden.

#### a) Die Hellenisten in der Jerusalemer Urgemeinde

Die in Apg 6–8 verarbeiteten Materialien über die Hellenisten in der Jerusalemer Urgemeinde, den Stephanus-Konflikt und die Mission des Philippos in Samaria und in der Küstenebene sind historisch besonders aufschlußreich und oft gerade in ihren Details verlässlich. Was Lukas vorgelegen hat, war aber wohl keine zusammenhängende »Quelle«, sondern Einzelstoff. Möglich ist, daß Lukas ihn über einen Gewährsmann, der Kontakt hatte zur Gemeinde von Cäsarea, der nach lukanischer Darstellung letzten Etappe der Philippus-Mission (vgl. Apg 8,40), erhalten hat. Darauf könnte die Notiz Apg 21,8 über den Aufenthalt des Paulus während der letzten Reise nach Jerusalem (Frühjahr 52) im »Haus des Evangelisten Philippus, der einer von den Sieben war«, im sogenannten Wir-Bericht hindeuten. Die redaktionelle Interpretation dieser Stoffe zeigt aber deutlich die Handschrift des Lukas.

Apg 6,1 benennt Lukas erstmals eine bestimmte Gruppe innerhalb der Urgemeinde mit der Bezeichnung »Hellenisten«. Der Ausdruck besagt nicht, daß die so bezeichnete Gruppe der griechischen Lebensweise folgt (·hellenizein·), d. h. nicht gesetzzestreu ist, sondern daß sie das Griechische als Muttersprache oder Umgangssprache spricht. Dies ergibt sich daraus, daß in der Apostelgeschichte gerade auch traditionsbewußte Diasporajuden als »Hellenisten« bezeichnet werden (Apg 9,29). Die eigentliche Bedeutung ergibt sich aber erst in der Gegenüberstellung »Hellenisten« – »Hebräer«. Das Gegensatzpaar ist sonst nicht belegt. Es handelt sich anscheinend um eine terminologische Neuprägung, die dazu dient, innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde zwischen Aramäisch sprechenden Palästinern und Griechisch sprechenden Diasporajudenchristen zu unterscheiden.

Die Entstehung eines solchen Sprachgebrauchs setzt eine gewisse Entwicklung der Jerusalemer Urgemeinde voraus. Lukas verwendet das Gegensatzpaar ohne weitere Erklärung, da nach seiner Darstellung durch das Sprachenwunder am Pfingsttag von Anfang an auch getaufte Diasporajuden zur Urgemeinde gehören (vgl. Apg 2,5.41). Geht man davon aus, daß die Jerusalemer Urgemeinde im Zuge einer ersten nachösterlichen Sammlungsbewegung von Galiläa aus entstanden ist, wird man mit der Datierung vorsichtiger sein. Die Entwicklung kann in weitestgehender Berücksichtigung lukanischer Aussagen so vorgestellt werden, daß die auf Jerusalem zentrierte eschatologische Sammlung dort auch (zum Wochenfest angereiste) Festpilger aus der Diaspora und ortsansässige Diasporajuden erreichte. Zur Ausprägung eines besonderen Gruppenbewußtseins aufgrund unterschiedlicher Sprachvoraussetzungen bedarf es dann

noch einer weiteren Entwicklung. Diese wird von Lukas nicht dargestellt. Lukas hat kein Interesse daran, innere Differenzierungen der Urgemeinde an ihrer Basis zu beschreiben. Die Vorgänge, die Apg 6,1–7 zur Differenzierung kirchlicher Formen führen, betreffen die kirchlichen Dienste und stellen gerade nicht das Problem dar, das zum Streit zwischen Hellenisten und Hebräern führt, sondern dessen Lösung. Das Problem liegt für Lukas darin, daß die Urgemeinde infolge ihres raschen Anwachsens ihre Mitglieder nicht mehr störungsfrei versorgen kann, und zwar nicht aus Gründen materieller Armut, sondern weil es bei der Verteilung der Versorgungsgüter zur Benachteiligung der Witwen der Hellenisten kommt. Die Lösung sieht er darin, daß die Aufgabe der gerechten Verteilung der Güter von Mitgliedern der benachteiligten Gruppe übernommen wird. An dieser Lösung interessiert ihn weniger das Resultat, die Beilegung eines längst der Vergangenheit angehörenden Konflikts, als vielmehr der Lösungsweg, die Differenzierung der kirchlichen Dienste. Lukas plädiert für eine stärkere Trennung von spirituellen und ökonomischen Leitungsaufgaben. Die Zwölf wollen nicht weiterhin für beide Bereiche verantwortlich sein, sondern »beim Gebet und beim Dienst am Wort bleiben«, während der »Dienst an den Tischen« von dem Gremium der Sieben aus der Gruppe der Hellenisten versehen werden soll (6,2–4). Dabei geht es Lukas nicht um eine historische, sondern um eine aktuelle Problematik, nämlich die Entflechtung von Zuständigkeiten von Episkopen und Diakonen in der nachpaulinischen Kirche Kleinasiens. Lukas plädiert für eine stärker spirituelle Ausgestaltung des Episkopenamtes, das zunächst als Wahlamt der örtlichen Selbstverwaltung von Gemeinden primär ökonomische Dienstleistungen umfaßt, nach Lukas aber stärker den spirituellen Leitungsaufgaben zugeordnet werden muß, weil deren ursprüngliche Träger, die »Apostel« – d. h. die ursprünglichen Träger charismatischer Leitungsvollmacht, die sich gerade nicht aus den Erfordernissen örtlicher Selbstverwaltung ableitet – kein Element der gegenwärtigen Kirchenordnung mehr darstellen. Lukas will die Ordnungsvorstellungen der von ihm befürworteten Reform kirchlicher Dienste aus der apostolischen Ursprungszeit herleiten. Der Streit der Hellenisten und Hebräer in der Urgemeinde bietet ihm dazu die literarische Möglichkeit. In der Rückprojektion der nachapostolischen Ordnungsprobleme in die apostolische Ursprungsära muß Lukas allerdings den Lösungsweg in umgekehrter Richtung erzählen: Aus dem primär geistlichen Amt der »Zwölf« wird das der ökonomischen Leitung ausdifferenziert. Die Neugestaltung des Episkopenamtes in der lukanischen Kirche verläuft in entgegengesetzter Richtung.

Ist dies die lukanische Gestaltungstendenz in Apg 6,1–7, ergeben sich daraus für eine historische Interpretation der Vorgänge vor allem zwei Erkenntnisse. Die erste betrifft die Einordnung des Siebenerkreises, die zweite die Rolle der Hellenisten als Gruppierung innerhalb der Urgemeinde. Die Sieben um Stephanus sind nicht so etwas wie die ersten Diakone der apostolisch geleiteten Urgemeinde gewesen. Ihr Dienst bezieht sich weder auf die Urgemeinde in ihrer Gesamtheit noch beschränkt er sich auf ökonomische Selbstverwaltungsaufgaben. Die Tradition charakterisiert Stephanus – wie später Philippus; vgl. Apg 8,5–7 – als missionarisch wirkenden Charismatiker. Sein Auftreten nach Apg 6,8 als Wundertäter und Missionar entspricht gerade nicht der lukanischen Kompetenzverteilung zwischen den Zwölf und den Sieben. Die von Lukas im folgenden vertretene Auffassung, der Siebenerkreis sei erst nach der Stephanusverfolgung

außerhalb Jerusalems missionarisch in Erscheinung getreten, läßt sich also nicht halten. So bliebe auch unerklärlich, wie Stephanus, durch dessen baldiges Martyrium die Missionstätigkeit der Hellenisten erst ausgelöst worden wäre (vgl. 8,1.3), zu seiner führenden Bedeutung als Spitzenfigur des Siebenerkreises hätte kommen können. Historisch wahrscheinlich ist, daß der von Stephanus geführte Siebenerkreis von seinen Anfängen an eine missionarisch aktive Rolle in Jerusalem gespielt hat. Das Verhältnis der Sieben zu den »Hellenisten« in der Urgemeinde ist dann so zu bestimmen, daß die Sieben das charismatische Leitungsgremium dieses Teils der Jerusalemer Urgemeinde darstellen. Dies bedeutet zugleich, daß der hellenistische, aus griechischsprechenden Diasporajuden bestehende Teil der Urgemeinde eine relativ eigenständige Entwicklung durchlaufen hat. Darauf deutet auch der in Apg 8,1 vorausgesetzte Versorgungsstreit hin. Dieser ist sicher keine lukanische Erfindung, da er aus dem harmonistischen Gesamtbild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte herausfällt. Er kann auch nicht als bloßer Prestigekampf (»auf die Witwen herabsehen«) heruntergespielt werden. Was Lukas sagen will, ist, daß die Witwen der Hellenisten von der täglichen Versorgung durch die Gemeinde ausgeschlossen werden. Dabei setzt er anachronistisch das Institut einer besonderen Armenpflege der Urgemeinde voraus. Historisch wahrscheinlich ist, daß es dabei um die Versorgung der Hellenisten als Gruppe insgesamt gegangen ist. Die »Hebräer« weigern sich, die ihnen zu ihrer eigenen Versorgung zur Verfügung stehenden Mittel auch mit solchen zu teilen, die nicht zur eigentlichen Jesusbewegung gehören, ihren Besitz nicht um der Nachfolge willen aufgegeben haben, sondern als ganz gewöhnliche Festpilger auf die Reise nach Jerusalem gegangen sind und als solche auch nicht ganz unvorbereitet und mittellos dastehen. Ihnen wird zugemutet, ihre ökonomischen Probleme selbst zu regeln. Eine solche Forderung verstärkt die ohnehin vorhandenen Tendenzen, die getauften Diasporajuden als eine besondere Gruppe zu sehen. Sie kommen aus dem Ausland, sprechen Griechisch, gehören soziokulturell zum städtischen Milieu des hellenistischen Diasporajudentums. Sie waren nicht in Galiläa dabei, kennen Jesus nur aus der Verkündigung. Sie sind nachträglich zur Gruppe der eigentlich Nachfolgenden hinzugekommen. Jetzt bleiben sie auch bei der gemeinsamen abendlichen Mahlzeit unter sich. Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis dieser Gruppe als religiöser Gemeinschaft, da sich die tägliche Versorgung zuerst im Rahmen der eucharistischen Tischgemeinschaft vollzieht. Ort der urchristlichen Mahlfeier ist das Haus (vgl. Apg 2,46). Die Notwendigkeit, ihre Versorgungsprobleme selbst zu regeln, bedeutet daher für die »Hellenisten«, daß sie ihre Mahlfeiern unter sich abhalten und dazu eigene Hausgemeinschaften bilden wie die »Hebräer« auch. Das Haus als dezentraler Versammlungsort begünstigt dann die Entwicklung zum Nebeneinander sprachlich verschiedener Ausprägungen der Herrenmahlfeier. In diesem Bereich wird die Sprachengrenze zum Merkmal, und es kommt zur Ausbildung der entsprechenden Terminologie, zur Unterscheidung der christlichen Hausgemeinschaften nach den dort verwendeten Sprachen: Aramäisch von den »Hebräern«, Griechisch von den »Hellenisten«. Damit sind die institutionellen Voraussetzungen dafür gegeben, daß sich die »Hellenisten« – auf der Grundlage der besonderen Voraussetzungen der kulturellen Tradition des Diasporajudentums – zu einer Gruppe mit einem besonderen Profil entwickeln. Dessen Elemente sind zumindest ansatzweise aus den Nachrichten über die Mission des Stephanuskreises zu erschließen.

## b) Der Stephanuskreis und seine Mission

Die Mitglieder des Stephanuskreises sind in der Liste Apg 6, 5 namentlich genannt. Alle aufgeführten Namen sind griechisch. Das weist auf ihre nichtpalästinische Herkunft hin. Nur zwei der Namen, Philippus und Nikanor, sind im Diasporajudentum häufiger anzutreffen. Dies ist aber kein Grund, die übrigen Mitglieder für Nichtjuden zu halten. Daß es sich um Heidenchristen handeln kann, wird durch die besondere Notiz ausgeschlossen, nach der Nikolaos aus Antiochien Proselyt ist, also die Ausnahme\* darstellt von der Regel, daß die übrigen sämtlich Juden (-christen) sind. Der Hinweis auf Antiochien – gemeint ist wohl das syrische Antiochien – als Herkunftsort eines der Sieben ist ebenfalls bereits in der vorlukanischen Liste enthalten gewesen; denn wie der Vergleich mit der Liste der »Propheten und Lehrer« in der antiochenischen Gemeinde Apg 13,1 zeigt, hat Lukas keine personellen Überschneidungen zwischen dem Siebenerkreis und den Pionieren der antiochenischen Heidenmission konstruiert, obwohl es ihm auf den missionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Stephanusverfolgung und Heidenmission gerade ankommt (vgl. Apg 11, 19f). Keiner der Sieben trägt einen Beinamen. Das kann damit zusammenhängen, daß die Mitglieder des Kreises ihre Autorität nicht auf eine Jesus-Berufung zurückführen. Es gibt auch sonst keine Anzeichen dafür, daß sie zum Kreis der Apostel zählen. Der Philippus der Liste Apg 6, 5 ist zu unterscheiden von dem Apostel gleichen Namens (Joh 1, 44; 12, 21), der in den Zwölferlisten an fünfter Stelle erscheint (Mk 3, 18 parr.; Apg 1, 13). In den Philippus-Akten werden beide fälschlich gleichgesetzt. Unapostolisch ist, daß die führenden Mitglieder des Kreises in der Tradition nie paarweise in Erscheinung treten. Wesentlich für das Selbstverständnis des Stephanuskreises als Kollegium ist die Siebenzahl als solche. Sie geht möglicherweise auf die Zahl der Mitglieder eines örtlichen synagogalen Leitungsgremiums zurück und ist auf jeden Fall als Hinweis auf eine eigene Organisationsform des hellenistischen Teils der Jerusalemer Gemeinde in Analogie zur Synagogalverfassung oder zu anderen (vielleicht auch nichtjüdischen) Formen der Selbstverwaltung zu beurteilen. Darüber hinaus ist es naheliegend, in der Siebenzahl eine ideale Ganzheitsvorstellung angedeutet zu sehen, wie sie auf andere Weise in der Zwölffzahl enthalten ist. Das Nebeneinander von Zwölferkreis und Siebenerkreis in der Jerusalemer Urgemeinde ist jedenfalls nicht so leicht harmonisierbar, wie Lukas es darstellt, wenn er die Sieben den Zwölfen unterordnet. Es handelt sich auf beiden Seiten um eigenständige ekklesiologische Repräsentationsmodelle.\*\*

\* Daß der Proselyt Nikolaos als Autorität der Sekte der Nikolaiten (vgl. Offb 2, 6. 14f 18ff) in Frage kommt (vgl. Irenäus, adv. haer. I 26, 3, wo der Nikolaos von Apg 6, 5 selber ausdrücklich als »magister« der Sekte bezeichnet wird, und Klemens v. Alexandrien, Strom. II 118, der allerdings lediglich an eine Usurpation der Autorität eines Mitglieds des Siebenerkreises durch die Sekte denkt), spielt offensichtlich weder bei der Tradierung des Katalogs der Sieben noch bei dessen lukanischer Rezeption eine Rolle. Die Nennung des Nikolaos an letzter Stelle bedeutet zwar eine Nachordnung dem Ansehen nach, jedoch keine negative Bewertung bzw. keine Ausnahme von der positiven Beurteilung in Apg 6, 3.

\*\* Ein Problem besonderer Art ist die Frage einer Beziehung zu den markinischen Brotwunder-Traditionen, in denen ebenfalls mit der Zwölf und der Sieben als Ganzheitssymbolen gearbeitet wird (Mk 6, 43; 8, 8 mit der expliziten Reflexion des Evangelisten 8, 19–21). Darin die Gründungslegenden der »hebräischen« und der »hellenistischen« Urgemeinde zu sehen, ist kaum möglich. Die Hellenisten hätten sich kaum auf eine galiläische Jesusüberlieferung gestützt.

Gegen die lukanische Tendenz charakterisiert die von Lukas verarbeitete Tradition zumindest die beiden führenden Männer des Siebenerkollegiums, Stephanus und Philippus, als Missionare. Die Bezeichnung »Evangelist« für Philippus in dieser Funktion (Apg 21, 8) scheint aber sekundär zu sein. Nach deuteropaulinischem Sprachgebrauch folgen die »Evangelisten« im Rang den »Aposteln« und »Propheten«, stehen aber mit diesen den örtlichen Autoritäten, »Hirten und Lehrern«, voran (Eph 4, 11; vgl. 2 Tim 4, 5). In Apg 21, 8 dürfte eine entsprechende Einordnung des Philippus beabsichtigt sein. Die authentische Bezeichnung der Mitglieder des Stephanuskreises als Missionare ist nicht überliefert. Über ihre frühesten missionarischen Aktivitäten läßt sich aus der Stephanustradition entnehmen, daß sie zuerst in dem Milieu gewirkt haben, aus dem sie selber kommen, dem der hellenistischen Synagogen in Jerusalem. Die Apg rechnet mit einer Mehrzahl solcher Einrichtungen in Jerusalem (vgl. Apg 24, 12). Konkrete Hinweise enthält die Notiz über die Gegner des Stephanus Apg 6, 9. Die Aufzählung gibt einige Rätsel auf. Bei der Streitfrage, ob Lukas nur eine oder mehrere Synagogen nennen will, ist von der grammatisch eindeutigen Singularform auszugehen. Genannt werden zunächst Leute, die einer bestimmten Synagoge angehören, die man als »Synagoge der Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner« bezeichnet (»sogenannt«). Dazu kommen »[Leute] aus Kilikien und Asien«, über deren Zugehörigkeit zu dieser oder einer anderen Synagoge nichts gesagt wird. Ihre Erwähnung geht auf das Konto der lukanischen Redaktion. Lukas legt Wert darauf, daß hier bereits die Gegner genannt werden, mit denen es später Paulus zu tun bekommt.\* Aus der vorlukanischen Bezeichnung der Gegner des Stephanus als Mitglieder der »Synagoge der Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner« ist zu entnehmen, daß die Mission unter den Diasporajuden nordafrikanischer Herkunft einen Schwerpunkt der Arbeit des Stephanuskreises dargestellt hat, möglicherweise weil Stephanus selbst Afrikaner war. Das Neue Testament enthält einige weitere Spuren für eine sehr frühe Beziehung der Jerusalemer Urgemeinde zu Nordafrika. Der in der Passionstradition genannte Simon beziehungsweise dessen Söhne Alexander und Rufus (Mk 15, 21) kommen aus der Kyrenaika, desgleichen der Apg 13, 1 genannte Lukios, wahrscheinlich auch weitere Pioniere der syrischen Mission (vgl. Apg 11, 20); aus Alexandrien kommt Apollos (Apg 18, 24). Ob und wie weit hier jeweils Zusammenhänge mit dem Stephanuskreis bestehen, ist nicht auszumachen. Von einer Afrika-Mission kann natürlich zu dem vorausgesetzten Zeitpunkt noch nicht die Rede sein. Es ist aber anzunehmen, daß die in der Stephanustradition vorausgesetzte missionarische Werbung unter den Festpilgern aus der afrikanischen Diaspora in Jerusalem auf die jeweiligen Heimatsynagogen in der Diaspora Auswirkungen gehabt hat, vor allem wenn man in Rechnung stellt, daß die nach Jerusalem reisenden Tempelpilger in Gruppen reisten und in landsmannschaftlich organisierten

\* Lukas arbeitet hier erstmals auf die besondere Beziehung zwischen dem »Zeugen« Stephanus und dem »Zeugen« Paulus hin (vgl. bes. Apg 22, 20 in Verb. m. 22, 15), indem er beiden die Juden aus der Asien als Gegner zuordnet. Zwischen dem Stephanus-Prozeß und dem Prozeß gegen Paulus entsteht so ein dramatischer Zusammenhang (vgl. zum letzteren Apg 21, 27; 24, 19), dem auch ein thematischer entspricht (vgl. Apg 8, 13 mit 21, 28). Die Erweiterung der Gegnerliste Apg 6, 9 erweist sich damit als ein Element des lukanischen Paulusbildes. Dasselbe gilt für die Erwähnung Kilikiens, der Heimat des Paulus, als Herkunftsort der Gegner neben der Asien.

Synagogengemeinden beisammen blieben. Man wird auch in Erwägung ziehen müssen, ob einige Hellenisten nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem als Missionare in ihre Heimatländer zurückgekehrt sind. Es ist kaum ein Zufall, daß zwei der Mitglieder des Stephanuskreises, Nikolaos und Prochoros, bei ägyptischen Gnostikern als Autoritäten gelten. Im übrigen geht es in diesem Zusammenhang nicht nur darum, die zufällig etwas dichterem Hinweise auf Ägypten und die Kyrenaika zu erörtern. Wahrscheinlich hat die indirekte Fernmission der geschilderten Form auch in die übrige Diaspora ausstrahlt. Die frühe Entstehung christlicher Gemeinden z. B. in Damaskus und Rom ist wohl ähnlich zu erklären.

Über das theologische Profil des Stephanuskreises und das Konzept seiner Mission Aussagen zu machen, ist angesichts der Knappheit des Materials nur ansatzweise möglich. Unsere Kenntnis stützt sich lediglich auf drei Einzeltraditionen: das Stephanusmartyrium und zwei Philippus-Episoden. Diesen Mangel an Stoff sollte man nicht spekulativ dadurch erweitern, daß man in freier Verwendung lukanischer Vorstellungen Stephanus zu einem »Vorgänger des Apostels Paulus« macht (F. Chr. Baur) und seiner Theologie alles das zuordnet, was als missing link die Entwicklung von der Jerusalemer Urgemeinde zu Paulus verständlich machen könnte.

Historisch gesichert ist zunächst, daß es wegen der Verkündigung des Stephanus zu einem Konflikt gekommen ist, an dessen Ende der Tod des Stephanus und die Vertreibung seiner Gruppe aus Jerusalem stehen. Die Substanz dieses Konflikts ist den von seinen Gegnern gegen Stephanus erhobenen Anklagen zu entnehmen: Lästerung gegen Mose und Gott (Apg 6, 11) beziehungsweise »gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz« (6, 13). Diese zusammenfassenden Formulierungen gehen aber zumindest in dieser Form auf Lukas zurück. Er interpretiert den Stephanuskonflikt, indem er die zentralen Institutionen der Religion des Judentums, Tempel und Gesetz, zum Gegenstand der Auseinandersetzung macht, als den Wendepunkt in der Entwicklung der Beziehungen zwischen der Urchristenheit und dem religiös-kulturell verfaßten Judentum überhaupt. Der Streit um das »Gesetz« ist für ihn ein Streit um die Verbindlichkeit der jüdischen Kultur (6, 14). Bei alledem ist für Lukas die Absicht wesentlich, Stephanus mit Paulus zu parallelisieren, gegen den in einer vergleichbaren Situation derselbe Vorwurf erhoben wird (vgl. Apg 21, 21.28 in Verbindung mit den folgenden Prozeßkapiteln).<sup>\*</sup> Vorlukanischer Kern der Anklage gegen Stephanus ist der Streit um den Tempel als Ort der Gegenwart Gottes und eschatologischer Sühne. Daß sich der Streit am Verständnis des Tempels und des Tempelkultes entzündet, ist verständlich, weil die Stephanusmission ihre Adressaten bei den aus der Diaspora zum Tempel angereisten Mitgliedern hellenistischer Synagogen sucht. Die christliche Verkündigung muß in ihrem Kern im Kontext der Werbung unter Tempelpilgern wenigstens implizit als

<sup>\*</sup> Diese Parallelisierung ist ein wesentlicher Baustein des lukanischen Paulus-Bildes. Der lukanische Paulus wird eingeführt als mittelbar an der Steinigung beteiligter Sympathisant der Gegner des Stephanus (Apg 7, 58 b; 8, 1 a). Seine Gegnerschaft richtet sich also gegen das Evangelium, das er selbst als verfolgter Zeuge Jesu verkündigen wird. Auf diese Weise wird er zum Kronzeugen des Evangeliums gegenüber dem offiziellen Judentum, das er als Verfolger selbst repräsentiert (vgl. Apg 9, 1 f). Dieser lukanischen Paulus-Konzeption dient die indirekte Kennzeichnung des Stephanus durch die Zusammenfassung der »Anklage« der Gegner in zwei Punkten: Tempel- und Gesetzeskritik. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, die von Stephanus repräsentierten »Hellenisten« bildeten die Brücke von der Urgemeinde zu Paulus, was sich als ein typischer Lukanismus erweist.

Bestreitung der soteriologischen Bedeutung des Tempelkultes erscheinen. In diese Richtung weist auch die Stephanusrede.\*

Ihr Thema ist die Frage nach dem »Ort« (vgl. Apg 7, 7. 33. 49) der Gegenwart Gottes und des wahren Kultes. Auf der Grundlage eines weitgehend an der Septuaginta orientierten Geschichtssummariums wird in midraschartiger Form die These entwickelt, daß dieser »Ort« nicht der Jerusalemer Tempel ist, daß sich Gottes rettende Weisheit in der Wüste offenbart (7, 30. 36), daß aber die Boten dieser Weisheit von Israel verleugnet werden (7, 25. 35. 39. 52). Der Bau des Tempels unter Salomo ist bereits der Abfall vom idealen Kult der Gemeinde des Volkes Israel in der Wüste, wo Gottes Gegenwart als Einwohnung im »Zelt des Bundes« die kultische Gottesbegegnung Israels ermöglichte. Während das Bundeszelt nach einem himmlischen Urbild gemacht war (V. 44), ist das von Salomo gebaute »Haus« von Menschenhänden gemacht und ist nicht die »Zeltwohnung« Gottes (V. 46), die David erbeten hatte. Vom mosaischen Gesetz handelt die Rede nur im Zusammenhang ihrer kultkritischen Gesamtaussage. Das Gesetz, das Mose vermittelt hat, ist die Grundlage der ausschließlichen Beziehung Israels zu Jahwe allein; Abfall vom Gesetz wird deuteronomistisch als Verstoß primär gegen das erste Dekaloggebot verstanden, der geahndet wird durch die Verstoßung des Volkes in den Götzenkult (vgl. 7, 39– 43).

Der Text ist also alles andere als gesetzeskritisch. Die Kultkritik geht vielmehr mit einer radikal theozentrischen Gesetzesinterpretation einher. Die Kultkritik selbst ist von prinzipieller Schärfe. Sie kann nicht als Ausdruck einer – für »Hellenisten« typischen – liberaleren beziehungsweise spiritualisierenden Auffassung religiöser Riten und Normen verstanden werden, so als ginge es im Stephanuskonflikt letztlich um eine Auseinandersetzung zwischen einem orthodoxen und einem weniger orthodoxen Flügel des hellenistischen Judentums. Stephanus ist ein Charismatiker, dessen Geistgabe sich als Weisheitsrede und Wunderkraft äußert (Apg 6, 8. 10; vgl. auch zu Philippus 8, 6 f 29. 39). Sein Tod wird als visionäres Geschehen dargestellt (7, 55 f), als unmittelbare Schau der Herrlichkeit Gottes, nicht im Tempel, sondern in den endzeitlich geöffneten Himmeln. Die Tempelkritik ist daher kaum als Ausdruck eines aufgeklärten Vorbehalts gegenüber dem Jerusalemer Kultbetrieb zu verstehen, sondern ihr eigentliches Motiv muß mit der soteriologischen Zentralaussage der christlichen Verkündigung zusammenhängen, dem Verständnis des Todes Jesu als eschatologischem Sühnegeschehen. Anhaltspunkte für eine solche Auffassung enthält zwar nicht die Stephanustradition selbst, wohl aber die Philippustradition (vgl. die Verwendung des Zitats Jes 53, 7 f in der Taufkatechese der Kämmerer-Episode Apg 8, 32 f). Von hier läßt sich dann auch eine Entwicklungslinie denken, die zur vorpaulinischen Tradition hinüberführt (vgl. Röm 3, 25 f).

Beim Verständnis des Todes Jesu als Sühnegeschehen von universaler Bedeutung liegt zugleich der Ansatzpunkt für die Entwicklung zu einem Missionsverständnis, das die Grenzen des kultisch definierten Israel sprengt. Dies ist das programmatische Thema

\* Daß Apg 7, 2–53 nicht die authentische Verteidigungsrede des Stephanus ist oder deren sinngemäße Wiedergabe, ist ebenso klar wie andererseits, daß diese Rede im wesentlichen nicht als lukianisch gelten kann. Sie ist mit den übrigen Acta-Reden nicht vergleichbar. Hier genügt die Voraussetzung, daß sie überhaupt zum Traditionsgut des Stephanuskreises zu rechnen ist.



der Kämmerer-Episode (Apg 8, 26–40), die hier einzuordnen ist,\* sofern sie diese Konsequenz aus der Kultkritik des Stephanuskreises explizit darstellt. Der Finanzminister der Herrscherin der »Äthiopier« – gemeint ist Napata-Meroe südlich des 5. Nilkatarakts, dessen Herrscherinnen den Titel Kandake führten – befindet sich auf dem Heimweg von einer Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem. Da er als hoher Staatsbeamter Eunuch ist, gilt er nach dem Gesetz (Dtn 23, 2–9) als kultunfähig. Auf dem Rückweg von Jerusalem findet er, wovon ihn das Ritualgesetz ausschließt, in der »Wüste«: den Zugang zu Gott durch die Taufe des Philippus kraft des Sühnetodes Jesu. Die Kennzeichnung des Beamten als Eunuch bedeutet eine drastische Anspielung auf die Beschneidungsforderung, die Voraussetzung zum vollen Übertritt zum Judentum. Als Verschnittener kann der Kämmerer nicht Proselyt werden. Wenn ihm nun durch die Taufe der Zugang zum Gottesvolk eröffnet wird, erscheint die Taufe als Äquivalent der Beschneidung, hier zunächst für einen »Gottesfürchtigen«. Damit ist aber der Weg gewiesen zur Erfüllung der prophetischen Verheißung, daß in der eschatologischen Zukunft auch die Fremden und die Verschnittenen Zugang zum Haus Jahwes erhalten werden (vgl. Jes 56, 1–8).

### c) Das Martyrium des Stephanus und die Anfänge der Diasporagemeinden

Lukas hat das Martyrium des Stephanus zu einem zentralen Ereignis der Missionsgeschichte ausgestaltet. Der Konflikt mit den diasporajüdischen Gegnern des Stephanus (Apg 6, 9) eskaliert zum Synedrialprozeß (6, 12 ff), die Steinigung des Stephanus (7, 59) zur »großen« Verfolgung der Kirche Gottes (8, 1). Die dadurch ausgelöste Flucht »aller« Gläubigen »mit Ausnahme der Apostel«\*\* bringt die Mission außerhalb Jerusalems erst in Gang. An der Steinigung des Stephanus ist Saulus lediglich beteiligt (7, 58); die Verfolgung der Kirche ist bereits maßgeblich sein Werk (8, 3). Die Jagd auf fliehende Jünger wird für den Verfolger Saulus vor Damaskus zum Wendepunkt seiner Existenz und damit zum Wendepunkt der Missionsgeschichte: Der Verfolger wird zum Kronzeugen des Evangeliums vor Juden und Heiden berufen (vgl. 9, 15) und kehrt als solcher nach Jerusalem zurück (9, 26 ff).

Diese eindrucksvolle dramatische Verknüpfung der Stephanustradition mit der Bekehrungsgeschichte des Paulus ist erkennbar das Werk des Verfassers der Apostelgeschichte. Sie wird durch Paulus selbst nicht bestätigt. Daß die von ihm verfolgte »Kirche Gottes« (Gal 1, 13; 1 Kor 15, 9; vgl. Phil 3, 6) gleichzusetzen sei mit der Jerusalemer

\* Entgegen der lukanischen Sicht spricht Apg 8, 26 für eine Lokalisierung in der Nähe Jerusalems. Die Ortsangaben sind allerdings Bestandteil einer idealen Szene. Die Straße, die von Jerusalem südwärts nach Gaza führt, sucht man auf der Landkarte vergebens. Es ist die Straße, die vom Tempel in die »Wüste« führt. (Zum Attribut ερημος Apg 8, 26 vgl. die Wüsten-Topik der Stephanusrede Apg 7, 30. 36. 38. 44).

\*\* Apg 8, 1 wird seit F. Chr. Baur zumeist so verstanden, daß nur die »Hellenisten« vertrieben werden, nicht aber die »Hebräer«. Aber das steht nicht da, wäre auch gegen den Sinn der (redaktionellen!) Notiz des Lukas. So würden die nicht vertriebenen »Apostel« zu Repräsentanten nur eines Teils der Urgemeinde, was völlig unlukanisch ist. Lukas betont mit Apg 8, 1, daß trotz der Vertreibung der ganzen Gemeinde aus Jerusalem die Zeit der Verkündigung vor dem »Volk« noch andauert. Lukas behauptet also nicht, daß die Mission außerhalb Jerusalems durch die »Hellenisten« allein getragen wurde.

Urgemeinde, wird vielmehr durch Gal 1, 22 f ausdrücklich ausgeschlossen. Paulus erklärt hier, er sei den Gemeinden Christi in Judäa persönlich unbekannt geblieben; sie hätten von seiner Bekehrung lediglich durch die Damaskustradition – auf deren Schluß spielt Paulus an – erfahren. Damit entfällt die Grundlage für die Annahme eines direkten Zusammenhangs zwischen Stephanusmartyrium und Saulusverfolgung. Beide Sachverhalte sind zu trennen.

Hinsichtlich der Steinigung des Stephanus stellt sich die Frage, ob sie als Vollstreckung eines ordentlichen Urteils oder als Akt einer Lynchjustiz zu verstehen ist. Die Eskalation vom Streitgespräch zum Prozeß vor dem Hohen Rat ist wohl Lukas zuzuschreiben, der durch szenischen Wechsel (Orte und Personen) die Prozeßsituation erst schafft (6, 11 f), sie aber am Ende nicht durchhält (7, 57). Dennoch ist nicht einfach von einem Akt der Lynchjustiz zu sprechen, wenn Stephanus durch die traditionell jüdische Hinrichtungsart der Steinigung umkommt. Der Strafcharakter der Todesart läßt es zu, trotz der tumultuarischen Züge der Erzählung, die bestimmten literarischen Formgesetzen entsprechen, bei der historischen Einordnung an die Vollstreckung einer verhängten Strafe zu denken. Wenn dies der Fall ist, müßte nach einer entsprechenden zeitgeschichtlichen Konstellation Ausschau gehalten werden, in welcher eine jüdische Instanz die Möglichkeit hatte, dem römischen Alleinanspruch auf das *ius gladii* zuwiderzuhandeln. Dafür kommt das kurze Regiment des Marcellus 36 n. Chr. in Betracht. Nach der Entmachtung des Pilatus durch Vitellius, den Legaten von Syrien, machte dieser den Marcellus, einen seiner Schützlinge, zu seinem persönlichen Stellvertreter in Cäsarea. Ein Ziel dieser Maßnahme war es unter anderem, den geplanten zweiten Feldzug gegen die Parther abzusichern gegenüber den Risiken, die sich aus der notorisch judenfeindlichen Politik des Pilatus in Judäa hätten ergeben können. Eigentlicher Machthaber in der Abwesenheit des Vitellius war in Judäa aber nicht Marcellus, dessen Position mangels kaiserlicher Vollmachten recht schwach war, sondern der Hohepriester Jonathan, einer der Söhne des Hannas, den Vitellius an die Stelle des schwächeren Kaiphas hatte setzen lassen. Der Hohepriester Jonathan scheint die Gunst der Umstände zu einer gegen hellenisierende Tendenzen gerichteten Politik genutzt zu haben. Diese Konstellation bietet einen möglichen Hintergrund für die Steinigung des Stephanus, gleichgültig, ob es sich dabei um pogromartige Gewalttätigkeiten traditionsbewußter Diasporajuden oder um den Strafvollzug zu einem förmlichen Verfahren vor einer jüdischen Instanz gehandelt hat. (Nach dieser Datierung wäre der Tod des Stephanus deutlich nach der Bekehrung des Paulus in Damaskus anzusetzen.)

Daß im Zusammenhang mit dem Stephanuskonflikt der gesamte hellenistische Teil der Jerusalemer Urgemeinde unter Druck geriet, ist besonders dann wahrscheinlich, wenn der Tod des Stephanus als gerichtliche Strafe vollzogen worden ist. Der Stephanuskreis wird zerschlagen. Philippus finden wir danach in Samaria und in Städten der Küstenebene, Aschdod und Cäsarea. Von anderen Mitgliedern des Siebenerkreises scheint Lukas keine Kenntnis zu haben. Gegenüber den globalen Angaben des Lukas bezüglich der Vertreibung »aller« (Glaubenden) aus Jerusalem und die dadurch erst ausgelöste Mission in Judäa und Samaria sind Vorbehalte angebracht: Auch nach dem Ende des Siebenerkreises wird es in Jerusalem Christen aus der jüdischen Diaspora gegeben haben. (Das setzt Lukas selbst voraus, wenn er Apg 9, 27 mit der Anwesenheit des Barnabas in Jerusalem rechnet.) Und nicht erst seit der Vertreibung der Sieben gibt es

eine Mission außerhalb Jerusalems. (Daß Lukas mit Apg 8, 1 nicht behaupten will, die ersten Missionare seien sämtlich aus Jerusalem vertriebene Hellenisten gewesen, wurde schon gesagt.) Richtig dürfte sein, daß die verfolgten Mitglieder des Stephanuskreises ihre Arbeit in der Diaspora fortgeführt haben. Die Mission des Philippus ist dafür ein Beispiel. Sie hat ihre Schwerpunkte in Städten mit hellenistischer Bevölkerungsmehrheit.\* Lukas sieht das freilich anders. Für ihn ist die Mission des Philippus ein verbindendes Glied zwischen Juden- und Heidenmission insofern, als dessen Verkündigung Samaritanern und Gottesfürchtigen gilt, also Adressaten am Rande des eigentlichen Judentums. Diese Einschätzung ist historisch nicht haltbar. Sie führt Apg 8, 4–25 zu der irreführenden Verbindung der Philippus-Samaria-Tradition mit der Simon-Magus-Tradition.\*\* Lukas synchronisiert beide und folgt damit seiner Vorstellung von der Verkündigungsgeschichte als einem geradlinigen Prozeß, bei dem die Einheit von Zeit, Ort und Handlung stets vorausgesetzt wird. Historisch sind beide zu trennen. Die Mission des Philippus gilt aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst den jüdischen Minderheiten in den Städten, während die Mission bei den heterodoxen Samaritanern, der Landbevölkerung, im Blickfeld nicht nur der Petrus-Johannes-Tradition (Apg 8, 14 ff) liegt, sondern auch des Johannesevangeliums (Kap. 4) und wahrscheinlich des lukianischen Sondergutes (vgl. Lk 9, 52–56; 10, 30–35). Die Simon-Magus-Episode gehört vermutlich chronologisch in die Zeit der missionarischen Tätigkeit des Petrus nach dem Martyrium des Jakobus im Jahr 42 n. Chr. Religionssoziologisch gehört sie in die Nähe der Judäa-Mission.

Die Philippus-Mission steht als Stadt-Mission wahrscheinlich grundsätzlich in der Tradition der jüdischen Proselytenwerbung. Unsere Quellen über die Philippus-Mission sind allerdings zu dürftig, um Näheres auszumachen. Aussagekräftiger ist da schon die Tradition über Damaskus. Wie bereits angedeutet, ist es aus sachlichen\*\*\* und chronologischen Gründen nicht möglich, die Anfänge der Gemeinde in Damaskus mit der Stephanusverfolgung in Verbindung zu bringen. Sie existiert bereits, bevor Paulus sich im Jahr seiner Berufung (spätestens 34 n. Chr.) mit ihr auseinandersetzt. Die Terminologie, mit der Paulus seine Verfolgertätigkeit beschreibt, läßt zwar nicht erkennen, ob wir uns Paulus als in Damaskus ansässigen Juden vorzustellen haben, der als junger Toralehrer möglicherweise ein synagogales Amt innehatte und ex officio mit der neuen Lehre konfrontiert wurde, oder ob er, wie die Legende es will (Apg 9, 1–19), als wutschnaubender Gottesfeind von außen kommend gegen die Jünger in Damaskus vorgegangen ist. Aber es ist deutlich, daß die von ihm verfolgte Gruppe ein theologisch

\* Dies gilt gerade auch für »die Stadt Samariens«, Sebaste, die, nach einer hellenistischen Vorgeschichte seit Alexander d. Gr., durch Herodes d. Gr. neu begründet und nach dem Kaiser Augustus (Sebastos) benannt wurde. Ob Gaza nach Apg 8, 26 als Ort der Philippus-Mission zu gelten hat, ist nicht auszumachen. Von Aschdod, für das dies sicher ist (8, 40), sind die Bevölkerungsverhältnisse nicht bekannt. Cäsarea, die römische Verwaltungszentrale an der Küste, ist nach Apg 21, 8 das Zentrum der Philippus-Mission in den Fünfziger Jahren.

\*\* Die Simon-Magus-Episode ist eine Petrus-Tradition. Die Nachrichten über die Philippus-Mission in Sebaste verarbeitet Lukas zu einer Vor-Geschichte derselben. Aus 8, 4–8 einen literarisch tragfähigen vorlukianischen Traditions-kern herauszuholen, ist nicht möglich.

\*\*\* Als sachliches Problem wird vor allem die Frage diskutiert, welche Möglichkeiten der Hohepriester zum Eingreifen in Damaskus (vgl. Apg 9, 2) gehabt haben könnte. Aber der gesamte Ablauf ist unwahrscheinlich: Wer bei der Verfolgung von Jesusanhängern von Jerusalem aus die Suche aufnimmt, müßte spätestens in Galiläa fündig werden. Wieso beziehen sich die Vollmachten auf Maßnahmen in Damaskus?

artikuliertes Selbstverständnis als »Ekklesia Gottes« entwickelt hat beziehungsweise von Paulus so im Rückblick verstanden wird (Gal 1, 13; 1 Kor 15, 9; vgl. Phil 3, 6). Lukas bezieht dies seinem Geschichtsbild entsprechend fälschlich auf die Jerusalemer Urgemeinde (Apg 8, 3), indem er den Begriff ἐκκλησία aus der Damaskustradition in die Schilderung der Stephanusverfolgung hinüberzieht.

Die Damaskustradition gibt über das Selbstverständnis der Gemeinde in Damaskus recht genau Auskunft und ist deshalb als Dokument der frühen Diasporamission von besonderem Wert. Sie enthält in nuce eine Soteriologie und eine Ekklesiologie. In dem programmatischen Wort des Kyrios an Hananias Apg 9, 15 wird Saulus als »Gefäß der Erwählung« bezeichnet. Dabei ist »Erwählung« auf das endzeitliche Erwählungshandeln Gottes zu beziehen. Durch Gottes freie Wahl wird den »Gefäßen« ihre Bestimmung zuteil, entweder zum Verderben als »Gefäße des Zorns« oder zur Verherrlichung als »Gefäße des Erbarmens« (vgl. Röm 9, 11. 22–24). Der Satz formuliert nicht, wie Lukas (vgl. seine Paraphrase Apg 22, 14; 26, 16) und mit ihm die meisten Interpreten ihn lesen, die künftige Berufung des Paulus zum »besonderen Werkzeug« der Heidenmission, sondern seine Rettung durch Gottes Gnadenwahl. Damit ist seine Bestimmung zum leidenden Zeugen Jesu verbunden: »meinen Namen zu tragen vor Völkern und Königen«, was nicht auf seine apostolische Rolle anspielt (so Lukas mit seinem Zusatz »und zu den Söhnen Israels«), sondern der Situation eines jeden Jüngers Jesu entspricht. Die Ekklesiologie, die sich darin andeutet, beruht auf dem Selbstverständnis der Diasporasynagoge und ihrem Anspruch, Gottes Zeuge unter den Völkern zu sein. Hier deuten sich tiefgreifende Verlagerungen im christlichen Selbstverständnis und in der Konzeption der Mission und der theologischen Beurteilung ihrer Ergebnisse an. Christliches Selbstverständnis entwickelt seine Ausdrucksformen jetzt unter den Bedingungen des kulturellen Lebens jüdischer Minderheiten in der hellenistischen Diaspora.

Die christliche Mission stützt sich künftig im Ansatz zunehmend auf die traditionelle Vermittlerrolle der Diasporasynagoge in den Städten der antiken Welt, wo »Mose seit Menschengedenken seine Verkündiger hat« (Apg 15, 21). Die jüdische Mission hat im 1. Jahrhundert n. Chr. unter den günstigen äußeren Voraussetzungen der römischen Herrschaft im Mittelmeerraum ihre Blüte erreicht. Die Bereitschaft der »heidnischen« Bevölkerung, sich für die jüdische Religion zu interessieren, hängt zusammen mit dem Zusammenbrechen der politisch-ökonomischen Grundlagen traditioneller Religionen durch die Hellenisierung des Vorderen Ostens und mit der mangelnden Sinngebungskraft des hellenistischen Herrscherkultes und seiner Friedensidee für die unterworfenen Räume. Positiv bietet die jüdische Religion vieles, was der hellenistische Städter vermisst, insbesondere einen echten Monotheismus, der nicht unter politischem Ideologieverdacht steht und der den Maßstäben der philosophischen Religionskritik standhält, sowie eine den einzelnen persönlich mit der Gottheit verbindende, zugleich das alltägliche Leben gestaltende Sittlichkeit. Institutionelle Grundlage der Ausstrahlung der Kultur des Judentums auf die hellenistische Stadt ist der synagogale Gottesdienst, der als intellektuelles Ritual von besonderer Anziehungskraft ist. Im Unterschied zum palästinischen Mutterland bietet die Diasporasynagoge ihren heidnischen Sympathisanten differenziertere Formen der Partizipation. Zwar richtet sich das missionarische Bemühen hier wie dort auf die Gewinnung der Heiden für einen vollen Übertritt zum Judentum als Proselyten. Anders als in Palästina gelten aber in der Diaspora nicht erst die Proselyten (nach

Proselytentaufe und Beschneidung) als Mitglieder der Synagoge, sondern schon die »Gottesfürchtigen«.

Die Gottesfürchtigen, deren Zahl die schon beachtliche der Proselyten – Josephus hebt sie besonders für Antiochien hervor – noch übertroffen haben muß, waren zu den gottesdienstlichen Versammlungen zugelassen; sie waren nicht auf das mosaische Gesetz im ganzen verpflichtet, sondern auf einige für das Zusammenleben mit Juden unverzichtbare Dinge wie Sabbat- und Speisegebote. Der volle Übertritt zum Judentum war für Männer durch die Forderung der Beschneidung erschwert, die als nicht nur schmerzhaft und gesundheitlich riskant, sondern auch als entstellende Prozedur an sich schon eine Hemmschwelle darstellte, abgesehen von der daraus sich ergebenden Verpflichtung auf das mosaische Gesetz in allen seinen Teilen.

Die frühe christliche Diasporamission kann hier ansetzen. Sie ist zunächst eine Form der Judenmission, die sich in der Tradition der Diaspora zunächst auch dann bewegt, wenn sie sich um Proselyten und Gottesfürchtige bemüht, sei es um die der Synagoge, sei es um eigene. Die weitere Entwicklung zur beschneidungsfreien Heidenmission ist aber ohne den Brückenkopf der Synagoge und ihres Missionskonzepts nicht erklärlich.

#### d) Antiochien als Missionsgemeinde

Die Apostelgeschichte verbindet diesen Schritt mit der Entstehungsgeschichte der Gemeinde von Antiochien (Apg 11, 19 f). Lukas stellt sie in direkten Zusammenhang mit der Stephanusverfolgung. Die Missionare in Antiochien gehören zu den bei der »großen« Verfolgung durch Saulus »Versprengten«, sind sozusagen noch auf der Flucht vor ihm, der schon bald (11, 26) in ihre Arbeit eintreten wird, sobald ihm Barnabas, sein Mentor schon in Jerusalem (9, 27), aus seiner Heimatstadt Tarsus herbeigeht. Diese personenorientierte Dramatik ist sicher eine lukanische Fiktion. Auch die Mitteilung, daß die Mission in Antiochien zuerst »nur den Juden« galt, daß dann aber einige aus Zypern und der Kyrenaika stammende Versprengte – auch sie kommen aus Jerusalem – damit begannen, »auch den Griechen« das Evangelium zu verkünden, entspricht lukanischen Vorstellungen. Sie sind in Analogie zur Modellperikope Apg 13, 14–52 (Paulus und Barnabas im pisidischen Antiochien) zu interpretieren: Lukas denkt bereits an eine gesonderte Heidenmission als zweite Phase nach der Judenmission von der Synagoge aus (vgl. 13, 44–48). Er faßt also 11, 19 f schematisch zusammen, was historisch als längere Entwicklung vorzustellen ist. Er kann dies tun, weil dieses Nacheinander zweier Phasen für den Leser der Apostelgeschichte durch die Vorschaltung der Korneliustradition (Apg 10) bereits bis zu seiner äußersten Konsequenz heilsgeschichtlich und theologisch legitimiert ist (vgl. die Doktrin Apg 11, 18).

In Antiochien geschieht nach lukanischer Sicht gegenüber der Petrusmission in Cäsarea nichts Neues. Daß Lukas den Gedanken an einen Durchbruch zur eigentlichen Heidenmission in Antiochien nicht zuläßt, hängt wiederum mit seinem Verständnis der Rolle des Paulus zusammen. Lukas nimmt mit Apg 11, 19 f die spätere Praxis des Paulus bereits vorweg und entlastet diesen so von der Verantwortung für Entwicklungen, die mit der Loslösung der christlichen Verkündigung und der Kirche vom Judentum zu tun haben. Paulus ist in lukanischer Sicht der Kronzeuge des Evangeliums, der

vom Verfolger zum Verkündiger wurde. Die Durchschlagskraft seines Zeugnisses gegenüber dem Judentum liegt gerade darin, daß der Wechsel auf die andere Seite an seiner pharisäischen Treue gegenüber den Überlieferungen der Väter nicht das Mindeste ändert (vgl. Apg 23, 6; 26, 4–6). Der Vorwurf, er lehre den Abfall von Mose (vgl. 21, 21), muß von ihm abprallen. Deshalb darf er in keiner Hinsicht als Pionier und Neuerer erscheinen. Deshalb muß die Heidenmission, bevor Paulus in sie eintritt, theologisch legitimiert und praktisch durchgesetzt sein – in dieser Reihenfolge.

Gerade wenn man diese lukanische Lesart kennt, gewinnt die Notiz über die Heidenmission in Antiochien an Gewicht. Die Notiz über die Herkunft der Missionare aus Zypern und der Kyrenaika ist deshalb beachtlich, weil sie nicht aus der idealen Geographie der Heilsgeschichte des Lukas herzuleiten ist; denn damit wird die Linie der Petrus-Mission über Lod-Jafo-Cäsaerea (Apg 9, 23–11, 18) nicht fortgeschrieben. Daß Phönizien für den Weg zur Heidenmission von Bedeutung ist, wird durch die vormarkinische Tradition bestätigt (vgl. Mk 7, 27–30; vgl. 3, 8). Lukas scheint hier aber anachronistisch spätere Verhältnisse zu berücksichtigen.\* Daß in Antiochien der Durchbruch erfolgt, ergibt sich auch aus der Mitteilung, daß hier die Bezeichnung »*Christianoi*« für die Jünger entsteht. Dies besagt, daß die Gemeinde hier zum erstenmal als von der Synagoge zu unterscheidende Gruppe in Erscheinung tritt. Es handelt sich kaum ursprünglich um eine Selbstbezeichnung. Der Begriff ist nach Art eines Parteinamens (wie »Herodianer«) gebildet und jedenfalls für die Verwendung nach außen bestimmt. Als Unterscheidungskriterium für die Identität dieser Gruppe wird dabei ihre Zugehörigkeit zu »*Christos*« gesehen.\*\* Daß dies zur Unterscheidung von der Synagoge taugt, ist ein Novum und setzt eine entsprechend einschneidende Entwicklung voraus. Die Anfänge der Gemeinde in Antiochien liegen im Dunkeln. Spätestens im Jahr 37 n. Chr. tritt Paulus – nach seiner Bekehrung, dreijährigem Aufenthalt »in Arabien« und seinem ersten Jerusalemaufenthalt (vgl. Gal 1, 17 ff) – in das antiochenische Missionswerk ein. Über die Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt lassen sich nur Vermutungen anstellen. Daß Antiochien als gemischte Gemeinde *entstanden* sei, ist eine unwahrscheinliche Annahme, die auch durch Apg 11, 19 f eher widerlegt als bestätigt wird. Möglich ist, daß die Anfänge mit der indirekten Fernmission von Jerusalem aus zusammenhängen: Jüdische Festpilger aus Antiochien finden Anschluß an die Jerusalemer Urgemeinde und kehren als Getaufte nach Antiochien zurück, wo sie ihrer

\* Nach Apg 21, 2–7 macht Paulus auf der Jerusalemreise bei Jüngern in Tyrus und Ptolemais Station. Die Frage, ob es Spuren einer Entwicklung zur Heidenmission von Galiläa aus gibt, ist kontrovers. Daß Syrophönizien (Mk 7, 24. 31), die Dekapolis (Mk 5, 1–20: Gerasa oder Gergesa?) und Cäsaerea Philippi (Mk 8, 27) als Schauplätze des Wirkens Jesu in der Jesustradition erscheinen, spricht für eine Beziehung der galiläischen Jesusbewegung zu diesen Räumen und ein entsprechendes missionarisches Interesse. Es ist aber die Frage, ob die Vorgänge so früh zu datieren sind, daß sie etwas über die Anfänge der Heidenmission aussagen. Religionssoziologisch ist die von Jerusalem auf die Diaspora-Stadt-Synagogen ausstrahlende Fernmission jedenfalls zu unterscheiden von einem Ausgreifen der Jesusbewegung in Galiläa über ihre ursprünglichen geographischen und kulturellen Grenzen hinaus. Damaskus ist jedenfalls ebensowenig von Galiläa aus erreicht worden wie Alexandrien, Antiochien oder Rom.

\*\* Vgl. dagegen die Formulierung Suetons, Claudius habe die Juden aus Rom vertrieben, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten (Claudius 25, 4). Hier ist »Chrestus« so sehr als eine jüdische Gestalt aufgefaßt, daß nicht zu erkennen ist, ob ein Titel (»Messias«) oder ein Name (»Jesus Christus«) vorliegt, ob also die Stelle überhaupt als Zeugnis für die Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom gelten kann.

neuen Existenz weiterhin Ausdruck geben in der Mahlgemeinschaft einer kleinen Gemeinde, die ihre bisherige Beziehung zur Synagoge deshalb aber nicht aufgibt, sondern im Gegenteil missionarisch intensiviert. Aus den konkreten Notizen über die Herkunft der antiochenischen Missionare aus Zypern und der Kyrenaika (Apg 11, 20) läßt sich aber auch die Möglichkeit begründen, daß Antiochien bereits durch auswärtige Wandercharismatiker förmlich missioniert worden ist, ob von Jerusalem aus, ist dabei eine weitere Frage. Die lukanischen Vorstellungen lassen sich eher auf dieser Grundlage verständlich machen. Daß die Mitteilung über die Herkunft der Missionare nicht aus der Mitarbeiterliste von Apg 13, 1 (Barnabas ist Zypriot, Lukios stammt aus Kyrene) herausgesponnen ist, ergibt sich klar daraus, daß Barnabas erst später von Jerusalem nach Antiochien kommt (11, 22 f), also von Lukas nicht zu den ersten Missionaren gerechnet wird.

Die Entwicklung der Antiochener Jüngergruppe zur gemischten Gemeinde geht, wie immer man sich die »Gründung« der Gemeinde vorstellt, von einer rein judenchristlichen Kerngemeinde aus, für die ihr neues Selbstverständnis aufgrund der Taufe auf den Namen Jesu bestimmend ist. Demnach setzt hier bereits der Prozeß der Relativierung der Identitätsvorstellungen der Diasporasynagoge damit ein, daß beschnittene Vollmitglieder der Synagoge in ihrer Zugehörigkeit zur Synagogengemeinde nicht mehr das soteriologisch ausschlaggebende Moment ihrer Existenz sehen. Dies ist der Ansatzpunkt für eine Eskalation, deren Stadien man sich im wesentlichen vorstellen kann: Die im christlichen Taufverständnis bei den Judenchristen selbst ansetzende Relativierung der Beschneidung als Kriterium der Zugehörigkeit zu Israel wirkt sich aus auf das Verhältnis zu den »Gottesfürchtigen«. Die christliche Taufe erscheint zugleich als Überbietung der Proselytentaufe und der Beschneidung. War schon im Verständnis der Diasporasynagoge der unbeschnittene »Gottesfürchtige« mehr als nur ein Gast der Synagoge, so können nach dem christlichen Taufverständnis die noch bestehenden Vorbehalte radikal überwunden werden. Diese betreffen insbesondere die mit der Beschneidung übernommene Verpflichtung von Juden und Proselyten auf die vollständige Observanz des mosaischen Gesetzes. Es ist wahrscheinlich, daß die christliche Kerngemeinde bei ihrer Versammlung sehr früh zu einer konsequenten Haltung in Fragen der rituellen Disziplin gefunden hat, weil die wesentliche Form des Vollzugs ihrer neuen Identität, die eucharistische Tischgemeinschaft, in dieser Hinsicht keine Halbheiten zuließ. Die Tischgemeinschaft von Beschnittenen und Unbeschnittenen ist nicht erst ein Folgeproblem der christlichen Mission unter den Gottesfürchtigen, sondern ein Kardinalpunkt des Selbstverständnisses der Diasporajudenchristen selbst, weil das synagogale Mitgliedschaftsverhältnis zu den Gottesfürchtigen einerseits und die Mahlgemeinschaft der getauften Jesusanhänger andererseits institutionelle Gegebenheiten darstellen, die sich aus dem rituellen Verständnis der Identität des Judentums nicht miteinander vereinbaren lassen. Die soteriologische Relativierung der Beschneidung durch die Taufe und die disziplinäre durch die eucharistische Mahlpraxis gehören daher sachlich und (deshalb auch) zeitlich zusammen.

Eine Schilderung des Lebens der gemischten Gemeinden sucht man in der Apostelgeschichte vergebens. Lukas sieht in dieser Phase lediglich einen Übergang zur eigentlichen Heidenmission und zu einer heidenchristlichen Kirche, die gegenüber der gesetzestreuen (!) Judenchristenheit (vgl. Apg 21, 20) einen kulturell eigenständigen Typus von

Christianität darstellt. Einen Eindruck von dem enthusiastischen Elan der frühen Diasporamission vermittelt eher der sehr viel spätere Epheserbrief, der gerade die Einheit der Beschnittenen und Unbeschnittenen als Frucht des in Christus gestifteten kosmischen Friedens begreift (vgl. Eph 2, 11–22). Ihren theologischen Ausdruck finden die neuen Erfahrungen in den Anschauungen, die uns vor allem als von Paulus rezipierte Tradition in den Paulusbriefen begegnet. Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus verbindet die traditionell-synagogale Forderung der Bekehrung zum einen Gott mit der Erwartung der Parusie des »Sohnes Gottes« als endzeitlichem Richter (vgl. 1 Thes 1, 9 f). Mitte des Heilsgeschehens ist das universale Sühnegeschehen des Todes Jesu, dargestellt in kosmischen Dimensionen als Abstieg des göttlichen Erlösers in das Todesgeschick der Menschen und Befreiung der Menschen daraus durch das Hineingenommenwerden in seinen Aufstieg in die Sphäre Gottes (vgl. Phil 2, 5–11) in der Taufe. Die Soteriologie der bereits vollzogenen kosmischen Versöhnung durch den Tod Jesu, die Entsprechende Christologie (Präexistenz-Christologie) und das entsprechende Verständnis der christlichen Existenz sind nicht ohne weiteres als Weiterentwicklung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und des Kerygmas der Jerusalemer Urgemeinde zu verstehen, sondern stellen theologisch einen originären Ansatz dar, der nicht dem Denken einer eschatologischen »Bewegung«, sondern dem einer städtischen »Subkultur« Ausdruck gibt.

Diese notwendigerweise skizzenhaften und verallgemeinernden Hinweise sind selbstverständlich nicht direkt auf die konkrete Geschichte der Gemeinde von Antiochien zu beziehen. Deren besondere Bedeutung als Zentrum der Diasporamission wird erst greifbar im Zusammenhang der Ereignisse, an denen Barnabas und später Paulus beteiligt sind. Die Universalität des Heilsgeschehens wird in Korrelation zum synkretistischen Milieu der hellenistischen Stadt als kosmische Versöhnung der Menschenwelt mit Gott gedacht.

Barnabas gehört zu den ersten »Missionaren« in Antiochien. Nach Apg 11, 22 kommt er als Beauftragter der Jerusalemer Urgemeinde dorthin, nachdem die Heidenmission bereits begonnen hat. Dies erinnert an die Rolle, die nach lukanischem Verständnis Petrus und Johannes in Samaria spielen (vgl. 8, 14): Es geht um die Wahrung der Kontinuität mit dem Ursprung der Kirche. Barnabas ist für Lukas vor allem eine vermittelnde Gestalt im Sinne seiner Kontinuitätsvorstellungen. Er ist einerseits Levit, andererseits Zypriot, also ein »Hellenist« priesterlicher Abkunft. Er hat Grundbesitz in Jerusalem, gehört also zu den frommen Diasporajuden, die in Erwartung der Gottes-herrschaft im Reich Gottes ansässig sein wollen. Als Christ verkauft er seinen Acker, weil sich seine Heilshoffnung nun in der urchristlichen Gemeinschaft neu artikuliert als ideale Armut und Brüderlichkeit (vgl. Apg 4, 36 f). Jetzt kommt er mit dem Auftrag nach Antiochien, die Ergebnisse der dortigen Mission zu bestätigen (11, 23). Auch historisch muß man ihn als Gestalt zwischen Jerusalem und der von Antiochien ausgehenden neuen Entwicklung sehen, aber doch in einem anderen Sinn. Bis zu seinem Eintreten in die Arbeit der antiochenischen Gemeinde haben wir uns deren Missionspraxis nach Art des Wachstums einer Zelle durch Osmose vorzustellen: Der Salzgehalt im Innern der Zelle zieht Substanzen aus der Umgebung an und bringt sie zur Diffusion durch die Zellwand, die als semipermeable Membrane wirkt, durchlässig nur nach innen. Barnabas repräsentiert einen anderen Typus missionarischer Arbeit: die förmlich



nach außen gerichtete Gebietsmission nach dem Sendungsprinzip, wie es für die palästinische Jesusbewegung seit je bestimmend ist. Barnabas ist nach Apg 14, 14 »Apostel«. Auf Lukas kann dieser Titel nicht zurückgehen, da er ihn für die Zwölf reserviert. Daß hier ein historischer Sachverhalt zu greifen ist, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß »Barnabas« ein von den Aposteln verliehener prophetischer Beiname ist (vgl. 4, 36), der in der Tradition den ursprünglichen Eigennamen »Josef« verdrängt hat. Barnabas arbeitet nach apostolischem Muster als Wandermissionar, und zwar wie üblich zu zweit. Als seinen Mitapostel finden wir Apg 14, 14 (vgl. 13, 2. 7) Saulus, nachdem Barnabas diesen für den Eintritt in das antiochenische Missionswerk gewonnen hat. Aber die äußere Mission nach apostolischem Konzept wird bereits vorher begonnen haben, nämlich durch die in Apg 13, 1 genannten »Propheten und Lehrer«, die ohne den zuletzt aufgeführten Saulus zwei apostolische Paare bilden könnten. Die Schilderung der Aussendung des Barnabas mit Saulus zur sogenannten ersten Missionsreise zeigt noch Spuren des Übergangs vom älteren Wachstums-Modell zum Sendungs-Prinzip der äußeren Mission, sofern letztere sich aus dem Gottesdienst der Gemeinde heraus vollzieht (13, 2f).

Durch diese Entwicklung wird Antiochien zu einem Zentrum apostolischer Mission neben Jerusalem, zunächst von freilich wesentlich geringerer Bedeutung. Da aber in der Praxis der Diasporagemeinden die Voraussetzungen für eine beschneidungsfreie Aufnahme von »Gottesfürchtigen« in die Gemeinschaft der Getauften bereits gegeben waren, kommt es spätestens im Zuge der äußeren Mission zur »Heiden«-Mission, d. h. zur Verkündigung an die Adresse eines interessierten hellenistischen Publikums auch außerhalb der Synagoge (Beispiel: Lystra: Apg 14, 8 ff). Aber auch hier sind die Übergänge fließend. Die Apostelgeschichte zeigt, daß das Anknüpfen beim Publikum der Synagoge auch später noch lange eine übliche Methode bleibt (vgl. z. B. den sicher vorlukanischen Bericht über Philippi Apg 16, 13 – 15); für die lukanische Redaktion ist dies selbstverständlich (vgl. Apg 13, 14 ff; 14, 1 u. ö.).

#### e) Der Streit um die Legitimität der Heidenmission: Der antiochenische Zwischenfall und der Apostelkonvent

Die Bedeutung Antiochiens für die Geschichte der urchristlichen Mission wäre aber unzureichend dargestellt ohne Berücksichtigung der durch die früheste Heidenmission ausgelösten Konflikte zwischen Antiochien und Jerusalem. Sie führen schließlich zur Legitimation der Heidenmission und ihrer Ergebnisse durch die Urgemeinde. Barnabas und Paulus sind als Exponenten der antiochenischen Mission an dieser Entscheidung wesentlich beteiligt, und zwar auf sehr verschiedene Weise.

Da Paulus im Galaterbrief auf diese Ereignisse eingeht, ist die Quellenlage jetzt wesentlich günstiger als bei der Darstellung der Anfänge der Mission im syrischen Raum. Bekanntlich bestehen aber zwischen der Darstellung der Apostelgeschichte (Apg 11, 19 bis 15, 41) und den Angaben des Galaterbriefes (Gal 1 – 2) deutliche Spannungen. Die Forschung ist sich angesichts dieser Lage darin einig, daß im Zweifelsfall dem Selbstzeugnis des Paulus der Vorrang gebührt gegenüber der Darstellung der Ereignisse durch Lukas. Nach wie vor offen ist die Frage, wie groß diese Spannungen eigentlich

sind. Entscheidend ist, ob der Apg 15, 1 f geschilderte Streit zwischen den »Leuten aus Judäa« und Paulus und Barnabas über die Notwendigkeit der Beschneidung, der nach Lukas den Anlaß zum Apostelkonvent gibt, mit dem antiochenischen Zwischenfall (Gal 2, 11. 14) identifiziert werden kann, und zwar auf der Grundlage des Befundes von Gal 2. Diese Möglichkeit bietet gegenüber der üblichen Auffassung, daß beides zu unterscheiden sei, der antiochenische Zwischenfall also zu einem nicht näher bestimm- baren Zeitpunkt nach dem Apostelkonvent anzusetzen sei, sachlich den Vorteil, daß jetzt nicht mehr gefragt werden muß, wie nach dem Apostelkonvent noch ein Streit über die Ergebnisse einer Missionspraxis entstehen konnte, die auf dem Konvent gutge- heißen worden ist. Der Konflikt wäre auf einer grundsätzlichen Ebene (Heidenmission) bereits bereinigt gewesen und hätte sich erst dann auf die praktischen Konsequenzen (Tischgemeinschaft) verlagert. Die Urgemeinde hätte einer Missionspraxis zugestimmt, ohne deren Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen. Das ist wenig wahrscheinlich, zumal im Blick auf die tatsächliche Entwicklung Antiochiens von einer gemischten Gemeinde zu einer apostolischen Missionsgemeinde, bei der die Tischgemeinschaft von Beschnit- tenen und Unbeschnittenen der Heidenmission vorangeht und zugrundeliegt. Die ge- genteilige Auffassung, daß der antiochenische Zwischenfall mit der in Apg 15, 1 f angedeuteten Situation zu identifizieren sei, wird vertreten\* mit der Begründung, daß Gal 2, 11 ff (der antiochenische Zwischenfall) nicht die chronologische Folge der Ereig- nisse von Gal 1, 13 – 2, 10 (Kontakte des Paulus zur Urgemeinde) fortführt, sondern daß Paulus Gal 2, 11 ff einen Punkt aus der Ereignisreihe herausnimmt, der geeignet ist, seine Argumentation zur Unableitbarkeit seines Apostolats auf den entscheidenden Sachaspekt zuzuspitzen, nämlich die Bewährung seiner apostolischen Autorität in der Konfrontation mit Petrus. Die folgende Rekonstruktion setzt diese Hypothese voraus.

Zwischen dem ersten Jerusalembesuch des Paulus (36 n. Chr.) und dem sogenannten Apostelkonzil liegen nach Gal 2, 1 14 Jahre (falls man nicht die drei Jahre zwischen Bekehrung und erstem Jerusalembesuch abziehen muß). In dieser relativ langen Zeit hat sich nicht nur die Ordnung der gemischten Gemeinde in Antiochien stabilisiert, son- dern auch die Praxis der beschneidungsfreien gesonderten Heidenmission. Daß sich erst jetzt von Jerusalem aus Widerstand dagegen formiert, erklärt sich nicht aus dem Einreißen von Mißständen in Antiochien, sondern aus einem von Jerusalem ausgehen- den engeren Gesetzesverständnis, das sich mit einem zentralen Führungsanspruch der Jerusalemer Autoritäten verbindet. In den vierziger Jahren, wahrscheinlich kurz vor dem sogenannten Apostelkonzil (47 oder 50 n. Chr.), kommt es zum Konflikt (vgl. Apg 15, 1).

Wenn Gal 2, 11 ff dem Apostelkonvent vorausgeht, ist zur fraglichen Zeit mit der Anwesenheit des Petrus in Antiochien zu rechnen. Die Apostelgeschichte läßt Petrus mit Apg 12, 17 aus Jerusalem fortgehen, schweigt sich über dessen weiteren Weg aber beharrlich aus. Der Fortgang des Petrus aus Jerusalem ist zu verstehen als Folge der Kompetenzverlagerung im Verhältnis Jakobus–Petrus, in deren Folge Petrus wohl schon sehr früh den Schwerpunkt seiner Tätigkeit (wieder) auf die Mission verlagert. Indizien dafür sind u. a. die Petrustraditionen über Lod und Jafo (Apg 9, 32 – 43). Auch die Korneliustradition kann man in diesen Zusammenhang stellen, allerdings

\* Lüdemann, Gerd, Paulus, der Heidenapostel. Bd. I: Studien zur Chronologie, Göttingen 1980, S. 58 ff.

nicht als Zeugnis der Petrus-Mission in Cäsarea – hier ist die Zentrale der Philippus-Mission –, sondern als Indiz für einen überregionalen Autoritätsanspruch des Petrus im Bereich der Missionsgemeinden auch außerhalb Judäas und Galiläas.\* Die Anwesenheit des Petrus in Antiochien zum Zeitpunkt des antiochenischen Zwischenfalls (vor dem Apostelkonzil) ist auf diesem Hintergrund zu sehen.

Aus Gal 2, 12 a ergibt sich, daß Petrus in Antiochien die vorgefundenen Verhältnisse nicht nur gutgeheißen (vgl. die Korneliusstradition!), sondern selbst die Praxis der gesetzesfreien Mahlgemeinschaft mitvollzogen hat. Erst nach dem Auftauchen von Mitgliedern der Jerusalemer Gemeinde ändert er sein Verhalten. Während Lukas diese »Leute« als inkompetente Unruhestifter kennzeichnet (vgl. Apg 15, 24), deren theologische Ansichten (vgl. Apg 15, 1 b) heilsgeschichtlich bereits überholt sind (vgl. die Petrusrede 15, 7 – 11 mit expliziter Bezugnahme auf den lukanischen Präzedenzfall Kornelius), sieht Paulus sie Gal 2, 12 aus der Umgebung des Jakobus kommen. Über ihre Kompetenz sagt er natürlich nichts. Das Verhalten des Petrus nach ihrem Erscheinen, seine Trennung vom gemeinsamen Tisch der Gemeinde, ist aber nach paulinischer Darstellung nicht als Akt (falscher) Rücksichtnahme auf das empfindliche Gewissen der Brüder aus Jerusalem zu verstehen, sondern als Nachgeben aus Furcht vor ihnen. Sie scheinen in der stärkeren Position zu sein. Jakobus kontrolliert Petrus.

Die Jerusalemer Forderung zu diesem Zeitpunkt ist am Verhalten des Petrus abzulesen: Die Judenchristen sind zur Gesetzesobservanz verpflichtet und haben deshalb die Tischgemeinschaft mit unbeschnittenen Heidenchristen aufzugeben. Nicht an der Praxis der Heidenmission als solcher – Taufe ohne Beschneidung – entzündet sich der Streit, sondern an der Verletzung der traditionellen Reinheitsvorstellungen. Da sowohl die Praxis der beschneidungsfreien Taufe als auch die vorbehaltlose Tischgemeinschaft der gemischten Gemeinden längst eingespielt sind, ist dies aus Antiochener Sicht als Einmischung der Leute aus der Umgebung des Jakobus in die inneren Angelegenheiten der Diasporamission zu verstehen (vgl. Gal 2, 4). Daß Antiochien sich dagegen wehrt, ist vor allem das Verdienst des Paulus, sogar ganz allein seines, wenn wir Gal 2, 13 glauben wollen, wonach alle Judenchristen sich den Ordnungsvorstellungen der Jerusalemer fügen, Barnabas eingeschlossen. Das ist wohl übertrieben, weil Paulus allein das Apostelkonzil nicht hätte erzwingen können.

Die Darstellungen des Apostelkonzils selbst (Apg 15, 6 – 29 / Gal 2, 1 – 10) lassen sich nur auf der Grundlage der vorlukanischen Tradition in Apg 15 vergleichen.\*\* Beide

\* Die Korneliuslegende legitimiert nicht – wie Lukas es sieht – die Heidenmission, sondern die Gemeinschaft von Beschnittenen und Unbeschnittenen, also Verhältnisse wie in Antiochien; vgl. Apg 10, 15 in Verb. mit 23 a. 28. 34 – 36; 11, 3.).

\*\* Daß Lukas in Apg 15 Tradition – nicht aber verschiedene Quellen – verarbeitet, ergibt sich aus folgenden Indizien: 1. In der Exposition liegt bei der Angabe des Verhandlungsgegenstandes eine Dublette vor (15, 1. 5); das vorlukanische Element steckt in V. 5b. 2. Die Überbringer des Aposteldekretes nach Antiochien sind nicht, wie vom lukanischen Kontext her zu erwarten, Paulus und Barnabas, sondern Judas und Silas (V. 22); Lukas möchte diese mit Paulus und Barnabas zu einer Delegation zusammentun. 3. Die Tradition nennt die Apostel und Ältesten als Entscheidungsinstanz (VV. 6. 23), Lukas eine Vollversammlung (VV. 4. 12. 22). 4. Das Aposteldekretes ist in seiner Adresse (Syrien und Kilikien) nicht auf Apg 14 (erste Missionsreise) abgestimmt. 5. Von den beiden Varianten des Aposteldekrets hat nur die zweite (15, 29; vgl. 21, 25) die traditionelle Anordnung der Klauseln nach Lev 17; 18 bewahrt, während die erste (15, 20) sie umgruppiert, offenbar redaktionell. 6. Das Schriftzitat in der Jakobusrede (15, 16 – 18) weicht teilweise vom Wortlaut der LXX ab und kann daher

Darstellungen des Apostelkonzils, sowohl die des Paulus als auch die der vorlukanischen Tradition, unterscheiden bezüglich des Gegenstands der Verhandlungen zwei Aspekte: die Frage der Beschneidungsfreiheit als grundsätzliches Problem der Soteriologie einerseits, die Frage nach der Geltung des Gesetzes für Judenchristen und die sich daraus ergebenden disziplinären Folgerungen für die Ordnung gemischter Gemeinden andererseits. Die Überlieferungen setzen dabei aber unterschiedliche Prioritäten und spiegeln auf diese Weise die gegensätzlichen Interessen der Kontrahenten. Für Paulus geht es im Prinzip um die Verteidigung der Legitimität seiner Verkündigung, der beschneidungsfreien Heidenmission (Gal 2, 2). Demonstrativ nimmt er den Heidenchristen Titus mit zur Verhandlung (Gal 2, 1) und stellt im Rückblick fest, dieser sei nicht zur Beschneidung gezwungen worden (2, 3). Darüber hinaus sei es ihm, Paulus, aber auch gelungen, sich dem Druck der »Falschbrüder« erfolgreich zu widersetzen, die die disziplinären Freiheiten aus der Praxis der beschneidungslosen Heidenmission hätten unterbinden wollen (2, 4 f). Die Autoritäten in Jerusalem hätten jedenfalls ihm, Paulus, keine weiteren Auflagen gemacht (2, 6), sondern im Gegenteil die unterschiedlichen Konzeptionen der petrinischen und der paulinischen Mission anerkannt und ihre Legitimität und Zusammengehörigkeit durch Handschlag bekräftigt (2, 7 – 9). Die paulinische Missionskonzeption wird hier *erneut* in ihrer Eigenständigkeit anerkannt, nachdem sie zuvor schon beim ersten Jerusalembesuch des Paulus zwischen Petrus und ihm im Sinne von Gal 2, 8 definiert worden ist. Nach paulinischer Auffassung ist auf dem Apostelkonzil erreicht worden, daß nun auch die übrigen Jerusalemer Autoritäten (»Säulen«) hinter der Vereinbarung von Gal 2, 8 stehen und daß es gelungen ist, den Versuch der »Falschbrüder« abzuwehren, das Konzept im Sinne ihres Gesetzesverständnisses zu verwässern. Für Paulus wäre mit solchen Zugeständnissen die »Wahrheit« seines Evangeliums aufgehoben (2, 5).

Die pointierte Formulierung Gal 2, 6, ihm (Paulus) selbst seien keine zusätzlichen Auflagen gemacht worden, deutet bereits an, daß über solche Auflagen auf dem Konzil nicht nur verhandelt worden ist, sondern daß sie anderen auch zur Verpflichtung gemacht worden sind. (Nach dem Zusammenhang kann hier eigentlich nur Barnabas gemeint sein). Diese Seite der Medaille wird deutlicher, wenn wir die vorlukanische Tradition in Apg 15 auswerten. Sie ist geprägt vom Interesse der Jerusalemer Autoritäten, die restriktiven Tendenzen in Jerusalem bezüglich der Gesetzesobservanz in einem Kompromiß aufzufangen, der auch die gemischten Gemeinden grundsätzlich auf das mosaische Gesetz verpflichtet, ohne ihre Einheit zu sprengen – trotz Beschneidungsfreiheit für Heidenchristen. Der Kompromiß als solcher steckt im sogenannten Aposteldekret (Apg 15, 23 – 29), die Begründung in der Rede des Jakobus (15, 14 – 21). Kern des Aposteldekrets sind die Jakobusklauseln in der Fassung von Apg 15, 29 (vgl. 21, 25). Sie schreiben vor, daß für unbeschnittene Mitglieder christlicher Gemeinden diejenigen Reinheitsvorschriften verbindlich sind, deren Geltungsbereich das Heiligkeitsgesetz (Lev 17, 1 – 26, 46) auch auf die Fremden in Israel ausweitet. Die Heidenchristen in gemischten Gemeinden werden also grundsätzlich auf Ordnungsvorstellungen des mosaischen Gesetzes verpflichtet. Sie sind zwar nicht zur völligen Gesetzesob-

nicht (völlig) der lukanischen Redaktion zugeschrieben werden. Die vorlukanische Tradition ist im Bereich der Petrusrede nicht nachzuweisen; die Verknüpfung mit Apg 10, 11 ist redaktionell.

servanz anzuhalten wie – das ist natürlich jetzt intendiert – die beschnittenen Gemeindeglieder; aber dies nicht in der Konsequenz des soteriologischen Verständnisses des Todes Jesu, der das Gesetz als Heilsweg obsolet macht, sondern unter Berufung auf das Gesetz selbst mit seinem differenzierten Geltungsanspruch für Beschnittene und Unbeschnittene. Die Jakobusrede entwickelt die entsprechende Ekklesiologie (und Soteriologie): Die endzeitliche Restituion des verfallenen Hauses David ermöglicht erst die Heidenmission; die Heidenmission beruht also auf der Restituierung Israels, vollzieht sich als Zuwanderung von Fremden zum restituierten Israel (vgl. die Schriftargumentation 15, 16 f). Mit Blick auf die Situation der Diaspora wird gesagt: Die grundsätzliche Verpflichtung der Fremden auf das Gesetz ist nicht unvermittelt; seit Urzeiten wird das mosaische Gesetz in den Städten durch die Synagoge propagiert (vgl. 15, 21), wird die Heidenwelt mit dem geoffenbarten Gotteswillen konfrontiert. Das soll in der christlichen Gemeinde nicht rückgängig gemacht werden.

Das Dekret wird durch eine Jerusalemer Delegation (Judas und Silas) nach Antiochien überbracht und zur Beachtung in Syrien und Kilikien übergeben. Antiochien hat damit zu leben. Für Paulus ist damit Antiochien keine Basis seiner Arbeit mehr. Barnabas dagegen scheint den Kompromiß für Antiochien und die antiochenische Mission akzeptiert zu haben. Damit ist auch der Zusammenarbeit mit Paulus der Boden entzogen. Es kommt zum Zerwürfnis, als Barnabas sich anschickt, das Dekret den Gemeinden in den Städten der bisherigen gemeinsamen Mission zu überbringen (vgl. 15, 36 ff). Der Streit um die Person des Johannes Markus ist nur der Anlaß. Damit beginnt ein neuer Abschnitt der Geschichte der urchristlichen Mission.

Das Aposteldekret selbst hat eine eigene Wirkungsgeschichte. Der »westliche« Text überliefert eine ethisierte Fassung. Sie stammt wahrscheinlich aus einer heidenchristlichen Gemeinde, die die ursprüngliche Bedeutung der Klauseln nicht mehr kannte. Bei Lukas deutet sich diese Entwicklung an. Er stellt Apg 15, 20 die Reihenfolge der Klauseln gegenüber Lev 17 f um und verrät damit, daß er ihre Herkunft und Begründung nicht mehr vor Augen hat. Immerhin weiß er aber noch, daß es hier um die Rücksichtnahme auf jüdische Ordnungsvorstellungen geht. Lukas denkt dabei aber nicht an die von Judenchristen, sondern von Diasporajuden in den Städten der christlichen Mission. Ihnen soll kein Vorwand zu störenden Protestaktionen gegeben werden. (Vgl. 16, 3 f: Beschneidung des Timotheus »um der Juden willen« und Überbringung des Aposteldekrets an die Gemeinden gehören zusammen.) Die Jakobusklauseln haben für ihn nur diese kulturpositive Bedeutung. (Respekt verdient jede Kultur, nicht nur die fremde jüdische, sondern auch die griechische.) Im übrigen versteht er den Beschluß des Konzils grundsätzlich paulinistisch im Sinne der vorbehaltlosen Gesetzesfreiheit der Heidenchristen. Als Heidenchrist interessiert ihn das Problem der gemischten Gemeinden nicht. Für Lukas bilden das Judenchristentum in Palästina (vgl. Apg 21, 10) und das Heidenchristentum jenseits von Apg 28, 28 ff zwei kulturell unterschiedliche Kirchenregionen. Die Ergebnisse der weiteren Geschichte der paulinischen Mission, wie er sie sieht, werden damit vorausgesetzt.

*Bibliographische Hinweise zu III 2*

- Bihler, Johannes, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte (1963)
- Cadbury, Henry J., The Hellenists, in: Foakes-Jackson, Frederick J. und Lake, Kirsopp (Hrsg.), The Beginnings of Christianity Bd. I/5, S. 59–74 (1933)
- Conzelmann, Hans, Geschichte des Urchristentums (1969)
- Cullmann, Oscar, Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium, in: Jesus und Paulus (FS Kümmel), S. 44–56 (1975)
- Derwacter, F. M., Preparing the Way for Paul. The Proselyte Movement in Late Judaism (1930)
- Gaechter, Paul, Die Sieben (Act 6, 1–6), in: Petrus und seine Zeit (1958), S. 105–154
- Georgi, Dieter, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (1964)
- Gressmann, Hugo, Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 38 (1924) 169–183
- Grundmann, Walter, Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 38 (1939) 45–73
- Hahn, Ferdinand, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (1963)
- Harnack, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. I (1915)
- Hegermann, Harald, Das griechischsprechende Judentum, in: Maier, Johann und Schreiner, Josef (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums (1973), S. 328–352
- Hengel, Martin, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: New Testament Studies 18 (1971/72) 15–38
- ders., Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975) 151–206
- ders., Zur urchristlichen Geschichtsschreibung (1979)
- Kasting, Heinrich, Die Anfänge der christlichen Mission (1969)
- Köster, Helmut, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit (1980)
- Kraft, Heinrich, Die Entstehung des Christentums (1981)
- Lüdemann, Gerd, Paulus, der Heidenapostel, Bd. I: Studien zur Chronologie (1980)
- Neudorfer, Heinz-Werner, Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur (1983)
- Pesch, Rudolf, Die Vision des Stephanus. Apg 7,55–56 im Rahmen der Apostelgeschichte (1966)
- ders., Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: Kertelge, Karl (Hrsg.), Mission im Neuen Testament (1982), S. 11–70
- ders., Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg. 11,27–30; 12,25 und Apg 15, 1–41, in: Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner) (1981), S. 105–122
- Plümacher, Eckhard, Die Apostelgeschichte als historische Monographie, in: Kremer, Jakob (Hrsg.), Les Actes des Apôtres (1979), S. 457–466
- Reicke, Bo, Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1–7 (1957)
- Safrai, S. und Stern, M., The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Bd I (1974), Bd II (1976)
- Scharlemann, Martin H., Stephen: A Singular Saint (1968)
- Schneider, Gerhard, Stephanus, die Hellenisten und Samaria, in: Kremer, Jakob (Hrsg.), Les Actes des Apôtres (1979), S. 215–240
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (1976)
- Simon, Marcel, St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church (1958)
- Strobel, August, Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streits, in: Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner) (1981), S. 81–104
- Weiser, Alfons, Das »Apostelkonzil« (Apg 1,1–35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, in: Biblische Zeitschrift N. F. 28 (1984) 145–167