Ein Verfasser – zwei Werke?

Eine Diskussion der Verfasseridentität von Lukasevangelium und Apostelgeschichte unter Aufgabe axiomatischer Prämisse

Zulassungsarbeit von Felix Mauermann,
Lehramt Gymnasium

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Neues Testament I
Prof. Dr. Peter Pilhofer

Abgabe: Juli 2021
Überarbeitete Fassung vom 18.10.2022

felix.mauermann@melanchthon-gymnasium.de
felix-morgner@web.de

GRATUS QUOD SEMPER TRACTATUM PERFICIENDUM

IUVIT AMORE UXOR, FILIA LAETITIA

Inhalt

I. Einleitung **1**
II. Lukanische Verfasseridentität **2**
1. Literarische Konsultation 2
2. Erhebungen zu den Verfassern 5
a) Lukasevangelium 5
b) Apostelgeschichte 19
c) Übergeordnete Erwägungen 77
III. Argumentation zur Verfasseridentität **85**
1. Argumente aus Einleitungsfragen: 85
2. Erzählstrukturelle Parallelen: 88
3. Sprachliche Auffälligkeiten: 93
4. Inhaltliche Argumente 96
5. Beurteilung 99
V. Ein gemeinsamer Verfasser? **103**
1. Gesamthypothese zum Lukasevangelium 103
2. Erweiterung um die Entstehung der Apostelgeschichte 105
VI. Appendix A **112**
1. Literatur 112
2. Eidesstattliche Erklärung 118

VII. Appendix B – Die zitierte Hausarbeit zum Lukasevangelium .....
I. Einleitung 1
II. Lukanische Verfasseridentität 2
1. Literarische Konsultation 2
2. Problemstellung und Einleitungsfragen 5
III. Synoptische Perikopenanalyse 18
1. Methodisches Vorgehen 18
2. Beispielhafte Parallelanalyse 19
IV. Zusammenfassung 34
1. Sprachliche Phänomene 34
2. Erzählerische Eigenheiten 35
3. Synthese mit den Einleitungsfragen 36
VII. Anhang 39
1. Literatur 39
2. Eidesstattliche Erklärung 41

I. Einleitung[1]

Lukasevangelium und Apostelgeschichte haben als sogenanntes lukanisches Doppelwerk im Neuen Testament eine gemeinsame Sonderstellung, die aus ihren gemeinsamen Besonderheiten resultiert. Beide Werke sind als Erzähltexte konzipiert und somit von der Briefliteratur abzugrenzen, sie beide geben sich durch ihre Proömien als hellenistische Literatur und heben sich dadurch von der übrigen Erzählliteratur im Neuen Testament ab. Wegen ihrer sprachlichen Qualität, ihrer Ähnlichkeiten in der Gestaltung und Theologie sowie aufgrund der geradezu aufeinander abgestimmten Proömien scheinen beide Werke aus der Feder eines Autors zu stammen, der traditionell als Lukas bezeichnet wird.[2]

Allerdings sind Zweifel an der identischen Urheberschaft angebracht. Ist der Lukas des Evangeliums wirklich auch der Verfasser[3] der Apostelgeschichte, und was treibt diesen Lukas, so man bestätigend antwortet, zur Verfassung des Doppelwerks? Für eine lange Zeit wurde diese Frage nicht mehr gestellt und die Verfasseridentität schlicht nur noch angenommen, bis *Patricia Walters* in dieser Frage jene Annahme grundsätzlich infrage stellte. Allerdings ist deren Arbeit rein sprachlicher Natur und steht insgesamt auf einer recht schmalen

[1] Diese Arbeit orientiert sich in einigen wesentlichen Punkten bis hin zu ganzen Absätzen an einer von mir im Wintersemester 2019/2020 am Lehrstuhl für Neues Testament I der FAU Erlangen-Nürnberg vorgelegten und somit vorausgehenden Hausarbeit zum Lukasevangelium. Da diese wiederum mangels Veröffentlichung niemandem abgesehen vom Verfasser und dem Korrektor zugänglich ist, werden, wo nötig, die Gedankengänge knapp nachgezeichnet, und die Ergebnisse verarbeitet. Teilweise wird es aber auch nötig sein, ganze Absätze schlicht zu kopieren. In diesem Fall wird auf die beigegebene Hausarbeit unter dem Namen des Verfassers verwiesen, so sehr es ihm im Grunde auch widerstrebt, sich selbst zu zitieren. Auch steht diese Arbeit unter demselben unseligen Stern wie ihr Vorläufer. Sie „ist unter den besonderen Bedingungen der Corona-Krise abgefasst und leidet daher leider darunter, dass ihr nicht alle Quellen vollumfänglich zur Verfügung standen, die wünschenswert gewesen wären. Das tut ihr aber dahingehend keinen Abbruch, dass ich entweder auf Alternativen ausgewichen bin oder versucht habe, mangelnde Fachliteratur durch Benutzung des eigenen Verstandes aufzuwiegen. Dadurch ist nicht an jeder denkbaren Stelle eine Fußnote zu finden, selbst wenn dort eine These in Stellung gebracht wurde. Man darf dann davon ausgehen, dass die dortigen Behauptungen tatsächlich auf meinen eigenen bescheidenen Erwägungen fußen, selbst wenn sie bereits einmal von einer anderen Person an irgendeiner Stelle in ähnlicher Form geäußert wurden.“ v. *Mauermann:* p. 2.

[2] cf. citato loco p. 1.

[3] Die vorliegende Arbeit verfährt mit geschlechtlich orientierten Bezeichnungen, wie es Rainer Winkel in seinem Buch „Der gestörte Unterricht“ einleuchtend erklärt:
„Die deutsche Sprache unterscheidet wohlweislich zwischen Gattungs- und Genusbegriffen. Wenn ich z.B. von meinem Fenster aus einige Hunde spielen sehe, benutze ich selbstverständlich den Gattungsbegriff, um sie als solche zu kennzeichnen. Will ich aber eine geschlechtsspezifische Aussage machen – etwa die Beobachtung mitteilen, dass ein Rüde eine Hündin bedrängt –, muss ich mich um entsprechende Genusbegriffe bemühen. Wenn also hier und im Folgenden die Berufsgruppe der Lehrer gemeint ist, hat es keinen Sinn, ein wie auch immer geschriebenes –innen diesem Gattungsbegriff anzuhängen. Umgekehrt: Wenn deutlich zu machen ist, dass Lehrer z.B. in einer bestimmten Situation anders reagieren als Lehrerinnen, ist der Genusbegriff angezeigt. [...]“ v. *Winkel:* p. 17, Anmerkung 1, Hervorhebung im Original. Man verhüte überdies, in der abwegigen Annahme von extensiver Pseudepigraphie durch eine Frau oder diverse Person von einer Verfasser*in Lukas zu sprechen, ich halte an dieser konkreten Stelle allein das Maskulinum für angemessen.

Textgrundlage, sodass ihre Argumente durchaus noch bezweifelt oder übergangen werden können. Daher sah auch ich mich veranlasst, eine solche Untersuchung in systematischer Ordnung durchzuführen,[4] sie aber eben nicht nur auf sprachliche, sondern auch auf andere Argumente zu stützen und die Frage nach der Verfasseridentität einer Lösung näherzubringen. Freilich ist dieses Ziel ambitioniert und eine endgültige Lösung kaum realistisch, dennoch wird hiermit der methodische Zugang gewagt.
Daher folgen auf eine kurze literarische Konsultation in einem ersten Schritt Erhebungen zu den Verfassern aus beiden Werken zunächst für sich, die erst in einem zweiten Schritt dann zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die nach vier Aspekten abzuwägenden Argumente sollen in einer Beurteilung als Zwischenschluss fixiert werden, bevor die Ergebnisse daraus abschließend in den lokalen und historischen Kontext mithilfe hypothetischer Gedankenmodelle eingepasst werden.

Methodisch muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass diese Arbeit insgesamt unter der Prämisse steht, dass die beiden antiken Texte, Lukasevangelium und Apostelgeschichte, keine Zufallsprodukte sind, sondern mit ihrer Abfassung vielschichtige Interessen und Intentionen verbunden sind, die sich in den Texten selbst entdecken lassen. Durch beabsichtigt wie unbeabsichtigt überlieferte Hintergrundinformationen, Personenkonstellationen und weitere Umstände sollen also Erkenntnisse gewonnen werden, die hinter den Informationen des Wortlautes selbst verborgen sind.

II. Lukanische Verfasseridentität

1. Literarische Konsultation[5]

Ob das so genannte Lukanische Doppelwerk tatsächlich ein solches sei, diese Frage wurde in der Forschung bereits vor langer Zeit gestellt und scheint im deutschsprachigen Raum

[4] cf. Lk 1,3.
[5] Dieser Abschnitt ist eine überarbeitete Fassung des gleichlautenden Abschnitts der benannten Hausarbeit: cf. *Mauermann:* p. 2–5.

mehrheitlich als abgehandelt zu gelten.[6] Nicht verwunderlich[7] scheint in diesem Licht die stillschweigende Voraussetzung der Verfasseridentität der Autoren von Lukasevangelium und Apostelgeschichte bei *Schnelle*[8] im einschlägigen Abschnitt zu Lukas sowie seine explizite, aber geradezu augenfällig knappe Behandlung der Frage im Abschnitt zur Apostelgeschichte.[9]

Auch *Gerhard Maier* setzt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium die Verfasseridentität ohne Weiteres voraus, wenn er gleich im ersten Satz seines zweibändigen *opus* schreibt: „1. Der Evangelist Lukas schrieb ein *Doppelwerk*, das aus Evangelium und Apostelgeschichte besteht (vgl. Apg 1,1f. mit Lk 1,1–4)."[10] Demnach sei das Doppelwerk erst durch den Einschub des Johannesevangeliums von der Kirche aufgeteilt worden. *Werner Georg Kümmel* ist da in seiner Einleitung schon etwas differenzierter,[11] wenn er schreibt: „Lk und Apg geben sich durch die Widmung an denselben Theophilus und durch den Rückverweis Apg 1,1 als Werke e i n e s Verf."[12] Ihre definitive Zusammengehörigkeit sieht er „nach Sprache, Stil und theologischer Haltung"[13] gesichert. Noch mehr Klärungsbedarf scheint *Ingo Broer* gesehen zu haben, wenn er neben den übereinstimmenden Proömien ebenso die Gemeinsamkeiten in Theologie und Sprache hervorhebt, bei letzterer aber sogar noch konkretisiert, dass sich „kleine[n] Unterschiede in der Sprache" anders erklären ließen, obgleich er einräumt, dass an selber Stelle die Verfasseridentität auch bestritten wird.[14] Mit „anders" verweist er in seinem Werk nach vorn, wo er als einzigen Grund für die stilistischen Unterschiede zwischen beiden Werken „eine gewisse zeitliche Distanz zwischen Evangelium und Apostelgeschichte" anführt.[15] Ganz

[6] Ich zeichne an dieser Stelle lediglich Tendenzen nach, die sich in der Lektüre zu dieser Frage ergaben. Hier schließe ich mich der Feststellung von *Walters:* p. 1 sq. an. Dabei erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder gar auf die Lorbeeren einer umfänglichen Überprüfung.
[7] Aber doch befremdlich, behält man die Gattung des im Folgenden angeführten Werkes im Auge sowie eine potenzielle Lesererwartung, in die Vielfalt der Möglichkeiten geleitet zu werden.
[8] cf. *Schnelle:* cpt. 3.6.2 i.e. p. 311–315.
[9] cf. citato loco cpt. 4.2 i.e. p. 334. Solche kurzen und als eindeutig abgehandelten Behauptungen, wie sie an dieser Stelle im genannten Buch fallen, scheinen oftmals für den interessierten Studierenden die eigentliche Goldgrube für wirklich interessante Fragen zu sein. Dies ist nicht plakativ als Polemik gemeint, sondern vielmehr als Bekenntnis zu einem methodischen Vorgehen, dem auch diese Arbeit ihre Früchte verdankt. Zuverlässig habe auch ich dort, wo bei dem genannten Buch Eindeutigkeit suggeriert wird, erst den Anfang eines interessanten Weges aus Fragen und Varianten gefunden.
[10] v. *Maier Bd. 1:* p. 7. Hervorhebung im Original.
[11] Man bemerke die Gattungsunterschiede zwischen dem hier angesprochenen Werk und dem unmittelbar zuvor erwähnten. Man muss sich wohl fragen, welches der beiden Werke differenzierter hätte vorgehen sollen.
[12] v. *Kümmel:* p. 116 s.v. 4. Verfasser. Hervorhebung im Original.
[13] v. ibd.
[14] v. *Broer:* p.167, §8 s.v. *3.1 Die gemeinsame Autorschaft des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte.*
[15] v. citato loco p. 147, §7 s.v. 4. *Die Abfassungszeit des Lukasevangeliums.*

ohne Weiteres ist die Verfasseridentität also doch nicht zu behaupten. Denn wenn tatsächlich der Sprachgebrauch beider Werke voneinander abweicht und diese Abweichungen auch noch gravierend sein sollten, ist Zweifel angebracht, ob ein und dieselbe Person ihre Sprache derart gewandelt haben kann.

Damit muss zum nächsten Autor gegriffen werden: *John Hawkins* hat die Sprachverwendung im Neuen Testament statistisch untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen beiden Werken, insbesondere die Verwendung spezifischer eigener Vokabeln, den Schluss zulassen, dass hier eine einzige Person als Verfasser zu postulieren ist.[16] Dennoch macht er darauf aufmerksam, dass die Unterschiede zwischen beiden Werken noch nicht genügend gewürdigt wurden und zumindest erklärungsbedürftig sind, wenn sie von einer einzigen Person verursacht wurden.[17] Als Erklärung führt er – und damit scheint er der Urheber dieser Idee zu sein – eine gewisse Zeitspanne ein, die zwischen der Abfassung beider Werke liegen müsse.[18] Die Unterschiede seien aber im Vergleich zu den überwältigenden Übereinstimmungen nicht ausreichend, um die Verfasseridentität zu bestreiten.[19]

Genau an dieser Stelle zieht allerdings eine Autorin nicht mit: *Patricia Walters* stellt diese Identität, die aufgrund von äußerer und innerer Evidenzen festgestellt worden sein soll, vor allem mit Blick auf die stilistischen Unterschiede infrage.[20] Sie referiert im Folgenden die sprachlichen Studien von *Hawkins* und *Cadbury*, die diese Unterschiede konstatieren,[21] zieht aber daraus den Schluss, dass jene Differenzen fast immer zu leicht abgetan würden, weil die gemeinsame Urheberschaft als gegeben hingenommen werde.[22] Also macht *Walters* es sich zur Aufgabe, die Abweichungen systematisch zu untersuchen und die Identität ernstlich auf die Probe zu stellen, um so entweder diese dürftig begründete Hypothese als solche zu entlarven oder wenigstens für dieselbe methodisch saubere Begründungen zu finden.[23] Sie nimmt damit in der heutigen Zeit als eine der dieser Arbeit zeitlich nächsten Autoren eine Diskussion wieder auf, die vor etwa einhundert Jahren bereits abgeschlossen schien.

---

[16] cf. *Hawkins:* p. 174 sq. s.v. SECTION I: THE LINGUISTIC SIMILARITY BETWEEN LUKE AND ACTS.
[17] cf. citato loco p. 177 s.v. SECTION II: DIFFERENCES BETWEEN THE LANGUAGE OF LUKE AND ACTS.
[18] cf. ibd.
[19] cf. citato loco p. 180sqq.
[20] cf. *Walters:* p. 1–14, praesertim 11sq.
[21] cf. citato loco p. 12–20.
[22] cf. citato loco p. 21.
[23] cf. citato loco p. 41sq.

Die meisten der Erwägungen, die für eine Verfasseridentität plädieren, scheinen diese grundsätzlich erst einmal anzunehmen und durch allgemeine Erwägungen zu stützen. Einwände werden dann als Einzelphänomene erklärt und abgetan. Methodisch korrekt scheint mir allerdings der umgekehrte Weg zu sein, nämlich aus den einzelnen Schriften so viele Informationen wie möglich über deren jeweiligen Verfasser zu entnehmen und anschließend abzugleichen.[24] Die entstehenden Brüche müssen sich dann mit so wenig zusätzlichen Annahmen wie möglich erklären lassen, um nicht der Abwegigkeit verdächtig zu sein. Die wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich in die Kategorien der Sprache und des Inhalts aufteilen. Beide werden im nächsten Abschnitt beleuchtet.

2. Erhebungen zu den Verfassern

a) Lukasevangelium

a.a) Proömium

Das Lukasevangelium bietet die meisten Informationen über seinen Verfasser im Proömium, das dieses Evangelium von den anderen Evangelien wesentlich abhebt. Diese Informationen werden nun zusammengetragen. Dafür genügt aber eine Kurzfassung der Arbeit, die bereits genügend andere vollbracht haben, angereichert um einige Anmerkungen.[25]

Schon der v. 1 hat es in sich. Lukas rekurriert hier auf die nicht zufriedenstellenden Versuche vieler anderer, die Geschehnisse aus „unsrer Mitte“, i.e. den Inhalt seines Evangeliums, gesammelt an die nächste Generation zu übergeben. Für richtig halte ich den Schluss, dass Lukas diesen neuen Versuch nicht ohne Grund unternimmt und demnach die Werke der ihm bekannten Vorgänger keineswegs für perfekt halten kann,[26] zumal er ja mit diesem neuen Versuch auch Mühen und Kosten auf sich nimmt. Bevor man aber fortfährt und fragt, inwiefern Lukas hier anders und besser vorzugehen gedenkt,[27] sollte noch die Frage gestellt werden, *wozu* die Werke der Vorgänger nicht ausreichten. Die Beantwortung soll noch ein wenig

[24] Im folgenden Unterkapitel wird diese Methode angewandt, innerhalb dessen aber ebenso Abschnitte zu finden sind, die ich bereits einmal verfasst habe. cf. *Mauermann:* p. 5–18 et 37sqq. Dort allerdings hatte ich die beiden Werke noch nicht in der methodischen Bearbeitung voneinander geschieden, sodass Überarbeitungen und Ergänzungen erfolgten.

[25] Ich benutze im Folgenden als Ausgangswerk *Pilhofer (NT):* p. 345–352. Die dort verfassten Seiten sind hier zusammengefasst wiedergegeben und um eigene Akzente ergänzt. Ich bediene mich darüber hinaus auch der dort vorzufindenden Übersetzung. Wichtig für diese Arbeit ist schließlich nicht das erneute Sezieren des Proömiums, sondern die Auswertung der Schlüsse aus demselben.

[26] cf. citato loco p. 346sq.

[27] cf. citato loco p. 347.

aufgeschoben bleiben. Selbst ein besseres Werk nur um der Verbesserung oder der Eitelkeit willen ist denkbar, wenn auch hier eine andere Lösung vertreten werden wird.

Um dem Anspruch des Lukas an seine Quellen auf die Spur zu kommen, liefert v. 2 eine hilfreiche Information. Seine Überlieferung gründet sich auf „Augenzeugen und Diener des Wortes“[28] in Personalunion, was sich als Anspielung auf die Aposteldefinition der Apostelgeschichte deuten lässt.[29] Allerdings ist dieser Schluss nach der hier vertretenen Methode nicht zulässig, da er vom chronologisch abhängigen Werk auf das erste eigentlich nur funktioniert, wenn derselbe Verfasser angenommen wird. Natürlich kann ein zweiter Verfasser aus dem Proömium des Lukasevangeliums diesen Passus gekannt und ihn literarisch in der Apostelgeschichte verarbeitet, ja sogar eine korrigierende Anpassung des lukanischen Proömiums versucht haben. Eine Intention des Lukas, mit diesem Passus aber explizit Apostel zu meinen, kann daraus nicht abgeleitet werden, zumal er ja schlicht von Aposteln als Quelle hätte schreiben können.

Neben diesen Zeugen muss er aber natürlich, beispielsweise für die Kindheitsgeschichten, weitere Quellen zur Verfügung gehabt haben.[30] Ohne hier zu weit vorauszugreifen, sollte über diesen Vers nicht zu leichtfertig hinweggegangen werden. Zwar wird gerne viel Aufmerksamkeit darauf verwendet, dass Lukas seine Informationen angeblich aus erster Hand von den Aposteln erhalten habe und sich damit hohe Maßstäbe auferlegte,[31] *wie* das aber bei einem Christen aus paulinischer Gemeinde[32] ohne Weiteres vonstatten gegangen sein soll, darüber schweigt man sich aus. Sieht Lukas eine seiner schriftlichen Quellen, also Markus, die Spruchquelle oder eine andere als apostolisches Zeugnis an? Oder war ein Apostel tatsächlich noch bei Lukas vor Ort, dann aber wahrscheinlich höchstens noch in dessen Jugend?[33] Oder haben Apostel in der lukanischen Gemeinde schriftliche Notizen hinterlassen? Hat man von Ihnen Briefe erhalten? Diese Fragen zu stellen mag zwar aussichtslos scheinen, wenn man auf sie eine sichere Antwort erhalten möchte,[34] aber sie bezeugen eine sichere dahinter stehende

[28] v. citato loco p. 346.
[29] cf. citato loco p. 349 Fußnote 11 unter Verweis auf Apg 1,21sq.
[30] cf. citato loco p. 348sq.
[31] cf. citato loco; *Maier Bd. 1:* p. 8sq.; *Kümmel:* p. 98 Nr. 1 et 2.
[32] Hier greife ich nun doch voraus, zur Herkunft des Lukas wird noch im Folgenden zu schreiben sein.
[33] Diese Option scheidet angesichts der oben getätigten Ausführungen aus. Wie gesagt muss aus dem v. 1 nicht auf Apostel geschlossen werden. Eine persönliche Bekanntschaft ist demnach nicht einfach vorauszusetzen, insbesondere da Lukas eine solche wohl erwähnt hätte.
[34] Zum selben Schluss kommt *Kümmel* schon eher auf p. 98 Nr. 1.

Tatsache: Es muss zwischen der paulinischen Gemeinde des Lukas und den Zeugen der erzählten Geschehnisse in irgendeiner Weise genügend Austausch gegeben haben, damit Lukas für seine Quellen überhaupt Augenzeugenschaft beanspruchen kann. Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, dass hinter diesem Austausch die Jerusalemer Gegenmission zur paulinischen Missionstätigkeit steht, die unter Berufung auf apostolische Autorität – denn die paulinische Autorität als per defintionem (Apg 1,21sq. Anders verhält es sich freilich mit dem Selbstbild des Paulus)[35] Nicht-Apostel steht zumindest infrage – ihre Standpunkte vertreten konnte und die paulinischen Gemeinden in Unruhe und Zwiespalt versetzte.[36] Eine solche Gemeindespaltung wäre sicherlich auch an Lukas in der zweiten oder dritten christlichen Generation nicht spurlos vorübergegangen, zumal ja nach der Auflösung der Urgemeinde in Jerusalem sich die Judenchristen in die Diaspora – warum also nicht in die paulinischen Gemeinden? – verteilten und der Konflikt der gegensätzlichen Positionen zur richtigen christlichen Lebensweise mitnichten nach dem letzten Wort des Paulus ausgeräumt gewesen sein dürfte.[37]

Schreitet man zunächst fort zu v. 3, so erfährt man von der akribischen Arbeit des Lukas. Und tatsächlich ist die konsequente Ableitung, dass Lukas von seiner Arbeit hinsichtlich der Fülle des Stoffes und der Qualität seiner Darstellung gänzlich überzeugt sein musste, kaum zu bestreiten.[38] Allerdings scheint mir die Übersetzung von *Pilhofer* an einer einzigen Stelle den Nagel noch nicht auf den Kopf zu treffen: ἔδοξεν κἀμοὶ überträgt er zu „schien es auch mir angebracht“[39] und ergänzt eben als letztes Wort das Partizip notwendigerweise. Ich plädiere an dieser Stelle allerdings stattdessen für *schien es eben auch mir geraten.*[40] Was vielleicht auf den ersten Blick Haarspalterei zu sein scheint, trägt nämlich den herausgearbeiteten Anspruch des Lukas auch in diesem Vers noch weiter: Lukas kennt die „vielen“ Versuche seiner Vorgänger und hält sie für unzureichend.[41] Würde es ihm nur *angebracht* erscheinen, ein neues Werk zu schreiben, so wäre die Dürftigkeit der Vorlagen als entscheidender Impetus meines Erachtens noch nicht zur Geltung gebracht, die Vokabel des *Geratenen* trägt diesen

[35] cf. beispielsweise Gal 1,1 und die Ausführungen bei *Pilhofer (NT):* p. 282–285.
[36] Eindrucksvoll bezeugt dieses Vorgehen seitens der Jerusalemer Gemeinde der Galaterbrief; cf. *Kümmel:* p. 260sq. s.v. 4. Geschichtliche Situation.
[37] Das ist auch nach meiner bescheidenen Ansicht der Galaterbrief: cf. *Pilhofer (NT):* p. 281sq. et 288.
[38] cf. citato loco p. 346–349.
[39] v. citato loco p. 346.
[40] v. LSJ online s.v. **δοκέω** A II 1: https://lsj.gr/wiki/%CE%B4%CE%BF%CE%BA%CE%AD%CF%89; zuletzt abgerufen am 08.07.2021 um 15:46 Uhr.
[41] cf. *Pilhofer (NT):* p. 347.

dagegen bereits in sich und birgt zudem den Bedeutungshorizont des Nötigen, des durch äußeren Notstand Gebotenen, in sich. Mit dem *eben* wird die betonende Stellung des καί, das ja ohne jede Korrespondenz ausschließlich das Pronomen hervorheben soll, verdeutlicht. Für Lukas sind die bisherigen Fehlversuche eben wirklich eine Not, die jetzt auch ihn zur Federführung veranlasst! Im Weiteren folge ich der Auffassung, dass mit Theophilos als Gönner eine konkrete Person gemeint ist.[42] Die Spekulationen über seine Person bis zu gegenseitiger Verpflichtung hin zu versteifen halte ich nicht für zielführend.[43] Doch sich gänzlich über Theophilos dann jedweder Abwägung zu enthalten, die über den wörtlichen Bestand hinausgeht,[44] bringt so recht niemanden voran. Und auch wenn ich nicht so weit gehen möchte, zu behaupten, Lukas habe von Theophilos das Verlegen seines Werkes verlangt,[45] so halte ich es doch nicht für unwahrscheinlich, dass Lukas mit seinem Gesamtwerk und dessen Widmung an den sozial gehoben gestellten Theophilos[46] sich wenigstens eine Gegenleistung *erhoffte*.

Für v. 4 ist es wiederum nur sinnvoll, sich der erwähnten Zusammenfassung anzuschließen.[47] Es geht mit dem Evangelium vor allem um Zuverlässigkeit für Theophilos in der Lehre. Doch woher kommt denn die Unzuverlässigkeit, die damit implizit vorausgesetzt ist? Allein unzureichende Überlieferungen – zumal *dies* zunächst einmal ausschließlich lukanische Sicht ist – erzeugen wohl noch keine ausreichende Verunsicherung, wenn der Katechet doch sogar Unterricht erhalten hat. Wenn aber, wie oben bereits angedeutet, die Traditionen so unterschiedlich sind, dass die Gemeinde in sich nicht einig ist, dann wird der Unterricht für Theophilos ein undurchschaubares Dickicht an theologischen, autoritären oder historischen[48] Streitigkeiten gewesen sein und ihn womöglich zur Frage drängen, wem er dann überhaupt glauben könne. Damit ist der Anspruch des Lukas mithin nicht mehr nur einer an sich selbst: Lukas steht unter Zugzwang, dem Theophilos durch gründliche Arbeit die Zuverlässigkeit der Lehre trotz der seinerzeitlichen Lage in der Gemeinde zu *beweisen.*

[42] cf. citato loco p. 349sq.
[43] Die Zusammenfassung der Versuche bei *Broer:* p. 152sq. §7s.v. *8. Die Widmung an Theophilus* scheint mir ausgewogen zu sein.
[44] cf. *Kümmel:* p. 99 Nr. 4.
[45] Darauf spielt *Maier Bd. 1:* p. 16 an, wenn auch ohne diese Option für sicher zu befinden.
[46] cf. *Pilhofer (NT):* p. 349.
[47] cf. citato loco p. 350sqq.
[48] Diese Aufzählung soll unter keinen Umständen als abgeschlossen betrachtet werden. Streit findet Anlass und Gelegenheit.

a.b) Gattung und Quellen

Mit seinem Projekt schließt sich Lukas außerdem einer vorliegenden Tradition an. Seine Hauptquelle Markus stellt dem eigenen Werk selbst die Überschrift voran, auf die die Bezeichnung der Gattung *Evangelium* zurückgeht. Damit ist die Gattungsfrage aufgeworfen. Denn um auf die Absichten des Lukas und somit seine Eigentümlichkeiten zu schließen, ist es nötig festzustellen, ob sich Lukas einer Gattung anschließen wollte und ob sich das wiederum in seinem Text niedergeschlagen hat. Dass man die Evangelien *heute* als „genuin christliche Gattung“[49] einordnet, ist meines Erachtens kaum sinnvoll abzulehnen.[50] Für die Abfassungszeit des Werkes aber ergibt sich wohl ein anderes Bild: Erst kurz vor Lukas hat Markus den Begriff des Evangeliums aus seinem verorteten Kontext im Kaiserkult transferiert,[51] sodass noch kaum von einer etablierten Gattung zu sprechen ist. Folgerichtig kommt dieser Begriff am Anfang des Werkes auch nicht vor – Lukas liefert aus seiner Sicht vielmehr einen Bericht (διήγησιν Lk 1,1). Zwar ist er sich seines Anschlusses an Markus bewusst, nicht aber der Einordnung in dieselbe Gattung. Eine solche ist eben nicht bereits existent, sondern entsteht erst in der Genese der Werke, i.e. frühestens mit allen drei Synoptikern zusammen, selbst.

Lukas ist sich aber im Anschluss an seine unzureichenden Vorgänger bewusst, im Gefolge einer Tradition zu stehen, mit der entsprechende Erwartungen verknüpft sind. Im Verfassen seines Werkes ist er ergo schöpferisch an der Gattung *Evangelium* beteiligt und steht damit ohne Weiteres in einer Reihe mit den meisten antiken Schriftstellern, die ihrerseits nicht Werke zur bestehenden Gattung beitrugen, sondern die Gattung selbst durch ihre Arbeit erst konstituierten.[52] Mit seinem Proömium weckt Lukas aber bei seinem Leser über die Erwartungen aus der Tradition hinaus die Assoziationen zur antiken Geschichtsschreibung, indem er seine akribische Arbeit betont und sein Werk einer Einzelperson widmet.[53] Bereits mit dem Anspruch der (zwar erst nachträglich so benannten, dennoch aber als Traditionen wirkmächtigen) beiden Gattungen, denen sich Lukas verbunden sieht, begibt er sich in einen

[49] v. *Pilhofer (NT):* p. 322.
[50] Für die Gründe cf. citato loco p. 320sqq.
[51] cf. citato loco p. 321.
[52] cf. *von Albrecht:* p. 13–18.
[53] cf. *Schnelle:* p. 322.

spannungsvollen Spagat, der es ihm unmöglich machen sollte, beiden Ansprüchen auch Genüge zu tun.[54]

Es ist an dieser Stelle noch eine kurze Passage zu den nachvollziehbaren Quellen des Lukas einzufügen, wenn er sie schon im Proömium andeutet. In dieser Arbeit wird keine Diskussion der Zwei-Quellen-Theorie erfolgen, da diese bereits andernorts ausführlich und lebhaft durchgeführt wird,[55] mithin aber bislang keine plausible Alternative zur Handhabung geeignet ist,[56] sodass die Theorie für diese Arbeit gültige Grundlage bleibt. Sie geht davon aus, dass das Markusevangelium als erstes entstand und Lukas sowie Matthäus unabhängig voneinander vorgelegen hat. Jene haben ihrerseits wiederum auf eine gemeinsame Spruchquelle zugegriffen, die Markus nicht kannte. Damit sind Markus und die sogenannte Spruchquelle die zwei Quellen, denen die Theorie ihren Namen verdankt. Darüber hinaus verfügen Lukas und Matthäus außerdem jeweils über Sondergut, das sie allein verarbeitet haben. Demnach bleiben für unseren Lukas das Markusevangelium, die Spruchquelle und das Sondergut als Quellen festzuhalten, die er im Proömium andeutet.

a.c) Herkunft

Weiterhin muss nun geklärt werden, woher Lukas möglicherweise stammte, während diese Klärung für den Verfasser der Apostelgeschichte an anderer Stelle folgt.
Für den Raum um Makedonien, Griechenland und Kleinasien als Abfassungsort sprechen einige Indizien aus dem Evangelium: Anzeichen scheinen die gute hellenistisch-römische Bildung des Lukas zu sein,[57] seine gute Kenntnis der römischen Verhältnisse und der Verhältnisse in den Kolonien,[58] eine tendenzielle Sympathie für die Römer, die sich im Evangelium

[54] cf. et v. *Broer:* p. 141 § 7 s.v. *2.2. Das Verfahren des »Historikers« Lukas:* „Ein Problem besteht nun freilich darin, dass Lukas diesen in seinem Vorwort ausgedrückten Anspruch im Innern seines Werkes in keiner Weise einlöst“ et cetera.
[55] cf. *Broer:* p. 48–61 § 3 s.v. 5. Für und wider die Zweiquellentheorie et 6. Die Entscheidungsgründe.
[56] cf. citato loco p. 58sq.
[57] cf. *Pilhofer (NT):* p. 346.
[58] cf. ibd. Pilhofers Erwägungen betreffen hier nicht nur die Apostelgeschichte, unter deren Kapitelüberschrift sie sich befinden, sondern auch das Lukasevangelium. Die gute Kenntnis der römischen Welt und die Sympathie zum *imperium Romanum* können für beide Verfasser angenommen werden. Allein die Anzahl und die Bedeutung der Kolonien im angedeuteten geographischen Raum bietet im Vergleich zu anderen Abfassungsorten wie beispielsweise Antiochia erheblich bessere Lernmöglichkeiten für Lukas, sogar bessere als Rom, da die Hauptstadt eben keine Kolonie war und dort noch andere Verhältnisse ausschlaggebend waren. cf. et *Broer:* p. 148sq. s.v. 5. *Der Abfassungsort des Lukasevangeliums und die Zusammensetzung der lukanischen Gemeinde,* der die Provinzbezeichnung Judäa als römische anführt, während seine Gegendarstellung aus der Apostelgeschichte an dieser Stelle nicht mehr verwertet werden darf.

vor allem in der Passionsgeschichte abbildet,[59] die Orientierung seiner Glaubwürdigkeit an einer hellenistischen Welt,[60] der Umgang mit jüdischen Sprachformen, der entweder (wohl eher) auf einen Heidenchristen oder einen Diaspora-Stämmigen mit fortgeschrittener Entfremdung hindeutet,[61] die westliche Perspektive auf Palästina,[62] die heidenchristliche Adressatenschaft angesichts des Proömiums,[63] und schließlich die schlechte Ortskenntnis in Palästina.[64] Diese Indizien sprechen jedes für sich genommen nicht unbedingt für den Raum um die Ägäis, alle zusammen schließen aber viele vorgeschlagenen Alternativen aus und weisen letztlich doch in das Gebiet paulinischer Gemeindegründungen.

a.d) Sonstige Hinweise – Autorencharakteristika im Text

Einige Passagen des Lukasevangeliums offenbaren bereits bei bloß oberflächlicher Lektüre verschiedene Kenntnisse seines Autors. Einerseits scheinen gute Kenntnisse jüdischen und judenchristlichen Lebens für eben einen hellenistisch gebildeten Judenchristen zu sprechen,[65] andererseits wirkt Lukas geradezu desinteressiert an kultischen Handlungen sowie Semitismen oder meidet diese nachgerade, darüber hinaus liegt ihm die jüdische Theologie in konkreter Ausgestaltung von Sühnevorstellungen fern.[66] Daher scheint Lukas eher ein Heidenchrist mit Kontakt zum Diasporajudentum gewesen zu sein,[67] womit ein unabhängiger Zugang zu den Kontakten des Lukas dasselbe Ergebnis hervorbringt wie die oben angestellten Überlegungen zu v. 2 des Proömiums. Obgleich nicht alle dieser Hinweise gleichermaßen starke Argumente sind, weisen sie doch gemeinsam in dieselbe Richtung, ohne die Frage, ob Lukas nun Juden- oder Heidenchrist war, zweifelsfrei entscheiden zu können.[68]

Theologisch lassen sich weitere zentrale Punkte festhalten, wobei man sich hüten muss, die Auslegungen, die sich aus der Apostelgeschichte speisen, mit einfließen zu lassen:[69] Das

---

[59] cf. *Pilhofer (NT):* p. 366sq.
[60] cf. *Broer:* p. 139sq. s.v. *2.1 Glaube und Historie nach Lukas.*
[61] cf. citato loco p. 142sq. s.v. *3.1 Ein Verfasser der dritten christlichen Generation.*
[62] cf. citato loco p. 148 s.v. 5. *Der Abfassungsort des Lukasevangeliums und die Zusammensetzung der lukanischen Gemeinde.*
[63] cf. citato loco p. 149sq.
[64] cf. *Kümmel:* p. 118 letzter Absatz.
[65] cf. *Broer:* p. 142 § 7 s.v. *3.1 Ein Verfasser der dritten christlichen Generation.*
[66] cf. ibd.
[67] cf. ibd.
[68] cf. citato loco p. 142sq.
[69] Im Folgenden können nicht alle Themen des Lukasevangeliums umfangreich behandelt werden. Nebenthemen werden gänzlich ausgelassen, auch Hauptthemen nur insoweit referiert, wie sie im Vergleich mit der Apostelgeschichte fruchtbare Diskussionen versprechen.

Evangelium ist als direkter Anschluss an das Alte Testament konzipiert. Johannes der Täufer wird folglich nicht als apokalyptischer, sondern als prophetischer Prediger dargestellt, der das Kommen des Messias und damit die Vollendung des göttlichen Heilsplans einleitet.[70] Das Auftreten Jesu ist die Vollendung des Alten Testaments und der Beginn des Reiches Gottes, aber nicht das Ende der Welt.[71] Jesu Leiden ist die Erfüllung der Schrift und beweist seinerseits auch die Kontinuität der Heilsgeschichte, deren zentraler Schauplatz Jerusalem ist und bleibt.[72] Jesus gilt als Überbringer des Evangeliums und Träger des Heiligen Geistes von Geburt an,[73] dessen Wirken in der Tradition des Alten Testaments steht,[74] in dem wiederum dessen Protagonisten ihre besonderen Taten ebenfalls dadurch vollbringen, dass durch sie der Geist Gottes wirkt.[75] Für Lukas ist in all diesen Fällen der Geist „ein und derselbe",[76] angesichts dieses Fokus gilt Lukas auch als Evangelist des Geistes.[77] Dennoch bleibt Jesus in seinem Handeln wie auch nach der Auferstehung leiblicher Mensch,[78] der aber durch sein Handeln bereits soteriologisch an allen Menschen wirkt, nicht erst durch seinen Tod.[79] Daraus folgt auch für eine etwaige Kreuzestheologie, dass das als Beispiel aufzufassende Martyrium Christi[80] nicht notwendigerweise die Grundvoraussetzung für die Vergebung der Sünden ist, sondern eben vielmehr sein Handeln.[81] Dennoch gehört das Leiden zum Dasein des Messias elementar dazu,[82] nur dass es allein die Soteriologie nicht begründen kann. Nicht der Tod als Sühne, sondern das gesamte Leben Jesu bis hin zu seiner Auferweckung bewirken das Heil.[83]

Zeit seines Lebens wird Jesus im Vergleich zu den anderen Evangelien durch Gehorsam und Gebet als besonders menschlich gezeichnet, während er gleichzeitig durch den Geist der erwählte Protagonist in der Heilsgeschichte Gottes ist.[84] Als solcher wird der lukanische Jesus außerdem mit den Propheten des Alten Testaments verbunden, vor allem Mose findet sich in

[70] cf. *Schmithals:* p. 9.
[71] cf. *Radl:* p. 65.
[72] cf. *Schmithals:* p. 9.
[73] cf. *Radl:* p. 62.
[74] cf. *Schmithals:* p. 9.
[75] cf. *Radl:* p. 61.
[76] v. ibd.
[77] cf. *Schmithals:* p. 9.
[78] cf. citato loco p. 10.
[79] cf. *Schneider Ev. I:* p. 32.
[80] cf. *Schmithals:* p. 10.
[81] cf. *Fitzmyer:* p. 22.
[82] cf. *Radl:* p. 86.
[83] cf. citato loco p. 106.
[84] cf. citato loco p. 84.

vielen lukanischen Anspielungen.[85] Die Kommunikation mit Gott ist dabei stark auf das Gebet verlegt, und erst durch seinen Tod erhält Jesus die Privilegien des Christus.[86] Dessen Leiden ist zunächst noch vollumfänglich in der Tradition des Alten Testaments und der Schrifterfüllung verhaftet. Allerdings scheint dennoch auch beim Gekreuzigten des Lukasevangeliums eine Perspektive auf die kommende Erlösung angelegt zu sein, wenn dem mit Jesus gekreuzigten Terrorist das Paradies verheißen wird (Lk 23,43). Es ist kaum zufällig, dass die Gemeinschaft mit Christus dort am Kreuz zur Sprache kommt, sodass eine Nähe zur paulinischen Kreuzestheologie anklingt.[87] Auf seine Wiederkunft wartet die christliche Gemeinschaft in ständiger Wachsamkeit,[88] wodurch sich auch seine Aufgabe als so bezeichneter Menschensohn erfüllt, dem insbesondere und eigentümlich Lukas im Evangelium viel Raum gibt und dessen Titel er mit dem des Christus verschränkt.[89] Dabei ist der Menschensohn und Christus von Gott beauftragt und diesem als Vater dienend untergeordnet, nicht gleichgestellt. Erst im Zuge der Parusie wird er erhöht und zur Rechten Gottes gesetzt.[90] Im Unterschied zur paulinischen Theologie, die eine eschatologische Zeitenwende mit der Naherwartung verbindet und somit noch stärker der Apokalyptik verbunden ist, entwickelt Lukas im Evangelium aber einen Leidensweg Christi, der als Leiden des vorbildhaften und mit Gott verbundenen Gerechten zur Nachahmung auffordert,[91] worin eine größere Nähe zum hellenistischen und römischen Gedankengut besteht, das auf *exempla* ausgerichtet ist.[92]

Im zeitgeschichtlichen Horizont der Zerstörung des Tempels von Jerusalem betrachtet Lukas extreme jüdische Strömungen als verantwortlich und gerecht bestraft, nicht aber das jüdische Volk insgesamt geschweige denn das Judenchristentum, sodass die Heilsgeschichte unbeeinträchtigt fortgesetzt werden kann.[93] Als jene extremen Strömungen identifiziert Lukas insbesondere Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem, die bereits in Galiläa aktiv gegen Jesus vorgehen.[94] Überhaupt ist das lukanische Verhältnis zum Volk Israel zwar ein ambivalentes, scheint aber auf Versöhnungspotenziale angelegt zu sein. Es ist freilich einerseits die

[85] cf. citato loco p. 89.
[86] cf. citato loco p. 84.
[87] cf. *Fitzmyer:* p. 23.
[88] cf. *Radl:* p. 88 et zur Parusieverzögerung infra.
[89] cf. citato loco p. 87sq.
[90] cf. ibd.
[91] cf. citato loco p. 107sq.
[92] cf. ibd.
[93] cf. *Schmithals:* p. 9.
[94] cf. *Radl:* p. 103.

jüdische Volksmenge, die Jesus vor Pilatus verurteilt sehen will (Lk 23,13). Dabei wird es aber ausdrücklich als ahnungslos durch seine Anführer aufgestachelt geschildert, sodass es seinen Messias abweist.[95] Grundsätzlich allerdings besteht die Verheißung des Heils an Israel weiterhin, es bräuchte diese nur anzunehmen.[96] Erst die Ablehnung desselben aus seiner *Verstockung* heraus hat Israel des exklusiven Platzes als Gottesvolk beraubt, sodass diese Verheißung des Heils nun ausgeweitet wird auch auf Nichtisraeliten.[97] Dennoch bleibt die Garantie des Heils für die Nachkommenschaft Abrahams erhalten, sodass nunmehr gewissermaßen zwei Wege zum Heil bestehen. Das Gottesvolk bleibt also ebendieses, doch es wird erweitert und modifiziert, die letztendliche Entscheidung Gottes über jenes Volk wird mit der Parusie erfolgen.[98] Die Parallelen zum Römerbrief sind offenkundig, wo die Frage nach dem Heil Israels, das sich in ein Gottesvolk nach Geburt und in eines nach dem Geist zergliedert, ebenso ins Eschaton verschoben wird (Röm 9–11).[99] Die Konzeption der lukanischen Heilsgeschichte ist also mit paulinischer Theologie in diesem Punkt nicht unvereinbar. Mit der Berufung auf dieselbe Schrift und den geteilten Auferstehungsglauben ermöglicht diese Heilsgeschichte auch die Solidarität mit Israel, i.e. dem jüdischen Glauben.[100]

Gleichzeitig wird diese Heilsgeschichte auch im Kontext zur Weltgeschichte geschildert[101] und mit den wichtigsten Protagonisten der römischen Welt verknüpft.[102] Jesu Leben gilt innerhalb dieser Weltgeschichte als zentrale Episode eines übergreifenden göttlichen Heilsgeschehens.[103] Dieses gliedert sich nach lukanischer Konzeption in drei Phasen, nämlich die Zeit Israels und der Propheten am Anfang, am Ende die Zeit der Kirche, und in der Mitte die Zeit Jesu selbst.[104] Neben der Geschichte Jesu bietet folgerichtig das Evangelium mit der Erzählung um Johannes den Täufer einerseits und der Himmelfahrt Jesu andererseits Andeutungen der umgebenden Phasen des göttlichen Wirkens.

[95] cf. citato loco p. 70.
[96] cf. *Schmithals:* p. 9.
[97] cf. *Radl:* p. 69.
[98] cf. citato loco p. 70sq.
[99] cf. *Broer:* p. 464sq. § 21 s.v. *2.5 Die theologischen Anschauungen des Paulus im Römerbrief.*
[100] cf. *Conzelmann:* p. 138.
[101] cf. *Radl:* p. 65.
[102] cf. *Schneider Ev. I:* p. 31.
[103] cf. *Radl:* p. 66.
[104] cf. *Conzelmann:* p. 140.

Durch die besonders geschilderte Zuwendung Jesu zu einzelnen Bevölkerungsteilen wird Lukas oft als Evangelist der Armen und der Frauen tituliert, außerdem trägt er auch die Bezeichnung als Evangelist des Gebets, wobei letzteres freilich als Bestandteil des Lebens in der Naherwartung begründet ist.[105] Gebete werden aber bei Lukas grundsätzlich an entscheidenden Stellen des Evangeliums positioniert und literarisch schematisiert. Jesus ist der vorbildhafte Beter, der an bedeutenden Stellen des Handlungsverlaufs stets mit gleicher Anrede sein Gebet zum Vater sendet.[106] Das Beten Jesu gereicht damit zunächst den Jüngern und schließlich auch allen kommenden Christen erneut zum Vorbild.[107] Ihm bleibt gleichzeitig auch seine Sonderstellung erhalten, wenn durch die Gebete bei Lukas an schicksalhafter Stelle der Fortgang der Handlung gewissermaßen von oben autorisiert wird.[108]

Als Evangelist der Armut wird Lukas regelmäßig bezeichnet, weil er im Vergleich zu den anderen Evangelisten auffällig häufig Kritik am Wohlstand der Reichen sowie dem Vermehren und Erhalten von Besitz formuliert.[109] Dass die einzelnen Aufforderungen zum Verzicht innerhalb des Evangeliums kein stimmiges Regelwerk im Sinne von Handlungsanweisungen ergeben,[110] ist meines Erachtens vollkommen unproblematisch. Es scheint vor allem der Grundtenor angesichts der als bevorstehend erwartenden Parusie zu sein, auf den es Lukas ankommt, der da lautet, den materiell Bedürftigen Unterstützung zukommen zu lassen und sich nicht an das eigene Vermögen zu klammern.[111] Dass diese Forderung ganz konkret auf die lukanische Gemeindesituation anzuwenden und mit dem Anlass des Evangeliums selbst verbunden ist, wird unten im Teil zur Gemeindesituation besprochen werden.[112]

Vor allem zeigt sich Lukas als Evangelist der Frauen, wenn er ihnen in der Anhängerschaft Jesu verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit schenkt, wobei zu beachten ist, dass es sich dabei hauptsächlich um Sondergut handelt,[113] ergo die Möglichkeit besteht, dass Lukas hier auf (mindestens) eine Quelle zurückgegriffen hat, die den Frauen selbst bereits die entsprechende Aufmerksamkeit schenkte.

---

[105] cf. *Schmithals:* p. 10.
[106] cf. *Radl:* p. 119.
[107] cf. citato loco p. 120.
[108] cf. ibd.
[109] cf. citato loco p. 122sqq.
[110] cf. ibd.
[111] cf. ibd.
[112] cf. infra.
[113] cf. *Radl:* p. 99sq.

Diese besonderen im Evangelium zur Sprache kommenden theologischen Positionen müssen in Parallelität zu den entsprechenden besonderen Interessensphären des Lukas gelesen werden. Daneben ist auch die Darstellung der Apostel bei Lukas von Interesse. Der Titel als solcher ist im Lukasevangelium nämlich ausschließlich den Jüngern vorbehalten, die mit den Aposteln in Lk 24,10sqq. synonym gesetzt werden. Mit dem Titel verbinden sich der Anspruch ständiger Augenzeugenschaft sowie die persönliche Erwählung durch Jesus persönlich.[114] Ersteres schließt also Paulus, das zweite die restlichen ständigen Jünger Jesu aus diesem Kreis aus, der im Evangelium bereits darauf angelegt zu sein scheint, den Führungsanspruch der Apostel in der Urgemeinde zu bekräftigen.[115]

Bedeutsam ist schon bei Lukas auch eine politische Dimension. Seinem Evangelium ist in besonderem Maß daran gelegen, die Bewegung um Jesus und ihren Anführer selbst als politisch unbedenklich darzustellen.[116] Sein Wirken ist rein theologisch, was in der Begegnung mit römischen Amtsträgern sowie mit dem König Herodes herausgearbeitet wird.[117] Gleichzeitig werden auch die Römer für unschuldig an dem Schicksal Jesu befunden,[118] sodass die Geschichte des Evangeliums sich als ein Nebeneinander von römischem Staat und dem neuen Glauben innerhalb eines respektvollen Dialogs darstellt. Das Lukasevangelium ist also auch eine apologetische Schrift, auch wenn sich dies nicht aus dem Text allein, sondern erst aus dem Kontext der Abfassung ergeben kann.[119] Die Apologie ist letztlich eine zweifache, nämlich einerseits – neben der theologischen Festlegung auf Gemeinsamkeiten – eine der politischen Position gegenüber den Juden, die sich allein auf eine Rechenschaftspflicht vor Gott begründet, andererseits der Haltung des Gehorsams gegenüber dem römischen Imperium, die auf der Trennung weltlicher und geistlicher Gewalt fußt.[120]

[114] cf. *Radl:* p. 97sq.
[115] cf. ibd.
[116] cf. citato loco p. 125–128.
[117] cf. ibd.
[118] cf. ibd.
[119] cf. *Conzelmann:* p. 138.
[120] cf. ibd.

a.e) Textgestaltung – Autorcharakteristika hinter dem Text[121]

Weitere Erkenntnisse lassen sich aus dem Text des Evangeliums zutage fördern, wenn man die sprachlichen Eigentümlichkeiten analysiert. Dabei lassen sich in Abgrenzung zur Vorlage des Markusevangeliums dem Autor Lukas eigene Intentionen und sprachliche Vorlieben aufzeigen, die sich im Text niedergeschlagen haben. Eine solche Analyse wurde exemplarisch an der Perikope Lk 8,40–46 von mir durchgeführt.[122]

Lukas zeigt einerseits folgende Eigenheiten, die sich nicht durch hintergründige Intentionen erklären ließen. Sie können ergo neutral als lukanischer sprachlicher Stil bezeichnet werden: Dazu gehört die zeitliche Verwendung von ἐν mit AcI, die sogar in Lk 8,40 den markinischen Genetivus absolutus aus Mk 5,21 verdrängte, dazu die Bevorzugung von ἀπό gegenüber allen Äquivalenten, sei es als Präposition oder als Präfix, sowie die Präferenz von παρά gegenüber πρός. Weiterhin meidet Lukas in dieser Perikope das markinische ὅτι recitativum strikt, das bei Markus allerdings auch nicht immer konsequent gesetzt ist. Die lukanische Sprache zeichnet sich außerdem durch gewisse *variatio* und *brevitas* aus, die beide an das Vorbild des *Thukydides* erinnern könnten.[123] Dabei bleibt der Ausdruck klar und präzise, die Formen werden so gewählt, dass sich Dynamik und Emotionen treffend transportieren lassen.

Zuweilen bedient sich Lukas eines gehobenen sprachlichen Ausdrucks, wenn es nicht den inhaltlichen Anliegen widerspricht. Konsequenterweise meidet er dann auch Semitismen, die diesen Ausdruck kontaminieren könnten, und verlegt diese, wenn er sie überhaupt noch benutzt, an syntaktisch unverfängliche Stellen. In dialogisch-gräzistischer Tradition setzt Lukas sehr gerne die Partikel δέ, verwendet sie allerdings nur im zulässigen Anschluss des mindestens Gegenüberstehenden. Ist ein andersartiger Anschluss eines Satzes oder einer Phrase nötig, nutzt Lukas die Konnektoren und Adverbialen entsprechend ihrer klassischen Sinnrichtung. Bereits diese neutralen Präferenzen lassen sich teilweise entgegen der eingangs formulierten Ankündigung doch noch einer Intention zuweisen: Schließlich ist die Vermeidung des semitischen und die Präferenz des klassischen griechischen Ausdrucks bereits ein Indiz dafür, welche Textgestalt der intendierte Leser von Lukas erwartete. Dieser Ausdruck – so klar

[121] cf. *Mauermann:* p. 19–36. Die hier präsentierten Ergebnisse stützen sich auf die Analyse in der genannten Hausarbeit, die sich auf die Seiten 19–35 erstreckt. Die Zusammenfassung, die diesem überarbeiteten Abschnitt Pate gestanden hat, findet sich konkret auf den Seiten 35sq.
[122] cf. ibd.
[123] cf. *von Albrecht:* p. 11 s.v. Lateinische und griechische Literatur: Tradition und Erneuerung.

und gehoben er durch gewählte Begriffe und Syntax ist – wird aber wohlgemerkt inmitten der glaubenstextlichen Gattungstradition des markinischen Berichts vollzogen und ist somit eine innertextliche stilistische Verbesserung einer äußerlich erhaltenen Tradition. Es ist mithin auf (mindestens) einen hellenistischen gebildeten intendierten Leser zu schließen.

Lukas zeigt sich aber andererseits auch über die rein sprachliche Ebene hinaus als versierter Erzähler, der den benannten intendierten Leser durch sein Werk zu lenken vermag. Alle geschilderten Handlungen sind zeitlich und logisch nachvollziehbar geordnet. Dabei kann Lukas bei Bedarf punktuell dramatisch und plastisch erzählen und setzt dafür sogar geschickt Stilmittel, e.g. klimaktische Trikola ein, Gespräche ordnet er dialogisch und bedient damit einen klassischen Topos. Bei allem Arrangement seines Textes versucht Lukas dann zudem, seiner Quelle treu zu bleiben, zuweilen greift er aber auch gravierend ein:[124] Unter dem Primat der inhaltlichen Schlüssigkeit und des stilistischen Anspruchs scheint ein zweiter, aber auch nachrangiger Grundsatz zu lauten: Bleibe so nah an der Quelle wie möglich, arbeite nur so frei wie nötig.[125] Manchmal greift er also nicht mit grober Feder, sondern bloß im Detail ein, indem er Aspekte und Tempora bewusst ändert oder neu setzt, um der Erzählung die gewünschte Struktur zu geben. Damit verfestigt sich der Eindruck, Lukas habe den Ansprüchen eines literarisch gebildeten hellenischen Lesers genügen wollen. Vor allem aber wollte er noch einen weiteren Anspruch erfüllen: Dadurch, dass alle Erzählvorgänge in logischer Kette erfolgen und vor allem von außen bezeugbar sind, macht er seine Überlieferung zur sicheren und unzweifelhaften, schriftlich niedergelegten Dokumentation der Lehre, die er mittelbar und nur durch zweite Hand von Augenzeugen berichtet bekommen hat. Das Ziel seines Werkes ist die absolute ἀσφάλεια der Lehre, nicht umsonst steht diese am Schluss des Proömiums![126]

[124] Einige Passagen werden von Lukas nur dem Inhalt nach von Markus übernommen, aber vollkommen neu gestaltet. cf. *Mauermann:* p. 33sq. in den Anmerkungen zu Lk 8,45. Dies sollte auch allen eine Warnung sein, die die Spruchquelle aus dem Lukasevangelium wegen seiner angeblichen wörtlichen Treue rekonstruieren wollen.

[125] Diese Arbeitsweise des Lukas stellt *Jeremias* noch ausführlicher dar: cf. p. 9.

[126] cf. Fn. 54: Damit ist *Broer:* p. 141 s.v. *2.2. Das Verfahren des »Historikers« Lukas* zwar nur in Teilen, aber doch vehement zu widersprechen! Zwar wird Lukas nicht den Ansprüchen moderner Geschichtsschreibung gerecht, dieser Maßstab ist aber kein angemessener! In der antiken Geschichtsschreibung sind entscheidende Qualitätsmerkmale die stilistische Ausgestaltung sowie eben die Bezeugbarkeit, die sich in Rückführung auf Autoritäten verwirklicht. Das wiederum gelingt Lukas ganz ausgezeichnet, wie mittlerweile deutlich geworden sein sollte, einerseits durch seine sprachliche und erzählerische Überarbeitung, andererseits durch seine Berufung auf die Überlieferung durch Augenzeugen.

b) Apostelgeschichte

b.a) Proömium

Die ersten Informationen zum Verfasser der Apostelgeschichte lassen sich erneut aus dem Proömium gewinnen. Dieses wird im Folgenden in eigener Übersetzung wiedergegeben (Apg 1,1sq.). Darüber hinaus wird auch v. 3 präsentiert, da er den Übergang zum kommenden Inhalt leistet und gleichzeitig auf das Evangelium rekurrierende und mit diesem in Kontrast stehende Informationen bietet:

[1]Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν,	Die erste Erzählung[127] also habe ich über alles, (oh) Theophilos, verfasst, was Jesus sowohl zu tun als auch zu lehren begann,
[2]ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.	bis zu den Tagen, als er, nachdem er die Apostel beauftragt und sie sie durch den heiligen Geist auserwählt hatte, aufgenommen wurde (scil. in den Himmel).
[3]Οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·	Diesen erwies er sich auch als lebendig nach seinem Leiden in vielen Zeugnissen, wobei er sich ihnen vierzig Tage lang zeigte und von der Königsherrschaft Gottes erzählte (wörtlich: ... und *das/die Sache* von der Königsherrschaft erzählte).

Erste Aufmerksamkeit erregt bereits der *v. 1.* Ein kaum allein belastbares, aber doch mithin auffälliges Element des Satzes ist die exponierte Stellung des Artikels, wenn nicht sogar seine Setzung überhaupt. Grundsätzlich nämlich ist dem Artikel sein demonstratives Erbe im appellativen Charakter erhalten geblieben,[128] tendenziell sollte er auch als bestimmter Artikel übertragen werden, um den anaphorischen Gebrauch dieser Stelle auszudrücken.[129] Außerdem folgt ihm das verstärkende μέν ohne eine Korrespondenz, die die Betonung auf einen anderen Satzteil verschieben könnte. Es trägt allerdings den Beigeschmack eines geforderten Auftragswerks in sich, wenn der Verfasser dieser Zeilen explizit schreibt, *die erste* Erzählung bereits geliefert zu haben, anstelle von *einer ersten* Erzählung zu schreiben, wofür die Setzung

[127] Blickt man auf den ursprünglich demonstrativen Einsatz des griechischen Partikels sowie seine stetige übliche Setzung als bestimmten Artikel, so ist von einer Übertragung ins Deutsche als unbestimmter Artikel nicht ratsam.
[128] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* § 252.
[129] cf. ibd.

des Artikels schlicht hätte unterbleiben können, wenn nicht sogar müssen.[130] Es entsteht ergo der Eindruck, dass die Apostelgeschichte nur der zweite Teil eines Doppelwerkes ist, das von demselben Verfasser stammt.

Es bleibt dennoch einzuräumen, dass die Hypothese lediglich auf einem Artikel aufgebaut ist, dessen Verwendung nicht immer in strenger Konformität mit der Grammatik durchgehalten wurde, sodass schlicht auch ein Zufall dank schriftstellerischer Eigenart die Ursache sein könnte. Die Auffälligkeit ist höchstens als Indiz im Zuge weiterer Hinweise zu verwerten. Als einen solchen kann man auch die wörtliche Abweichung des Proömiums im Vergleich zum Lukasevangelium werten: Dessen Verfasser kam es noch darauf an, einen überprüfbaren Bericht (διήγησιν Lk 1,1) abzuliefern. Nun allerdings wird das Evangelium in der Rückschau der Apostelgeschichte ganz allgemein als Erzählung (λόγον) betrachtet – der Verzicht auf dem speziellen und somit betonten Begriff legt eine gewisse Glättung der unterschiedlichen Anlage beider Werke nahe. Immanent ist gesagt, dass zwar beide Werke Rede sind, doch die Apostelgeschichte eben kein Bericht mehr im engeren Sinne. Beide Werke sind zwar allgemein als Erzählung zu akzeptieren, doch den spezielleren und akribischeren Anspruch des lukanischen Berichtes legt die Wortwahl der Apostelgeschichte nicht mehr nahe.[131]

Der Adressat des Werkes ist erneut Theophilos, zu dem die Ausführungen und Verweise bereits im Teil zum Lukasevangelium erfolgten.[132] Mit der Widmung an denselben Empfänger weist der Autor auf das Lukasevangelium als Vorgänger explizit hin. Dies ist in zwei Richtungen ausgelegt worden: Entweder es handelt sich bei dem Verfasser um denselben, oder ein zweiter versuchte, sich in Pseudepigraphie der Autorität seines Vorgängers zu bedienen und ein Werk unter demselben Geltungsanspruch zu verfassen. Die Entscheidung hierüber ist Aufgabe dieser Arbeit und wird bis zum Schluss derselben aufgehoben.

Als behandelter Gegenstandsbereich des Lukasevangeliums als Vorgängerwerk wird nun konkret – im Gegensatz zum Evangelium selbst, das lediglich die Ereignisse als Inhalt angibt,

[130] cf. ibd.: „Bei Neueinführung von bisher Unbekanntem ohne Zusammenfassung der Gattung steht daher kein Artikel."
[131] Dies wird sich im Verlauf dieser Arbeit noch zeigen. Als Stichworte mögen hier die Fassung der Himmelfahrt und das paulinische Bürgerrecht genügen.
[132] cf. supra.

die sich unter uns erfüllt haben (Lk 1,1) – das Wirken Jesu bezeichnet, wodurch das zweite Werk an der vagen Angabe des ersten eine Korrektur in Rückschau vornimmt.

Der *v. 2* benennt darüber hinaus das Ende des ersten Werkes mit dem Missionsbefehl und der Himmelfahrt Jesu. Damit hat der Verfasser der Apostelgeschichte wahrscheinlich das Ende des Lukasevangeliums gekannt. Über den sekundären Markusschluss wird in Kürze zu sprechen sein, andere für die heutige Zeit verlorene Überlieferungen sind zwar nicht auszuschließen, aber spekulativ, während Markus und Matthäus als Quellen sonst ausscheiden.

Mit dem *v. 3* stellt sich allerdings eine gewisse Überraschung ein. Dass Jesus sich nach seiner Auferstehung noch unter seinen Jüngern gezeigt hat, berichten zwar neben Lukas auch die anderen Evangelien (Mt 28,9sq.; Mk 16,9–14; Lk 24,14–49; Joh 20,14–19), doch von vierzig Tagen ist nirgendwo die Rede. Liest man das Lukasevangelium genau, so muss man zudem bemerken, dass die Auferstehung und Himmelfahrt innerhalb eines Tages geschildert werden (Auferstehung am Morgen: Lk 24,1; Die Emmausjünger begeben sich am selben Tag auf den Weg: Lk 24,13; Unterredung mit Jesus am Abend: Lk 24,29–32; Aufbruch noch in derselben Abendstunde nach Jerusalem: Lk 24,33; Ankunft in Jerusalem nach zwei Wegstunden: Lk 24,13; sofortiger Bericht an die anderen Jünger und Jesu Erscheinen: Lk24,35sq.; anschließendes Herausführen und Himmelfahrt: Lk 24,50sqq.). Hier besteht eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen beiden Werken, die einer Erklärung bedarf. Nebenbei wird dieser Unterschied nur noch gravierender, wenn man bedenkt, dass nirgendwo im Lukasevangelium mehr konkret von der Königsherrschaft Gottes nach der Auferstehung die Rede ist, diese also höchstens immanent in dessen letzte Verse hineininterpretiert werden muss. Man würde womöglich eine konkretere Anspielung auf den Vorgängertext erwarten.

Conzelmann sieht ebenso den Interpretationsbedarf dieser Phrase, wenn er hier konstatieren muss, dass „vorausgesetzt ist, daß der Leser weiß, was damit inhaltlich gemeint ist, praktisch gesprochen: daß er das Glaubensbekenntnis kennt und das Lukasevangelium gelesen hat.“[133] Es ist allerdings auffällig, dass alle Hinweise zur Interpretation danach der Apostelgeschichte entnommen sind und die vorausgesetzten Werkkenntnisse allein *Conzelmanns* Interpretation sind.[134] Die Apostelgeschichte selbst müsste hier nicht zwangsläufig direkt auf das

[133] v. *Conzelmann:* p. 204.
[134] cf. ibd.

Lukasevangelium anspielen. Damit soll ein solcher Zusammenhang nicht bestritten oder für abwegig erklärt werden, es zeigt sich aber, wie sehr die Annahme der Verfasseridentität hier die Theoriebildung einseitig verzerrt:

Nur unter Annahme der Verfasseridentität muss, um die inhaltliche Leerstelle für die Königsherrschaft, also ihre konkrete Ausgestaltung, zu füllen, hier das Lukasevangelium als erste Informationsquelle infrage kommen. Erst wenn man diese Prämisse aber aufgibt, kann man auch annehmen, dass möglicherweise auch andere Möglichkeiten für den intendierten Leser in Betracht kommen könnten, τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ gelernt zu haben, beispielsweise in einem Katechumenunterricht. Es deutet sich an, dass die Annahme der Verfasseridentität also eine gravierende Auswirkung haben kann, nämlich die diskursive Engführung, wo ein weiter Blick angeraten wäre.

Im Zusammenhang – zurück nun zum Textbefund der Himmelfahrt – ergibt sich quasi nebenbei im Vergleich der einschlägigen Bibelstellen ein auffälliger Befund, der unter anderem ein weiterer Beleg für die spätere Konstitution des sogenannten sekundären Markusschlusses zu sein scheint:

Apg 1,21sq.	Lk 1,2; Lk 24,51	Mk 16,19
21δεῖ οὖν τῶν συνελθόν των ἡμῖν ἀνδρῶν ἑν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἑξῆλθεν ἑφ' ἡμᾶς ὁ **κύριος Ἰησοῦς**, 22ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς **ἀνελήμφθη** ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων. Kommentar: Auffällig ist zunächst, dass die Apostelgeschichte sich in der Wortwahl treu bleibt, zugleich aber Varianz zulässt. Die Aufnahme in den Himmel muss hier	2καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου 51καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ***ἀνεφέρετο*** εἰς τὸν οὐρανόν. Kommentar: Es besteht in allen Bedeutung tragenden Vokabeln *keine Übereinstimmung* mit der Apostelgeschichte, weder in dem Erfordernis der Augenzeugenschaft von Anfang an, deren Schlüsselelemente die Apostelgeschichte benennt, noch in der	19Ὁ *μὲν οὖν* **κύριος Ἰησοῦς** μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς **ἀνελήμφθη** εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Kommentar: Die Passage zeigt Schlüsselvokabeln aus dem Lukasevangelium wie aus der Apostelgeschichte. Er steht also im Verdacht, literarisch abhängig zu sein. Schließlich hätte Lukas entsprechend der Zwei-Quellen-Theorie das markinische Vokabular verarbeiten müssen, bis auf den Himmel findet sich allerdings nichts wieder. In der Apostelgeschichte zeigen sich sogar zwei Entsprechungen zum Markusevangelium, die sich mit keinem

wie in Apg 1,2 sinnvoll ergänzt werden, dazu wird für die Aufnahme auch dasselbe Verb benutzt. Das Leiden aus Apg 1,2 wird hier wieder aufgegriffen, allerdings in Variation als Martyrien. Verwendung findet in zeitlichem und separativen Sinn ἀπό.	Darstellung der Himmelfahrt, für die Lukas ein anderes Verb benutzt und überdies ein Ziel der Himmelfahrt formuliert. Es findet sich die lukanische Lieblingspräposition ἀπό wie auch die Verwendung von ἐν mit Infinitiv für zeitlich parallele Abläufe, dieses Mal in Abhängigkeit von ἐγένετο.	weiteren Text decken (die anderen Evangelien berichten dazu überhaupt nicht). auch das außerhalb der Apostelgeschichte sehr seltene anschließende μὲν οὖν ist ein Indiz dafür,[135] dass dieser Teil des Textes nicht ursprünglich markinisch ist. Die wahrscheinlichste Annahme muss sein,[136] dass der sekundäre Markusschluss beide Texte, Lukas und Apostelgeschichte, kannte, und sie zu einer Gesamtfassung verarbeitete.

So faszinierend die gewonnene Erkenntnis für das Markusevangelium sein mag, umso gravierender sind die Auswirkungen auf die Diskussion der Verfasseridentität für Lukasevangelium und Apostelgeschichte. Die erhebliche Abweichung in der Schilderung der Himmelfahrt sowie die Benutzung vollkommen anderen Vokabulars scheinen die Annahme desselben Verfassers nicht zu bestätigen. Vielmehr liegt, zumal es sich um theologisch bedeutsame Vokabeln handelt, eine gewisse Diskrepanz im Denken der jeweiligen Verfasser vor, die bei einer solchen Annahme erklärt werden muss.

Eine Erklärungsmöglichkeit bietet die funktionale Interpretation der Himmelfahrtsversionen. Es zeigt sich nämlich bei genauerer Betrachtung, dass die Fassung des Lukasevangeliums als krönender Abschluss des Evangeliums christologisch stilisiert und ausgeformt ist.[137] In ihr wird das Evangelium zur Vollendung gebracht.[138] Die Variante der Apostelgeschichte dagegen dient in Analogie zur Explikation, wie die Parusie und das Warten auf sie zu verstehen und zu vollziehen ist.[139] Damit ist das Vokabular beider Varianten von vornherein determiniert. Auf der Reflexionsfolie mannigfaltiger Himmelfahrten der griechisch-römischen Gedankenwelt[140] konnte der antike Leser beider Fassungen ebendiese als literarisch zwischen anderen Beispielen stehende und schillernde interpretieren. Es kommt dabei aber eben nicht auf Einzelheiten, sondern auf die geschlossene Komposition an sich an, die sich eben an das

[135] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* § 451. 1. Zur Häufigkeit cf. et *Bauer:* c. 995 s. v. μέν, Nr. 2. e.
[136] Damit deckt sie sich auch mit der mehrheitlich vertretenen Auffassung. cf. *Broer:* p. 98 § 5 s.v. *7. Der Markusschluss.*
[137] cf. *Pilhofer (Drei Himmelfahrten):* p. 174.
[138] cf. ibd.
[139] cf. ibd.
[140] cf. citato loco p. 177sq. s.v. 1.

eine oder andere Beispiel anlehnen kann.[141] Dennoch aber ist vor allem der Apostelgeschichte an der Betonung der „Faktizität des Geschehens" äußerst gelegen, sodass eben die durch die Apostel bezeugten Details an Relevanz gewinnen. Damit ist nun der Unterschied zum Evangelium wiederum doch nicht einfach abzutun. Man könnte noch darauf verfallen, innerhalb der Konzeption des Evangeliums mit seinem großen Finale der Himmelfahrt die Details für weniger wichtig zu erachten. Im Zuge der literarischen großen Linien käme es dann schlicht nicht darauf an, nach wie vielen Tagen sich die Himmelfahrt ereignet haben könnte. Erst die Apostelgeschichte hätte die Details nachgerade korrigierend nachgereicht und mit dem langen Zeitraum – mit 40 Tagen symbolisch auch verständlich – eine lange Zeitspanne analog zum langen Warten auf die Parusie eintragen wollen. Gleichzeitig kann sie bereits Erzähltes auch verknappen, eine Wiederholung der Auferstehung, der Begegnung mit den Emmausjüngern und der Erscheinung bei den Jüngern (Lk 24) ist detailliert nicht vonnöten, da man sie im Vorgängerwerk ohnehin finden kann. Und dennoch lässt es argwöhnisch werden, dass in der inhaltlichen Aufnahme des Vorgängers sich fast nichts wiederfindet bis auf die Weisung, auf die Verheißung des Vaters zu warten. Und selbst diese spezifiziert die Apostelgeschichte dahingehend, dass sie als Taufe des Geiste erfolgen wird (Apg 1,4sq.).

Natürlich kann man die unterschiedlichen Darstellungen nun als Folge ihrer literarischen Funktion lesen. Doch dies allein scheint mir nicht auszureichen, den umfassenden Mangel an Übereinstimmungen zu erklären. Ein einziger Verfasser hätte es doch sicherlich auch vermocht, sich konkret an das Vorgängerwerk zu halten, so die Bande zwischen beiden Werken stärker zu knüpfen und gleichzeitig die notwendigen Details anzupassen. Mithin müssen zwischen beiden Fassungen Entwicklungsprozesse eingetreten sein, die jene Anpassungen notwendig gemacht haben. Behält man einen identischen Verfasser bei, muss bei ihm auch ein Anlass zu solchen Änderungen vermutet werden. Legt man aber die Identität als Prämisse ab, so kann man schlicht eine andere Anschauung zum Himmelfahrtsgeschehen seitens des zweiten Verfassers zugrunde legen, der sich vor dem intendierten Leser dann wohl nicht zur Erklärung verpflichtet sah, da er diese sonst schriftlich mit fixiert hätte. Die Verfasseridentität bedingt also eine Wandlung des Verständnisses des Himmelfahrtsgeschehens bei beiden, Verfasser und Leser, während bei zwei Verfassern nur der Leser zu einer neuen Anschauung

[141] cf. citato loco s.v. 2 et 3.

gekommen sein muss. Beides ist denkbar, sodass diese Stelle in weiteren Überlegungen berücksichtigt werden muss, zur Entscheidung aber nicht taugt.

b.b) Gattung und Quellen

Die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte lässt sich an ihrem Aufbau nachvollziehen. Dass der Verfasser Quellen benutzte, ist angesichts von Parallelüberlieferungen einiger Ereignisse sowie der seinerseits eingeräumten Nicht-Augenzeugenschaft kaum zu verleugnen,[142] zumal unterschiedliche Passagen des Werkes eine gewisse Zusammengehörigkeit nahelegen, die sie von anderen Passagen scheiden. Während man von der Annahme einer sogenannten Jerusalemer Quelle für Apg 1–12 Abstand genommen hat, ist die Annahme einer Quelle aus antiochenischer Tradition weiterhin plausibel.[143] Dabei scheinen sich aber in den Einzelstücken auch Traditionen einerseits aus dem Jerusalemer Umfeld – ohne sie als zusammenhängende Quelle zu klassifizieren – und andererseits aus dem Umkreis der sogenannten Hellenisten niedergeschlagen zu haben.[144]

Im weiteren Verlauf des Werkes sind vor allem die aufgrund ihrer Verbform in der 1. Person Plural so bezeichneten Wir-Berichte[145] hauptsächlich von den Fahrten zur See auf den Missionsreisen als eigene Quellensammlung betrachtet worden.[146] Andererseits wurde auch erwogen, der Verfasser habe diese Berichte, weil sie in Sprache und Stil mit dem restlichen Werk übereinstimmen sollen, absichtlich in die Wir-Form transferiert, um in Anlehnung an die antike Historiographie dem Leser eine plastische Erzählung zu liefern.[147] Außerdem wurde versucht, in diesen Berichten eine Augenzeugenschaft des Verfassers für die Missionsreisen zu attestieren und ihn so zum Paulusbegleiter zu machen.[148] Weiterhin ließ man die Wir-Berichte zusammen mit weiteren, Reisestationen summarisch zusammenfassenden Notizen als zusammenhängende Quelle gelten, als sogenanntes Itinerar.[149] Andererseits wurde

[142] cf. *Broer:* p. 170 § 8 s.v. *6.1 Gründe für die Benutzung von Quellen durch Lukas.*
[143] cf. citato loco p. 171 § 8 s.v. *6.2 Die Quellenfrage im ersten Teil der Apostelgeschichte.*
[144] cf. ibd.
[145] Die meines Erachtens akribischste Arbeit mit dem zugleich mutigsten wie stichhaltigsten Schlussfolgerungen findet sich bei *Börstinghaus (Sturmfahrt):* p. 281–335 s.v. 7.1 Die sogenannten »Wir«-Stücke. Dort sind neben den hier aufgezeigten Theorien noch deutlich mehr Varianten aufgezeigt und zueinander ins Verhältnis gesetzt, außerdem ist die Ergebnisfindung von der erfrischenden Erkenntnis begleitet, dass das Problem um diese Passagen wohl nicht abschließend zu lösen ist; cf. citato loco p. 334.
[146] cf. *Broer:* p. 171sqq. § 8 s.v. *6.3 Die Quellenfrage im zweiten Teil der Apostelgeschichte.*
[147] cf. ibd.
[148] cf. ibd.
[149] cf. ibd.

aber auch versucht, die Reisenotizen von den Wir-Berichten zu trennen und beide als eigenständige Quellen zu betrachten, von denen Teile auch auf den Paulusbegleiter Silas zurückgehen sollten.[150] Es steht wiederum auch grundsätzlich infrage, ob die Reisenotizen überhaupt ein zusammenhängendes Itinerar gebildet haben müssen.[151] Man könnte angesichts der mangelnden Belege schließlich auch nachgerade von einer Zettelwirtschaft von Reisenotizen unterschiedlicher Beteiligter der Missionsreisen oder Helfern der Missionare ausgehen, vielleicht auch von an einem für die Reisen wichtigen Ort gesammelten Notizen und Hinweisen, die eine zuverlässige Kommunikation zwischen den Missionaren und den Gemeinden gewährleisten sollten.[152]

Wiederum wollte man in den Wir-Passagen auch die gezielte Verwertung eines Topos sehen, die einen antiken Historiographen als weit gereist und somit glaubwürdig erscheinen lassen.[153] Aufgrund der teilweise guten Ortskenntnis hat man aus diesen Wir-Passagen auch Erkundungsreisen des Verfassers analog zu *Herodot* oder *Thukydides* vermutet, was allerdings ohne Beleg und Anhalt geblieben ist,[154] zumal in dieser Arbeit auch eine andere Möglichkeit aufgegriffen werden wird, um die partielle gute Ortskenntnis des Verfassers zu begründen.[155] Sinnvoll scheint mir für die Erklärung der Wir-Berichte die differenzierende Quellenlösung von *Koch* zu sein. Er identifiziert Apg 20,4–21,18 ob seiner detaillierten Darstellung der Reise als ein Kernstück, das dem Verfasser der Apostelgeschichte vorgelegen hat.[156] „Es handelt sich um den Rechenschaftsbericht der Delegation, die die Aufgabe hatte, die (auch historisch sicher zu verortende) Kollekte der paulinischen Missionsgemeinden für Jerusalem zu überbringen. Für diese Quelle, deren originales `Wir´ Lukas [i.e. im hier vertretenen Sinne der Verfasser der Apg] nicht getilgt hat, läßt sich auch [...] eine klare Funktion angeben, die ihre

[150] cf. *Schnelle:* p. 343.
[151] cf. *Koch:* p. 389.
[152] Man könnte sogar erwägen, dass die Missionare in e.g. Philippi ihre zurückgelegten oder bevorstehenden Wege als kurze Protokolle hinterließen, um sicherzustellen, dass Nachrichten, die sie aus Gemeinden erreichen sollten, auch tatsächlich bei ihnen ankamen, oder dass sie Boten denselben Weg zurückschicken konnten, um Nachrichten zu überbringen, weil man wusste, dass man auf diesem Weg bei Glaubensbrüdern unterkommen konnte. Möglicherweise hätte man auch auf einer zweiten Reise in den Gemeinden dadurch gute Wegweiser als Ergebnis der ersten Reise vorfinden können. Mit Sicherheit hätten sich als solche „Zettelde-pots" für die Missionsreisen des Paulus die Gemeinden in Philippi oder Thessaloniki angeboten, doch daraus auf ihre Existenz zu schließen ist angesichts der fehlenden Quellen nicht zulässig und bleibt bloße Spekulation.
[153] cf. *Schnelle:* p. 343.
[154] cf. *Broer:* p. 173 § 8 s.v. 6.3.3. Erkundungsreisen des Lukas?
[155] cf. infra zur Herkunft des Verfassers der Apostelgeschichte.
[156] cf. *Koch:* p. 389.

schriftliche Abfassung erklären kann."[157] Die Form dieses Berichts hat der Verfasser dann redaktionell in andere Reiseabschnitte übernommen, ohne den gleichen Reichtum an Details bieten zu können.[158] Dies bestreitet allerdings mitnichten die Möglichkeit anderer Quellen für diese Teile.[159]

Gestützt werden könnte diese Hypothese eines Rechenschaftsberichts außerdem durch einen weiteren Bericht, der dem Wir-Bericht in Apg 27,1–28,16 zugrunde liegen könnte. Dieser wäre dann von einer Delegation aus Caesarea abgefasst und dort wieder abgeliefert worden und hätte das Geleit des Paulus bis hin nach Rom zum Inhalt gehabt.[160] Die Details dieser Hypothese brauchen an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden,[161] am Ende steht aber die plausible Annahme, dem Verfasser der Apostelgeschichte habe für die angesprochene Passage eben dieser Bericht vorgelegen und „eine äußerst knappe Beschreibung der Fahrtstrecke, der Dauer, der Mitreisenden und der entscheidenden Umstände" enthalten,[162] wodurch sich alle Details hinter der literarischen Überarbeitung erklären lassen.[163] Der Vorteil der Annahme dieses Berichts liegt unter anderem darin, dass der Verfasser hier eine weitere Quelle, die das *Wir* enthielt, vorfinden konnte, sodass eine strukturelle Nachahmung für weitere Fahrtberichte in der Apostelgeschichte sich aufdrängte.[164] Dennoch bleibt auch bei Annahme dieser Quelle festzuhalten, dass mit den Passagen, die das gänzlich überraschende *Wir* enthalten, literarische Brüche bestehen, die man bei einem vollendeten Erzähler oder Autor kaum zu erwarten hätte. Man muss sich wohl „doch damit zufriedengeben, daß unsere Apostelgeschichte nicht völlig konsequent durchdacht ist, ihr Verfasser also beim abschließenden Redigieren – zwar motiviert, aber letztendlich doch – einen *lapsus* hat durchgehen lassen."[165]

Unabhängig davon, inwieweit man die These dieser Quelle unterstützen mag, so offenbart die Analyse in jedem Fall eine schriftstellerische Eigenart des Verfassers oder seines Werkes. Denn entweder ist es hier wie auch an vielen anderen Stellen nicht besonders gut um die

[157] v. ibd.
[158] cf. ibd.
[159] cf. citato loco p. 390.
[160] cf. *Börstinghaus (Sturmfahrt):* p. 312sq.
[161] Dies geschieht bereits ausführlich citato loco p. 314–330.
[162] v. citato loco p. 330.
[163] cf. ibd.
[164] cf. citato loco p. 331sqq.
[165] v. citato loco p. 334. Hervorhebung im Original. Die genannte Motivation der Passage lässt sich in den anderer Erklärungsversuchen in Kombination finden, ein abschließendes Urteil darüber aber ebenso kaum fällen.

literarischen Fähigkeiten des Verfassers bestellt, wenn es darum geht, im Werk Erzählfäden zu verflechten und den Leser an entscheidenden Stellen zu lenken,[166] oder aber die Apostelgeschichte birgt ein gewisses Momentum des Unvollendeten in sich, das anders erklärt werden kann. Dann hätten in den Wir-Berichten die Quellen ein Stück weit – auch in der Form, Stilistik und Syntax – überdauert und wären einer zu gründlichen Einbindung in das Gesamtwerk entgangen.

Auch die Reden innerhalb der Apostelgeschichte wurden zum Gegenstand diverser Untersuchungen, die dahinter reale Reden, und als Quellen dieser wiederum sogar authentische Aufzeichnungen vermuteten.[167] Dagegen spricht jedoch neben inhaltlichen Spannungen, die sich mit einer solchen Annahme verbinden, vor allem der literarische Usus, wie antike Reden in Gesamtwerke eingebunden und verarbeitet werden.[168] Sie dienen einer Funktion in der Struktur des Gesamtwerks, nicht aber der Bewahrung tatsächlich gehaltener Rede.[169] Der Sinn literarisch fixierter Rede an sich im Altertum besteht in der Sicherung des vertretenen Standpunktes, wozu bei Literarisierung alle Teile ausformuliert und ausgefeilt werden, die für einen Leser erklärungsbedürftig wären, dem Zuhörer aber möglicherweise selbstverständlich bekannt gewesen sind.[170] Dabei wird „nichts mehr dem Zufall überlassen".[171] Vielmehr kommt den Reden der Apostelgeschichte eine wichtige Aufgabe zu, da sie grundsätzliche Gedanken im Mund zentraler Akteure transportieren und dem Bericht dadurch Autorität verleihen. Damit sind sie, zumal sie teilweise auch das Gesamtwerk strukturieren, einer antiken literarischen Technik zuzuordnen, die beispielsweise *Sallust* in seinen Monographien gezielt einsetzte.[172] Die Reden sind also ein Ergebnis intensiver literarischer Tätigkeit, die sich zwar auf mündliche oder schriftliche Berichte, eventuell auch Notizen oder Aufzeichnungen stützen kann, aber keinesfalls darauf angewiesen ist. Sie können durchaus vollkommen fiktiv sein. Sicher ist nur, dass solche Quellen für die Apostelgeschichte nicht greifbar, allenfalls also Mutmaßungen sind.

[166] cf. ibd. Fn. 229.
[167] cf. *Schnelle:* p. 345.
[168] cf. ibd.
[169] cf. citato loco p. 346.
[170] cf. *von Albrecht:* p. 394.
[171] v. ibd.
[172] cf. citato loco p. 353.

Allein diese Gesamtheit von Andeutungen vermuteter Quellen macht deutlich, wie wenig sich von den Quellen der Apostelgeschichte wirklich greifen lässt. Belegen lässt sich wenig, da die schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers das Material häufig gründlich interpolierte und zu einem literarischen Ganzen verschmolz.[173] Festhalten lassen sich für die Quellenlage nur folgende vage Anhaltspunkte: Der Verfasser scheint unterschiedliche Quellen zur Verfügung gehabt zu haben. Dazu können Berichte aus den Umwelten von Jerusalem und Antiochia (insbesondere die Listen), Notizen der Missionsreisen und der Seefahrten, Berichte aus Gemeinden oder mündliche Erzähltraditionen gezählt haben, die möglicherweise auch von den Reden der Protagonisten in der Apostelgeschichte berichteten; den zentralen Ausgangspunkt bildete wahrscheinlich ein Itinerar der letzten Reise des Paulus in Freiheit von Philippi nach Jerusalem, um das herum weitere Itinerare als Gerüst der Apostelgeschichte fungieren.[174] Darauf wird im Zusammenhang später zurückzukommen sein, an dieser Stelle genügt allerdings für die Charakterisierung des Verfassers, dass seine schriftstellerische Qualität als so hoch eingeschätzt werden muss, dass er seine Quellen gut genug zu verarbeiten in der Lage ist, dass sein literarisches Gesamtwerk sie vollkommen in den Hintergrund, sogar ins Ungreifbare treten lässt. Da nämlich für die von der Apostelgeschichte behandelten Ereignisse zwar auch andere Quellen existiert haben müssen, diese aber offensichtlich von der Apostelgeschichte verdrängt wurden, scheint ihr Bericht alle anderen überflüssig gemacht zu haben. Abgesehen von all diesen nicht fassbaren Quellen ist allerdings noch eine letzte Quelle zu nennen, die zumindest referenziell Verwendung fand und umfänglich zugänglich ist, nämlich das Lukasevangelium. Gibt man nämlich konsequent die Prämisse auf, dass die Apostelgeschichte vom selben Verfasser stammt, so hat das Lukasevangelium schon aufgrund des Proömiums vorliegen müssen.

Neben der Quellenprüfung für die Apostelgeschichte ist ebenso eine gattungstheoretische Einordnung derselben vonnöten, da sich über die Gattung auch die Intention des Verfassers konkretisieren lässt. Bereits für die Reden wurde die Nähe zur klassischen historischen Monographie angedeutet. Tatsächlich scheint mit der Apostelgeschichte ein Werk vorzuliegen, das wesentliche Strukturmomente aus den Monographien hellenistischen Vorbildes entlehnt.[175] Ihre Handlung ist mit dem Anspruch, durch Quellen fundierte Berichte zu liefern,

[173] cf. *Broer:* p. 174 § 8 s.v. 6.3.4 Ergebnis hinsichtlich der Quellenfrage.
[174] cf. ibd. et *Schnelle:* p. 346. Zum Itinerar als Basis und Gerüst cf. *Pilhofer (Historiker):* p. 6–11, zu den Listen citato loco p. 11sq.
[175] cf. *von Albrecht:* p. 294sq.

eng an zentrale Handlungsträger, vor allem Petrus und Paulus, gebunden. Dadurch widmet sie sich auch einem festen überschaubaren Zeitraum, der für die zu transportierenden Kerngedanken besonders geeignet ist. Sie steht also auch unter einem Programm, das den Leser erreichen soll,[176] und dieses ist als Präsentation der Geschichte ab Jesu Himmelfahrt, gelenkt durch den Gott Israels und ausgeführt durch seine erwählten Protagonisten, zu umschreiben.[177]

In der Konkretisierung dieser Gattungszuordnung liegt allerdings auch ein gewisser Spielraum. So wurde die Apostelgeschichte als „apologetisch-historiographische Teilmonographie",[178]„pathetische, biografische Universalgeschichte in gehobenem rhetorischen Stil"[179] oder auch „popular history" in der Nähe des antiken Romans[180] gelesen. Solche konkreten Gattungszuschreibungen neigen allerdings dazu, Grenzen zwischen Deutungsmöglichkeiten aufzurichten und damit spezifische Interpretationshorizonte aus dem Blick zu verlieren. Vielmehr sollten diese Vorschläge als Dimensionen eines Werkes beachtet werden, durch die „das lebendige Werden und Vergehen stets neuer Formen"[181] zum Ausdruck kommt, weil ja der Autor die Gattung durch das neue Werk maßgeblich mitgestaltet und im Anschluss an eine Gattungstradition seinerseits neue Aspekte als Ausdruck von Originalität einarbeitet, sodass er mit Erwartungen an die entsprechende Gattung spielen kann, indem er sie erfüllt oder bewusst enttäuscht.[182] Bleibt man also bei der Einordnung der Apostelgeschichte als historische Monographie, so ist sie durch die genannten Dimensionen wie folgt zu spezifizieren: Sie ist dem Kerngedanken verpflichtet, dass der Gott Israels den Akteuren der ersten Generation nach Jesus einen heilsgeschichtlichen Weg gewiesen hat.[183] Sie verfolgt also auch das Ziel, deren Handeln in der Welt theologisch zu rechtfertigen (apologetische Dimension), und bedient sich dafür dramatischer, biografischer und rhetorischer Elemente sowie einer episodischen Struktur.[184]

---

[176] cf. citato loco p. 292 et 297.
[177] cf. *Schnelle:* p. 352.
[178] cf. *Backhaus:* p. 33.
[179] cf. *Dormeyer:* p. 475 zitiert nach *Schnelle:* p. 352.
[180] cf. *Pervo:* p. 18 et *Börstinghaus (Sturmfahrt):* p. 447.
[181] v. *von Albrecht:* p. 13.
[182] cf. ibd.
[183] cf. *Schröter:* p. 28sq. Die Apostelgeschichte ist demnach Geschichtsfortschreibung der Heilsgeschichte Israels. Die Zuordnung zur antiken Historiographie darf nicht mit dem Anspruch an moderne Geschichtsschreibung verwechselt werden, lässt also keine Rückschlüsse auf den Geschichtswert zu. Antike Geschichtsschreibung ist immer intentionale Geschichtsschreibung.
[184] cf. *Broer:* p. 176sqq. § 8 s.v. *8.2 Die Apostelgeschichte und die Geschichtsschreibung der Antike.*

Die Darstellung folgt dabei keineswegs dem ohnehin anachronistischen Anspruch moderner Geschichtsschreibung, die objektiven Fakten darzulegen,[185] sondern der gängigen antiken Praxis, die Handlung im Dienst für den programmatischen Gedanken zu arrangieren und zu gestalten, sodass auch romanhafte Züge zu erkennen sind.[186] Da diese Gestaltung der Apostelgeschichte eine bewusste ist, entsprechen die genannten Dimensionen den dahinterstehenden Intentionen, die ihrerseits Rückschlüsse auf den Verfasser erlauben.

b.c) Herkunft

Auch für die Apostelgeschichte muss versucht werden, die Herkunft ihres Verfassers zu bestimmen. In dem darüber breit geführten Diskurs halte ich die Lösung der Herkunft des Verfassers aus Makedonien für die bislang mit den meisten schlüssigen Argumenten begründete.[187] Die bei *Pilhofer* vorgetragenen Gründe dafür speisen sich hauptsächlich aus der Apostelgeschichte und setzen noch die Verfasseridentität des Doppelwerks voraus, sind aber, so man die Verfasser trennt, angesichts ihrer Herleitung aus derselben allein auf deren Verfasser zu beziehen. Die Argumentation folgt – knapp zusammengefasst – folgender Gedankenführung:

Zunächst lässt sich hinsichtlich der Ortskenntnis und dem Detailgrad historischer Gegebenheiten feststellen, dass der Verfasser sich in „Palästina und Asia Minor durchweg vage und ungenau, im Raum der Ägäis dagegen wesentlich präziser“ auszudrücken vermag.[188] Doch man kann noch spezieller sagen: „*Nirgendwo kennt sich der Verfasser der Apostelgeschichte so gut aus wie in Makedonien.“*[189] Innerhalb Makedoniens sind insbesondere die Ereignisse in Philippi mit unvergleichlicher Sorgfalt und Hingabe gestaltet. Die Details in der römischen Kolonie sind ebenso zutreffend dargestellt wie auch liebevoll präsentiert.[190] Der enorme Detailreichtum setzt nun seinerseits im Grunde voraus, dass der Verfasser der Apostelgeschichte aus Makedonien stammte,[191] und nimmt man den lokalpatriotischen Charakter der Schilderung von Philippi dazu, so kann man es wagen, den Verfasser in dieser paulinischen Gemeinde zu verorten.[192]

---

[185] cf. ibd.
[186] cf. ibd.
[187] cf. *Pilhofer (NT):* p. 365sq.
[188] cf. *Pilhofer (Herkunft):* p. 109.
[189] v. ibd. Hervorhebung im Original.
[190] cf. citato loco p. 109sq.
[191] cf. citato loco p. 111sq.
[192] cf. ibd.

Außerdem treffen auf den Verfasser der Apostelgeschichte ebenso einige Indizien zu, die bereits im Lukasevangelium vorlagen, und für eine nicht nur geistige, sondern auch lokale Nähe beider Verfasser sprechen: Auch hier muss aufgrund des Niveaus des Werkes und seiner sprachlichen Qualität eine gute hellenistisch-römische Bildung angenommen werden.[193] Und noch mehr als im Evangelium zeigt sich die gute Kenntnis der römischen Verhältnisse und der Verhältnisse in den Kolonien,[194] dazu auch die tendenzielle Sympathie für die Römer.[195]

Der Vollständigkeit halber sind noch die Argumente für und gegen den Abfassungsort Rom abzuwägen. In der Tat können doch die oben genannten Gründe keine absolute Gewissheit über den Abfassungsort garantieren.[196] Man will allerdings auch die westliche Perspektive der Apostelgeschichte auf Jerusalem und ihr auf Rom gerichteter Blick als Hinweis für den Abfassungsort lesen, ebenso inhaltliche Parallelen zwischen Apostelgeschichte und dem ersten Clemensbrief hinsichtlich des Paulusbildes und des Amtsverständnisses.[197] Bei beiden Punkten ist allerdings kaum nachvollziehbar, warum diese erhobenen Beobachtungen eine Abfassung in Rom begründen sollen.

Die westliche Perspektive auf Jerusalem lässt sich eben überall westlich von Jerusalem einnehmen, wo man auch „westlich", i.e. hellenistisch oder römisch, denkt. Der Blick auf die Hauptstadt Rom ist insbesondere für einen Verfasser vollkommen natürlich, der ein gutes Verhältnis zu Rom zur Aufgabe seines Werkes macht. Damit ist aber kaum einer der potenziellen Abfassungsorte ernstlich auszuschließen.[198] Die inhaltlichen Parallelen bieten ebenso keine Hinweise auf den Abfassungsort. Dafür müsste man die Hypothese aufstellen, diese Parallelen hätten des persönlichen Umgangs des Verfassers der Apostelgeschichte mit Clemens von Rom bedurft. So weit wird man allerdings kaum gehen wollen. Für die bei *Schnelle* angeführten Stellen des Clemensbriefes reicht ein theologischer Grundkonsens innerhalb der frühen Christen aus, der über eine paulinische Prägung – und diese ist gemeindeübergreifend

[193] cf. *Pilhofer (NT):* p. 346 et *Broer:* p. 182sq. § 8 s.v. *10.1 Bewusster Einsatz der Sprache durch Lukas.*
[194] cf. supra unter Bezug auf *Pilhofer (NT):* p. 366. Wie angedeutet treffen dessen Erwägungen eben beide Werke. cf. et *Broer:* p. 148sq. § 7 s.v. 5. *Der Abfassungsort des Lukasevangeliums und die Zusammensetzung der lukanischen Gemeinde,* der die Provinzbezeichnung Judäa als römische anführt, während seine Gegendarstellung aus der Apostelgeschichte an dieser Stelle nicht mehr verwertet werden darf.
[195] cf. *Pilhofer (NT):* p. 366sq.
[196] cf. *Schnelle:* p. 316.
[197] cf. ibd. Der Verfasser Clemens war Bischof in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts, sein Brief ist also in etwa zur gleichen Zeit wie die Apostelgeschichte verfasst.
[198] cf. ibd. Diese lauten citato loco: Ägäis, Antiochia, Ephesus, Makedonien, Achaia, Caesarea und Kleinasien.

ohne Schwierigkeiten anzunehmen, wenn man sich auf heidenchristlichem oder hinsichtlich der Provenienz gemischtem Gebiet bewegt – herbeigeführt wurde. Doch mehr wird man kaum postulieren dürfen. Denn gerade in einem Teil scheinen sich der Brief und die Apostelgeschichte doch nicht einig zu sein, nämlich der Apostelrolle des Paulus. Während die Apostelgeschichte dem Paulus diesen Titel ja fast durchgehend verweigert, wird Paulus neben Petrus in 1Clem 5 selbstverständlich als vorbildlicher Apostel genannt.[199] Weitere Übereinstimmungen sind aber theologischer Gemeinplatz. Die Argumente für Rom stechen daher nicht.

Darüber hinaus scheint aber noch ein weiterer Umstand besonders gegen Rom zu sprechen: Die Apostelgeschichte fasst sich über das Schicksal des Paulus in Rom bemerkenswert kurz und ist überdies diesbezüglich äußerst sparsam mit Details. Während andernorts die lokalen Angaben geradezu abundant sind,[200] weiß der Verfasser vom Schicksal des Paulus in Rom im Grunde nichts. Selbst die zwei Jahre des unbehelligten Aufenthalts in einer Wohnung könnten eine bloß symbolische Angabe sein.[201] Wäre aber der Verfasser zur Zeit der Abfassung tatsächlich in Rom ansässig gewesen, müsste er doch nur eine Generation nach Paulus selbst mehr Informationen in Erfahrung gebracht haben, wenn er nicht bewusst alle nennenswerten Details seines Schicksals verbergen wollte.[202] Dies kann aber als höchst unwahrscheinlich abgelehnt werden, weil entweder ein positives Schicksal nicht zu verbergen gewesen wäre oder ein selbst zutiefst negatives Schicksal vom Verfasser beispielsweise als Martyrium theologisch umgewertet hätte werden können.[203] Mithin lässt sich dieses Argument der Unkenntnis vom Schicksal des Paulus gegen die Abfassung in Rom nicht entkräften.

[199] Doch genau diese Textstelle wertet *Schnelle:* p. 316 *für* Rom als Parallele aus!
[200] cf. supra.
[201] cf. *Schmithals:* p. 241.
[202] Über den unvollendeten Schluss der Apostelgeschichte lassen sich ganze Kapitel schreiben, so auch bei *Baum:* p. 406–434. Zunächst wird hier erörtert, ob denn dieser offene Schluss tatsächlich ein solcher sei, und dies schließlich bestätigt (p. 406–412). Es folgen diverse sämtlich abzulehnende Erklärungsmodelle, die schließlich in Lukas einen Paulusbegleiter bis nach Rom voraussetzen. Lässt man diese Prämisse allerdings nicht gelten, sondern nimmt die Zeit der Abfassung am Ende des ersten Jahrhunderts an (zur Begründung cf. infra), so sind mit den bei *Baum* vorzufindenden Argumenten alle Alternativen als unwahrscheinlich zu werten, außer dass der Verfasser eben tatsächlich keine weiteren Quellen zum Schicksal des Paulus hatte.
[203] cf. *Baum:* p. 433. Die Konsequenz zu ziehen, der Verfasser habe sich daher um einen offenen Buchschluss in Anlehnung an die antike Historiographie bemühen wollen, ist nicht notwendig, wenn schlicht keine Vorlage existierte.

b.d) Sonstige Hinweise – Autorcharakteristika im Text

Auch im Text der Apostelgeschichte lassen sich Rückschlüsse auf den Verfasser ziehen. Das Gesamtwerk zeigt deutliche Intentionen und Tendenzen, die allerdings meist in der Fachliteratur für Evangelium und Apostelgeschichte gleichermaßen in Anschlag gebracht werden. Es gilt also, eines vom anderen abzusondern.

Erstens gilt der Apostelgeschichte die Zeit der Urkirche als Periode innerer Eintracht und des Friedens, [204] der erst im Verlauf ihrer Geschichte durch irrige Fehldeutungen der Lehre gestört wird.[205] Wie das Wirken Jesu hat vor allem auch die Zeit der Kirche ihren Fixpunkt in Jerusalem, wo ein vorbildliches Miteinander zwischen Juden und Christen suggeriert wird und die Christus-Botschaft ihren Ausgang nimmt,[206] lediglich wenige jüdische Extremisten sorgen schließlich für die Konfrontationen.[207] Das paulinische Wirken ist auf den jüdischen Wurzeln gegründet und betont dieselben ausdrücklich, sodass das Christentum in Kontinuität zu diesem steht, dabei aber eine neue liberale Akzentuierung des Gesetzes vornimmt.[208] Erst die nach und nach einsetzende Vertiefung des Grabens zwischen Juden und Christen bringt es mit sich, dass die Juden durch die Ablehnung ihres Messias aus der Heilsgeschichte durch eigenes Verschulden und Handeln, nicht jedoch durch Verwerfung von Gott aus, ausscheiden,[209] sodass schließlich das Heidenchristentum, dessen Missionierung ursprünglich nicht von der Urgemeinde beabsichtigt, aber doch durch Jesu Vorbild legitimiert war, vorherrschend wird.[210]

Die Autorität der Urkirche gründet sich auf die direkte Nachfolge Jesu, also die ununterbrochene Kontinuität seit dem Wirken des Messias,[211] der seine Apostel eingesetzt hat. Dieser Titel bringt entsprechende Anforderungen mit sich, nämlich die Augenzeugenschaft von der Taufe Jesu an bis hin zur Himmelfahrt sowie eben die Berufung selbst.[212] Dadurch sind die Apostel zu denselben Taten wie Jesus selbst befähigt und setzen sein Wirken fort.[213] Die

[204] cf. *Schmithals:* p. 9.
[205] cf. *Zmijewski:* p. 31.
[206] cf. citato loco p. 23sq.
[207] cf. *Schmithals:* p. 9.
[208] cf. ibd.
[209] cf. *Zmijewski:* p. 26.
[210] cf. *Schmithals:* p. 9.
[211] cf. *Zmijewski:* p. 28.
[212] cf. *Schmithals:* p. 9.
[213] cf. ibd.

Befähigung dazu wird über den Heiligen Geist vermittelt, der allen Gliedern der Gemeinde zuteil werden kann. Damit ist Paulus aus dieser Reihe auch auszuschließen, sonst aber gilt er als vorbildlicher Missionar und Wundertäter, dessen Handeln ebenfalls in der Tradition Jesu steht.[214] In all seinem Wirken also ist Paulus den Aposteln gleichgestellt, nur nicht in Bezug auf seinen Titel und Rang, da er seinen Auftrag erst von den Aposteln selbst erhält.

Mit Blick auf die Parusie ist die Zeit der Urkirche als Epoche des Wirkens des Geistes zu betrachten, noch ist der Messias nicht wieder gegenwärtig geworden.[215] Die politische Bedrängnis des Christentums dieser Zeit wird mit der Erwartung der Endzeit durch Interpretation verwoben.[216]

b.e) Textgestaltung – Autorencharakteristika hinter dem Text

Um neben Erkenntnissen direkt aus dem Textinhalt auch aus der Art, wie die Texte konstituiert sind, Rückschlüsse auf den Verfasser zu ermöglichen, müssen zunächst Abschnitte der Apostelgeschichte identifiziert werden, an denen sich die Arbeitsweise ihres Verfassers sowie seine Sprache überhaupt ablesen lassen. Schließlich muss man in der Apostelgeschichte mit mannigfaltigen Quellen rechnen, die bereits den Verfasser in der Textgestaltung vorab beeinflusst haben könnten, wie es vergleichsweise beim Lukasevangelium nachweisbar ist, dessen Text im Wortlaut eben auf den Text von Markus zurückreicht. Im Grunde unbestritten stehen die Summarien in der Apostelgeschichte als solche Textstücke da, mithilfe derer der Verfasser zwischen den einzelnen ausgestalteten Episoden längere Zeitabschnitte zusammenraffte, um letztlich den Zusammenhang der einzelnen Episoden und ihre Einbettung in den jeweiligen Kontext zu gewährleisten.[217] Hier werden scheinbar unwichtige Details über den Alltag der Gemeinden vom Verfasser schnell und verknappt geschildert, um zu den aus seiner Sicht erzählenswerten Abschnitten vorzustoßen.[218]

Demnach kann an diesen Summarien, sind sie doch Schöpfung des Verfassers, auch sein Stil untersucht werden, wobei zu berücksichtigen ist, dass ihre Grundgestalt einer kurzen gerafften Zusammenfassung auch den Stil von vornherein mitbestimmen wird. Im Folgenden

[214] cf. citato loco p. 10.
[215] cf. *Zmijewski:* p. 28.
[216] cf. *Schmithals:* p. 10.
[217] cf. *Haacker:* p. 103sq.
[218] cf. ibd.

werden zwei dieser Summarien (Apg 5,12–16; 9,31) auf stilistische Besonderheiten untersucht, die in Abgrenzung zum Lukasevangelium ausgewertet werden können.

Apg 5,12–16:

12**Διὰ δὲ** τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα **καὶ** τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ. **καὶ** ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Präposition am Anfang des Summariums. Zunächst einmal dient διά mit Genetiv nämlich nicht als Vertretung des Instrumentalis, sondern bezeichnet im Neuen Testament die Durchquerung von Raum und Zeit, Vermittler oder Urheber eines Umstands, den Modus einer Handlung und letztlich angerufene Gottheiten als Spezialfall.[219] Dies bedeutet, dass in diesem Fall nicht die Hände das Werkzeug sind, um Zeichen und Wunder zu wirken, sondern lediglich die Vermittler, gewissermaßen eine Brücke, über die diese in die irdische Welt gelangen. Damit ist der Anteil menschlichen Wirkens im Wunder auf das Zeichenhafte beschränkt. Dies bleibt bei einer Theologie, die diese Wunder aufnehmen will, zu berücksichtigen.

Der Vers wird mit unauffälligem und verknüpfendem δέ fortgesetzt und dadurch mit dem vorherigen Kontext akzentuiert verbunden. Neben dem Gleichwertiges innerhalb eines Syntagmas verbindenden καί findet sich auch das gleichwertige Sätze verbindende.
Die Variation liegt zumindest auf Ebene der nicht Sinn, sondern Funktion tragenden Formen ergo nicht in der Vielfalt der Worte, sondern in ihrem Gebrauch.

13τῶν **δὲ** λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ’ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.
14μᾶλλον **δὲ** προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν **τε καὶ** γυναικῶν,

Beide Verse sind erneut mit dem akzentuierenden δέ angebunden. Diese Partikel scheint also innerhalb der gerafften Erzählform vom Verfasser favorisiert zu werden. Am Schluss wird zur Verbindung τε καί benutzt, was im gesamten Neuen Testament allerdings eine ganz gewöhnliche Wendung ist, um Gleiches innerhalb eines Satzes eng aneinander zu binden.[220] Dies erlaubt mithin den Schluss, dem Verfasser der Apostelgeschichte sei der Umstand, dass

[219] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §223.
[220] cf. citato loco §444.

Frauen in der urchristlichen Bewegung eine nicht nur unerhebliche Rolle gespielt haben, wichtig gewesen, schließlich stehen sie hier geradezu betont nach der kopulativen Wendung. [15]**ὥστε καὶ** εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς **καὶ** τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων **καὶ** κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.

Dass die Folge durch die Verbindung von ὥστε mit dem Infinitiv angegeben wird, entspricht der klassischen Verwendung[221] und ist gleichermaßen für Lukasevangelium wie für die Apostelgeschichte belegt, wodurch sich für beide Verfasser gleichermaßen die angedeutete Stilsicherheit bestätigen lässt.

Die drei im Vers gesetzten καί erfüllen alle ihrerseits unterschiedliche Funktionen und bilden dabei doch eine stilistische Einheit: Das erste ist betonend gesetzt,[222] um den wundersamen Vorgang an sich hervorzuheben, das zweite dient der syntaktischen Verknüpfung beider Handlungsabläufe und führt eines nach dem anderen fort,[223] während das dritte noch zur direkten Verknüpfung zweier Begriffe gesetzt ist, dabei aber auch das Folgende betont.[224] Es entsteht demnach ein Trikolon, innerhalb dessen die Teile nach den jeweiligen Konjunktionen immer kürzer werden. Gleichzeitig findet sich innerhalb des Dreischritts zudem eine Steigerung, wenn zunächst die Kranken herausgetragen werden, dann ihr Zustand nachträglich sogar als so schlecht beschrieben wird, dass sie hingelegt werden mussten, und schließlich zeigt sich noch die Unmenge der Kranken, wenn eben die normalen Betten nicht mehr ausreichen, sodass noch die kleinen Ruhebetten notwendig werden.

[16]συνήρχετο **δὲ καὶ** τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἰερουσαλὴμ φέροντες ἀσθενεῖς **καὶ** ὀχλουμένους **ὑπὸ** πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

Der Vers bestätigt die bisher zutage geförderten Präferenzen der markierten Partikel, es prallen sogar das ordnende δέ und das verstärkende καί direkt aufeinander. Außerdem findet sich für das auktoriale *von* die Präposition ὑπό.

[221] cf. citato loco §391.
[222] cf. citato loco §442 Nr. 8.
[223] cf. citato loco §442 Nr. 2.
[224] cf. citato loco §442 Nr. 8.

Apg 9,31:

31Ἡ **μὲν οὖν** ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας **καὶ** Γαλιλαίας **καὶ** Σαμαρείας **εἶχεν εἰρήνην** οἰκοδομουμένη **καὶ** πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου **καὶ** τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.

Dieses Summarium ist von hoher inhaltlicher Dichte. Die Zusammenfassung wird mit dem konkludierenden μὲν οὖν eingeleitet, das ein Charakteristikum fast ausschließlich der Apostelgeschichte und im Lukasevangelium nur genau ein einziges Mal zu finden ist.[225] Über dieses Spezifikum wird allerdings an anderer Stelle noch geurteilt werden. Es folgt die durch doppeltes καί eng zusammengebundene Nennung der drei Hauptgebiete der Urkirche, die in einem friedlichen *status quo* existieren darf, also einerseits passiv von außen keine Gefährdung des Friedens befürchten muss und andererseits aktiv auch gewissermaßen Burgfrieden hält, schließlich birgt das Prädikat εἶχεν beide Perspektiven in seinem Bedeutungsspektrum innerhalb der aktiven Diathese.[226] Die nächsten Sinn tragenden Elemente sind die erneut durch καί koordinierten Partizipien, die in ihrem adverbialen Gebrauch unmittelbar neue Informationen an den Leser vermitteln, nämlich, durch welche begleitenden und konstituierenden Tätigkeiten die Wahrung des Friedens erfolgte. Demnach konzentrierte man sich auf die Konsolidierung der Gemeinde und die Einhaltung der Gebote im religiösen Leben. Dabei scheint insbesondere die als ein ehrfürchtiges Warten auf seine Wiederkunft zu verstehende Furcht vor dem Herrn – ein subjektiver Genetiv ist hier kaum vertretbar – eine entscheidende motivierende Wirkung entwickelt zu haben. Durch diese günstigen Dispositionen wird ermöglicht, was auf das letzte καί summarisch innerhalb des Summariums die abschließende Notiz bildet, nämlich das Wachsen der urchristlichen Gemeinschaft.

Der Verfasser zeigt mithin eine außerordentliche Befähigung, mit wenigen strukturierenden Mitteln inhaltlich dichte und vielseitige Berichte abzufassen. Hinter einer auf den ersten Blick simplen Sprache verbirgt sich rhetorische Finesse, sodass selbst die *prima facie* wenig interessanten Notizen, die zwischen den breit gestalteten Episoden liegen, einen eigenen Reiz entwickeln können. Besonders das zweite behandelte Summarium in Apg 9,13 zeichnet sich

[225] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* § 451. 1. Zur Häufigkeit cf. et *Bauer:* c. 995 s. v. μέν, Nr. 2. e ac imprimis *Pilhofer (Historiker):* p. 14sq.
[226] cf. *Bauer:* c. 655–660 s. v. ἔχω Nr. I. Die Bezeichnung der gesamten Urkirche als eine ἐκκλησία ist singulär und schon deshalb von Bedeutung. Von dieser Besonderheit zeugen auch die Eingriffe in den Urtext, die hier über den Plural eine Vereinfachung des Verständnisses vorzunehmen versuchen. cf. *Pilhofer (Historiker):* p. 14.

durch enorme *brevitas* und *variatio* im Detail aus, die seine inhaltliche Fülle umso gedrungener präsentieren. Die Einleitung dieses Summariums geschieht durch das *proprium* der Apostelgeschichte, das μὲν οὖν, das im Vergleich mit dem Lukasevangelium noch Rätsel aufgeben wird.

Reden:

Neben Summarien als verknappten Darstellungen muss auch der Stil des Verfassers in Augenschein genommen werden, wo Episoden geradezu in üppiger Ausgestaltung geschildert werden. Dafür eignen sich vor allem die Reden in der Apostelgeschichte, da diese, wie oben ausgeführt wurde,[227] auf eine intensive literarische Bearbeitung des Verfassers zurückgehen, wenn nicht sogar gänzlich Ergebnis seiner ureigenen Erfindungsgabe sind. Eine geradezu prädestinierte Rede zur Analyse, weil sie sich als literarisch bis zum Ende durchgestaltet erweisen kann, ist die Verteidigungsrede des Paulus vor Agrippa und Festus einschließlich ihrer kontextualen Einbindung (Apg 26). Da es sich bei dieser um eine Verteidigungsrede im Zuge einer strafrechtlich relevanten Anklage handelt, die vor einem römischen Magistraten von Paulus gehalten wird, könnte auch sie den antiken Gepflogenheiten einer Gerichtsrede entsprechen, zumal sie im Grunde inhaltlich laut der Schilderung in der Apostelgeschichte erfolgreich ist.

Diese Gepflogenheiten sind mit den sogenannten *partes orationis* zu einer etablierten Struktur gewachsen, die bereits bei *Aristoteles* ausgearbeitet ist und sich bei *Quintilian* systematisiert findet. Dieser kann zwar ob der für den Verfasser der Apostelgeschichte wahrscheinlich zu späten Veröffentlichung der *institutionis oratoriae libri* um 94 n. Chr.[228] sowie der anzunehmenden Sprachbarriere[229] nicht als unmittelbare Quelle oder Lehrbuch für den Verfasser der Apostelgeschichte angenommen werden, die dort niedergelegte rhetorische Theorie ist allerdings lediglich Systematisierung und Zusammenfassung dessen, was in griechischer und lateinischer Literatur bereits seit langer Zeit vor *Quintilian* Usus und Regel ist,[230] wenngleich

[227] cf. supra.
[228] cf. *von Albrecht:* p. 995.
[229] Mangels irgendwelcher Anhaltspunkte, geschweige denn Belege, darf schlicht nicht angenommen werden, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ein zum Verständnis dieser Schrift ausreichendes Latein beherrschte. Möglich bleibt es allemal, es taugt nur nicht zur methodischen Argumentation.
[230] cf. *von Albrecht:* p. 996.

dem Autor auch Innovationen zu verdanken sind, die für den hier behandelten Teil allerdings unerheblich bleiben dürfen.[231]

Als Redeteile identifiziert *Quintilian* das *exordium/prooemium,* die *narratio*, die *confirmatio* und die *peroratio*.[232] Das *exordium* hat zunächst die Aufgabe, die Hörer über das Anliegen oder Thema der Rede zu informieren,[233] wobei es den Hörer wohlwollend, aufmerksam und kundig machen soll.[234] Eine solche Einleitung findet sich in Apg 26,2sq., da Paulus den Agrippa gnädig stimmt, indem er sich glücklich schätzt, sich vor ihm verteidigen zu dürfen, und weil er ihn als wissend bezeichnet, was einerseits schmeichelt, andererseits auch das *docilis* bereits voraussetzt. Mit der abschließenden Bitte in v. 3, geduldig zuzuhören, sucht Paulus auch noch die Aufmerksamkeit des Agrippa zu gewinnen. Das *exordium* ist mithin vollständig.

Es folgt in Apg 26,4–18 eine lange Erzählung des Paulus, der seine Biografie ausbreitet. Es setzt ergo die *narratio* ein. Diese soll grundsätzlich, aber angepasst auf die jeweilige Lage, klar, kurz und glaubwürdig sein.[235] Die Erzählung umfasst im ersten Teil (vv. 4–11) eine Schilderung der Jugend und der Ausbildung des Paulus sowie seine Tätigkeit als Christenverfolger. Der zweite Teil (vv. 12–18) enthält die dritte Version der Bekehrung des Paulus innerhalb der Apostelgeschichte, und da sie als Rede dem Paulus vor der Exekutive in den Mund gelegt ist, auch die geschliffenste. Sie übertrifft die erste Fassung aus Apg 9 folgerichtig an Eloquenz, die zweite Fassung aus Apg 22 dazu noch an Ausführlichkeit. Sie ist das in der Apostelgeschichte inszenierte Resümee der Biografie des Paulus vor seiner Überstellung nach Rom. Gemessen an den Anforderungen an die *narratio* ist dieser Teil innerhalb des Erzählzusammenhangs glaubwürdig gestaltet, da die Konzession der fehlgeleiteten Vergangenheit eine nachvollziehbare Biografie imaginiert.[236] Dass die Darstellung der Bekehrung in den ersten

[231] cf. citato loco p. 998sqq.
[232] Quint. inst. IV Prooemium 6: [...] ordo explicetur: quod prooemii sit officium, quae ratio narrandi, quae probationum fides, seu proposita confirmamus seu contra dicta dissolvimus, quanta vis in perorando [...].
[233] Quint. inst. IV 1,1: [...] Graeci, [...] de qua dicendum sit, ostendunt.
[234] Quint. inst. IV 1,5: [...] auditorem [...] benevolum, attentum, docilem fecerimus [...].
[235] Quint. inst. IV 2,31: [...] eam [orationem] [...] volunt esse lucidam, brevem, veri similem. Die Übersetzung des *veri similem* ist phraseologisch zunächst eigentlich auf *wahrscheinlich* festgelegt. Das will allerdings nicht so recht auf eine Rede passen. Dem Wortsinn nach bedeutet diese Phrase zunächst *der Wahrheit ähnlich,* und ist somit als Glaubwürdigkeit wiederzugeben, denn dafür benötigt es eine gewisse Menge an Wahrheit, dennoch steht das Ziel der Rede noch über derselben.
[236] Das hat freilich mit der Historizität oder dem Selbstbild des Paulus nichts zu tun. Es kommt hier lediglich auf die textimmanente Gestaltung an.

beiden Fassungen abweicht, muss an dieser Stelle nicht stören, da es durchaus nachvollziehbar ist, wenn der Paulus der Apostelgeschichte seine Schilderung für seine Hörer adaptiert.

Dazu gehört auch die Geradlinigkeit der Rede. Paulus kommt innerhalb seiner Erzählung zügig zu den entscheidenden Punkten, die für die Rede von Bedeutung sind, er erfüllt dadurch den Anspruch der Klarheit. Außerdem bedient er durch seine partielle missionarische Sprache auch eine andere Facette des *lucidus,* die des *Leuchtenden.* Eine Rede kann eben nicht nur durch Geradlinigkeit, sondern auch durch ihre Strahlkraft überzeugen – und für den Missionar Paulus ist das sein ureigenes Metier, in dem er auch theologisch (und teilweise unverständlich? cf. v. 14) sprechen darf, ohne den Erfolg seiner Rede zu gefährden.

Es bleibt noch die *brevitas* zu untersuchen. Im Vergleich zu den anderen Reden der Apostelgeschichte ist diese Rede eine der längsten. Für den Paulus der Apostelgeschichte ist sie also beinahe abundant, doch blickt man allgemein auf die Verteidigungsreden der Antike, so scheint sich Paulus hier doch eher so knapp wie nur möglich zu fassen. Er hätte auch nur wenig weglassen können, ohne die Zusammenhänge seiner Geschichte zu gefährden. Gerade in historiographischen Werken oder solchen, die an der Gattungsgrenze zu derselben operieren, werden Reden in konzentrierter, ja sogar geradezu kondensierter Form dasjenige zur Darstellung bringen, was realiter ausführlich zu sagen gewesen wäre. Diese kristalline Schilderung der entscheidenden Punkte kann sogar so weit durchexerziert werden, dass die einzelnen *partes orationis* bis zur Unkenntlichkeit verknappt werden. Mithin entspricht also auch die *narratio* trotz ihrer Kürze vollumfänglich den Erwartungen an ein historiographisches Werk.

Auf diese folgt die *confirmatio,* deren wesentliche Aufgabe die Behauptung eines Sachverhalts und deren Begründung ist.[237] Deren beide Teile, *propositio* und *argumentatio (probatio),* haben ebenfalls fakultative Elemente, nämlich die Darlegung dessen, worauf in der Erzählung bereits abgezielt wurde,[238] nun allerdings konkret und in Vorbereitung auf die Argumente,[239] sowie deren Anordnung nach Stichhaltigkeit und Rangfolge inklusive der Vorwegnahme von

[237] Quint. inst. IV 3,1: Ordine ipso narrationem sequitur confirmatio; probanda sunt enim, quae propter hoc exposuimus.
[238] Quint. inst. IV 4,1: Sunt qui narrationi propositionem subiungant [...] materiae.
[239] ibd.: mihi autem propositio videtur omnis confirmationis initium: quod non modo in ostendenda quaestionep rincipali, sed nonnumquam etiam in singulis argumentis poni solet [...].

Gegenargumenten.[240] Paulus bezieht seine Argumente aus seiner himmlischen Sendung, worin ein theologisches Argument besteht, das der klassischen Rhetorik noch fremd ist.[241] Es ist gleichzeitig auch ein Autoritätsargument, da dieses himmlische Mandat von Paulus einen Gehorsam verlangt, dem er nicht den Gehorsam zu verweigern vermag (vv. 19sq.). Es folgt die Entkräftung des Vorwurfs der Gegenpartei (*refutatio*)[242], denn angesichts der himmlischen Sendung scheint der Vorwurf der Juden aus der Luft gegriffen zu sein (v. 21). Um die Haltlosigkeit noch zu bekräftigen, greift Paulus zu einem der stärksten Argumente der antiken Welt: Er stellt seine Tätigkeit in die Tradition ehrbarer *exempla,*[243] indem er sich auf die Propheten und Mose beruft (v. 22), deren Botschaft mit seiner deckungsgleich gesetzt wird (v. 23). Damit ist die Beweisführung, die *probatio,* des Paulus beendet, denn Festus ergreift mit lauter Stimme das Wort (v. 24). Ihm wollen die vorgetragenen Argumente scheinbar nicht recht einleuchten, schließlich wähnt er den Paulus manisch. Wie auch sollten ihn als Heiden ein theologisches Autoritätsargument sowie die Leitfigur Mose als *exemplum* überzeugen? Mithin gesteht er dem Paulus ein umfangreiches Wissen zu (τὰ πολλά γράμματα), doch er will daraus Paulus nicht als Genie, sondern als Wahnsinnigen verstehen.

Hier aber zeigt sich Paulus gewappnet, er hebt zum abschließenden Redeteil an, der *per-oratio.* Diese abschließende Rede kann auf die Zusammenfassung von Sachgründen oder das Schüren von Emotionen aufgebaut werden.[244] Ersteres ist für Paulus kaum erforderlich, da seine Rede überschaubar kurz geblieben ist, allein dem Einwand des Festus ist noch zu begegnen. Darüber hinaus kann Paulus umfänglich die Kraft der Emotionen nutzen. Nachdem die erste Anrede direkt bloß an Agrippa adressiert gewesen ist, wendet sich Paulus nun direkt an Festus. Er ehrt zunächst dessen Rang, indem er ihn als κράτιστε Φῆστε anspricht, und widerlegt allein bereits dadurch ein Stück weit den Vorwurf des Wahnsinns, denn er bezeugt damit, auch die immanenten Regeln der Etikette noch zu kennen und zu achten. Außerdem

[240] Hier wäre ein Exkurs über die unterschiedlichen Formen von antiken Beweismöglichkeiten viel zu weitschweifig, wie allein der Umfang bei Quintilian zeigt: cf. Quint. inst. V 1,1–14,35! Die Unmenge an Beweismöglichkeiten ist es auch, die in manchen Reden die Einschaltung einer Gliederung, *partitio,* erforderlich macht; cf. Quint. inst. IV 5,1–28. Für die Kürze der Paulusrede ist solches allerdings nicht zu berücksichtigen.
[241] Nur das Schwören heiliger Eide kann noch zur religiösen Sphäre gerechnet werden, hat aber einen deutlich anderen, amtlichen und rituell römischen Charakter. cf. Quint. inst. V 6,1–6.
[242] cf. Quint. inst. V 13,1–60.
[243] cf. Quint. inst. V 11,1–44, praesertim 11,6: potentissimum autem est inter ea, quae sunt huius generis, quod proprie vocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id, quod intenderis, commemoratio.
[244] Quint. inst. VI 1,1: eius (*scil. perorationis*) duplex ratio est, posita aut in rebus aut in adfectibus.

stimmt diese korrekte ehrende Anrede für den Prokurator diesen – die affektive Seite wird bereits ebenso bedient – gewogen.

Paulus setzt zweitens gegen die Behauptung des Festus den Anspruch, wahr und vernünftig zu reden (v. 25), und führt den Agrippa als Gewährsmann an, der von der Wahrheit des paulinischen Zeugnisses wissen soll (v. 26). Nach Paulus ist eben davon auszugehen, dass Agrippa II. als Regent[245] in Teilen Galiläas über die Vorgänge um Jesus, zumal diese nicht im Verborgenen stattgefunden hätten, informiert ist. Immanent vorausgesetzt, dass diese Vorgänge einerseits für sich selbst sprechen und die Rede des Paulus andererseits bisher nicht ohne Wirkung geblieben ist, kann er nun wiederum Agrippa direkt in den Fokus nehmen und ihm in die Seele zu schauen (v. 27): Paulus weiß, dass Agrippa tief im Inneren schon gläubig ist, und konfrontiert ihn damit, indem er das Bekenntnis dazu einfordert. Agrippa allerdings lässt sich nicht zum Bekenntnis vor Festus verleiten. Das ist auch nicht notwendig, denn rhetorisch gibt er sich im Grunde geschlagen.

Was eigentlich nur eine Verteidigung des Paulus werden sollte, gereicht nun fast zur offenen Christianisierung[246] des Agrippa (v. 28). Der kann aber nicht – schon weil dann der Bericht der Apostelgeschichte der Realität ihrer Zeit im Wege stünde – konvertieren. Darauf formuliert Paulus die letzten Worte seiner Rede, sie drücken ein aufrechtes Bedauern angesichts der unveränderlichen Realität zum Ausdruck, dass nicht alle seine Zuhörer seinem Glaubensvorbild nachfolgen (v. 29). Paulus formuliert einen unverfänglichen frommen Wunsch, der ihn seiner Sache gegenüber treu und angesichts der Realität für die Mitmenschen zur tragischen Figur wirken lässt. Paulus steht dort und kann nicht anders. Er muss in seiner Verteidigung zugleich die Missionierung versuchen. Diese Tragik im letztmaligen Eintreten für die eigene Sache in diesem Prozess ist pathetisches Element emotionaler und wirksamer Schlussrede des bis zum Schluss authentischen Missionars.

Nicht umsonst erzielt sie auch ihre ganze Wirkung: Tatsächlich, wenn nicht der formale Einwand der Appellation an den Kaiser seitens des Paulus entgegen stünde, wäre der Prokurator

[245] cf. *Pilhofer (NT):* p. 302 et ibd. Fn. 12.
[246] Wortwörtlich ist diese Stelle eine der seltenen Bezeichnungen der Anhänger der neuen Bewegung als „Christen“ und hat zu ihrer Prominenz beigetragen.

gemeinsam mit Agrippa und der Berenike[247] in der Konstruktion der Apostelgeschichte zum Urteil des Freispruchs gekommen (vv. 30sqq.). Es lässt sich also für die Rede konstatieren: Sie ist einerseits aus einer gewissen theologischen Perspektive verfasst, strukturell folgt sie andererseits aber dem Schema, das in der Rhetorik gelehrt und gefordert wird.[248] Manche Autoren wollen Paulus beim Grammaticus in Tarsos zur Grundausbildung in die Schule schicken, was angesichts seiner stilistisch anständigen, teilweise sogar dem klassischen Griechisch entsprechenden Briefe[249] sicherlich vertretbar ist.[250] Als der Handwerker und Unterwiesener im jüdischen Gesetz, der uns überliefert ist, kam er aber zuvor kaum für die Ausbildung beim Rhetor infrage.[251] Er ist unzweifelhaft sehr beschlagen in einer griechischen Muttersprache, doch die entscheidenden Einflüsse einer Rhetorikschule, nämlich philosophische und literarische, lassen sich eben nicht konkret ausmachen.[252] Insofern erhärtet sich auch bei dieser Rede der Verdacht, dass sie nicht von Paulus in der Form gehalten worden sein kann.[253] Die sprachliche Analyse mit Schwerpunkt auf syntaktisch-grammatischen Aspekten wird allerdings noch weitere Indizien liefern müssen, die im Folgenden durchgeführt ist:

---

[247] Die Schwester des Agrippa II., die bereits Lebensgefährtin des späteren Kaisers Titus war, aber aus politischen Gründen zügig von ihm verlassen wurd;. cf. *Pilhofer (NT):* p. 302 et 338.

[248] Die Rede nach den *partes orationis* zu gliedern, ist nicht gerade verbreitet. Einzig bei *Haacker:* p. 393–403 findet sich die konkrete Nennung einer *narratio,* mit der Interpretation des Anfangs als *captatio benevolentiae* ist er allerdings nicht allein; cf. *Zmijewski:* p. 841. Mir bleibt allerdings unverständlich, warum die Kommentatoren zwar den Anfang der Rede mit einem klassischen Bestandteil identifizieren, allerdings nicht konsequent nach den weiteren Teilen suchen. Darin läge schließlich ein deutlicher Hinweis auf die Gliederung der Rede vor, die doch unter Umständen Schwierigkeiten bereiten könnte, ohne einen kaum sinnvollen, wenn auch klassisch potenziellen *„(spiegel)symmetrischen Aufbau"* zu bemühen; cf. ibd. Eine solche Symmetrie (als Gliederungsschwerpunkt!) ist nur dann sinnvoll, wenn die zueinander im Verhältnis stehenden Stücke auch Bezüge untereinander aufweisen, die sich von den anderen jeweils zueinander im Verhältnis stehenden Teilen unterscheidbar machen, sonst wäre sie nur Selbstzweck. Und natürlich lässt die Verszahl in Verbindung mit den Kommunikationsmarkern eine Verhältnismäßigkeit der Teile untereinander erkennen, das macht sie aber noch nicht symmetrisch, wenn man dies nicht bloß auf ihren Umfang reduzieren will. Entscheidend ist doch, dass die Rede des Paulus erst um v. 22sq. kulminiert, sodass Festus ihn eben unterbricht, sich also bis hier die Spannung in der Erzählung und Argumentation steigert. Nicht im Mittelteil als Symmetrieachse (wie es beispielsweise in – auch prosaischen –Tragödien der Fall ist), sondern eben hier, wo Paulus die Theologie um den Messias in die gesamte jüdische Tradition stellt und seine Vergangenheit überwunden sieht, liegt der Schwerpunkt. Es wäre auch reichlich unsinnig, die Einleitung und den Schluss in ein Verhältnis setzen zu wollen, wenn man nicht banal damit argumentieren möchte, dass in beiden Teilen Agrippa direkt angeredet wird, zumal das bereits in v. 14 geschieht.

[249] cf. *Broer:* § 14 p. 294 s.v. *1.1 Phil 3,5f. und die Paulus-Biographie.*

[250] cf. *Schnelle:* p. 48 et praesertim Fn. 60.

[251] Anders sehen das viele Autoren ibd. Man muss sich allerdings dann fragen, wann Paulus all seine Ausbildungen gemacht haben soll, wenn er noch vor seiner Tätigkeit als Christenverfolger die Elementarschule, die Rhetorikschule, eine Handwerkerausbildung und eine intensive pharisäische Beschulung genossen haben soll, zumal man bereits mit zwei von den vieren bis zum Erwachsenenalter gut beschäftigt ist. Überhaupt gründen sich diese Annahmen vor allem mit darauf, dass Paulus das römische Bürgerrecht besessen haben soll.

[252] cf. *Broer:* § 14 p. 294sq. s.v. *1.1 Phil 3,5f. und die Paulus-Biographie.*

[253] Wenn doch, müsste Paulus selbst die Rede danach zu Papier gebracht und jemandem übergeben haben, der sie dann für den Verfasser der Apostelgeschichte zugänglich verwahrte. Oder ein Anwesender sonst hätte die Rede protokolliert, womöglich auch der Gerichtsschreiber, und dieses Manuskript wäre dann als

Paulusrede Apg 26,2 –29:	Anmerkungen:
[2]Περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι **ὑπὸ** Ἰουδαίων, βασιλεῦ Ἀγρίππα, **ἥγημαι ἐμαυτὸν μακάριον ἐπὶ σοῦ** μέλλων σήμερον **ἀπολογεῖσθαι**	[2]Der Verfasser verwendet **ὑπό** mit Genetiv für *von* im Sinne des Urhebers beim Passiv, doppelten Akkusativ mit verstärktem Pronomen nach **ἥγημαι** in präsentischer Verwendung des Perfekts,[254] **ἐπί** mit Genetiv für *bei.* Das Verbum **ἀπολογεῖσθαι** gibt den Hauptzweck der Rede an.
[3]**μάλιστα γνώστην ὄντα σε** πάντων τῶν **κατὰ** Ἰουδαίους ἐθῶν **τε καὶ** ζητημάτων, διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου.	Mit [3]**μάλιστα γνώστην ὄντα σε** liegt eine AcP-Konstruktion mit superlativisch-adjektivischer Verwendung des Adverbs vor.[255] Die Präposition **κατά** wird für *unter, bei* verwendet, **τε καί** zur einfachen Beiordnung gleichwertiger syntaktischer Glieder.
[4]Τὴν **μὲν οὖν** βίωσίν μου [τὴν] ἐκ νεότητος τὴν **ἀπ'** ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν **τε** Ἱεροσολύμοις **ἴσασιν** πάντες [οἱ] Ἰουδαῖοι	[4]Hier verortet die Apostelgeschichte wiederholt den Paulus nach Jerusalem, andernorts lässt sie ihn bei Gamaliel in die Schule gehen und ihn das Hebräische als Muttersprache nutzen oder verstehen (Apg 21,40; 22,3; 26,14).[256] Gemeint sein kann mithin eigentlich nur das Aramäische,[257] doch auch dies ist gänzlich unwahrscheinlich, da die Muttersprache des Paulus Griechisch, seine Bibel auch die Griechische war, und seine Hebräisch-Kenntnisse allein aus der Apostelgeschichte bezeugt sind.[258] Mit **μὲν οὖν** als Konnektor wird die Rede deutlich gegliedert, zumal es in v. 9 wieder aufgenommen wird.[259] Für das temporale *von* wird das griechische **ἀπό** gesetzt. Das enklitische **τε** verbindet gleichrangige präpositionale Ausdrücke. Die Form **ἴσασιν** bezeugt klassisches Griechisch, wo man sonst hellenistisches **οἴδασιν** erwarten würde.[260]
[5]προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσιν μαρτυρεῖν, **ὅτι κατὰ** τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος.	[5]Der Verfasser benutzt **ὅτι** klassisch unterordnend für den einen Akkusativ vertretenden Objektssatz, **κατά** mit dem Akkusativ bedeutet ohne Überraschung *gemäß.*

Quelle für die Apostelgeschichte verwendet worden. Doch das scheint, führt man sich die Eloquenz und Finesse vor Augen, kaum möglich; cf. *Zahn:* p. 813. Die Rede ist jedenfalls, selbst wenn es eine Vorlage gegeben haben sollte, vom Verfasser der Apostelgeschichte stark überformt worden, wie u.a. die starken Abweichungen der Bekehrungsgeschichte von den paulinischen Versionen zeigen.

[254] cf. *Schneider Apg. II:* p. 370.
[255] cf. *Schneider Apg. II:* p. 371.
[256] cf. *Broer:* § 14 p. 295. s.v.*1.1 Phil 3,5f. und die Paulus-Biographie.*
[257] cf. *Schneider Apg. II:* p. 318.
[258] cf. *Broer:* § 14 p. 294sq. s.v.*1.1 Phil 3,5f. und die Paulus-Biographie.*
[259] cf. *Schneider Apg. II:* p. 371.
[260] cf. *Schneider Apg. II:* p. 371.

[6]**καὶ νῦν ἐπ'** ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης **ὑπὸ** τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος,

[6]Mit **καὶ νῦν** gliedert der Verfasser den Vers im Sinne von *doch nun* adversativ an.[261] Der Grund der Anklage wird regelmäßig durch **ἐπί** mit Dativ angegeben.[262] Erneut gibt **ὑπό** den Urheber an.

[7]εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ **νύκτα καὶ ἡμέραν** λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι, **περὶ** ἧς ἐλπίδος **ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ** Ἰουδαίων, βασιλεῦ.

[7]Der Verfasser nutzt für zeitliche Ausdehnung bei **νύκτα καὶ ἡμέραν** den bloßen Akkusativ.[263] Als weitere Präposition zur Angabe des Grundes wird **περί** verwendet, die *variatio* findet sich ebenso in der Vokabel des Verbums, das erneut allerdings für den Urheber die Präposition **ὑπό** nach sich zieht.

[8]**τί** ἄπιστον κρίνεται **παρ'** ὑμῖν **εἰ** ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει;

[8]Es folgt eine **rhetorische Frage**. Nicht häufig außerhalb paulinischer und als lukanisch bezeichneter Schriften ist die Verwendung von **παρά** mit Dativ im übertragenen Sinne.[264] Die Subjunktion **εἰ** steht angeblich in Vertretung von ὅτι,[265] dies anzunehmen ist aber nicht nötig, wenn doch der Realis (Verbum im Präsens Indikativ)[266] und die damit verbundene Annahme, dass die Möglichkeit einer Auferweckung der Toten nicht nur theologische Hypothese sein muss, sondern sich eben wirklich ereignen kann, Sensation genug ist.

[9]**Ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς** τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι,

[9]Der Verfasser lenkt die Aufmerksamkeit sehr betont auf Paulus zurück. Neben dem exponierten Personalpronomen nimmt **μὲν οὖν** in gliedernder Funktion die biographische Rede aus v. 4 wieder auf.[267] Mit **ἔδοξα ἐμαυτῷ** findet sich eine verstärkte Entsprechung zum ἔδοξεν κάμοὶ im Prolog von Lk.[268] Das mit dem Akkusativ verbundene **πρός** steht ohne Auffälligkeit für *gegen.*

[10]ὃ **καὶ** ἐποίησα ἐν Ἰεροσολύμοις, **καὶ** πολλοὺς **τε** τῶν ἁγίων ἐγὼ ἐν φυλακαῖς κατέκλεισα τὴν **παρὰ** τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβὼν ἀναιρουμένων **τε** αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον.

[10]Die Verseinteilung führt hier in die Irre, wie die Übersetzung von *Schneider* zeigt, der das Pronomen am Anfang kataphorisch deutet: „*Das habe ich in Jerusalem auch getan:"*[269] Mit *Das* ist hier vorausweisend *Solche Dinge* gemeint, wie der Doppelpunkt erkennen lässt. Dadurch verliert allerdings das zweite **καί** seine Relevanz, denn die beiordnende Struktur gewinnt der Satz durch das zweimalige **τε**. Der erste Teil schließt vielmehr an den vorigen Vers an: *Ich war der festen Überzeugung, viele feindselige Dinge gegen den Namen Jesu des Nazoräers unternehmen zu müssen, [10]was ich eben auch in Jerusalem tat.* Die Verwendung des

[261] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §442.
[262] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §235.
[263] cf. *Schneider Apg. II:* p. 372.
[264] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §238.
[265] cf. *Schneider Apg. II:* p. 372.
[266] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §371sq.
[267] cf. *Schneider Apg. II:* p. 372.
[268] cf. *Schneider Apg. II:* p. 372.
[269] cf. *Schneider Apg. II:* p. 368.

ersten **καί** ist also eine verstärkende wie explikative.[270] Das zweite **καί** nun lässt einzelne konkrete Taten nach der allgemein gefassten Aussage folgen, nämlich die Inhaftierungen und Hinrichtungen: *[...]was ich auch in Jerusalem tat; außerdem ließ ich viele der Heiligen[...].*[271] Das doppelte gliedernde **τε** ist textkritisch umstritten,[272] dennoch ist bereits eines davon ein Ausweis für den Verfasser der Apostelgeschichte, der es mit besonderer Hingabe immer wieder einsetzt.[273] Zur Erklärung der Herkunft wird wiederum erwartungskonform **παρά** mit Genetiv gesetzt.

[11]**καὶ κατὰ** πάσας τὰς συναγωγὰς πολλάκις τιμωρῶν αὐτοὺς ἠνάγκαζον βλασφημεῖν περισσῶς **τε** ἐμμαινόμενος αὐτοῖς ἐδίωκον ἕως **καὶ** εἰς τὰς ἔξω πόλεις.

[11]Auch die nächste Verfolgertat wird mit **καί** eingeleitet, während **κατά** mit Akkusativ hier in seiner zweiten Bedeutung einer räumlichen Erstreckung, wörtlich *längs . . . hin*, gebraucht wird. Es meint also eigentlich nicht nur *in allen Synagogen*,[274] sondern *in jeder Synagoge entlang meines Weges.* Erneut findet sich ein gliederndes **τε**, dazu ein verstärkendes **καί** für *sogar.*

[12]Ἐν οἷς πορευόμενος εἰς τὴν Δαμασκὸν μετ᾽ ἐξουσίας **καὶ** ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ρχιερέων

[12]Hier findet sich ein schlicht gleichwertige Nomen verbindendes **καί**.

Mithin haben sich bereits einige sprachliche Auffälligkeiten ergeben. Im Folgenden werden nur noch allein die Besonderheiten vermerkt, die sich im Bezug zum Lukasevangelium auswerten lassen.

[13]ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ, οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους.

[13]Mit dem vorherigen v. 12 ist hier ein einziger Satz gebildet, der durch Partizipialkonstruktionen zu einem gedrängten Gefüge verschmolzen wurde. Die Handlung beschleunigt sich merklich, in dem geschilderten Augenblick ereignen sich viele Dinge gleichzeitig, die jedoch detailreich und zugleich auch wiederum knapp geschildert werden. Der Stil ist abwechslungsreich und arbeitet das Wesentliche heraus, man findet also *variatio* wie *brevitas.*

[14]**πάντων τε καταπεσόν των ἡμῶν είς τὴν γῆν** ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν **πρός** με τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι **πρὸς** κέντρα λακτίζειν.

[14]Es folgt ein Genetivus absolutus zur Schilderung der Parallelhandlung, in den das in der Apostelgeschichte so beliebte **τε** eingegliedert ist. Auf λέγουσαν wird **πρός** mit Akkusativ konstruiert. Es steht danach kein ὅτι recitativum. Hier wird zudem **πρός** für *gegen* verwendet.

[270] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §442, 6. et 8.
[271] Übersetzung nach *Schneider Apg. II:* p. 368.
[272] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §444.
[273] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §443.
[274] Übersetzung nach *Schneider Apg. II:* p. 368.

15 ἐγὼ **δὲ** εἶπα· τίς εἶ, κύριε; ὁ **δὲ** κύριος εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις.

15 Dieser Vers ist beinahe übermäßig betont, blickt man auf die Menge der personalen Pronomina. Im Dialog findet klassisches **δέ** Verwendung. Ein ὅτι recitativum sucht man vergebens, der Dialog ist so knapp und prägnant wie möglich formuliert, die Wort- und Formenwahl so einfach wie möglich gehalten.

16 ἀλλ' **ἀνάστηθι καὶ στῆθι** ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην **καὶ** μάρτυρα ὧν **τε** εἶδές [με] ὧν **τε** ὀφθήσομαί σοι,

16 Die Einfachheit des Stils setzt sich fort, wie sich an der Dopplung der Vokabel zeigt. Die *variatio* endet. Dies scheint Jesus als dem literarischen Sprecher Rechnung zu tragen, zu dem ein geschliffenes Griechisch nicht passen will. Während in dieser einfachen Rede **καί** gleichwertige Nomen verbindet, übernimmt **τε** mithin die syntaktische Reihung, selbst im literarischen Jesuswort.

17 ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ **καὶ** ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς ἐγὼ **ἀποστέλλω** σε

17 Auch hier dient **καί** lediglich zur direkten Verbindung, die Syntax wird durch partizipiale Unterordnung am Anfang und Relativsatz am Ende gebildet. Auffällig, weil auf zwei Einzelstellen beschränkt, ist in der Apostelgeschichte die Bezeichnung des Paulus als Apostel, die hier angedeutet ist. Er wird von Jesus eben mit der zugehörigen Vokabel berufen. Dies ist angesichts der umstrittenen Legitimität des Paulus mithin ein verstecktes, aber doch unverkennbares Vorkommen des Titels, zumindest in Anlehnung. Paulus wird hier tituliert, ohne den Titel direkt zu nennen.

18 ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι **ἀπὸ** σκότους **εἰς** φῶς **καὶ** τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ **ἐπὶ** τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν **καὶ** κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ.

18 Erneut findet sich **ἀπό** als Präposition für den separativen Sinn. Mit der Anfügung der zweiten Wortgruppe durch **καί** unterlässt der Verfasser die wiederholte Setzung derselben Präposition, während in v. 4 die Präposition in Verbindung mit **τε** wiederholt wurde. Hier im Jesuswort wurde erneut die einfachere Form gewählt. Die Inkonzinnität in der parallelen Verwendung von **εἰς** und **ἐπί** in Abhängigkeit von selben Verbum ließ sich angesichts der jeweiligen Objekte kaum vermeiden. Ihr Gebrauch ist aber dadurch regelkonform erfolgt. Weiterhin ordnet hier nun **καί** die Syntax.

19 **Ὅθεν**, βασιλεῦ Ἀγρίππα, **οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς** τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ

19 Die Konjunktion **ὅθεν** wird wie im Neuen Testament üblich kausal demonstrativ, nicht mehr relativ gebraucht.[275] Die Interpretation als relativer Satzanschluss ist ausgeschlossen, da sowohl das Kolon zuvor als auch die neue Anrede und Aufnahme des gegenwärtigen Erzählfadens für einen neu einsetzenden Hauptsatz sprechen, der Satzanschluss aber stets seinen relativen Charakter beibehält. Die doppelte Verneinung **οὐκ ἐγενόμην ἀπειθής** zeigt sich als Litotes, die eben nicht wörtlich, sondern als besonders betont sinngemäß wie folgt ins Deutsche zu übertragen ist: *Ich war der himmlischen Erscheinung absolut gehorsam.*

[275] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §451.

[22][...] λέγων ὧν **τε** οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι **καὶ** Μωϋσῆς,

[20–22]Hier wird die Analyse ausgesetzt, da sich nur Beobachtungen wiederholen lassen. Erst gegen Ende des v. 22 findet sich als neue Nuance die Verbindung von **τε** und **καί** als *sowohl... als auch...* respektive *einesteils... anderenteils...*

[23]**εἰ** παθητὸς ὁ χριστός, **εἰ** πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

[23]Auch hier kann man dazu neigen, in dem **εἰ** in Abhängigkeit vom λέγων (v. 22) ein **ὅτι** zu lesen. Ein solches ist aber nicht zu finden, wodurch sich zunächst die Auslassung des **ὅτι** recitativum bestätigt. Das konditionale Element scheint allerdings dem Verfasser wichtig gewesen zu sein, wenn er es an dieser Stelle gleich in doppelter Ausführung, also den zweiten Teilsatz verstärkend setzt. Die Passage erinnert ein wenig an das von Paulus zur Beweisführung eingesetzte **εἰ**.[276] Erst dadurch, dass der Christus leiden musste und als erster von den Toten auferstand, konnte er sich selbst als Christus erweisen und somit das Licht verkünden. Dies ist nicht durch die einfache Gleichsetzung von **εἰ** mit **ὅτι** zu unterschlagen.[277]

[24]**Ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἀπολογουμένου** ὁ **Φῆστος** μεγάλῃ τῇ **φωνῇ φησιν**· μαίνῃ, Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει.

[24]Es folgt der Anschluss im Genetivus absolutus mit eingefügtem **δέ** als Signal für den Wechsel des Sprechers im Dialog. Darüber hinaus wirkt es geradezu poetisch, wenn der Verfasser die Wortwahl so trifft, dass einerseits Alliteration, andererseits im phonetischen Zusammenspiel von Subjekt und Prädikat eine Anapher entsteht. Bei Festus gilt: Der Name ist Programm, selbst wenn es inhaltlich kaum einen Unterschied zum Äquivalent λέγω macht. Der Verfasser der Apostelgeschichte achtet – während er zugleich literarisch große Linien zu zeichnen vermag! – auch auf die Details.

[25]ὁ **δὲ** Παῦλος· οὐ μαίνομαι, **φησίν**, κράτιστε Φῆστε, **ἀλλ' ἀληθείας** καὶ **σωφροσύνης** ῥήματα **ἀποφθέγγομαι**.

[25]Auch dieser Vers kennt kein **ὅτι** recitativum und gliedert sich wie gewohnt mit **δέ** an. Das Verbum **φησίν** wird in die wörtliche Rede integriert, wie es auch beim lateinischen *inquit* üblich ist. Auf den Vokativ folgt sogleich die Alliteration. Rhetorisch kann man dem Verfasser also den selbstbewussten Einsatz von Stilmitteln auch auf dieser Detailebene zutrauen. Das weitere Vokabular des Verses ist philosophisch konnotiert und lässt den Paulus in die Nähe hellenistischer Weisheit treten.

[26]**ἐπίσταται** γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεὺς **πρὸς** ὃν **καὶ** παρρησιαζόμενος λαλῶ, λανθάνειν γὰρ αὐτόν [τι] τούτων οὐ πείθομαι οὐθέν· **οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο.**

[26]Mit der auffälligen Exposition des Verbums wird die Verständigkeit des Königs besonders betont – erneut ein rhetorisch raffinierter Zug. Erneut wird **πρός** für *zu* eingesetzt, genauso **καί** verstärkend für *auch.* Der abschließende Satz bildet neben der Apologie das hintergründige Programm der Apostelgeschichte ab, nämlich die Betonung einer unbelasteten und vorwurfsfreien Relation des Christentums zu den weltlichen Eliten seiner Entstehungszeit.[278]

[276] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §372.1.
[277] So verfährt leider die Übersetzung von *Schneider Apg. II:* p. 369.
[278] cf. infra.

[27]**πιστεύεις**, βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; οἶδα **ὅτι πιστεύεις**.

[27]Der Vers wird durch das identische Prädikat kunstvoll gerahmt, in seiner Mitte stehen die Propheten, auf deren Tradition die Legitimität des Paulus zurückführen soll, um deren Anerkennung es vor Agrippa geht. Hier findet sich tatsächlich ein **ὅτι,** allerdings als Einleitung eines das Akkusativobjekt vertretenden Objektssatzes in Abhängigkeit des Verbums *sciendi*, nicht *dicendi*.

[28]ὁ **δὲ** Ἀγρίππας **πρὸς** τὸν Παῦλον· **ἐν ὀλίγῳ** με πείθεις **Χριστιανὸν ποιῆσαι**.

[28]Die alten Bekannten **δέ** und **πρός** tauchen erneut auf. Daneben findet sich hier ein seltener Fall instrumentaler temporaler Verwendung von **ἐν** in der Apostelgeschichte.[279] Die pejorative Deutung des Versschlusses im Sinne von *mich als Christen auszugeben/ den Christen zu spielen* wurde auch in Anlehnung an den Latinismus *christianum agere*[280] von namhaften Autoren vertreten,[281] kann aber wohl nicht nur eindeutig in diese Richtung gedeutet werden. Auch als Kompliment kann diese Wendung verstanden werden, zumal für keine der beiden Deutungen die Belege abschließend votieren.[282] Es scheint allerdings besser zur apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte zu passen, wenn sich Agrippa nun zum Abschluss der Begegnung ehrlich und so weit, wie es ihm eben als faktisch nicht konvertierten König möglich ist, geschlagen gibt.[283]

[29]ὁ **δὲ** Παῦλος· **εὐξαίμην ἂν** τῷ θεῷ **καὶ** ἐν ὀλίγῳ **καὶ** ἐν μεγάλῳ **οὐ μόνον** σὲ **ἀλλὰ καὶ** πάντας **τοὺς ἀκούοντάς** μου σήμερον γενέσθαι τοιούτους ὁποῖος **καὶ ἐγώ εἰμι** παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων.

[29]Der Dialog kommt zum Abschluss. Wiederum Paulus (**δέ**) spricht, nun allerdings im überaus gehobenen *optativus potentialis,* der eine Seltenheit im Neuen Testament darstellt[284] und die Sprachkompetenz des Verfassers dem Paulus vor den erlauchten Gesprächspartnern in den Mund legt, der selbst freilich den einen oder anderen Optativ auch in seinen Briefen zu Papier brachte.[285] Doch auch darüber hinaus ist der Vers durchgestaltet. Zunächst steht das doppelte gliedernde **καί**, bevor eine zweite Gegenüberstellung sogar noch schärfer mit **οὐ μόνον… ἀλλὰ καί** erfolgt, die jene zuvor erfolgte Dialektik parallel expliziert. Der attributive Gebrauch des Partizips findet sich hier und ergänzt den bereits bekannten prädikativen. Zuletzt findet sich noch einmal ein verstärkendes **καί**, dem zur Betonung sogar noch das Personalpronomen anbei gestellt ist.

[279] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §§195, 200, 219sq., 405 Fn. 1.
[280] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §405.
[281] cf. *Schneider Apg. II:* p. 377 unter Berufung auf *Haenchen* und *Conzelmann* in Fn. 101.
[282] cf. *Haacker:* p. 404sq.
[283] cf. *Schmithals:* p. 228.
[284] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* §385.1.
[285] cf. *Haacker:* p. 405.

Zusammenfassung:

Die Rede zeigt alle nötigen Eigenheiten gehobenen sprachlichen Stils. Es finden sich rhetorische Stilmittel wie auch stilistisch und grammatisch als eloquent geltende Formen, die angesichts der Gesprächspartner aber auch angemessen sind. Daneben werden Konnektoren und Partikel sowie vor allem Konjunktionen geschickt und gezielt eingesetzt, um gewünschte rhetorische Effekte und Strukturen zu verstärken. Dabei begegnet eine Vielfalt an Formen, aber auch in den Formen ihr vielfältiger Einsatz. Der Verfasser bemüht sich dabei vor allem um klassischen Stil und somit den regelkonformen Gebrauch seiner Sprache.

Besondere Aufmerksamkeit unter den Sprachformen verdient die kombinierte Partikel **μὲν οὖν**. Sie ist im Neuen Testament nämlich ein Spezifikum der Apostelgeschichte, in den anderen Schriften aber kaum gebräuchlich.[286] Durch deren Verwendung – und auch durch die innerhalb des Neuen Testaments sonst beispiellose Variation im Partikel- wie Formengebrauch – zeigt der Verfasser einzigartige Stilhöhe, die an solchen Stellen auch deutlich über dem Lukasevangelium steht.

Im Einzelnen ist der Formengebrauch nicht auffällig anders als im Evangelium, allerdings vielfältiger und differenzierter. Das kann aber angesichts einer so aufwendigen Gestaltung der Passage noch keinen elementaren Unterschied bedeuten. Der Verfasser lässt hier lediglich einmal offenbar werden, dass ihm zum Anlass der Rede die Verwendung adäquater Sprachformen vollends gelingt, er also seinen Sprachstil an den Inhalt anpasst. Diesen adaptiven Sprachstil hat er mit Lukas gemein, der im Evangelium stets zwischen der *simplicitas* der Gattung Evangelium und einem ansprechenden Griechisch changiert. Doch mit der neuen Gattung für die Apostelgeschichte müssen auch sprachlich und strukturell schmuckvollere Wege gegangen werden, da die rhetorisch ausgestaltete Rede elementar in das Repertoire der Historiographie gehört. Mit der Entscheidung für diese Gattung traf der Verfasser der Apostelgeschichte respektive eben Lukas allerdings eine grundlegende Entscheidung zur Neuausrichtung des Fortsetzungswerkes, die sich im Stil niederschlagen musste und die Vergleichbarkeit auf tönerne Füße stellt.

Es zeigt sich also, dass die Rede des Paulus eigentlich ein voller Erfolg ist, nur steht das römische Bürgerrecht des Paulus samt der Appellation an den Kaiser der Freilassung im Wege (Apg 26,32).[287] Sie wäre, juristisch gesprochen, mithin zwar begründet, ist aber formal nicht zulässig. Allerdings steht mit guten Gründen das in der Apostelgeschichte schlicht behauptete römische Bürgerrecht des Paulus zur Debatte, mindestens weil Paulus selbst dieses nie erwähnt. Verfolgt aber die Apostelgeschichte mit diesem Bürgerrecht auch eine literarische Absicht, so steht es ganz grundlegend infrage, wenn es sonst nicht zu belegen ist. Diese Intention gilt es nun zu überprüfen.

[286] cf. *Blass/Debrunner/Rehkopf:* § 451. 1. Zur Häufigkeit cf. et *Bauer:* c. 995 s. v. μέν, Nr. 2. e.
[287] Dies ist zumindest das Ergebnis der literarischen Darstellung in der Apostelgeschichte. Man kann sogar mit Recht von einer erzählerischen Aporie sprechen, da der Prozess im Grunde den Freispruch zwingend verlangt. Irgendwie muss allerdings Paulus in der Apostelgeschichte als Gefangener nach Rom gelangen, sei es aus apologetischen Gründen oder aus den möglicherweise existierenden Fahrtberichten, die dem Verfasser als Quelle zur Verfügung standen; cf. *Schmithals:* p. 218.

Das Bürgerrecht des Paulus und seine literarische Konstitution:

Die Quellenlage: Im Folgenden sind also die Quellen oder Befunde zum Römerrecht des Paulus außerhalb der expliziten Erwähnungen der Apostelgeschichte zu betrachten. Eine erste zu untersuchende Fundstelle innerhalb des Werkes ist die Herkunftsangabe des Paulus aus Tarsos in Kilikien als Spross einer jüdischen Familie (Apg 21,39; 22,3). Diese scheint durchgängig als unproblematisch und authentisch angesehen zu werden, zumal Paulus sich einerseits als theologisch sattelfester Diaspora-Jude zeigt,[288] andererseits sich zumindest mit der Provinz Kilikien als Herkunftsregion keinen Gefallen täte, selbst wenn Tarsos ein Zentrum geistigen Lebens gewesen sein muss.[289] Als Kilikier nämlich, so sehr Paulus und der Verfasser der Apostelgeschichte die Bezeichnung als Κίλιξ meiden, steht Paulus sogleich unter dem unheilvollen Ruf, der den Bewohnern dieser Landschaft vorauseilt.[290] Es spricht mithin also *prima facie* nichts dagegen, dass Paulus aus Tarsos in Kilikien stammt.[291]

Vor diesem lokalhistorischen Hintergrund ist aber auch der Frage nach dem Bürgerrecht nachzugehen. Und hier sprechen die Funde der Inschriften eine ziemlich eindeutige Sprache, wenn für die Generation des Paulus in der Provinz Kilikien sicher nur mit drei (!) römischen Bürgern in der gesamten Provinz zu rechnen ist, wobei diese Zahl durch Mutmaßungen kaum in die Höhe getrieben werden kann.[292] Da der jüdische Hintergrund des Paulus nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch im Philipperbrief von Paulus selbst bestätigt wird,[293] muss dieser wohl als gegeben betrachtet werden. Das macht das Bürgerrecht für Paulus nur noch unwahrscheinlicher, da jüdische Familien höchst selten in den Genuss desselben kamen,[294] schließlich wurde das Bürgerrecht entweder vererbt, sehr teuer erkauft, für den Austritt aus der Legion als Veteran oder mit der Freilassung altgedienter Sklaven erlangt.[295] Keine dieser Optionen will recht auf die Genealogie des Paulus zutreffen, insoweit sie

[288] cf. *Pilhofer (Bürgerrecht):* p. 71.
[289] cf. citato loco p. 70sq.
[290] cf. citato loco p. 68.
[291] Die besondere ambivalente Bewertung dieser Herkunft sorgt dafür, dass sie wohl nicht auf den Verfasser der Apostelgeschichte zurückzuführen ist. Lässt man nämlich zunächst die Grundannahme des römischen Bürgerrechts nicht zu, so wären doch bessere Orte für die Herkunft infrage gekommen. Wäre mit der Herkunft aus dieser Stadt aber alles heile Welt, so müsste man sie wohl auch kritisch sehen, wie es *Haacker:* p. 367sq. allen nahelegt, die das römische Bürgerrecht hinterfragen. In der vorliegenden Fassung allerdings ist es – literarisch ohne nachweibare Intention – unverdächtig und der polemische Einwand *Haackers* nichts weiter als ein undifferenzierter Vorwurf ohne Begründung.
[292] cf. citato loco p. 73.
[293] cf. *Pilhofer (Philippi I):* p. 123.
[294] cf. *Pilhofer (Bürgerrecht):* p. 73
[295] cf. *Pilhofer (Philippi I):* p. 122.

rekonstruierbar ist. Allein also der epigraphische Befund macht ein Bürgerrecht für Paulus äußerst unwahrscheinlich.

Daneben kann aber auch das Selbstzeugnis des Paulus dort immanent ausgewertet werden, wo das Bürgerrecht thematisiert wird, auch wenn Paulus über sein eigenes Bürgerrecht nicht explizit Auskunft gibt. Vor dem unmittelbaren Horizont des römischen Bürgerrechts ist nämlich der Philipperbrief und konkret Phil 3,20 verfasst, der den Christen von Philippi ihr Bürgerrecht im Himmel verheißt.[296] Den Christen in der römischen Kolonie Philippi stand stets die römische Bürgerschaft in der Stadt vor Augen, die in der *tribus Voltinia* eingeschrieben und entsprechend stolz darauf war.[297] Außerdem zog, wer Römer war, daraus erhebliche Privilegien.[298] Dadurch war jedem Bewohner von Philippi klar vor Augen geführt, wie erstrebenswert und doch unerreichbar ein Leben als römischer Bürger war.[299] Besonders schmerzlich ist die allgegenwärtige Zweiklassengesellschaft für die Adressaten des Briefes, die mit Paulus, wenn auch an unterschiedlichen Orten, das Schicksal eines Gefängnisaufenthalts teilen: Römische Bürger werden in der Regel nicht ohne Weiteres inhaftiert, ihre Behandlung ist überdies ungleich angenehmer.[300]

Paulus sagt nun nichts anderes, als dass diese Christen im Gefängnis von Philippi mit Gewissheit auf ein anderes, gleichwertiges Bürgerrecht vertrauen dürfen, das ihnen aus dem Himmelreich zukommt.[301] Dieses kann es zwar nicht in der irdischen Welt mit dem römischen Bürgerrecht aufnehmen, wenn es um die Annehmlichkeiten des Lebens geht. Und folgerichtig ist, wer dieses irdische Bürgerrecht hat, auf Wohlstand und Überfluss in *diesem* Leben aus und steht dem christlichen Glauben in seiner Einstellung konträr gegenüber (Phil 3,19). Es verschiebt aber diese oder gleichwertige Privilegien in das Eschaton, wo das irdische Leben nichts mehr gilt (Phil 3,21).[302] Angesichts der Naherwartung der Parusie muss das himmlische Bürgerrecht eine erhebliche Anziehungskraft gehabt haben,[303] vor allem, weil es

[296] cf. citato loco p. 127–130, wo dargelegt wird, dass bei Paulus mit dem πολίτευμα eben nichts anderes als der bürgerrechtliche Begriff gemeint sein kann, wenn man den Philipperbrief vor der lokalhistorischen Folie der Kolonie liest, die so tief durchdrungen ist von römischer Lebensweise, dass das römische Bürgerrecht omnipräsentes Statussymbol geworden ist.
[297] cf. citato loco p. 122sq.
[298] cf. ibd.
[299] cf. citato loco p. 131sq.
[300] cf. *Pilhofer (Bürgerrecht):* p. 74sq.
[301] cf. citato loco p. 75.
[302] cf. *Pilhofer (Philippi I):* p. 131.
[303] cf. *Pilhofer (Bürgerrecht):* p. 75.

einfacher zu erhalten als das römische und in seinen Wirkungen noch mächtiger war. Hätte Paulus nun selbst ein römisches Bürgerrecht gehabt, so wäre seine Verheißung an die Christen in Philippi geradezu spöttisch gewesen, wenn er sich doch als privilegierter Gefangener niemals auf dieselbe leidvolle Situation berufen könnte (Phil 1,27–30),[304] um aus dieser echten Trost zu spenden. Für seine Adressaten hätte es geklungen wie die Ansprache eines Privilegierten, der gut reden hat und ihre Situation nicht versteht, ihnen dann aber Belehrungen zu besserer Hoffnung erteilen will. Niemand hätte sich die Worte von Paulus zu Herzen genommen. Vielmehr ist es hier notwendig, dass Paulus als Gleicher unter Gleichen Gehör findet, und dass sein Gefängnis genauso bedrohlich ist wie für die Philipper.[305] Nur so kann man überhaupt an die Intention gemeinsamen Durchhaltens sinnvoll denken.

Außerdem spricht innerhalb des paulinischen Selbstzeugnisses der zweite Korintherbrief gegen das römische Bürgerrecht. Paulus gibt in diesem darüber Auskunft, dass er dreimal die römische Strafe der Geißelung erhalten habe (2Kor 11,25).[306] Diese aber durfte gegenüber römischen Bürgern nicht angewendet werden,[307] wie auch die Apostelgeschichte selbst noch formulieren wird (Apg 22,25). Paulus müsste demnach in allen drei Fällen sein Bürgerecht verschwiegen oder gegenüber den Korinthern schlicht gelogen haben.
Mithin spricht neben dem epigraphischen auch das Zeugnis des Paulus selbst gegen das römische Bürgerrecht.

Den hier getätigten Ausführungen wurde aber auch prominent von *Weber* widersprochen.
Er will das Argument aus dem epigraphischen Zeugnis nicht gelten lassen, da nicht zwangsläufig der vollständige dreiteilige römische Name, sondern vielmehr das griechische Namensformular in Kilikien als regionaler Usus Platz auf den Grabinschriften gefunden habe.[308] Die römische Fassung sei viel zu ungebräuchlich gewesen oder sogar mit Absicht gemieden worden. Mir scheint dieses Argument allerdings im Gegensatz zur manifesten Epigraphie eines *ex nihilo* zu sein. Die Zahl der tatsächlichen römischen Bürger könnte so allenfalls durch Mutmaßung in die Höhe getrieben werden, doch wie hoch, bleibt reine Spekulation. Und nur weil man über ein hellenistisch geprägtes Gebiet spekuliert, ist die Annahme, dass man hier

[304] cf. citato loco p. 75.
[305] cf. ibd.
[306] cf. *Schmithals:* p. 205.
[307] cf. ibd.
[308] cf. *Weber:* p. 195.

römischen Usus abgelehnt habe, nicht plausibler. Man könnte genauso in die andere Richtung tendieren und behaupten, gerade die wenigen römischen Bürger hätten ihren römischen Namen doch in Abgrenzung und Stolz auch geführt und einmeißeln lassen. Für beide Seiten lassen sich eben keine weiteren Argumente beschaffen, weswegen man an das epigraphische Zeugnis verwiesen sein muss. Doch selbst wenn man die Spekulation im Sinne Webers zulassen mag, so wird man damit kaum eine ernst zu nehmende Vergrößerung der Zahl erreichen, sondern allenfalls eine Verschiebung von einer verschwindend geringen zu einer sehr geringen Anzahl römischer Bürger. Das gesamte Leben in Kilikien wäre doch unter zahlreicher Beteiligung römischer Bürger von anderer Gestalt gewesen, wie es die Auswirkungen auf die Stadt Philippi dokumentieren.[309]

Die Selbstauskunft des Paulus, Jude aus Tarsos zu sein, will *Weber* gewissermaßen umschiffen, indem er Mutmaßungen anstellt, wie die Stadt als Ganzes[310] oder die Familie des Paulus das Bürgerrecht[311] hätte erhalten können. Doch für den kollektiven Weg fehlt jeder Beleg, *Weber* selbst lässt ihn als unwahrscheinlich zugunsten einer mit *urbs libera* bezeichneten Steuerfreiheit beiseite.[312] Es bliebe noch der individuelle Erhalt des Bürgerrechts. Die Familie des Paulus hätte es von einem Vorfahren geerbt, gekauft, oder durch Freilassung oder Kriegsdienst erhalten haben können. Einen solchen Erwerb in früherer Generation schließt Weber im Grunde schon aus, da sie unter Augustus kaum realistisch erscheint.[313]
Nur den Kauf durch die Familie des Paulus selbst hält er für möglich, will er doch in ihr reiche Handwerksbetriebsinhaber sehen, die sich das Bürgerrecht gut hätten leisten können, Paulus dann wegen seiner Missionarstätigkeit enterbt hätten. Das Bürgerrecht hätte er aber behalten.[314] Dies alles stützt sich aber allein auf das Zeugnis der Apostelgeschichte, nicht auf das der paulinischen Briefe. Doch eben die Apostelgeschichte steht hinsichtlich ihrer historischen Angaben und ihrer literarischen Konstitution auf dem Prüfstand und sollte eben nicht zur Argumentation herangezogen werden.

---

[309] cf. *Pilhofer (Philippi I):* p. 122sq.
[310] cf. *Weber:* p. 194sq.
[311] cf. citato loco p. 196–199.
[312] cf. citato loco p. 195 unter Rückgriff auf Plinius ‚nat. 5,92. Leider ist die rechtliche Lage der Stadt Tarsos gerade in der Zeit des Augustus nicht besonders klar auszumachen, weil sich nicht exakt sagen lässt, ob und wie lange Kilikien noch römische Provinz und Tarsos dementsprechend noch deren Hauptstadt ist. Dies ist auch hinsichtlich der Frage, ob der Statthalter in Caesarea überhaupt für den Paulusprozess zuständig ist, von Bedeutung. cf. *Börstinghaus (Tarsos):* p. 189.
[313] cf. *Weber*: p. 198 Fn. 17.
[314] cf. citato loco p. 197sq.

Das Selbstzeugnis des Paulus weist mit dem himmlischen Bürgerrecht eben in eine andere Richtung. *Weber* will einerseits die explizite Verwendung der Vokabel πολίτευμα in diesem Zusammenhang aufweichen, weil sich hinter diesem Begriff die Organisationsform als Sondergemeinde verberge.[315] Doch damit entschärft er die bewusste Doppeldeutigkeit: Der Begriff meint eben gerade beides. Und weil man beides aus dem Text heraus verstehen kann, wird man zumindest auch auf die Verheißung des Bürgerrechts im Himmel als Variante kommen können und müssen.
Andererseits will *Weber* auch die Interpretation als Bürgerrecht nur gelten lassen, wenn keiner der Gefangenen auch wirklich das Bürgerrecht gehabt hätte.[316] Ich möchte dies gerne umwenden: Solange nur einer der Gefangenen kein römisches Bürgerrecht hätte, könnte Paulus so solidarisch schreiben, wie er es tut: Er kann unter den Empfängern, wenn sie treu glauben, Römern wie Nicht-Römern ein Bürgerrecht im Himmel verheißen. Und er kann sie alle miteinander trösten. Aber er kann dies eben nur deswegen, weil er selbst mit dem Schlimmsten rechnen muss! Es kommt eben auf die Perspektive an: Paulus darf kein Bürgerrecht haben, wenn der Philipperbrief glaubwürdig sein soll. Seine Empfänger können durchaus unterschiedlich sein.

Das Argument der dreifachen Geißelung bleibt im Übrigen bei *Weber* gänzlich unbehandelt und steht noch immer gegen das Bürgerrecht.

Darüber hinaus möchte *Weber* auch in Ephesos einen impliziten Hinweis auf das Bürgerrecht lesen:[317] Er nimmt die Gefangenschaft des Paulus in Ephesos zeitlich vor der Versammlung der Menge an, bei der nun entschieden werden soll, wie mit Paulus zu verfahren ist. Nur haben die städtischen Behörden keine Handhabe. In rein religiöse Streitigkeiten hat man sich nicht einzumischen, die Anschuldigungen des Demetrios sind nicht ausreichend, eine Verurteilung herbeizuführen. Paulus selbst steht innerhalb der *custodia libera* unter Schutz eines möglicherweise römischen Gewährsmannes oder Gemeindefunktionärs. Er wird laut *Weber* also fortgebeten, weil man ihn als Römer auch nicht zur allgemeinen Befriedigung auspeitschen kann.

[315] cf. citato loco p. 206sq. et imprimis Fn. 43.
[316] cf. citato loco p. 207.
[317] cf. citato loco p. 203sq.

Doch mir scheint diese Konstruktion nicht zwingend zu sein. Erstens muss man sich fragen, ob diese Auspeitschung ohne das Bürgerrecht wirklich zur Beruhigung der Massen angeordnet worden wäre. Ein Unrecht ist sie schließlich auch dann noch, wenn der Delinquent schlicht nichts getan hat, und die Masse ist ja durch die Androhung römischer Militärgewalt schon zur Ruhe gebracht worden. Zweitens ist es im Übrigen auch möglich, dass Paulus schon ausgepeitscht wurde, nur dass die Apostelgeschichte davon nichts weiß. Die Gelegenheit hätte es hier ja doch – so viel wird man *Weber* einräumen dürfen – gegeben, und Paulus erwähnt diese Strafe selbst im zweiten Korintherbrief – was uns auch nicht vor chronologische Unlösbarkeiten stellt, teilt man diesen Brief nun auf oder auch nicht, denn Ephesos bleibt der Ausgangspunkt.

Es bleibt mithin ganz und gar unwahrscheinlich, dass Paulus das römische Bürgerrecht hatte, vor allem, weil die Zeugnisse dafür allein aus der Apostelgeschichte stammen. Somit muss auch der Einwand fehlgehen, dass der gesamte Prozess gegen Paulus unverständlich sei, wenn man das Bürgerrecht nicht anerkenne, schließlich sei mit Gefangenen ohne dieses Recht kurzer Prozess gemacht worden.[318] Das wäre nämlich viel zu voreilig geschossen.
Im Folgenden wird anhand der unterschiedlichen Anklagen gegen Paulus im Verlauf der Apostelgeschichte sowie den Reaktionen hochrangiger oder verantwortlicher Akteure untersucht, inwieweit das römische Bürgerrecht tatsächlich konstitutiv für die Handlung ist, oder ob es vielmehr auf literarische Interessen zurückgeführt werden kann. Sollte dies der Fall sein, wäre es wohl erst sekundär in den Bericht eingedrungen. Damit wird auch den übrig gebliebenen Einwendungen *Webers* innerhalb der Chronologie begegnet.[319]

Die Verfolgungen in der Apostelgeschichte als Gelegenheiten zur Behauptung des Bürgerrechts:
Die erste Agitation gegen Paulus findet sich in Apg 13,50.[320] Hier stacheln die Juden im pisidischen Antiochia Frauen und Angehörige der städtischen Oberschicht an, sodass die Missionare Paulus und Barnabas aus der Stadt gejagt werden. Von einem Prozess oder zuständigen konkreten Beamten fehlt jede Spur, sodass diese Szene für das Bürgerrecht ohne Relevanz

[318] cf. *Hengel/Schwemer:* p. 203 § 6 s.v. 6.1 Die Herkunft aus Tarsus, Fn. 3.
[319] cf. *Weber:* p. 199–206.
[320] Dies ist nur unter der Maßgabe möglich, dass man von der vorherigen Verfolgung des Paulus, als er noch Saulus genannt wird, in Damaskus absieht (Apg 9,20–30). Aber auch hier ist von Damaskus über Jerusalem und Caesarea bis Tarsos keine Spur des römischen Bürgerrechts auszumachen.

bleibt.[321] Ebenso „intern" bleiben die Konfrontationen zwischen den Missionaren und den Juden respektive der einfachen Bevölkerung in Apg 14,4–7; 19sq. (Ikonion und Lystra),[322] auch wenn sie von Stadt zu Stadt gefährlicher werden.[323]

Es folgt die zweite Missionsreise, auf der sich in Philippi der nächste Vorfall ereignet, der dieses Mal höhere Wellen schlägt und dementsprechend breiter ausgestaltet ist (Apg 16,11–40). Der deutlich höhere Detailgrad scheint hier auch eine lokale und breite Tradierung echter Ereignisse nahezulegen.[324] Der Sachverhalt ist, dass Paulus einer Sklavin den Wahrsagegeist nimmt, der für ihre Herren eine einträgliche Geldquelle gewesen ist (vv. 18sq.). Diese verklagen daraufhin die Missionare wegen des entgehenden Gewinns. Da es sich um einen von Römern initiierten Gerichtsprozess in einer wohlorganisierten römischen Kolonie handelt,[325] wird er auf dem Forum vor den zuständigen Beamten ausgetragen (v. 20).[326] Geschildert wird er dann aber nicht als ordentlicher Geschworenenprozess, sondern eher als exekutive polizeiliche Maßnahme.[327]

Die geschilderte Argumentation vor Gericht allerdings ist ungewöhnlich: Der Verlust des Geldes wird bloß als inneres Motiv der Römer zuvor genannt, als Anklage erheben sie jedoch die von den Missionaren verkündigte Lebensweise, die unvereinbar mit dem römischen Leben ist,[328] das die Bewohner der Stadt Philippi so intensiv geprägt hat (v. 21).[329] Damit sind die Missionare eine Gefahr für die öffentliche Ordnung[330] und ihre Strafe lautet eben

[321] Anders dagegen sieht *Zahn:* p. 455sq. hinter dem Betreiben der Frauen sowie den Obersten der Stadt konkrete Bemühungen, die Magistrate zu einer offiziellen Ausweisung von Paulus und Barnabas zu bewegen, und nimmt aus dem inhaltlichen Zusammenhang einen Subjektswechsel in v. 50 von den Juden auf die Magistrate an. Neben dieser grammatischen Schwierigkeit ist dies aber vor allem aufgrund der Vokabel nicht möglich. Die Verfolgung „διωγμός" bezeichnet eben auch illegale Pogrome und funktioniert einwandfrei mit dem hier verbundenen Subjekt. Es handelt sich also mitnichten um eine behördliche Ausweisung; cf. *Haacker:* p. 236. Auch die Vokabel des Hinauswerfens legt das gewaltsame Vertreiben nahe; cf. *Schneider Apg. II:* p. 147.
[322] cf. *Zahn:* p. 481 et *Haacker:* p. 245.
[323] Auch dies ist wohl vom Verfasser absichtlich so gestaltet, schließlich ist das sich übersteigernde Trikolon ein bewährtes antikes Mittel gelungener Dramaturgie, das die Gestaltung der ersten Missionsreise prägt.
[324] cf. zur lokalpatriotischen Gestaltung die Erwägungen zur Herkunft des Verfassers der Apostelgeschichte.
[325] cf. zur Kolonie Philippi zur Zeit des Paulus *Pilhofer (Philippi I):* p. 118–122.
[326] cf. *Zahn:* p. 578.
[327] cf. *Haacker:* p. 282sq.
[328] Es ist kein Zufall, dass für die Lebensweise (ἔθη) in der lateinischen Übersetzung (nova vulgata, editio secunda) die *mores* gesetzt werden, da die neue christliche Lebensweise eben nicht mehr an den *mores maiorum* ausgerichtet ist, und damit zur überregionalen Bedrohung für die römische Welt wird; cf. citato loco p. 139.
[329] cf. citato loco p. 115.
[330] Diese ist besonders in der Zeit des Augustus und seiner Nachfolger ein hohes kulturpolitisches Gut, dessen Verletzung empfindliche Strafen nach sich ziehen kann; cf. *Haacker:* p. 283.

entsprechend der Anklage nicht auf Schadensersatz, sondern auf Auspeitschen (v. 22), worauf das Gefängnis folgt (v. 23). Die römischen Behörden reagieren hier in Philippi vollkommen erwartungskonform:[331] Die Angeklagten werden mit dieser Strafe deutlich ermahnt, ihr Treiben einzustellen, eine Hinrichtung könnte schließlich immer noch angeordnet werden, sollten sich die Gefangenen nach ihrer am Folgetag angeordneten Freilassung (vv. 35sq.) nicht bessern.[332] Die Inhaftierung erfolgte mithin vorsorglich und nur für eine Nacht.[333]
Nun folgt – in diesem Prozess unsinnig spät – die Erwähnung des römischen Bürgerrechts, das im Übrigen nicht nur für Paulus, sondern auch für Silas behauptet wird (v. 37).[334] Die tatsächlichen Folgen sind allerdings dadurch nicht verändert: Mit oder ohne Bürgerrecht, die Missionare wären an diesem Tag freigelassen worden. Einzig die begleitende Attitüde der Römer ist eine andere, nämlich ein nachhaltiges Erschrecken, das in einer öffentlichen Entschuldigung Ausdruck findet (vv. 38sq.). Die Berufung auf das römische Bürgerrecht ist ergo für den Prozess im Grunde irrelevant, sie dient nur dem literarischen Zweck,[335] den Abgang der Missionare aus Philippi nicht als ein Verjagen, sondern als höfliche Abreise auf Bitten

[331] *Haacker* weist darauf hin, dass die Feststellung der Personalien unterblieben ist, was, nimmt man das römische Bürgerrecht für Paulus an, den Amtsträgern am Folgetag erheblichen Ärger gespart hätte. *Haacker* erklärt dies mit dem Versuch, zunächst den Zorn sich legen zu lassen, um am Folgetag eine ordentliche Verhandlung zu führen. Die in dieser Arbeit vertretene Position benötigt diese Konstruktion freilich nicht; cf. *Haacker:* p. 284.
[332] cf. *Zahn:* p. 583 et *Haacker:* p. 287.
[333] cf. *Schneider Apg. II:* p. 218.
[334] Der Einwand von *Haacker:* p. 288, Paulus habe hier wie in seinen Briefen von sich in der Wir-Form gesprochen, weil das nach einem *Ennius*-Zitat in der Selbstbehauptung des Bürgerrechts in Ordnung sei, steht meines Erachtens auf tönernen Füßen: Erstens müsste es sich dann um einen sehr weit verbreiteten Usus handeln, wenn der Grieche Paulus oder der Verfasser der Apostelgeschichte sich dessen bedienen soll. Man wird aber wohl kaum ohne Beleg annehmen, dass einer von beiden ad hoc *Ennius* zitierte. Für eine solche Verbreitung scheinen auch sonst die Belege zu fehlen. Vor allem aber scheint mir die Natur des Zitats dagegen zu sprechen (Enn. ann. XVIII), denn allein der Hexameter fordert hier den Plural, wobei die Epik diesen überdies begünstigt. Selbst inhaltlich kann dieser Plural auf das Schicksal der Heimat des Dichters Rudiae gemünzt sein, wo Zeit seines Lebens mehrere Kulturkreise vermischt und zunehmend romanisiert werden. Damit steht der Plural hier für eine allgemeingültige Aussage, die *auch,* aber eben nicht *ausschließlich* den Singular der Person des Ennius meint; cf. *von Albrecht:* p. 106 et 111sq. Dass *Cicero* diesen Vers als Beispiel für einen Plural zitiert, der den Singular bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass er diesen Vers innerhalb des Abschnitts zu schmückenden Stilmitteln der Rede (De oratore III, 42 (!), 168; *Haacker* zitiert das Kapitel nicht. Er ignoriert auch den Kontext.) als Exempel anführt. Soll man aber im Fall des Paulus hier konkret ein Stilmittel der Rhetorik vermuten, wenn er schlicht sagen möchte, dass er römischer Bürger ist? Vielmehr verhält es sich doch so, dass die Apostelgeschichte hier unangenehme Erklärungsarbeit leisten müsste, wie nun Paulus *und* Silas mit allen Ehren aus der Stadt entlassen worden sein sollen, wenn nur einer von ihnen das Bürgerrecht hatte. Man spart sich mit der unkomplizierten Ausweitung auf literarischer Ebene schlicht jede Menge Arbeit. Festzuhalten bleibt: Der Plural bedeutet an dieser Stelle den Plural. Das kann man auch nicht mit *Ennius* und *Cicero* verschleiern. Ebenso sieht es auch *Schneider Apg. II:* p. 219.
Additum: Im *Ennius*-Zitat ist natürlich auch auf sein durch sein literarisches Schaffen verdientes römisches Bürgerrecht angespielt; cf. *von Albrecht:* p. 107. Daher ist die Kontextualisierung mithin wenigstens zulässig, wenn auch nicht plausible Option, wie oben ausgeführt wurde. Dichtung lebt schließlich von Vielschichtigkeit.
[335] Dass die historischen Gegebenheiten nicht auf das Bürgerrecht angewiesen sind und somit ein Motiv des Verfassers zugrundeliegt, sieht auch *Schmithals:* p. 153.

darzustellen. Dass nun gerade in Philippi dieses Verfahren derart detailliert geschildert wird und gerade hier einen versöhnlichen Ausgang nimmt, könnte auch dem Lokalpatriotismus des Verfassers zugerechnet werden,[336] schließlich sind die nächsten beiden Orte nicht in den Genuss so ausführlicher Beschreibungen gekommen.

In Thessaloniki (Apg 17,1–9) wird Jason als Beherbergender mitsamt anderen nicht benannten „Brüdern" noch durch Juden als Mittäter in die Vorwürfe verwickelt, hier folgt aber eine Freilassung auf Kaution.[337] Der Vorwurf vor dem Politarchen, der entscheidenden politischen Instanz in der Stadt, lautet Anstiftung zum Aufruhr durch Verkündigung eines anderen Königs (Apg 17,7).[338] Diese Konfrontation ist keineswegs harmlos. Im Ernstfall bedeutet sie als Majestätsbeleidigung den Tod.[339] Dass sie in der Apostelgeschichte so kurz und unauffällig abgehandelt wird, hat seinen Grund in dem enormen Harmoniebedürfnis ihres Verfassers. Dieser ist es auch anzulasten, dass in der Apostelgeschichte die Begriffe des Königs und des Königreiches weitgehend gemieden werden.[340] Der Ausgang der Auseinandersetzung aber ist ein relativ glimpflicher und benötigt keine Erwähnung eines Bürgerrechts, da Geld die Angelegenheit zur Genüge regelt. In Beröa dann (Apg 17,10–15) kommt es lediglich zum Aufruhr (wieder sind Juden, vornehmlich die aus Thessaloniki nachgereisten, die Aufrührer), ein Prozess folgt allerdings überhaupt nicht, wie auch das Bürgerrecht in keiner Form zur Sprache kommt.

Nachdem in Athen die Missionare nicht behelligt werden, folgt in Korinth die erste Konfrontation mit einem römischen Provinzstatthalter, nämlich Gallio, dem Prokonsul der Achaia (Apg 18,12–17.).[341] Die Anschuldigungen werden erneut von Juden vorgebracht, betreffen allerdings ausschließlich religiöse Fragen, mit denen der Römer nichts zu tun haben will (vv. 14sqq.).[342] Paulus kommt also gar nicht dazu, sein Bürgerrecht möglicherweise zu erwähnen,

[336] cf. erneut die Erwägungen zur Herkunft des Verfassers.
[337] cf. *Zahn:* p. 591 et *Schneider Apg. II:* p. 225.
[338] cf. *Pilhofer (Der andere König):* p. 129sq.
[339] cf. ibd.
[340] cf. ibd.
[341] cf. *Pilhofer (NT):* p. 137.
[342] *Zahn* sieht hinter der Anklage den Vorwurf, die Missionare hätten das geltende römische Gesetz verletzt, schließlich sei eine Verurteilung aufgrund des jüdischen Gesetzes eine „Torheit", cf. p. 657sq. Sie zielen darauf ab, die verkündigte Königsherrschaft Christi als unvereinbar mit der kaiserlichen Herrschaft darzustellen. Gallio aber interpretiert die Ausführungen ausnahmslos als religiöse Fragen ohne Auswirkungen auf die weltliche Herrschaft, sodass er die Anklage umgehend abweist. Die Formulierung einer Gesetzesverletzung ist wahrscheinlich bewusst zweideutig gestaltet, sodass es wirkt, die Juden hätten Gallio absichtlich, aber plump hinters Licht führen wollen. cf. *Schneider Apg. II:* p. 252, der seinerseits *Conzelmann* zitiert.

der Konflikt bleibt für die römische Exekutive uninteressant.[343] Möglicherweise will man sich auch absichtlich nicht in den Konflikt einmischen, weil man damit im Aufruhr unerwünschte Aufmerksamkeit von Kräften auf sich zöge, die sich lieber untereinander bekämpfen mögen, solange die öffentliche Ordnung nicht gefährdet ist.[344]

Eine weitere längere Passage bietet der Aufruhr in Ephesos (Apg 19,23–40), wo der Absatz von Artemis-Devotionalien im Zuge der religiösen Konvertierungen so weit zurückgegangen ist, dass die Kunstschmiede, angeführt von Demetrios, ihre Existenz bedroht sehen, wobei sie diesen Anklagepunkt um den des religiösen Frevels ergänzen.[345] Doch auch in dieser Auseinandersetzung wird sich hinsichtlich des Bürgerrechts bestätigen, was sich bisher schon angedeutet hatte: Ein γραμματεύς[346] (v. 35) differenziert zunächst das Geschehen hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Auswirkungen.[347] Erstens wäre ein Prozess wegen religiöser Freveltaten nur möglich, wenn sich die Missionare am Tempel der Artemis oder ihrem Kult vergangen hätten (v. 37), zweitens wäre ein zivilrechtlicher[348] Schadensersatzprozess wegen entgangenen Gewinns möglich (v. 38), wie es auch in Philippi nahegelegt wurde.[349] Drittens könnten weitere Anliegen in einer städtischen Volksversammlung geklärt werden (v. 39). Da die Städter nämlich keine Römer sind, fehlt ihnen die vierte Option, die die Römer in Philippi nutzen, nämlich die Missionare als Gefahr der öffentlichen Ordnung darzustellen. Offensichtlich bedeutet dies eine gefährliche Anklage, da auch der γραμματεύς eine Verurteilung der gesamten Stadt aus diesem Grund befürchtet, ein Argument, das offensichtlich auch den gesamten Mob überzeugt (v. 40), zumal eine Drohung des Kaisers Claudius an griechische und jüdische Bevölkerungsteile in Alexandria zeigt, wie ernst eine solche Anklage werden konnte.[350]

---

[343] cf. *Haacker:* p. 311.
[344] cf. ibd.
[345] cf. *Schneider Apg. II:* p. 274sqq.
[346] Der Begriff bleibt besser nicht übersetzt, wie viele Versuche zeigen, dieses Amt ins Deutsche zu übertragen. Jedenfalls handelt es sich bei diesem um einen höheren städtischen Beamten, nicht nur um einen bloßen „Stadtschreiber" nach moderner Auffassung; cf. *Zahn:* p. 697. Auch das im Wörterbuch von *Bauer:* c. 238 s.v. γραμματεύς Nr. 1 vorgeschlagene *Sekretär* verfehlt die Stellung dieses Beamten, obgleich die Erklärung hier zutreffend ist. Luther setzte hier noch den „Kanzler", der wiederum dem modernen Sprachgebrauch fremd geworden ist. Jedenfalls war er Teil des Vorstands der Bürgerschaft der Stadt; cf. *Schneider Apg. II:* p. 277.
[347] Solche Autorität konnte er wohl nur als *Sekretär der Volksversammlung,* nicht als jener der Stadt beanspruchen. Nur durch dieses Amt war er der Meute bekannt genug, um sie zu beruhigen; cf. *Haacker:* p. 330.
[348] cf. *Haacker:* p. 331.
[349] cf. ibd.
[350] cf. ibd.

Wie skurril wäre diese Situation doch, wenn Paulus ein römisches Bürgerrecht hätte! Hätte Paulus es wirklich darauf ankommen lassen, vom Mob gelyncht zu werden? Schließlich schreitet der γραμματεύς reichlich spät ein, nachdem der Synagogenvorsteher schon nicht mehr zu Wort gekommen ist (v. 33sq.). Paulus selbst will zwar der Meute zuvor begegnen, doch seine Freunde halten ihn davon ab (v. 31). Als römischer Bürger hätte er doch wie in Philippi die Bürger vor Angst erzittern lassen und sich Gehör verschaffen können. Stattdessen lässt er seine zwei Mitarbeiter Gaius und Aristarchos sowie den Synagogenvorsteher in ernstliche Gefahr geraten, und ganz nebenbei trägt die gesamte Stadt wegen des Aufruhrs das potentielle Risiko, dass die römischen Behörden mit militärischer Macht die Ordnung wiederherstellen. Hat Paulus aber kein Bürgerrecht, ist er als verantwortlicher Missionar jüdischer Provenienz in diesem Tumult gut beraten, sich bedeckt zu halten, wie es die Apostelgeschichte auch schildert. Der Versuch seines Einschreitens kann ihm aber dann umso mehr als Courage angerechnet werden.[351]

Erst als wieder Ruhe eingekehrt ist, wagt Paulus die Weiterreise (Apg 20,1). Die Antipathien seitens der Juden reichen auf dieser Reise mittlerweile so weit, dass sie Paulus nachstellen und ihn zu einer Ausweichroute zwingen (Apg 20,3). Überhaupt sind alle Wege des Paulus durch diese Antipathien gezeichnet. Der Konflikt mit dem Judentum ist es vor allem, der die Missionare immer wieder in Gefahr bringt, was aufgrund der Nähe der beiden Glaubensauffassungen auch nicht verwunderlich ist. Vor allem das Judentum muss sich in seiner Existenz bedroht sehen, wenn doch der neue Glaube sich vor allem aus diesem rekrutiert und die Anhänger dem Einfluss der etablierten jüdischen Hierarchien und Autoritäten entzieht, dabei aber die jüdischen Synagogen als Orte für die Verkündigung nutzt. In Jerusalem eskaliert folgerichtig der Konflikt im Tempel, als nachgereiste Juden aus der Asia die Juden in Jerusalem von der Bedrohung durch Paulus überzeugen, sodass Paulus fast zum Opfer eines Lynchmobs wird. Das kann zwar der römische Offizier gerade noch verhindern, nicht aber ohne Paulus nun seinerseits als Schlüsselperson im Aufruhr festzunehmen (Apg 21,27–33).

Damit beginnt der letzte große Abschnitt der Apostelgeschichte, der einen enger zusammengebundenen Erzählstrang bietet und das römische Bürgerrecht des Paulus in seine Abläufe integriert. Es handelt sich um den großen Abschluss der Missionsreisen, der letztlich in der

[351] cf. citato loco p. 329.

Überstellung nach Rom mündet, wobei Paulus noch mit dem Volk von Jerusalem, dem Hohen Rat der Juden, den Provinzstatthaltern Antonius Felix und Porcius Festus sowie dem König Agrippa II. mitsamt der Berenike konfrontiert werden wird und die Schauplätze Jerusalem und Caesarea ad mare einander ablösen werden. Für diese Passage bleibt generell schon festzuhalten, dass sie deutliche Tendenzen zeigt, die christliche Seite *politisch* im Gegensatz zur jüdischen, als aufrührerisch disponierten Seite,[352] günstig in der Kommunikation mit hochrangigen, vor allem römischen Persönlichkeiten darzustellen.[353] Doch unabhängig vom Personal scheint sich hinter diesem langen literarischen Weg bis nach Rom eine nachvollziehbare Geschichte zu verbergen: In Jerusalem kommt es einmal mehr zum Aufruhr, als Paulus von seinen Reisen zurückkehrt. Insbesondere als er beginnt, auch den Tempel zu besuchen – wie er es sonst in den Synagogen auch immer tat – und mit der Urgemeinde in Kontakt tritt, die ihm auch nicht gewogen ist, wenn man das Scheitern des Kollektenprojektes, das Apostelkonzil und den antiochenischen Zwischenfall bedenkt,[354] wird er einerseits nicht von der ansässigen Urgemeinde geschützt und andererseits von Juden bedrängt, die durch dem Paulus nachgereiste Juden vor diesem Missionar gewarnt werden (Apg 21,27–30). Weil dieser Aufruhr erstens keine kleine Sache, sondern eine stadtweite Angelegenheit zu sein scheint (v. 30) und zweitens auch nicht der erste seiner Art ist, zumal man den Jesus-Prozess noch nicht vergessen haben dürfte,[355] sind die römischen Behörden alarmiert und schreiten ein (Apg 21,31–40). Noch bevor die Lage außer Kontrolle gerät, ziehen sie denjenigen, der zum Anlass für den Tumult geworden ist, aus dem Verkehr. Sie geben ihm aber auch Gelegenheit, zum Volk zu sprechen, möglicherweise in der Hoffnung, dass die Unruhen sich dadurch ohne militärisches Eingreifen beruhigen lassen (Apg 22,1–22).[356]

Natürlich muss hier, vor allem hinsichtlich der Dimensionen, auch berücksichtigt werden, dass es sich um eine literarische Gestaltung handelt. Das bedeutet, dass die Größe des Tumults, die Stellung des Offiziers sowie die Repräsentativität des großen Auftritts von Paulus vor dem Volk gezielt als überregional bedeutsame Ereignisse erzählt werden,[357] um hervorzuheben, *dass solches nicht im Winkel geschehen ist* (Apg 26,26). Tatsächlich wird man nicht

[352] cf. *Schmithals:* p. 208. Hervorhebung im Original.
[353] cf. citato loco p. 221sq.
[354] Die Kollekte wurde wahrscheinlich nicht angenommen. cf. *Zmijewski:* p. 764. Spätestens mit der Verhaftung aber ist das Projekt am Ende; cf. citato loco p. 774.
[355] cf. *Haacker:* p. 355 et *Schneider Apg. II:* p. 315.
[356] cf. citato loco p. 357.
[357] cf. *Schneider Apg. II:* p. 351.

mit solchen Dimensionen im Paulusprozess rechnen müssen und dürfen.[358] Wie kommt es aber nun, dass dieser Aufrührer nicht einfach von den Römern hingerichtet wird, sodass sich das Problem erledigt?[359] Erstens ist das neue Christentum eben noch keine gehäufte und eigenständige Erscheinung, sondern in der römischen Wahrnehmung eine jüdische Sekte und Randgruppe. Damit kann noch nicht das Verfahren angenommen werden, das später in der Korrespondenz zwischen Plinius dem Jüngeren und Trajan für angebracht erachtet wird, nämlich Christen dann einfach hinzurichten, wenn sie keine römischen Bürger sind, und sonst nach Rom zu überstellen.[360] Ein solches Verfahren war bei Juden nicht notwendigerweise angezeigt! Paulus wird als Einzelfall noch gesondert behandelt. Dies liegt außerdem näher als ein schnelles Hinrichten, weil die römische Rechtsprechung sich selbst zwar als eine harte, aber doch auch gerechte versteht, wie es auch Porcius Festus in den Mund gelegt wird: Erst muss dem Angeklagten Möglichkeit gegeben werden, sich zu verantworten (Apg 25,16).

Dass die Römer dabei bei Paulus etwas milder vorgehen als bei Jesus, hat eigene Gründe. Erstens ist Paulus nicht nur ein Jude aus der Provinz, sondern vor allem auch Grieche und Stadtbürger[361] aus Tarsos in Kilikien.[362] Als solcher musste er selbst ohne römisches Bürgerrecht den Römern doch sympathischer erscheinen[363] als die jüdische Elite samt ihren Anhängern vor Ort, die sich in jener Zeit wohl als beständiger Faktor der Unruhe einen entsprechenden Ruf erworben hatten.[364] Schließlich kam der jüdische Krieg nicht aus dem Nichts, sondern war das Ergebnis lange zuvor aufkommender und immer wieder aufflackernder Unruhen zwischen Juden und heidnischer Administration, die wohl bereits zu Lebzeiten des Paulus ihre Anfänge nahmen, höchstwahrscheinlich auch in Caesarea.[365] Dennoch arrangierte sich die römische Administration noch mit den Juden in Jerusalem und deren Autoritäten und mühte sich um Verständigung,[366] sodass die Beziehungen zwar bereits angespannt, noch aber nicht feindselig waren. Dies geschah erst im Zuge des jüdischen Krieges, dessen Folgen eine

[358] cf. *Haacker:* p. 356.
[359] cf. *Hengel/Schwemer:* p. 203 § 6 s.v. 6.1 Die Herkunft aus Tarsus, Fn. 3.
[360] *Plinius:* ep. X 96 et 97.
[361] cf. *Haacker:* p. 357.
[362] cf. *Pilhofer (Bürgerrecht):* p. 69.
[363] Die in Caesarea stationierte Garnison war ohnehin nicht besonders gut auf die Juden der Region zu sprechen, schließlich gingen die Römer schon eher mit übertriebener Härte besonders gegen jüdische Gruppierungen vor; cf. *Haacker:* p. 388sq. Dafür braucht es allerdings (gegen *Haacker*) kein römisches Bürgerrecht des Paulus, es genügt doch schon, dass er nicht zur vorverurteilten Bevölkerungsgruppe gehörte, sondern eben auch ein Hellene war.
[364] cf. *Haacker:* p. 375.
[365] cf. *Börstinghaus (Sturmfahrt):* p. 322.
[366] cf. citato loco p. 386sq.

noch schärfere Behandlung jüdischer Aufrührer und dementsprechend kurze Prozesse gewesen sein müssen. Deswegen ist Paulus in seiner weiteren Eigenschaft als Jude noch nicht per se verdächtig oder hinzurichten, auch deswegen ist sein Prozess noch einer, in dem er angehört wird.

Paulus profitiert also einerseits von seinen griechischen Wurzeln und sicherlich auch seinen Reisen, die ihn wertvolle Erfahrungen in der römischen Welt machen ließen, sodass er sich darin gewandter zu bewegen und auszudrücken vermochte als andere Juden oder Christen. Andererseits hat er Glück, noch in einer Zeit zu leben, in der seine jüdischen Wurzeln für ihn noch keinen todbringenden Fallstrick an sich darstellen. Überdies waren wohl auch die Römer nicht an einer schnellen Hinrichtung interessiert, schließlich hat nicht zuletzt der Jesus-Prozess selbst gezeigt,[367] dass die Hinrichtung des Anführers das Problem nicht beseitigt. Im Interesse einer festen Konsolidierung römischer Macht wäre der Administration eine Klärung der Lage sowie eine friedliche Lösung mit Sicherheit angenehmer gewesen.

Als letzter Punkt ist außerdem anzuführen, dass Antonius Felix nicht Pontius Pilatus war. Keineswegs handelten alle Statthalter immer auf dieselbe Weise, um mit Unruhen fertig zu werden, und ihre Untergebenen handelten nach den Befehlen oder vorbildhaften Handlungen ihrer Vorgesetzten. Pilatus scheint seinerseits ein Interesse gehabt zu haben, den Prozess mit Jesus zügig und ohne übermäßige Einmischung ablaufen zu lassen. Antonius Felix dagegen lässt bei Paulus ganze zwei Jahre verstreichen (Apg 24,27), ohne eine Entscheidung herbeizuführen. Dies ist ihm zwar auch negativ als Prozessverschleppung und Entscheidungsschwäche ausgelegt worden,[368] kann aber auch in der Hoffnung begründet sein, dass sich die Angelegenheit von selbst erledigt, wenn Paulus in Jerusalem schlicht nicht mehr auftaucht. Es wäre somit kein Urteil in einem Sachverhalt mehr erforderlich, in dem die römische Rechtsprechung sich eigentlich nicht einzumischen gedenkt. Warum also sollte eine Administration unter Antonius Felix, also überhaupt irgendeiner seiner Offiziere, für eine schnelle Entscheidung die Verantwortung übernehmen wollen, wenn der Vorgesetzte sich selbst zu einer solchen nicht durchringt. Noch heute gilt auch in der Bundeswehr: Melden macht frei und belastet den Vorgesetzten. Es gibt keinen Anlass zu der Annahme, dass ein römischer Offizier

[367] Diesen führen mithin *Hengel/Schwemer:* p. 203 § 6 s.v. 6.1 Die Herkunft aus Tarsus, Fn. 3 als Argument an, ohne die Konsequenzen zu ziehen.
[368] cf. *Schmithals:* p. 214sqq.

sich diesen Gedanken, insbesondere in einer so heiklen Lage wie in Jerusalem, nicht zueigen gemacht haben sollte.

Dem entspricht schließlich auch die Entscheidung des Festus, der zwar nach Amtsantritt den Anschein erweckt, endlich mit „Altlasten" unter den Gefangenen aufzuräumen und den Prozess wieder aufnimmt, angesichts mangelnder Argumente für eine Verurteilung aber letztlich doch die Überstellung nach Rom anordnet. Hier liegt nämlich ein letztes, aber ebenso entscheidendes Argument: Eigentlich kann man Paulus kein Delikt vorwerfen, er hat schlicht nichts getan.[369] Es besteht ergo die reelle Gefahr, hier eine Fehlentscheidung zu treffen, und diese Gefahr umgeht man durch die Meldung nach oben.
Inwieweit spielt nun das römische Bürgerrecht noch eine Rolle? Ab Apg 22,23 wird es noch öfter konkret in Spiel gebracht. Zunächst verhindert Paulus durch seine Berufung darauf vom römischen Offizier nach der Gefangennahme in Jerusalem ausgepeitscht zu werden (vv. 24sq.).[370] Dieser wollte von Paulus dadurch die Gründe für den Aufruhr in Erfahrung bringen. Allerdings scheint dieses Vorgehen im Erzählzusammenhang nicht besonders organisch zu funktionieren, wenn der Offizier den Paulus nach dem Auspeitschen noch vor den jüdischen Hohen Rat stellen will, um die Vorwürfe in Erfahrung zu bringen (v. 30). Folter galt zwar als legitimes und erfolgsversprechendes Mittel, die Wahrheit zu erfahren,[371] doch wirkt es ein wenig sadistisch und widersinnig, den Gefangenen erst durch Folter zur Auskunft bewegen zu wollen und dann, weil dieser Weg nicht möglich ist, einen Weg zu suchen, der den lokalen Autoritäten Rechnung trägt. Das will nicht recht zu dem oben geschilderten vorsichtigeren Verhalten der römischen Behörden passen. Es bleibt auch rätselhaft, wie der Gefangene nach dieser Tortur vernehmungsfähig hätte sein sollen.

Zudem ist unklar, wie der Offizier, nachdem er weiß, dass vor ihm ein römischer Bürger steht, dazu kommt, diesen noch vor den Hohen Rat zu stellen und dessen Leben zu riskieren, wenn doch eindeutig geklärt wäre, dass nun die römischen Behörden allein zuständig sind.[372] Vor dem Hohen Rat als Judikative hat ein römischer Bürger jedenfalls schlicht nichts zu suchen, wenn sein Leben in Gefahr ist. Nicht zu Unrecht darf man sich auch wundern, warum Paulus

[369] Diese Aporie wurde oben bereits breiter dargestellt; cf. *Schmithals:* p. 218.
[370] cf. *Schmithals:* p. 153, der hier das Bürgerrecht ebenso als entbehrlich betrachtet.
[371] cf. *Haacker:* p. 366sq.
[372] Man behalte im Auge, dass auch diese Szene literarisch überformt ist. Es wurde auch gänzlich bestritten, dass Paulus überhaupt vor den Hohen Rat geführt worden sein kann; cf. *Schneider Apg. II:* p. 330 im Fahrwasser von *Haenchen* und *Conzelmann.*

als römischer Bürger noch ohne echte Beweise gefesselt bleibt.[373] Auch die zuvor gegebene Gelegenheit, zum Volk zu sprechen, sowie der damit verbundene kurze, aber doch gesittete Dialog mit demselben Offizier (Apg 21,37–40)[374] legen einen anderen Umgang mit dem Gefangenen Paulus nahe als die nach der Rede folgende Szene. Und besonders spricht gegen diese Fassung der Inhalt des später (Apg 23,26–30) an den Statthalter Felix adressierten Briefes, in dem das Bürgerrecht nicht etwa auftaucht, als das Verhör beginnen soll, sondern angeblich bereits beim Beginn des Aufruhrs. Beide Fassungen widersprechen sich also in gewichtigen Punkten! Auffällig ist auch, dass die Nennung des Bürgerrechts im Brief (v. 27b) syntaktisch gewissermaßen „nachklappt".[375] Auch ohne diese partizipiale Anfügung lässt sich der gesamte Brief einwandfrei lesen. *Haacker* möchte diesen Brief dagegen fast ausschließlich auf das Bürgerrecht reduzieren und darin die Botschaft des Offiziers lesen, er habe einen römischen Bürger gerettet und mochte sich dadurch für die *corona civica* empfehlen.[376] Dies wirkt allerdings einigermaßen skurril respektive weit hergeholt, da diese Auszeichnung eine besonders ehrwürdige war, die man erstens nicht gerade großzügig verteilte. Zweitens erforderte sie die Rettung eines Mitbürgers aus einer *Schlacht*, es sei denn, man leistete ein gleich- oder höherwertiges Äquivalent. Drittens konnte sie sich kaum jemand erhoffen, der in der Frühzeit Roms kein herausragender Kämpfer und in späterer Zeit unter dem Rang eines Feldherrn stand. Und viertens brachte sie öffentliche Ehren mit sich, die man in Rom zuerkennen musste.[377] Überdies musste der Kranz vom Geretteten selbst übergeben werden,[378] was sich wohl der Offizier von Paulus kaum erhofft haben dürfte. Die Reduktion des Briefs auf das

[373] cf. *Schneider Apg. II:* p. 328. Weil dagegen *Schmithals:* p. 206sq. für den gesamten Abschnitt von einer schriftstellerischen Urheberschaft des Verfassers der Apostelgeschichte ausgeht, sieht dieser darin lediglich eine schriftstellerische Nachlässigkeit.
[374] cf. *Schneider Apg. II:* p. 318sq.
[375] Dass die tatsächlichen Abläufe und die des Briefes nicht deckungsgleich sind, hat auch *Schneider Apg. II:* p. 339sq. gesehen. Er möchte dahinter das Bestreben des Offiziers vermuten, im Brief sein Handeln besser darzustellen. Der Verfasser der Apostelgeschichte habe dies wahrgenommen, aber schlicht intendiert, „den Gesamteindruck, daß der römische Staat das römische Bürgerrecht des Paulus von Anfang an respektiert hat", zu vermitteln; v. ibd., wo erneut *Haenchen* zitiert wird. Dies setzt allerdings voraus, dass dieser Brief dem Verfasser als echte Quelle vorgelegen hat und verkennt, dass auch hier literarisch überformt wurde. Die literarische Endgestalt hat dem Ganzen eben dieser Verfasser gegeben, der bewusst eine logische Schwäche in seinem Text zwar erkannt, aber dann geflissentlich in Kauf genommen hätte, auch wenn er sie ohne Schwierigkeiten hätte beheben können. Das ist gemessen an dem Aufwand, der in der Apostelgeschichte an anderer Stelle zur literarischen Gestaltung betrieben wird, allerdings kaum nachvollziehbar. Dass der Brief wenigstens als Notiz dem Verfasser vorgelegen haben kann, soll an dieser Stelle nicht bestritten werden. Das Bürgerrecht aber darin stammt wahrscheinlich nicht aus dieser Quelle; cf. infra.
[376] cf. *Haacker:* p. 375.
[377] cf. Plin, nat. 16,3–5.
[378] cf. ibd.

Bürgerrecht führt *ad absurdum.* Der Verfasser steht vielmehr umgekehrt im Verdacht, das römische Bürgerrecht an beiden Stellen, allerdings nicht kongruent, eingefügt zu haben.

Versuch einer Rekonstruktion ohne römisches Bürgerrecht des Paulus: Es scheint nämlich vielmehr ein historisch nachvollziehbar organisches Gefüge zu entstehen, wenn man die Passage (Apg 22,23–30) einfach streicht. Nachdem sich die Lage durch eine Aussprache vor dem Volk nicht klären ließ (Apg 22,1–22), wird der Delinquent dem jüdischen Hohen Rat zugeführt, der in dieser religiösen Angelegenheit zuständig zu sein scheint.[379] Dabei soll sich aus römischer Perspektive im Prozess entweder die Gelegenheit ergeben, den Sachverhalt genauer zu durchschauen und gegebenenfalls aufgrund dessen selbst an weitere Fakten für einen möglichen Prozess zu gelangen, oder aber der Hohe Rat regelt die Angelegenheit schlicht selbst. Ein römisches Bürgerrecht ist also für den Fortgang der Geschichte im Grunde erneut nicht erforderlich. Zum Leidwesen der Römer aber erfüllt sich vor dem Hohen Rat keine der beiden Varianten, wodurch sie weiterhin mit dem politisch schwierigen Gefangenen konfrontiert sind, der bisher auch eher das Opfer des gesamten Aufruhrs zu sein scheint. Dass Paulus danach von den Römern vor dem Tod bewahrt wird, indem sie ihn zunächst in der Festung in Schutzhaft nehmen (Apg 23,10sq.) und nach einem gescheiterten Mordanschlag (Apg 23,12–22) schließlich nach Caesarea überführen (Apg 23,23–35), liegt folgerichtig und nicht zuletzt darin begründet, dass die Römer es nicht dulden konnten, ihre etablierte Justiz dadurch unterminieren zu lassen, dass andere außer ihnen ein Todesurteil vollstrecken,[380] zumal ja nach wie vor aus römischer Sicht keine Gründe für eine Verurteilung vorliegen (v. 29).[381]

Nun ist die Lage in Jerusalem – und das musste ja durchaus im Interesse des dortigen römischen Offiziers liegen – wieder beruhigt, weil sein Vorgesetzter Antonius Felix sich mit dem Fall in Caesarea befassen muss. Eine etwas unscheinbare Notiz bildet dabei beim Empfang

[379] Dass es sich in letzter Bewertung eben doch nicht zum religiösen Prozess entwickelt, ergibt sich erst im Prozessverlauf (Apg 25,11), weil für einen solchen gänzlich die Beweise fehlen; cf. *Schmithals:* p. 218sq.
[380] Dies stand zum fraglichen Zeitpunkt allein dem Statthalter zu! Cf. *Schmithals:* p. 198.
[381] Erneut bemüht *Haacker:* p. 375 das römische Bürgerrecht als Rechtfertigung für den Aufwand, der betrieben wird, um Paulus zu retten. Dabei trennt er aber wiederum nicht historische und literarische Darstellung, d.h. er leitet aus der literarisch überhöhten Fassung der Apostelgeschichte die historischen Fakten ab. Dadurch wird es für ihn unvorstellbar, dass die Römer primär nichts weiter im Sinn gehabt haben könnten, als Selbstjustiz und die Gefährdung der römischen öffentlichen Ordnung nicht zu dulden, zumal ja, wie *Haacker* bei Josephus es selbst gefunden hat, gewalttätige Banden begannen, in der gesamten Provinz ihr Unwesen zu treiben. Wie sehr die Darstellung im Übrigen zur Übertreibung neigt, wird anschaulich bei *Schneider Apg. II:* p. 339 in Anschluss an *Conzelmann* illustriert, die beide das „phantastisch(e)" Aufgebot auf „die Bedeutung des Gefangenen sowie die Größe der Gefahr" als literarisch zu betonende Elemente identifizieren; v. ibd.

des Gefangenentransports die Nachfrage des Felix, aus welchem Land Paulus sei (vv. 34sq.). Natürlich kann der Statthalter schlicht neugierig sein, doch scheint es merkwürdig, sich über Nebensächlichkeiten auszutauschen, wenn man einen heiklen Gefangenen entgegennimmt. Die Information scheint also relevant zu sein. Sie wäre allerdings schon beinahe unerheblich, wenn Paulus ein römischer Bürger wäre, da mit dem Brief des Offiziers ja gesagt ist, dass gegen diesen römischen Bürger keine belegbaren Vorwürfe vorliegen. Man hätte das Verfahren also von vornherein nicht eröffnen müssen. Die Frage ist aber prozessrechtlich notwendig und hat den Sinn, von Paulus in Erfahrung zu bringen, nach welchem rechtlichen Status mit ihm verfahren werden muss.[382] Und die Antwort ist hier eindeutig: Paulus ist tarsischer Bürger aus der römischen Region Kilikien, die wie Palästina zur Provinz Syrien gehörte,[383] und als solcher, nicht aber als römischer Bürger oder Jude zu behandeln. Der Prozess liegt also in römischer Zuständigkeit.

Der Prozess wird nun aber auch aus anderen Gründen erforderlich, denn die Aufgabe der römischen Administration ist es immerhin, die Gründe für den Aufruhr zu finden und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Wie oben bereits angesprochen, genügt es schließlich nicht, den Delinquenten einfach hinzurichten. Im Verfahren lässt sich der Hohe Rat, für den der Hohepriester Hananias sogar persönlich erscheint, durch einen römischen Anwalt namens Tertullus vertreten (Apg 24,1) und strebt nunmehr auch formell die ordentliche Anklage an. Hier zeigt sich, wie ernst dieser Seite die Sache ist, während auf der anderen Seite nur Paulus steht. Die Anklage zielt auf die Hinrichtung des Paulus, indem ihm Tertullus vorwirft, erstens Verderben zu bringen, zweitens Aufruhr nicht nur in Jerusalem, sondern auch überall sonst, wo er auf Juden traf, verursacht zu haben, drittens eine Sekte anzuführen und schließlich den Tempel in Jerusalem entweiht zu haben (Apg 24,5).[384]

Ganz unabhängig davon, ob diese Anklagepunkte wirklich alle die gewünschte Folge hätten, dass Paulus hingerichtet wird,[385] sind diese Punkte – so lautet nämlich die Verteidigung – einesteils nicht beweisbar und anderenteils innerhalb von zwölf Tagen auch nicht

[382] Sie könnte demnach sogar eine echte Quelle bewahren, die der Überarbeitung durch den Verfasser der Apostelgeschichte entkommen ist.
[383] cf. *Schmithals:* p. 211.
[384] cf. *Schneider Apg. II:* p. 345sq.
[385] Für den Vorwurf, Unruhestifter zu sein, mag das noch funktionieren, doch hinsichtlich der Leitung einer Sekte bleibt es doch fraglich. Daher ist dies womöglich nur ein hilfsweise konstruierter Auffangtatbestand. Auf die Tempelschändung stand dagegen tatsächlich die Todesstrafe; cf. *Schneider Apg. II:* p. 346.

durchführbar (Apg 24,11sqq.).[386] Das scheint der Statthalter ähnlich zu sehen, jedenfalls wird Paulus nicht hingerichtet. Antonius Felix ist auch in einer misslichen Lage, schließlich drängt ihn einerseits die lokale und sicher in ihrer Macht nicht zu vernachlässigende Elite zu einem Urteil,[387] andererseits muss er dem römischen Recht einem jedenfalls nicht erwiesen Schuldigen gegenüber Genüge tun.[388] Also sitzt er die Sache so gut wie möglich aus, indem er den Prozess vertagt (Apg 24,22–27) und für Paulus die *custodia libera* anordnet.[389] Womöglich erhofft er sich auch von Paulus oder dessen Freunden Bestechungsgelder (Apg 24,26).[390] Die erhoffte Beruhigung scheint aber nicht von Dauer zu sein, wie die erneute Anklage vor Festus zeigen wird (Apg 25,2sq.). Doch immerhin gelingt es, mit Paulus im Hausarrest einen gewissen *status quo* zu halten, wenn auch die Situation noch immer gärt. Für einen römischen Bürger allerdings ist ein solcher dauerhafter Arrest ohne Verurteilung wenig plausibel.

Auch für den Nachfolger Festus bleibt die Lage angespannt. Natürlich kann man sein schnelles Handeln nach Amtsantritt (Apg 25,6) dahingehend auslegen, dass er Statthalter von einem anderen Schlag ist als sein Vorgänger.[391] Doch auch er scheint ein wenig blauäugig an sein Vorhaben herangegangen zu sein, die Altlasten des Antonius Felix zügig zu beseitigen. Er nimmt zwar den Prozess wieder auf, doch das Ergebnis ist dasselbe: Die Anklage kann ihre Vorwürfe nicht beweisen, sodass Paulus nicht durch ihn verurteilt werden kann. Immerhin versucht er noch, den unbequemen Gefangenen loszuwerden, indem er ihn dem für religiöse Fragen zuständigen Gericht in Jerusalem überstellen möchte, doch Paulus weiß, dass er dort dem sicheren Tod überantwortet werden würde.[392] Daher[393] beruft er sich auf die Gültigkeit des römischen Rechts vor dem kaiserlichen Prokurator und eine Beurteilung seines Falls allein nach diesem Recht.[394]

---

[386] cf. citato loco p. 347.
[387] cf. *Haacker:* p. 385: Tatsächlich wurde von der jüdischen Gemeinde in Caesarea nach der Ablösung des Felix als Statthalter noch der Schritt unternommen, diesen in Rom anzuklagen.
[388] cf. *Schneider Apg. II:* p. 347.
[389] cf. *Haacker:* p. 384.
[390] cf. *Schneider Apg. II:* p. 352sq.
[391] cf. *Schmithals:* p. 217.
[392] cf. *Schneider Apg. II:* p. 355.
[393] Diese Begründung ist nicht einmal notwendig. Paulus kann bereits aus rechtlichen Überlegungen Sicherheit gewinnen, dass der Hohe Rat nicht die richtige Instanz ist, da keine Beweise vorlagen; cf. *Schmithals:* p. 218sq.
[394] Zu Recht wird von Paulus betont, dass bereits das Verfahren vor dem kaiserlichen Prokurator bedeutet, dass man vor dem kaiserlichen Gericht steht, da Judäa im einschlägigen Zeitabschnitt eben kaiserliche, nicht senatorische Provinz gewesen ist; cf. *Haacker:* p. 388.

Es genügt im Grunde auch, sich darauf zu berufen und eine Appellation an den Kaiser unter Voraussetzung des Bürgerrechts ist eigentlich nicht nötig,[395] sie ist genau genommen sogar verwunderlich, könnte der römische Bürger Paulus doch ob seiner Unschuld schlicht darauf bestehen, dass man endlich zu einem Freispruch kommt.[396] Es wirkt auch wenig schlüssig, dass ein Gefangener, nur weil er zum Kaiser vor Gericht wollte, bloß aufgrund dieses Wunsches, noch dazu ohne Beweise der Anklage, überstellt worden sein soll.[397] Ein Freispruch ist die viel näher liegende Alternative, denn welcher Statthalter wollte sich so vor dem Kaiser unbeliebt machen, indem er ihn mit sinnfreier Arbeit belästigt? Zwar ist nicht gut genug bekannt, wie die Appellation rechtlich geregelt war,[398] jedoch wirkt sie aus dem geschilderten Zusammenhang heraus entbehrlich. Das stünde aber wohl dem Zweck der Erzählung im Wege. Festus hätte schließlich nun, wenn er die Rechtsstaatlichkeit nicht gefährden und selbst ein Urteil sprechen wollte, keine Wahl, als Paulus freizusprechen. Die Appellation funktioniert hier also als literarisches Schlüsselelement, um die Erzählung wieder auf Kurs zu bringen. Beide römischen Statthalter stecken, lässt man das Bürgerrecht und die Appellation nun einmal als unwahrscheinlich beiseite, in einer Zwickmühle:[399] Die lokalen Autoritäten, auf die sie angewiesen sind, um die Ordnung aufrecht zu erhalten, fordern die Hinrichtung. Paulus und seine Anhänger dagegen, nach römischen Recht unschuldig, wollen sich nicht in die Auslieferung übergeben lassen, laufen aber Gefahr, ermordet zu werden, so man sie freilässt. Es ist leicht vorstellbar, wie dankbar Festus für einen dritten Ausweg gewesen sein muss.[400]

Diesen versucht er womöglich bereits dadurch zu finden, dem Agrippa die Kompetenz in diesem Sachverhalt zuzuschieben (Apg 25,26sq.).[401] Vielleicht liegt hier der Schlüssel oder sogar der eigentliche Grund für die Reise nach Rom, den *Haacker* so schmerzlich vermisst.[402] Paulus wird unter eine neue Zuständigkeit gestellt, der Dienstweg dafür weist nach oben. Eine Appellation an den Kaiser wird ohne römisches Bürgerrecht jedenfalls sehr unwahrscheinlich, zumal wenn man bedenkt, dass Paulus vor dieser zwei Jahre unter Arrest verstrichen lassen

[395] cf. *Schmithals:* p. 153, der hier das Bürgerrecht erneut als entbehrlich betrachtet.
[396] cf. citato loco p. 219.
[397] cf. ibd.
[398] cf. ibd.
[399] cf. citato loco p. 217.
[400] Diese Ratlosigkeit zeigt sich auch in Apg 25,20sq.; cf. *Schneider Apg. II:* p. 363.
[401] cf. *Haacker:* p. 393.
[402] cf citato loco p. 367sq.

haben soll (Apg 24,25).[403] Grundsätzlich muss außerdem festgehalten werden, dass sich die Berufung auf das römische Bürgerrecht, so weit sich gezeigt hat, auf literarisch inszenierte Schlüsselstellen beschränkt, die ihrerseits allesamt konkrete intratextuelle oder mit dem Verfasser der Apostelgeschichte in Verbindung stehende Intentionen zur Ursache haben können. Es geht ergo hier keineswegs darum, dem Verfasser zu unterstellen, „über mehrere Kapitel hinweg Märchen zu erzählen,"[404] sondern vielmehr in vereinzelten Kapiteln um die Identifikation der einzelnen und wenigen Schlüsselstellen, die erst gegen Ende des Werkes ihre notwendigen Konsequenzen zeitigen:

Die erste Stelle ist die detaillierte Schilderung der Ereignisse in Philippi, die wahrscheinlich durch den Lokalpatriotismus des Verfassers gekennzeichnet und motiviert ist. Ihm scheint als Mitglied einer paulinischen Gemeinde daran gelegen zu sein, dass die Gemeindegründung letztlich ein versöhnliches Ende nimmt. Während alle anderen Verfolgungssituationen ungelöst bleiben, kommt es einzig in Philippi letztlich zu einer Wiederherstellung der Ehre der Missionare. Die Stadt trennt sich von Paulus insgesamt im Guten und hofft, keinen Zorn auf sich gezogen zu haben. Hier in Philippi bleibt nicht nur einfach eine Gemeinde zurück, sondern als Gründung des ehrbaren römischen Bürgers Paulus bleibt eine rehabilitierte Gemeinschaft zurück, die zwar anderen Glaubens, aber sozial ein verlässlicher Teil von einwandfreier Reputation in der römischen Gesellschaft ist. Das Bürgerrecht hat also eine apologetische, rehabilitierende Funktion.

Die zweite Schlüsselszene ereignet sich in Jerusalem. Hier wird besonders die finale Konfrontation zwischen den jüdischen Elite, dem neuen aus dem Judentum hervorgegangenen Christentum, und dem römischen Staat herbeigeführt. Die Quintessenz ist, dass das Christentum sich nicht staatsfeindlich, sondern staatstragend verhält und der Obrigkeit näher steht als seinem Ursprung. Bereits hier soll sich erweisen, dass den Christen unhaltbare Vorwürfe gemacht werden und die Exekutive bei Untersuchung der Ereignisse deren Unschuld feststellt. Außerdem bildet Jerusalem den Ausgangspunkt für alle folgenden Ereignisse.

Die letzte Station Caesarea bildet in der Provinz Judäa innerhalb des relevanten Zeitraums das Zentrum römischer Macht. Hier soll sich bestätigen, was in Jerusalem seinen Anfang

[403] cf. *Schmithals:* p. 215.
[404] v. *Haacker:* p. 368.

nahm: Das Christentum kommuniziert mit der weltlichen Macht auf Augenhöhe und hat sich nichts vorzuwerfen. Es hat Umgang mit dem Herrscherhaus wie mit der römischen Oberschicht und wird abwechselnd von hochgestellten Persönlichkeiten für unschuldig befunden. Sein Protagonist im Umgang mit den Römern, Paulus, ist gesellschaftlich ebenso hoch angesehen, rhetorisch im weltlichen Bereich beschlagen und theologisch seinen Widersachern überlegen. In Caesarea müsste logisch eigentlich der Freispruch folgen sowie eine damit verbundene gesellschaftliche Approbation des Christentums und seiner Anhänger im Gegensatz zum rückständigen Judentum. Zumindest scheint bislang die gesamte Missionstätigkeit des Paulus darauf hinauszulaufen, wenn man der Apostelgeschichte folgt.

Der einzige Weg des Paulus nach Rom führt in dieser Lage über das Appellationsrecht. Dies ist die literarische Funktion des römischen Bürgerrechts. Denn ohne dieses hätte dem Verfasser der Apostelgeschichte wahrscheinlich seine Quelle im Wege gestanden, die wohl ein Reisebericht gewesen ist, in dem die Reise des Paulus nach Rom als Gefangener geschildert ist. Wie sonst hätte dies zustande kommen sollen?

Gründe für die Implementierung des Bürgerrechts: Der Verfasser war – so mein Vorschlag – in einer für ihn unerklärlichen Situation: Hatte er doch bislang keine Quelle, die ihm ein römisches Bürgerrecht des Paulus überlieferte, so musste es für ihn als Verfasser nach dem jüdischen Aufstand und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels vollkommen unverständlich erscheinen, dass der Jude Paulus nicht einfach beim ersten Anzeichen von Aufruhr hingerichtet wurde. Man muss sich vor allem in Betrachtung der Chronologie des Paulus sowie der folgenden historischen Ereignisse einige Daten vor Augen halten:[405] Die hier in der Apostelgeschichte geschilderten Ereignisse spielten sich demnach in den Jahren 57–60n. Chr. ab, als Nero noch am Anfang seiner Herrschaft stand (54–68n. Chr).[406] Erst im Jahr 66 n. Chr. aber begann der jüdische Aufstand (66–73n. Chr.), der sich über das sogenannte Vierkaiserjahr bis hin in die Regierungszeit Vespasians (69–79n. Chr.) hinzog.[407] Bereits zu Beginn des Aufstands gibt es lange keine Spur mehr von Paulus, seine letzte Spur ist die angeblich zwei Jahre dauernde *libera custodia* in Rom (Apg 28,30sq.), die aber mit dem Jahr 62 n. Chr. demzufolge endete.

[405] Ich benutze die Chronologie nach *Pilhofer (NT):* p. 270.
[406] cf. citato loco p. 310.
[407] cf. ibd.

Paulus selbst hat also wahrscheinlich keine der Auswirkungen des Aufstandes selbst noch erlebt. Sein gesamtes Wirken ist davon noch unbeeinträchtigt. Der Verfasser der Apostelgeschichte dagegen schreibt erst eine Generation später, schließlich muss seinem Werk das Lukasevangelium vorausgegangen sein, das selbst *ex eventu* auf die Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70n. Chr. blickt. Das Evangelium wurde also wohl erst danach und mit gewissem Abstand vor der Apostelgeschichte, diese wiederum spätestens um 95. n. Chr. verfasst.[408] Das Vorgehen des Hohen Rates kennt er ergo auch nur aus seinen Quellen, sodass er es literarisch rekonstruieren muss, was ihm wie oben gezeigt nur unter Konzession von Unwahrscheinlichkeiten gelingt. Ihm stehen dagegen der Aufstand und dessen Folgen noch unmittelbar vor Augen. Und selbst wenn der Bericht des *Eusebius von Caesarea*[409] mit Vorsicht zu genießen ist, wird man wohl davon ausgehen dürfen, dass die römischen Truppen mit den Aufständischen gnadenlos Prozess machten. Außerdem wird der Krieg tatsächlich entsprechend katastrophale Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung gehabt haben. Für einen Autor, der diese Ereignisse kennt, und der sich aufgrund derselben mit deutlich sensibleren römischen Autoritäten konfrontiert sieht, ist Nachsicht im Umgang mit Paulus seitens der Römer nicht vorstellbar. Er kennt die römischen Magistrate nur als solche, die mit Argwohn auf Juden wie auf Christen blicken, da deren Staatskonformität schon durch ihren Glauben an einen König grundsätzlich zu bezweifeln ist. Für den Verfasser bedeutet eine Anklage mit größter Wahrscheinlichkeit den Tod, doch Paulus stirbt in seinen Quellen nicht durch ein Urteil in einem der Prozesse, er gelangte nach diesen sogar als Gefangener nach Rom! Dies konnte sich der Verfasser der Apostelgeschichte wahrscheinlich nur über den Schutz des römischen Bürgerrechts begreiflich machen.

Andererseits dient die Apostelgeschichte nicht zuletzt der Apologie des neuen paulinischen Christentums.[410] In dieser Perspektive musste Paulus als idealtypisches *exemplum* in der Tradition der Propheten geschildert werden. Seine Unfehlbarkeit und geniale rhetorische Begabung sind Ausgestaltungen des Verfassers der Apostelgeschichte, wenn auch biografisch nicht zwangsläufig ohne Anlass. Dieser Mann hätte aber eben nicht scheitern dürfen. Das römische Bürgerrecht ist also ein raffinierter erzählerischer Eingriff, um dennoch die

[408] cf. *Kümmel:* p. 119sq. s.v. 5. Abfassungszeit und Abfassungsort. Anders und etwas später datiert *Broer:* p. 136sq. §7 s.v. 4. DIE ABFASSUNGSZEIT DES LUKASEVANGELIUMS, da er Trajan nicht in seine Überlegungen einbezieht und aufgrund der stilistischen Unterschiede zwischen beiden Werken dazwischen gewisse Zeit liegen lässt.
[409] Eus. HE III,5,4–III,6,28, der seinerseits auch *Flavius Josephus* zitiert.
[410] cf. *Schmithals:* p. 153sq.

Aburteilung nach Rom literarisch zu rechtfertigen, nachdem es an den entscheidenden Orten des Werkes zur Sprache gekommen ist.

Die historische Situation dahinter müsste dagegen nach den Betrachtungen der einschlägigen Szenen in etwa folgendermaßen gewesen sein: Paulus konnte nicht durch römisches Recht verurteilt werden, weil er sich nichts hatte zuschulden kommen lassen, dennoch drängte die lokale jüdische Elite auf seinen Tod. Die römischen Behörden hatten mittlerweile nicht zuletzt von Paulus selbst erfahren können, dass das Christentum sich zu einem überregionalen, wenn nicht sogar im Horizont der Antike globalen Phänomen entwickelt hatte, auf das eine Reaktion früher oder später erfolgen musste. Noch war aber über die *Art* der Reaktion nicht entschieden, und diese Entscheidung zu treffen, barg mithin ein nicht unbeträchtliches Fehlerrisiko, das unangenehme persönliche Folgen haben konnte.[411] Es ist leicht vorstellbar, dass man in der Provinz danach strebte, diese Angelegenheit „nach oben" weiterzuleiten. Dass man nicht auf ein einfaches Reskript zurückgriff, könnte darin begründet sein, dass man mit der Reise nach Rom auch den unliebsamen Gefangenen vor Ort loswurde. Womöglich ist es auch denkbar, dass Paulus in dieser für die Statthalter misslichen Lage eine Gelegenheit erkannte, doch noch nach Rom, seinem eigentlichen nächsten Missionsziel, zu gelangen. Und – nun allerdings zugegebenermaßen spekulativ – man könnte sich sogar vorstellen, dass Paulus für das Geld der gescheiterten Kollekte für Jerusalem, insoweit er darüber verfügen konnte, zumindest anteilig bei wenigstens einem der Statthalter einen dankbaren Empfänger fand, um entweder sein anstehendes Urteil günstig zu beeinflussen oder eben die Fahrt nach Rom antreten zu können. Da die Bestechlichkeit „so etwas wie eine „Berufskrankheit" römischer Provinzgouverneure" gewesen ist,[412] liegt diese Option möglicherweise näher, als einem Anhänger eines frommen Paulusbildes lieb sein mag. Doch möglicherweise war dem Paulus, der sich selbst als besten aller Missionare betrachtete,[413] für sein Ziel, nach Spanien über Rom zu gelangen,[414] sogar dieses Mittel recht. Damit hätte das Geld schließlich noch einem höheren Zweck, nämlich der „Finanzierung" der weiteren Missionsreise, gedient.

[411] Zunächst ist an entsprechende Gerichtsverfahren nach der Besetzung von Ämtern zu denken, wie es Felix selbst auch durch einen anderen Rechtsstreit erleben musste. cf. *Haacker:* p. 385.
[412] v. ibd.
[413] cf. *Sanders:* p. 20.
[414] cf. *Pilhofer (NT):* p. 116.

Es steht neben der hier erwogenen Option natürlich auch zur Debatte, die gesamte Szene als reine Fiktion des Verfassers zu betrachten und der apologetischen Tendenz zuzuweisen. Demnach habe die Quelle des Verfassers „von einer Verhaftung des Paulus in Jerusalem gar nichts gewußt“[415] und kannte auch dessen Bürgerrecht nicht.[416] Die Konstruktion des Martyriums des Paulus ist immerhin literarisch stark an die Passion Jesu angelehnt und durch die zahlreichen Parallelen wird der paulinische Leidensweg zu einem vorbildlichen, der die Kreuzestheologie exemplifiziert und verwirklicht.[417] Ist nun aber der gesamte Weg des Paulus in die Gefangenschaft literarische Fiktion, so folgt daraus eine andere historische Situation als bisher angenommen. Unter Berufung auf die dürftige Quellenlage „seit dem Eintreffen des Paulus in Jerusalem“ kann man folgerichtig vermuten, „dass es in Jerusalem gar nicht zu einer Verhaftung des Paulus gekommen war und Paulus als freier Mann nach Rom reiste und erst dort – früher oder später – verhaftet wurde bzw. das Martyrium erlitt.“[418] Dadurch ist es aber auch notwendig, die Reise nach Rom selbst detailliert auf Überarbeitung des Verfassers zu untersuchen und aus ihr auf den Wir-Bericht wie eine weitere „Paulus-Quelle“ zu schließen.[419] Die Reise nach Rom wäre demnach eine von einer freien christlichen kleinen Gruppe angetretene,[420] deren Spuren sich danach verlieren und keine fassbaren Quellen mehr hinterlassen.[421]

Alternative Überlieferungswege lassen allerdings die Möglichkeit offen, dass Paulus erst in Rom nach längerem Wirken verhaftet und schließlich unter Nero hingerichtet wurde.[422] Diese These muss an dieser Stelle auch nicht weiter diskutiert werden, schließlich stützt sie nur das Ergebnis dieser Arbeit: Das römische Bürgerrecht ist aufgrund eines literarischen Interesses, nämlich der apologetischen Tendenz des Verfassers in die Apostelgeschichte eingedrungen. Doch mit Annahme dieses Entwurfs traut man dem Verfasser tatsächlich zu, „über mehrere Kapitel hinweg Märchen zu erzählen.“[423] Er müsste dann auch wenig sorgfältig gearbeitet und all die Unebenheiten mit verursacht haben, die oben Indizien zur Ablehnung des römischen Bürgerrechts beigetragen haben. Damit würden ein hoher Grad an Beliebigkeit in

[415] v. *Schmithals:* p. 198.
[416] cf. citato loco p. 205.
[417] cf. citato loco p. 199.
[418] cf. et v. citato loco p. 219.
[419] cf. citato loco p. 231–238.
[420] cf. citato loco p. 237.
[421] cf. citato loco p. 239.
[422] cf. citato loco p. 241sq.
[423] v. *Haacker:* p. 368.

Kauf genommen und die Quellen fast vollständig jedwedem Zugriff entzogen, weshalb sich diese Arbeit nicht derart weit in offenes Gewässer wagt. Ich halte es bezüglich der Quellen tendenziell lieber mit Zmijewski, der hier einen Bericht zugrunde liegend vermutet, in dem die wichtigsten Stationen der Erzählung bereits enthalten waren. Diesen allerdings überarbeitete der Verfasser in seiner literarischen Intention stark.[424]

Diese ausführliche Besprechung des Bürgerrechts scheint auf den ersten Blick in der zu bearbeitenden Frage nach der Verfasseridentität nicht viel Relevantes beizutragen, doch neben den Intentionen des Verfassers der Apostelgeschichte tritt als Konsequenz eine ganz entscheidende Frage zutage: Ist demselben Verfasser, der an sich selbst den Anspruch im Proömium des Evangeliums stellt, akribisch und quellentreu zu arbeiten, zuzutrauen, dass er sich einen wesentlichen inhaltlichen Punkt in seinem zweiten Werk vollkommen neu ausdenkt, und die Quellen, um diesem gerecht zu werden, intensiv überarbeitet und zur Unkenntlichkeit verfälscht? Dies wird in der Beurteilung zu berücksichtigen sein.

c) Übergeordnete Erwägungen

Über die Einzelbetrachtungen hinaus ist noch die Lage der lukanischen Gemeinde[425] ausgehend vom Lukasevangelium zu verdeutlichen. Weitere Betrachtungen über die allgemeine Gemeindesituation und die Abfassungszeit beider Werke sind auch durch Verhältnissetzung zueinander vorzunehmen, sodass hier die Methode der getrennten Bearbeitung nicht bis ins letzte Detail angewendet werden kann:

Zeitlich lässt sich die Abfassung des Evangeliums und damit die Gemeindesituation um den Verfasser in die Jahre nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem um 70 n. Chr. datieren, da die inhaltlichen Angaben des Evangeliums dieses Ereignis verarbeiten.[426] Will man das bestreiten, kommt man höchstens zum Jahr 60 als frühesten Zeitpunkt, wenn man das Wirken des Paulus in Rom entsprechend der Apostelgeschichte als dem Verfasser bekannt

[424] cf. *Zmijewski:* p. 771sq.
[425] Mit der lukanischen Gemeinde ist die Gemeinde, der Lukas entstammt, nicht irgendeine eventuelle Gemeinde, an die das Evangelium adressiert sein könnte, bezeichnet. Nicht ganz trennscharf arbeitet hier *Schnelle:* cpt. 3.6.4 i.e. p. 316sq., wenn er unter der Überschrift „Empfänger" gleichzeitig eine Adressatengemeinde, die „lukanische Gemeinde" und „Lukas und seine Gemeinde" anführt. Oder meint er, dass der Unterschied ohne Belang sei? Gemessen an seiner Tendenz nach Rom als Abfassungsort sind die Umstände für die intendierten Empfänger des Evangeliums sicher andere als für die Bewohner der Hauptstadt!? Variatio delectat, zuweilen erzeugt sie aber bloß Verwirrung.
[426] cf. *Kümmel:* p. 119 s.v. 5. Abfassungszeit und Abfassungsort.

voraussetzen muss. Aufgrund stilistischer Unterschiede zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte wollen einige Autoren zwischen beiden Werken von einem identischen Verfasser einige Zeit verstrichen wissen.[427] Doch bestreitet man ebenso die Verfasseridentität, dann ist die Apostelgeschichte kein heranzuziehender Zeuge mehr. Gleiches gilt für die Enddatierung der Abfassung des Evangeliums um ca. 95 n. Chr., die sich auf die Apostelgeschichte und die Bewegungsfreiheit des Paulus hinsichtlich seiner Gefängnisaufenthalte stützt und die Begrenzung auf das angespannte Verhältnis zwischen Christen und römischen Behörden unter Trajan zurückführt.[428]

Scheidet letztlich also die Apostelgeschichte für die Datierung als Werk eines anderen Verfassers aus, bleibt als einzige Datierungsmöglichkeit unter Berücksichtigung der Zwei-Quellen-Theorie die Abfassung nach Markus nach 70 n. Chr. anzunehmen. Da aber die Apostelgeschichte eines anderen Verfassers das Lukasevangelium – höchstwahrscheinlich allerdings kein unvollständiges, selbst wenn man die alternative Himmelfahrt in Betracht zieht[429] – zur Nachahmung hätte kennen müssen, engt sich der zeitliche Rahmen für das Evangelium nach hinten sogar weiter ein, als er bei einem identischen Verfasser gesteckt wäre: Schließlich müsste man zwischen der Abfassung beider Werke noch mit einer hinreichenden Verbreitung des ersten Werkes, und sei es nur als Manuskript, rechnen. Nimmt man also unterschiedliche Autoren an, ergibt sich für die Abfassung beider Werke folgende Datierungsschematik: Das Lukasevangelium wurde nach 70 n. Chr. und mit gewissem Abstand vor der Apostelgeschichte, diese wiederum spätestens um 95. n. Chr. verfasst.[430] Damit zeigt sich auch, dass die Verfasserfrage für die Datierung nicht ins Gewicht fällt – für diese Arbeit ein methodisch wichtiger Schritt, da die Ergebnisse zur zeitlichen Einordnung ihre Gültigkeit behalten.

Lukas gehört also zur dritten christlichen Generation, sein Nachfolger ebenso oder sogar noch zur nächsten, so man beide voneinander trennt.[431] Damit sind sie vor allem mit der Sorge der sogenannten Parusieverzögerung konfrontiert, die auch inhaltlich im Evangelium

[427] cf. Fn. 14. i.e. *Hawkins:* p. 177 s.v. SECTION II: DIFFERENCES BETWEEN THE LANGUAGE OF LUKE AND ACTS.
[428] cf. *Pilhofer (NT):* p. 363.
[429] cf. supra.
[430] cf. *Kümmel:* p. 119sq. s.v. 5. Abfassungszeit und Abfassungsort. Anders und etwas später datiert *Broer:* p. 136sq. §7 s.v. 4. DIE ABFASSUNGSZEIT DES LUKASEVANGELIUMS, da er Trajan nicht in seine Überlegungen einbezieht und aufgrund der stilistischen Unterschiede zwischen beiden Werken dazwischen gewisse Zeit liegen lässt.
[431] cf. *Pilhofer (NT):* p. 363 et *Kümmel:* p. 99 letzter Absatz.

spürbar wird.[432] Da Jesus selbst die Parusie – i.e. das Ende der Welt als solcher, die seinen unmittelbaren Zeitgenossen bekannt ist – als sehr nahe bevorstehend verkündet hat,[433] müssen sich auch seine Anhänger daraufhin ausgerichtet haben. Die Gewissheit, dass das Ende dieser Welt in welcher Form auch immer bald geschehen würde, wich zunehmend der Unsicherheit über den Zeitpunkt des Endes und der Notwendigkeit zur „theologische(n) und geschichtliche(n) Neubesinnung".[434] Schließlich ist bereits Paulus in der Korrespondenz mit den Thessalonichern durch die Verzögerung der Parusie theologisch herausgefordert, obwohl doch die dortige Gemeinde infolge der paulinischen Predigt davon ausgegangen war, noch vollzählig die Umgestaltung der Welt zu erleben.[435] Nicht lange nach dieser Korrespondenz muss er auch die intellektuell anspruchsvollen argwöhnischen Korinther mit dem Stichwort der *Verwandlung* hinsichtlich desselben Anliegens vertrösten,[436] offensichtlich löst die Naherwartung in der Konfrontation mit der Realität Konflikte aus.

Doch welcher Art könnten die daraus entstehenden Probleme sein? Mit welchen praktischen Konsequenzen verband sich womöglich die Vorbereitung auf die unmittelbar als bevorstehend geglaubte Parusie? Natürlich steht auf der einen Seite die Enttäuschung, zu Lebzeiten die kommende Welt eventuell nicht mehr zu sehen, lebhaft[437] vorgeführt am Beispiel anderer Gemeindemitglieder. Rein psychologisch äußert sich damit auch das erste der gesuchten Probleme: Es stürzt das alltägliche Dasein aus einer Zuversicht in Ungewissheit,[438] die als neue Grundhaltung natürlich Gefahr läuft, gerade erst erlangte Neuausrichtungen des alltäglichen Lebens wieder in den Wind zu schlagen. Ganz folgerichtig ist demnach der Ruf nach Wachsamkeit, der literarisch divers ausgeformt sein kann.[439] Die Gemeinden erkennen nämlich, dass die Parusie eben doch noch nicht kommen wird und sollen stets bereit sein, dennoch das Ende jederzeit zu erwarten – „die urchristliche Paränese rückt an ihre Stelle *(scilicet: an Stelle der Parusie)*".[440] Vor allem in den Evangelien, und ganz besonders auch bei Lukas, schlägt sich als Folge dann die Bitte im Gebet nieder, das ersehnte Reich möge endlich

[432] cf. *Kümmel:* p. 112sq.
[433] cf. *Gräßer:* p. 74sq.
[434] v. citato loco p. 76.
[435] cf. *Pilhofer (NT):* p. 125sq.
[436] cf. citato loco 170.
[437] Oder eben gerade nicht mehr!
[438] cf. *Gräßer:* p. 77sq.
[439] cf. citato loco p. 84–95 ac imprimis p. 84 s.v. 2. Die aus der Ungewißheit folgende Wachsamkeitsforderung a) et b).
[440] v. citato loco p. 95.

kommen,[441] womit implizit bereits eingeräumt ist, was explizit schließlich auch gesagt wird: „der Herr verzieht die Verheißung!“[442] Es soll an dieser Stelle nicht so sehr darum gehen, die Untersuchung *Gräßers* noch intensiver darzustellen, doch sind seine Schlussfolgerungen insbesondere mit Blick auf das Lukasevangelium und seinen Autor von erheblicher Bedeutung: „Für das praktische Verhalten der Christen bedeutet das faktisch die Umstellung von akuter Naherwartung auf lange Dauer. Dadurch erhält die Paränese besondere Bedeutung. Am konsequentesten verfolgt Lukas diesen Gesichtspunkt. Nach 70 schreibend, bringt er die apokalyptischen Weissagungen up to date, indem er die Ereignisse der Vergangenheit im Sinne rein politischer Geschehnisse profanisiert (Zerstörung Jerusalems!) und die eschatologischen Ereignisse der Zukunft durch einen langen Zwischenraum von der Gegenwart trennt.“[443] Damit sind die theologische Seite und das Programm des Lukas angedeutet.

Doch wie vollzieht sich dieses Warten andererseits in der Praxis? Wie lebt man auf Dauer richtig, wenn man auf das Ende jederzeit vorbereitet sein soll? Es sei zunächst auf ein Exempel hingewiesen, das alle Synoptiker ausführlich überliefern, es kann also guten Gewissens bei allen unterschiedlichen Interessen der synoptischen Verfasser als konsensfähig innerhalb derer (ur-)christlicher Generationen gelten, nämlich die Perikope vom reichen Jüngling in Verbindung mit den Verheißungen der echten Nachfolge (Mk 10,17–31; Mt 19,16–30; Lk 18,18–30). Alle sind sich in ihrer Überlieferung einig, dass man mit einer Orientierung auf den eigenen weltlichen Reichtum nicht ins Himmelreich kommen kann, und räumen der Ausgestaltung entsprechenden Platz ein. Es ist dabei sicherlich richtig, zu bemerken, dass Jesus in der lukanischen Ausgestaltung für alle Bevölkerungsgruppen da sein will, unabhängig von sozialer Stellung oder Zugehörigkeit;[444] die Behauptung aber aufzustellen, Jesus sei nach Lukas „weder Parteigänger der Armen noch der Reichen“,[445] geht mit Sicherheit zu weit und ist unzulässiger Universalismus.

Vielmehr geht es im Lukasevangelium eben *ganz besonders* um Eigentum und den Verzicht darauf. *Broer* konstatiert nicht ohne Grund, „dass die Kritik am Reichtum und die Forderung auf Besitzverzicht [...] im Lukasevangelium eine unvergleichlich wichtigere Rolle spielen.

[441] cf. citato loco p. 95–113 s.v. 3. Die Bitte um das Reich.
[442] v. et cf. citato loco p. 113–127 s.v. 4. Die direkte Aussage der Verzögerung.
[443] v. citato loco p. 169sq.
[444] cf. *Maier Bd. I:* p. 10.
[445] v. ibd.

Allerdings stellt der dritte Evangelist seine Ausleger vor das Problem, dass er von den Christen zugleich totalen Besitzverzicht (12,33f.; 14,33; 18,18–30) und Almosen verlangt (6,33–36; 16,9; 21,1–4). Wie soll aber der, der alles weggegeben hat, noch Almosen geben? Die radikale Forderung, auf den gesamten Besitz zu verzichten, bezieht sich sicher nicht nur auf die kirchlichen Amtsträger, so ehrenwert diese von einem (späteren) Amtsträger vorgetragene Lösung ist, da diese Unterscheidung in den Besitzverzicht fordernden Worten in keiner Weise angedeutet ist."[446] Es scheint mir daher sinnvoller, das Almosengeben als einen möglichen *modus operandi* anzusehen, der den Besitzverzicht letztendlich realisiert. Lukas fordert also von seinem intendierten Leser nichts weniger als die Einsicht, dass ihm sein Vermögen – egal in welcher Größenordnung es sich bewegen mag – nicht zur Erlösung verhelfen kann, ebenso wenig seine Stellung, seine Herkunft etc. Die logische Konsequenz daraus muss die Unterstützung der Bedürftigen oder eben derer, die sich um die Verbreitung der richtigen Lehre (Lk 1,4!) kümmern, sein.

Wenn also erstens insgesamt eine Forderung an alle Anhänger des entstehenden Christentums mit der Aussicht auf ein bevorstehendes Weltende zunächst war, das Leben in Armut zu verbringen, indem man seinen Besitz für andere einsetzt, und wenn zweitens dieser Besitzverzicht trotz der Parusieverzögerung als christliches Ethos aufrechterhalten wurde, bleibt unausweichlich mit Blick auf die dritte Generation der Christen übrig, sich die Gemeinden als Gemeinschaften vorzustellen, die auf Mittel und Spenden von außen sowie die Vergemeinschaftung des Eigentums neuer Mitglieder angewiesen waren. Ein Extrembeispiel ist uns bereits aus der ersten und zweiten christlichen Generation bekannt: Die Urgemeinde in Jerusalem.

Innerhalb des in Apg 6,1–6 geschilderten Konflikts, der uns auch die Gruppen der Hellenisten und Hebräer bezeugt, zeigt sich die Bedürftigkeit der Gemeindemitglieder: Es existiert eine organisierte Essensversorgung für beide Gruppen, bei der allein für die Seite der Hellenisten bloß für die Organisation der Witwenversorgung sieben Männer als Verstärkung der Verantwortlichen notwendig werden. Hochrechnungen wären an dieser Stelle zwar aus der Luft gegriffen, die Menge der Bedürftigen lässt sich aber aus der Größe des Versorger-Stabs erahnen, auch wenn diese Sieben ihr Aufgabengebiet freilich nicht so eng gesteckt akzeptieren und mit

[446] v. *Broer:* p. 158sq. s.v. *9.7 Besitz und Besitzverzicht im Lukasevangelium.*

dieser Aufgabe offenkundig auch nicht ausgelastet sind, wenn sie theologische Neuorientierungen verursachen können.[447] Während in Jerusalem der Zwölferkreis nach eigenmächtiger Vervollständigung seinen Einfluss gegenüber dem vom knieschwieligen Gemeindeleiter[448] und Herrenbruder Jakobus[449] vorgelebten Gesetz nach und nach nicht mehr geltend machte und die Spannungen zwischen Judenchristen und Heidenchristen – symptomatisch dafür ist der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) – geradewegs in zwei unterschiedlichen Lebensweisen mündeten,[450] verarmte die Urgemeinde offenbar so sehr, dass ihrer die Bezeichnung als „Arme" würdig wurde und Paulus trotz der Differenzen mit ihrem theologischen Oberhaupt sich zu einer Kollekte berufen sah.[451] Das gewählte Exempel der Urgemeinde zeigt: „Die urchristliche Gütergemeinschaft [...] scheint ökonomisch zu einer ziemlichen Katastrophe geführt zu haben. Die Christinnen und Christen in Jerusalem waren daher auf Unterstützung von außen angewiesen."[452]

Doch nur weil in Jerusalem die Christen arm waren, muss daraus noch lange nicht dieselbe Diagnose für alle anderen Gemeinden erfolgen, sondern dafür braucht es weitere Indizien: Hält man sich an das erwähnte Kollektenwerk des Paulus, wird man in Korinth und indirekt in den galatischen Gemeinden (1Kor 16,1) fündig: Paulus lässt die Korinther wöchentlich ansparen, was sie entbehren können (1Kor 16,2). Obwohl Korinth in jener Zeit eine prosperierende Hafenstadt gewesen sein muss und sogar einer der Ädilen womöglich zu der Gemeinde gehörte,[453] rechnete Paulus offensichtlich nicht damit, bei seiner Ankunft spontan so viel Vermögen in der Gemeinde vorzufinden, dass es für die Kollekte eine zufriedenstellende Menge ergeben hätte.[454] Weil Paulus das gleiche Sparverfahren auch für Galatien anordnete, scheint er damit ein taugliches Ansparmodell für (alle?) seine Gemeinden gefunden zu haben, durch das er erst die Verfügbarkeit des Kollektenvermögens sicherstellen konnte.

---

[447] cf. *Pilhofer (NT):* p. 82sq.
[448] Über diese Symptomatik aus dem andauernden Gebet sind wir durch Epiphanias von Salamis (zuverlässig?) unterrichtet, darüber und über weitere Charakteristika dieses besonderen Frommen informiert *Pratscher:* p. 193sq.
[449] Bereits auf dem Apostelkonvent Apg 15 und Gal 2,9sq. spielt der Herrenbruder eine entscheidende Rolle, obwohl er in keiner der vier Zwölferlisten überhaupt auftaucht!
[450] cf. *Pilhofer (NT):* p. 118sq.
[451] cf. citato loco p. 250.
[452] v. ibd.
[453] cf. citato loco p. 142sq.
[454] cf. ibd. Der genannte Ädil ist dabei eine besonders tragische Figur, hat er doch von seinem Vermögen den Platz in Korinth pflastern lassen, wie die ibd. ausgewiesene Inschrift belegt. Für die Kollekte konnte freilich nicht mehr viel Vermögen übrig bleiben . . .

Darüber hinaus legen die Evangelien *nach* Paulus Zeugnis davon ab, dass der Primat des Lebens unter Besitzverzicht sich durch die christlichen Generationen seit der Urgemeinde erhalten hat. Bei aller Wandlung in der urchristlichen Zeit, bei aller Rekonstitution und theologischer Neuorientierung bleibt ein Grundsatz flächendeckend bestehen: Eine Orientierung auf Geld verwehrt den Zugang zur Nachfolge. Und unter solche Orientierung fällt bereits das Festhalten an bestehendem Vermögen.

Auch wenn dafür die unanfechtbaren Beweise fehlen, weisen doch die Indizien alle in eine Richtung: Die dritte christliche Generation, der Lukas und seine Gemeinde angehören, kann man sich nicht als eine wohl situierte vorstellen. Im Gegenteil wird die Mehrheit weder große Sprünge gemacht noch ein sorgenfreies Leben geführt haben können. Die exemplarische Urgemeinde mag sich vor dem jüdisch-römischen Krieg in der Welt verteilt und aufgelöst haben,[455] ihr Habitus als Gemeinschaft der Armen blieb andernorts erhalten. Und eben auch in diesem Habitus vollzieht sich das wachsame Warten auf die neue Welt.

Kehrt man nun zum konkreten Fall des Lukas zurück, so lässt sich das Bild der lukanischen Gemeinde zunächst um den Faktor der relativen Armut und das Momentum der Parusieverzögerung vervollständigen. Weitere Ausgestaltungen werden an anderer Stelle erfolgen.

Vor dem Hintergrund einer ökonomisch schwachen hellenistischen Gemeinde wirkt das lukanische Projekt, unabhängig davon, ob es als Doppelwerk von Anfang an konzipiert wurde, überdies noch in einem weiteren Punkt außergewöhnlich: Der Umfang des Werkes, und sei es auch nur des Evangeliums allein, bedeutet nicht nur vom Aufwand des Schreibens her, sondern auch finanziell eine erhebliche Belastung. Lukas standen seinerzeit als bleibende Beschreibstoffe Papyrus oder Pergament zur Verfügung, wobei wohl im ersten Jahrhundert noch der Papyrus mehrheitlich Verwendung fand.[456] Welches von beiden nun Lukas für sein langes – oder sogar noch längeres – Werk verwendete, muss nicht entschieden werden. Während nämlich Papyrus durch die kaiserliche Fabrikation in Ägypten und die dortige Monopolstellung so kostspielig war,[457] dass man an anderen Orten bereits versuchte, anderes Material

[455] cf. citato loco p. 84.
[456] cf. *Gardthausen:* p. 41.
[457] cf. *Gardthausen:* p. 34 et 39.

verfügbar zu machen,[458] machte der aufwändige, in Pergamom erfundene Fertigungsprozess aus Tierhäuten das Pergament zunächst nur notgedrungen zum tauglichen Ersatz, weil die Ptolemäer die pergamenische Bibliothek des Eumenes II. mit einem Papyrus-Embargo belegt hatten.[459] Die langwierige Bearbeitung und die hohen Ansprüche, die in der Antike an die Qualität der Häute gestellt wurden, machten Pergament zu einer teuren Ware.[460] Dennoch war Pergament für Lukas möglicherweise bereits deswegen eine Option, weil die „Gesetzesrollen, die zum Gebrauch in den Synagogen bestimmt sind, [...] nur auf einem eigens zubereiteten Leder geschrieben sein (dürfen).“[461] Wollte man spekulieren, dass Lukas dies wusste, dann wäre er hier schon beim Material für sein heilsgeschichtliches Projekt[462] fündig geworden. Es trägt aber im Grunde nicht viel aus.

Letztendlich steht die Schlussfolgerung: Schreibmaterial war zur lukanischen Zeit teuer. Allein die Existenz der Palimpseste belegt, wie unerschwinglich das Material teilweise war, wenn Pergament sogar von wohlhabenden Menschen aus Sparsamkeitserwägungen lieber abgeschabt oder Papyrus abgewaschen wurde,[463] um neue Gedanken niederzuschreiben, als sich neuen Beschreibstoff zu leisten. Mit der Abfassung des Evangeliums stürzte sich also entweder Lukas selbst oder seine Gemeinde in Unkosten, was sich mangels sinnvoller Gründe für eine solche Investition noch nicht nachvollziehen lässt. Nimmt man die Dauer hinzu, die ein solches Werk, bestehend aus eigener Komposition, Quellensichtung und Redaktion, in Anspruch nimmt, gewinnt man den Eindruck einer planvollen und langfristigen Investition. Wie kam es nun zum Fortsetzungswerk? Hat Lukas selbst einen zweiten Anlauf unternommen, weil der erste fehlschlug? Oder gerade weil der erste erfolgreich war, doch die Mittel nach und nach wieder versiegten? Diese Fragen müssen zunächst aufgeschoben werden, um zuvor zu klären, ob überhaupt Lukas selbst als Verfasser der Apostelgeschichte gelten darf.

[458] cf. citato loco. p. 35. Auch die geringe Haltbarkeit war ein Grund, nach einem Ersatz zu suchen: cf. ibd. p. 39.
[459] cf. citato loco p. 39sq.
[460] cf. citato loco p. 41.
[461] v. citato loco p. 39. Der Hauptsatz ist zum Nebensatz umgestellt.
[462] cf. *Broer:* p. 156sqq. s.v. *9.5 Israel und die Heilsgeschichte.*
[463] Solches riskierte man sogar trotz der begrenzten Haltbarkeit der Papyri! cf. *Gardthausen:* p. 44.

III. Argumentation zur Verfasseridentität

In der Tat scheinen einige Punkte für eine Verfasseridentität zu sprechen, nicht von ungefähr wird schließlich die Annahme derselben kaum ernsthaft infrage gestellt. Im Folgenden ist der Versuch unternommen worden, diese Punkte zu ordnen, um ihnen die Gegenargumente entgegenzustellen und eine Beurteilung hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit vorzunehmen.

1. Argumente aus Einleitungsfragen:

Zu Anfang beider Werke stehen besonders augenfällig ihre Proömien, von denen eines auf das andere Bezug nimmt. Die Apostelgeschichte lässt sich an ihrem Anfang jedenfalls kaum ohne den Vorgänger des Lukasevangeliums verstehen. Die gleiche Widmung wie auch die Verknappung des zweiten Proömiums unter Voraussetzung des ersten lassen beide Teile so sehr verbunden erscheinen, dass sie als Doppelwerk verstanden wurden. Auch die Arbeitsweise ist, insoweit sie sich nachvollziehen lässt, für beide Werke eine ähnliche. Beide Verfasser verwerten ihre Quellen mit dem Anspruch, diese obsolet zu machen,[464] und suchen Anschluss an existente und akzeptierte Gattungen. Ihr Hintergrund ist dabei der der hellenistischen Literatur, bedingt durch den gemeinsamen wahrscheinlichen geographischen Raum der Abfassung. Dabei entstehen zwei Werke, die sich in der Gattung als mit der Historiographie verwandte Werke zwar nahe stehen, aber eben auch Unterschiede in sich tragen, die in jenen durch sie selbst konstituierten Gattungen begründet liegen. Das literarische Korsett zwingt dem Evangelium eben eine schlichtere Sprache auf, als die für die Apostelgeschichte anzunehmen ist.[465] Im Gegenteil ist diese durch ihre Gattungsmimesis sogar dazu angehalten, eine entsprechende Stilhöhe zu präsentieren, auch wenn im theologischen und apologetischen Interesse des Werkes ebenso eine gewisse Bescheidenheit angeraten ist.

Beiden Werken geht es um eine zuverlässige Darstellung urchristlicher Geschichte,[466] wobei das Evangelium sich auf Augenzeugen als wenigstens mittelbaren Ursprung seiner Quellen beruft, während die Apostelgeschichte ihre Quellen neben dem vorangegangenen Bericht selbst, als der immer das Lukasevangelium gedeutet wird, nicht nennt, sie aber innerhalb

[464] Dies gelang allerdings dem Lukasevangelium angesichts des markinischen Textes nicht vollumfänglich.
[465] Dennoch darf nicht vergessen werden, dass das lukanische Evangelium innerhalb dieser Gattung wohl den höchsten sprachlichen Anspruch hat.
[466] Die Apostelgeschichte nimmt sich dabei allerdings eben mehr Freiheiten.

ihres Textes offenbart. Der Kontakt mit der theologischen judenchristlich bestimmten Gedankenwelt der Urgemeinde wird im Konflikt mit den paulinisch geprägten heidenchristlichen Konzepten in beiden Werken spürbar, wobei dies im Evangelium hauptsächlich aus der Intention des Proömiums zu rekonstruieren ist, während die Apostelgeschichte diesen Konflikt auch inhaltlich verarbeitet. Eine solche inhaltliche Bearbeitung innerhalb des Evangeliums wäre nebenbei auch nicht zu erwarten, da die behandelte Zeit schließlich erst die Konstitution der Gemeinde bedingt. Dennoch ist dem Evangelium dasselbe intensive Interesse an der Darstellung von Eintracht abzuspüren, das der Apostelgeschichte zur Triebfeder geworden ist.

Diese Einmütigkeit bezeugt die beiden Werken innewohnende apologetische Intention, die, ergänzt um die für beide Werke nicht unwahrscheinliche Herkunft aus dem Großraum der Ägais, also dem Gebiet paulinischer Gemeindegründungen, darauf hinweist, dass hier versucht wurde, das christliche Weltbild mit der römischen Lebenswirklichkeit kompatibel zu machen. Beide Werke stammen aus paulinischen Gemeinden, ihre Verfasserschaft geht wohl auf heidenchristliche Originalität gepaart mit hinreichender Kenntnis der judenchristlichen Welt, vermittelt über versprengte Reste der Urgemeinde in der Diaspora, zurück. Beide Werke zielen also auf ein Arrangement und die friedliche Koexistenz verschiedener Welten, nämlich die der judenchristlichen mit der heidenchristlichen Welt einerseits sowie andererseits die der gesamten christlichen Welt innerhalb der römischen.

Strukturell nehmen beide Werke dafür auf dasselbe Modell Bezug, nämlich die Einordnung des Heilsgeschehens in einen dreigliedrigen Geschichtsverlauf bestehend aus der alten Zeit Israels und der Propheten, der mittleren Zeit Jesu und der kommenden Zeit der Kirche. Neben dem Alten Testament für die erste sind dann das Evangelium für die zweite und die Apostelgeschichte für die dritte Phase zu lesen. Verbunden mit den wichtigen Protagonisten der weltlichen Macht Rom und den durch sie eingeleiteten Ereignissen wird die christliche Geschichte zum zentralen theologischen Heilgeschehen an einem politisch zwar unruhigen, aber im Grunde nachrangigen Nebenschauplatz. In solcher vermittelnder Apologetik liegt auch der Versuch, dem alten römischen Denken, innerhalb dessen Religiosität respektive Kult und Politik eine untrennbare Einheit bilden, eine harmlose Alternative zu präsentieren, nach der Religiosität und politisches Handeln keine Einheit bilden müssen. Es kann ergo das Christentum zwar sogar einen vergöttlichten Kaiser ablehnen, dennoch dessen Macht politisch

unumschränkt akzeptieren, selbst wenn es einen anderen Herrscher als König verkündet, da dieser stets ein himmlischer bleibt.

Außerdem müssen beide Werke einen gangbaren Weg im Umgang mit dem Judentum aufzeigen. Auch hier ist die hauptsächliche Tendenz deckungsgleich und auf Koexistenz in Akzeptanz ausgerichtet. Die historisch-theologische Konzeption legt Wert auf die Anerkennung von Israels Vergangenheit, der ersten geschichtlichen Phase. Beide Werke stellen sich demzufolge auch in die Tradition des Alten Testaments und der Propheten. Während Johannes der Täufer als ein solcher präsentiert wird, wird auch Jesus in derselben Tradition gedeutet und als Nachfolger des Mose akzentuiert. Jesus bleibt also zunächst in der Theologie beider Werke Mensch, doch sein Wirken umgreift letztlich doch vielerlei Facetten. Zunächst gilt sein gesamtes Wirken als Garant für das Heilsgeschehen, das die Schrift, also das Alte Testament, erfüllt. Die Macht dieses Wirkens um das Zentrum Jerusalem geschieht durch die im Alten Testament vielfach exemplifizierte und für Jesus neu gedeutete Trägerschaft des Geistes. Dabei kreist dieses Wirken um die inhaltlichen Schwerpunkte des Gebets, der Armut und der Frauen. Im menschlichen Handeln Jesu vollzieht sich schließlich somit Eschatologisches, während sein Kreuzestod ebenso ganz in diesem Sinne ein menschliches Martyrium und Exempel darstellt, das allein noch nicht das Heil bewirkt, aber doch wesenhaft dazu gehört. Erst mit der Himmelfahrt wird Jesus im Himmel auch aufgenommen, sodass er ohne Zweifel als Messias zu erkennen ist. Hier liegt nun auch erst der Grund für das Schisma mit dem Judentum, das eben diesen Messias und damit auch das Heil ablehnte. Dennoch bleibt für das Judentum die Garantie des Heils bestehen, deren Verwirklichung aber allein in Gottes Hand verbleibt und auf das Eschaton verschoben wird. Dadurch, dass das Judentum nicht verworfen ist, wird eine Solidarität möglich. In diesem Punkt ist die Theologie von Evangelium und Apostelgeschichte durch Paulus geprägt und ohne Schwierigkeiten anschlussfähig, was angesichts ihres wahrscheinlichen Entstehungsraums auch kaum überraschen kann. Die Theologie ist allerdings angesichts der Parusieverzögerung an die Umstände der folgenden Generation angepasst und weiterentwickelt worden, was sich beispielsweise an der abgeschwächten Apokalyptik zeigt. Im Gegensatz zum paulinischen Erbe steht allerdings der in beiden Werken streng angelegte Apostelbegriff, der den Paulus ausschließt, wobei dieser Begriff im Evangelium im Proömium eben gerade nicht fällt und dadurch Aufsehen erregt.

Bei allen Deckungen im Bereich der Einleitungsfragen muss aber festgehalten werden, dass keine der Übereinstimmungen notwendigerweise denselben Verfasser erfordert. Abfassungszeit und –ort sowie die begleitenden Umstände lassen Spielraum für einen wie zwei Verfasser. Nicht abzustreiten ist zwar, dass zwischen zwei Verfassern eine gewisse Nähe angenommen werden muss. Doch selbst wenn man ihnen eine gewisse räumliche, zeitliche und auch ideelle Nähe einräumt, müssen sie eben nicht eine und dieselbe Person werden. Es bedarf auch keiner übermäßigen Vorstellungskraft, ein ähnliches theologisches Denken zu erklären, wenn doch beide Verfasser ihre Grundausrichtung aus paulinischer Gründung gewonnen hätten. Ein paulinischer Christ aus Thessaloniki hätte sicherlich hohe gedankliche Kongruenz mit einem Christen aus Philippi erzielen können, zumal die Gemeinden miteinander im Austausch standen. Aus dem Einleitungsfragen lässt sich also die Verfasserfrage überhaupt nicht entscheiden.

2. Erzählstrukturelle Parallelen

Neben den Argumenten aus den Einleitungsfragen lassen sich auch erzählstrukturelle Parallelen in beiden Werken aufzeigen.[467]

Beide Verfasser fixieren ihre Werke durch konkrete historische Ereignisse und Orte, die etwaigen Lesern eine zeitliche und regionale Einordnung in die Geschichte ermöglichen.[468] Sie entlehnen dabei ein strukturierendes Prinzip der Historiographie, das beispielsweise die römische Literatur durch die annalistische Geschichtsschreibung im Detail geradezu durchexerzierte.[469] Dies freilich gefiel bereits den ersten römischen Geschichtsschreibern nicht sonderlich, sodass sie innerhalb der Gattung mehr Freiraum entwickelten, wobei sie letzten Endes aber doch die strukturierenden Möglichkeiten von nachvollziehbaren zeitlichen Abläufen oder bekannten Orten stets zu schätzen wussten.[470] Dazu gehören bei Lukas beispielsweise eingangs die Nennung des Königs Herodes (Lk 1,5), der Volkszählungserlass des Augustus zur Zeit des Quirinius in Syrien (Lk 2,1sq.), die Tätigkeit Johannes des Täufers am Jordan sowie das Auftreten Jesu im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus der Statthalter, Herodes und Philippus Tetrarchen, Hannas und Kaiphas Hohepriester waren (Lk 3,1–

[467] Einige dieser Argumente decken sich auch mit denen der Einleitungsfragen oder konkretisieren diese. Nicht alles ist immer trennscharf auszuwerten, sondern birgt eben unterschiedliche Aspekte in sich.
[468] cf. *Walters:* p. 21.
[469] cf. *von Albrecht:* p. 292sq.
[470] cf. citato loco p. 294.

3) sowie auch das Verhör durch Herodes Antipas (Lk 23,6–12).[471] Unabhängig von ihrer komplizierten und fragwürdigen Historizität[472] erwecken solche Daten wenigstens den Eindruck historisch verifizierter Tatsachen sowie der sinnvollen Einbettung in eine Zeitgeschichte. Neben der bereits durch die Missionsreisen bedingten vielen genannten Orte kann auch die Apostelgeschichte mit Prominenz zum historischen Abgleich dienen:[473] Genannt werden unter anderen erneut Hannas und Kaiphas (Apg 4,6), der historisch sogar konkret archäologisch fassbare Statthalter der Achaia Gallio (Apg 18,12–17),[474] Marcus Antonius Felix (Apg 24,1–23)[475] und Porcius Festus (Apg 24,27–25,27).[476]

Neben diesen konkreten Anhaltspunkten innerhalb der Erzählungen zeigen auch die Kompositionstechniken gewisse Ähnlichkeiten. Dies vollzieht sich an verschiedenen Episodentypen innerhalb beider Werke, die aufeinander abgestimmt wirken, nämlich Wundergeschichten, Darstellungen des richtigen Lebens sowie Antrittspredigten.

In beiden Werken dienen erstens die Wunderdarstellungen der Demonstration der Wirkmächtigkeit ihrer Protagonisten, um die Umwelt in Erstaunen zu versetzen.[477] Dabei ist auffällig, dass ganz parallel zum Anfang des Evangeliums (Lk 5,17–26) die Gelähmtenheilung als eine erste Wundertat präsentiert wird (Apg 3,1–10), sie ist gewissermaßen die erste Amtshandlung Petri.[478] Der Verfasser hat die apostolische Wunderhandlung im Vergleich zu der des Evangeliums hinsichtlich der Offenkundigkeit des Wundertäters sogar übersteigert, was einer linear aufsteigenden, sich allen Bevölkerungsgruppen öffnenden Konzeption des Heilsgeschehens entspricht. Auch Paulus vollzieht als eine der ersten Wundertaten eine Gelähmtenheilung in paralleler Darstellung zum Evangelium (Apg 14,8sqq.).[479] Ebenso gesteigert zeigt sich die Darstellung von Heilungswundern in Parallele zum Hauptmann von Kapernaum (Lk 7,1–10). Ist diese noch für den Heiden dank seines Glaubens eine Ausnahme, stehen die Heilungen der Apostel für alle, die glauben, und eben auch für den Cornelius aus Caesarea

[471] cf. *Walters:* p. 21 et *Pilhofer (NT):* p. 28sqq., 49, 51.
[472] cf. *Pilhofer (NT):* p. 29sq.
[473] cf. *Walters:* p. 21sq.
[474] cf. *Pilhofer (NT):* p. 133–138.
[475] cf. zur Person *Zahn:* p. 773sq.
[476] cf. citato loco p. 787sq. et imprimis Fn. 101.
[477] cf. *Muhlack:* p. 141.
[478] cf. ibd.
[479] cf. ibd.

(Apg 10,1–48) sowie alle anderen Anwesenden wie selbstverständlich offen.[480] Den Aposteln gelingt sogar eines der größten Wunder Jesu nachzuahmen, auch die Totenauferweckung nämlich vollziehen Petrus wie Paulus (Apg 9,36–43; 20,7–12).[481]

Zweitens zeigt die Wesensbestimmung beider Gemeinschaften, die der Jünger wie die der Urkirche, dass sie durch die Macht des Geistes geprägt werden, durch die sich das gemeinschaftliche Leben und Handeln vollzieht.[482] Besonders exemplarisch für die richtige christliche Lebensweise, die sich auch in Hinsicht auf die bevorstehende Königsherrschaft Gottes vollzieht, zeigt sich das gemeinschaftliche Mahl, als dessen Idealform das Abendmahl in beiden Werken auf das Ende des gegenwärtigen Äons verweist und dadurch auch missionarisches Wirken induziert (Lk 22,24–29; Apg 27,33–36).[483] Da allerdings der genaue Zeitpunkt des Eschatons dem Menschen verborgen bleibt, muss die Lebensführung als Erfüllungshandeln des Geistes und Vorbereitung auf das kommende Reich Gottes ausgerichtet werden.
Ein besonderes Augenmerk liegt drittens auf der Verkündigung der nahenden Gottesherrschaft. Vor allem die Antrittspredigten zeigen in ihren Wirkungen Parallelen, wenn auch diese Parallelen durch das Gestaltungelement der Übersteigerung verformt werden.

Jesu Rede nämlich stößt in Nazareth (Lk 4,14–30) noch auf erheblichen Widerstand, während Petrus (Apg 2,37–47) und Paulus (Apg 13,42sq.) zu Anfang mehrheitlich bereits Gehör finden.[484] Die inhaltlich textimmanente Begründung kann sicherlich lauten, dass der Boden bereits bereitet ist, i.e. auch die jüdischen Hörer der Apostel im Geiste fähig sind, die Botschaft des Glaubens zu empfangen.[485] Doch ebenso wie bei den Wundern zeigt sich auch hier, dass das Wirken der Apostel sogar noch das Wirken Jesu in gewisser Hinsicht zu übertreffen vermag. Letztlich scheitert Paulus aber auch, wenn sich ein großer Teil der Juden in Antiochia unempfänglich zeigt (Apg 13,44–52), sodass Paulus seine Zukunft in der Heidenmission sucht.[486]

[480] cf. citato loco p. 142.
[481] cf. ibd.
[482] cf. citato loco p. 142sq.
[483] cf. ibd.
[484] cf. citato loco p. 143.
[485] cf. ibd.
[486] cf. ibd. Diese Konsequenz gilt freilich nur innerhalb des literarischen Gefüges der Apostelgeschichte, die partitiv die judenchristliche Welt dem Petrus, die heidenchristliche dem Paulus an die Hand gibt. Dem Selbstverständnis des Paulus trägt dies freilich nur unzureichend Rechnung.

Neben diesen innertextlichen Strukturen muss aber ergänzend erneut die Globalstruktur nach *Conzelmann* in den Blick genommen werden. Beide Werke passen sich elegant in die Reihe der drei geschichtlichen Epochen – Zeit Israels, Zeit Jesu, Zeit der Kirche – ein und wirken wie eine organische Fortsetzung des Alten Testaments, dem als Gesamtbuch betrachtet eben zwei weitere Bücher beigegeben werden. Folgerichtig nimmt das Evangelium anfangs Johannes den Täufer als letzten Propheten zum Anknüpfungspunkt an die Zeit Israels, während sich die Apostelgeschichte durch die knappe Zusammenfassung des letzten Abschnittes aus dem Evangelium an dasselbe anschließt.

So charmant sich dieser dreigliedrige Entwurf auch ausnimmt, so trägt er doch im Grunde in der Verfasserfrage nichts aus, da er die Identität nämlich immanent mit der Konzeption eines Doppelwerks voraussetzt. Nimmt man dagegen an, Lukas habe von Anfang an bloß ein Evangelium verfassen wollen, so ergibt die theologische Grundstruktur durchaus noch immer einen Sinn. Das Evangelium leistet dann dennoch den Anschluss an das Alte Testament und dessen Erfüllung, indem es der alten Zeit eine neue folgen lässt. Den Übergang bildet die geschilderte und ausgestaltete Zeit Jesu, von dem aus die erlebte Gegenwart verstanden werden soll. Der chronologische Dreischritt kann dennoch noch vorhanden sein, ihm muss nur kein weiteres Werk folgen, wenn die Zeit der Kirche noch als gegenwärtig erlebt verstanden wird. Erst der Verfasser der Apostelgeschichte hätte dann erneut ein Anschlusswerk zur Vervollständigung der Gesamtgeschichte konzipiert und demnach das Bedürfnis erfüllt, dem Vorgängerwerk noch eine Steigerung innerhalb einer Dreigliedrigkeit beizugeben.

Da die Proömien oft herangezogen werden, um die Verfasseridentität zu begründen, sind ihre Übereinstimmungen ebenso zu überprüfen, zumal sie in Kürze den beiden Werken ein Programm und somit im Groben auch die Struktur vorgeben. Vergleicht man allerdings beide Vorworte, so haben sie kaum etwas miteinander gemein. Dem Inhalt nach teilen sie die Widmung an Theophilos sowie die Tatsache, dass der Verfasser von sich selbst spricht. Doch im Grunde bietet das zweite Proömium lediglich eine Zusammenfassung des Vorgängerwerkes, das es mit seinen inhaltlichen Abweichungen sogar noch zu korrigieren scheint, wie die abweichende Fassung der Himmelfahrt oder die unterschiedliche Bezeichnung des Werkes suggerieren. Außerdem ist die Selbstauskunft, die Rechenschaft über das Werk, im ersten Proömium ausführlich dargelegt und entfällt im zweiten vollständig. Man muss also voraussetzen,

dass die entsprechenden Passagen des ersten Teils noch für den zweiten Teil gelten und dem Empfänger Theophilos nach dem ersten Werk der Anlass für das zweite bekannt ist.

Man könnte allerdings auch darauf verfallen, in der grundsätzlichen Verschiedenheit beider Anfänge unterschiedliche Geister am Werk zu sehen. Nähert der erste sich noch mit respektvollem Anstand und festlicher Anrede, dazu mit einer Rechtfertigung, so erlaubt sich der zweite, auf seinen Empfänger im Grunde überhaupt nicht einzugehen, er muss ihm also näher stehen, da die entsprechenden Voraussetzungen bereits geklärt sein müssen. Es scheinen hier beide Wege offen zu stehen, nämlich dass einerseits derselbe Verfasser beide Werke abgefasst und sein Umgang mit Theophilos sich zu einem vertrauteren entwickelt hat, oder dass hier andererseits unterschiedliche Verfasser am Werk waren, die eben auch in einem unterschiedlichen Verhältnis zum Empfänger gestanden haben können.

Blickt man auf den strukturellen Vergleich beider Werke zurück, muss man konstatieren, dass sich daraus keine zwingende Verfasseridentität ableiten lässt. Genauso wenig lässt sie sich aber auch widerlegen. Es ist allerdings unvernünftig, das eine oder das andere an diesem Punkt anzunehmen. Bedingt durch ihre unterschiedliche Gattung und die dadurch notwendigerweise unterschiedlichen verarbeiteten Quellen haben beide Werke ihre ganz eigene Binnenstruktur erhalten, die sie darin kaum vergleichbar werden lassen. Einige grundsätzliche Anliegen beider Werke – die Verankerung in der Weltgeschichte, die Proömien als literarische Referenz und derselbe Adressat – decken sich zwar unbestritten, ihre Ausarbeitung gerät aber mitunter derart unterschiedlich, dass man auf kaum mehr als eine so weit reichende Bezogenheit des Nachfolgewerkes auf den Vorgänger schließen kann, als es ohnehin notwendig gewesen wäre, um den Referenzrahmen überhaupt herzustellen und dabei die literarische Tradition kenntlich zu machen. Als solche sind dann auch die Parallelen der ähnlich gestalteten Episoden zu verstehen, denen darüber hinaus noch die Intention, den Vorgänger zu übertreffen, innewohnt. Daraus ist aber eine Identität der Verfasser mitnichten zwingend anzunehmen, vielmehr würde diese Absicht ebenso gut zu dem strebsamen Lukas[487] wie zu einem Nachfolger desselben passen, der sich auch an dieser Stelle in dessen Tradition stellt.

[487] Man erinnere sich an das lukanische Proömium, aus dem sein Anspruch ablesbar war, die Vorläufer obsolet zu machen.

3. Sprachliche Auffälligkeiten

Die sprachlichen Parallelen zwischen beiden Werken sind nicht mehr im Detail aufzuzeigen. Es genügt, die Prämisse festzuhalten, die vielerorts in der Literatur unangefochten vertreten wird, und deren Bestreiten vielmehr als ihr Halten der Beweislast unterliegt. Demnach sollen Wortschatz und Wortwahl, Syntax und Grammatik sowie sprachliche Eigenheiten und Einflüsse das Evangelium und die Apostelgeschichte als Gesamtwerk verbinden.[488] Abweichungen in diesen Übereinstimmungen werden meist als zu vernachlässigende Kleinigkeiten oder sogar überhaupt nicht behandelt.[489] Als grundlegend ist allerdings die sprachliche Untersuchung von *Hawkins* anzusehen, der Vokabular und Phraseologie beider Werke systematisch untersuchte und statistisch gegenüberstellte. Die sprachlichen Charakteristika fasste er tabellarisch zusammen,[490] woraus ihm im Vergleich zu den anderen Evangelien die Extraktion typisch lukanischer Phrasen gelang.[491] Dies steht allerdings unter dem Vorbehalt, dass die zugrunde liegenden Stellen wirklich von Lukas und nicht etwa aus einer seiner Sondergut-Quellen stammen müssten.[492] In der Tat hält auch *Hawkins* fest, dass die sprachlichen Übereinstimmungen beider Werke derart überwältigend sind, dass ihre gemeinsame Verfasserschaft grundsätzlich angenommen wird.[493] Er gibt jedoch zu bedenken, dass den sprachlichen Unterschieden zwischen beiden Werken wahrscheinlich nicht genügend Aufmerksamkeit zuteil wurde.[494] Denn zwischen den lukanischen Charakteristika des Evangeliums und den vorgeblich lukanischen Charakteristika der Apostelgeschichte existieren teilweise erhebliche Abweichungen,[495] die sich nicht aus den Gegebenheiten der Texte selbst erklären lassen, sondern eine eigenständige Lösung einfordern.

Die zusammengetragenen Abweichungen geben nämlich Bedenken auf, wie es dazu gekommen sein soll, dass derselbe Autor einige seiner typischen Phrasen überhaupt nicht mehr verwendet und sich den Gebrauch vollkommen anderer Wendungen angewöhnt.[496] Als mögliche Ursache führt *Hawkins* – wie oben ausgeführt – einen gewissen zeitlichen Abstand zwischen

[488] cf. *Walters:* p. 21.
[489] cf. ibd.
[490] cf. *Hawkins:* p. 15–23.
[491] cf. citato loco p. 25.
[492] Da solche Quellen aber nicht mehr zugänglich sind, verlöre man sich hier ins Spekulative.
[493] cf. *Hawkins:* p. 174 s.v. SECTION I: THE LINGUISTIC SIMILARITY BETWEEN LUKE AND ACTS.
[494] cf. citato loco p. 177 s.v. SECTION II: DIFFERENCES BETWEEN THE LANGUAGE OF LUKE AND ACTS.
[495] cf. citato loco p. 177–182.
[496] cf. citato loco p. 180.

beiden Werken ein.[497] Diese Erklärung kann aber kaum befriedigen. Soll der Verfasser zwischen beiden Werken eine Rhetorenschule besucht haben?[498] Andererseits zeigen besonders die Wir-Berichte besonders hohe Übereinstimmungen zum Evangelium,[499] was wiederum bezeugt, dass der Grad an Übereinstimmungen und Abweichungen je nach betrachteter Passage schwankt. Außerdem nötigen konkret diese Wir-Passagen aufgrund ihrer enormen stilistischen und phraseologischen Kongruenz[500] *Hawkins* zu der Schlussfolgerung, dass deren Verfasser mit dem Verfasser des Evangeliums und dem der Apostelgeschichte übereinstimmen muss. Der zweite Schritt allerdings erfolgt ohne Begründung. Dass die Wir-Berichte zwar aus anderer Quelle stammen könnten, räumt *Hawkins* noch ein,[501] dass sie aber dann vom Verfasser der Apostelgeschichte stammen sollen, setzt er stillschweigend voraus.[502] Hier aber fehlt ein entscheidender methodischer Zwischenschritt.

Man muss sich nämlich fragen, inwieweit überhaupt, und darüber hinaus, wie tiefgreifend diese Berichte überhaupt vom Verfasser der Apostelgeschichte überarbeitet oder selbst verfasst wurden. Hielt sich diese Bearbeitung nämlich in gewissen Grenzen, so könnte es doch sein, dass in den Berichten der Stil ihres ursprünglichen Verfassers, respektive ihrer ursprünglichen Verfasser, überdauert haben könnte. Mit Blick zurück auf die Ausführungen zu den Berichten scheinen zunächst, da eine differenzierende Quellenlösung bevorzugt wurde, detaillierte Untersuchungen über die sprachlichen Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den unterschiedlichen Berichten angebracht zu sein. Dies würde allerdings weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen. Es muss daher an dieser Stelle genügen, den beiden Kernteilen der Wir-Berichte, nämlich den Rechenschaftsberichten aus Apg 20,4–21,18 und Apg 27,1–28,16,[503] mindestens aber dem ersteren Kernstück die Kongruenzen

---

[497] cf. citato loco p. 177.
[498] Diese rhetorische Frage geht auf eine Vorlesung von *Pilhofer* zurück.
[499] cf. *Hawkins:* p. 188 s.v. SECTION III: SPECIAL CONSIDERATION OF THE `WE´-SECTIONS OF ACTS IN RELATION TO ST. LUKE´S GOSPEL..
[500] cf. citato loco p. 184sq.: Im Vergleich der lukanischen Phraseologie mit der der Wir-Berichte zeigt die statistische Auswertung erheblich höhere Überschneidungen als mit den anderen Synoptikern, sodass zumindest für diese Berichte die Verfasseridentität unausweichlich sei.
[501] cf. citato loco p. 182sq.
[502] cf. ibd. Konsultiert man die Liste citato loco p. 186 s.v. B. ii., so fällt auf, dass von den aufgeführten 17 Vokabeln der Wir-Berichte zwar alle im Lukasevangelium, ganze 7 allerdings keinerlei Verwendung im Rest der Apostelgeschichte finden. Die nachfolgende Liste p. 187 s.v. iii. allerdings zeigt mit anderen Vokabeln ein umgekehrtes Bild: Von 28 Vokabeln der Wir-Berichte lassen sich zwar alle in der übrigen Apostelgeschichte, 11 aber nicht im Evangelium nachweisen. Es scheint also darauf anzukommen, welcher Teil der Wir-Berichte zur Analyse herangezogen wird. Die Behandlung als Gesamtquelle bringt mithin Widersprüche hervor, deren Auflösung kaum möglich ist, sodass sie eben oft übergangen werden.
[503] cf. supra die Thesen von *Koch* und *Börstinghaus (Sturmfahrt).*

zum Evangelium zuzurechnen, die *Hawkins* ganz allgemein allen von ihm als solchen betrachteten Wir-Passagen zuschrieb.

Die weiteren sprachlichen Untersuchungen, die von *Walters* der zeitlichen Abfolge nach angeführt werden,[504] tragen vor allem Details nach. Die grundlegende Arbeit von *Hawkins* erfährt insoweit Ergänzungen, dass einige sprachliche Wendungen und Floskeln im Evangelium als spezifisch lukanisch markiert werden. Die kritische Überprüfung der Apostelgeschichte auf diese Wendungen allerdings unterbleibt – sie muss auch unterbleiben, wenn man bedenkt, dass nicht mehr auseinanderzuhalten ist, welche Teile durch die Quellen kontaminiert sind und welche nicht, wobei dies sogar innerhalb des Evangeliums nicht konsequent von den genannten Autoren beachtet wird. Auch zeigen einige dieser angeblich lukanischen Eigenheiten Spuren gattungsbedingter Ausgestaltung: Lukas hat dadurch eben die Spannung zwischen griechisch-literarischem Anspruch und theologischem Interesse im Anschluss an Markus ausgeglichen und dadurch neue Sprachformen etabliert.[505]

Abschließend bleibt für die sprachlichen und stilistischen Analysen festzuhalten, dass erstens in der Überprüfung der Übereinstimmungen die Differenzen zu wenig berücksichtigt werden und eine Untersuchung ihrer Ursachen bislang nicht sinnvoll durchgeführt wurde.[506] Zweitens erfolgt die Untersuchung der Gemeinsamkeiten auch zu monolateral in Konzentration auf nur ein Werk, sodass das andere stets bloß als Reflexionsfolie behandelt wird, ein echter Vergleich also an der Asymmetrie scheitern muss.[507] Denn obwohl beide Werke miteinander ins Verhältnis gesetzt werden, bleibt ihre gemeinsame Verfasserschaft unangefochtene Prämisse.[508]

Leider muss man auch konstatieren, dass für eine solche grundsätzliche Untersuchung – die *Walters* schließlich auch in einem komplizierten statistischen Verfahren durchzuführen versucht – im Grunde das eindeutig den Verfassern zuzurechnende Material nicht ausreicht. Zwar kann anhand von Markus und Matthäus durch Abgrenzung ein Stil des Lukas erkundet werden, doch fehlen selbst dafür schon die Nachweise seiner Beeinflussung durch seine

[504] cf. *Walters:* p. 16–20: Hier werden die Arbeiten von *Cadbury, Fitzmyer* und *Turner* zusammengefasst.
[505] cf. supra.
[506] cf. *Walters:* p. 21.
[507] cf. ibd.
[508] cf. ibd.

weiteren Quellen. Für die Apostelgeschichte kann im Grunde ausschließlich hypothetisch vorgegangen werden, wenn Kernstücke als vom Verfasser selbst stammend deklariert werden. Doch eine Kontamination der Sprache durch Quellen kann nicht eindeutig ausgeschlossen werden – man bewegt sich stets ein Stück zu weit im spekulativen Milieu. Die meisten Detailbeobachtungen lassen sich als gattungs- oder situationsbedingt identifizieren, eine jede Schrift ist gezeichnet durch ihren Sitz im Leben und die damit einhergehenden Notwendigkeiten, sodass Sprache und Stilistik nicht als alleiniges Distinktionsmerkmal in der Verfasserfrage dienen können. Damit soll die wichtige Feststellung, dass elementare Unterschiede im Sprachgebrauch bestehen, nicht übergangen werden. Sie können aber lediglich als Hinweis dienen, auch in anderen Ebenen nach Indizien zu suchen, die eine unhinterfragte Prämisse der Verfasseridentität zweifelhaft machen könnten. Jedenfalls genügen aber die Beobachtungen auf sprachlicher Ebene auch keinesfalls, um die Verfasserfrage eindeutig zugunsten der Identität zu entscheiden.

4. Inhaltliche Argumente

Der inhaltliche Abgleich beider Werke muss zwangsläufig eng begrenzt bleiben, da ja ihr Gegenstand schlicht unterschiedlicher Stoff ist. Zunächst weichen am Anfang der Apostelgeschichte einige Details vom Evangelium ab. Die Himmelfahrtsgeschichten haben gravierende Unterschiede gezeigt, die eine gedankliche Diskrepanz zwischen beiden Werken nahelegen und ungeklärt bleiben mussten. Neben den Abweichungen an Ostern und Himmelfahrt stimmen auch die Apostellisten nicht exakt überein (Lk 6,14sqq.; Apg 1,13). Doch da diese Abweichungen überhaupt nicht erklärt werden, muss man wohl annehmen, dass entweder die Ursache dem Empfänger bekannt oder aus anderen Gründen dem Verfasser nicht erklärungsbedürftig vorgekommen ist. Der Einwand, ein zweiter Verfasser hätte solche „Auffälligkeiten gerade vermieden [...], um die Leser nicht auf seine Spur zu führen(,)“[509] trägt überhaupt nichts aus, schließlich ist die Erklärungsnot der Abweichungen auf eben nur zwei Personen, Verfasser und Empfänger, begrenzt, die sich einigermaßen vertraut gewesen sein dürften, wie es sich bereits im strukturellen Vergleich abzeichnete.

[509] cf. *Broer:* p. 168 § 8 s.v. *3.2 Die These von der nachträglichen Teilung eines lukanischen Werkes in zwei Teile*.

Die Inhalte allerdings sind in der Apostelgeschichte mit einer anderen Qualität als die des Evangeliums präsentiert, und zwar dahingehend, dass sich in ihnen stärker die Intentionen des Verfassers abzeichnen. Dadurch ist das gesamte Werk noch stärker auf Harmonie innerhalb der Christen, Solidarität mit den Juden und Apologie gegenüber den Römern ausgerichtet und ordnet diesen Tendenzen teilweise sogar die Genauigkeit und Zuverlässigkeit im Inhalt unter.

Besonders an einer Stelle zeigte sich diese inhaltliche Unzuverlässigkeit. Die oben dargestellte Einfügung des römischen Bürgerrechts für Paulus nämlich ist höchst problematisch. Sie ist vornehmlich ein literarisches Instrument, wohl um den verhältnismäßig glimpflichen Umgang mit dem Gefangenen Paulus für die spätere Generation innerhalb des Gesamtwerks der Apostelgeschichte verständlich und den Protagonisten zu einer noch größeren, auch für die Römer akzeptablen Autorität zu machen. Solche literarische Gestaltung ohne zu authentifizierende Grundlage ist aber ohne Parallele im Evangelium, soweit sich das nachvollziehen lässt.

Lukas verfasste das Evangelium, wie sich oben zeigte, stets unter dem Primat der Zuverlässigkeit. Freilich nahm er dabei inhaltliche Änderungen an seiner Vorlage Markus vor. Doch dienen diese stets dazu, das Geschehen für seinen Leser klar vor Augen treten zu lassen und die Beweiskraft des Evangeliums zu stärken. Die Ergänzung von Mk 2,22 e.g. um Lk 5,39 zielt darauf ab, die Streitsituation in der lukanischen Gemeinde verständlich zu machen. Die paulinische Gemeinde steht eben mit ihren jüdischen Wurzeln in der Kontroverse, und Lukas nutzt ein öffentliches und durch Zeugen beweisbares Dictum Jesu, um den Konflikt als vorhersehbar darzustellen. Auch die Überarbeitung vom Mk 16,1–13 ist ganz deutlich von dem Bemühen geprägt, das Geschehen um die Auferstehung besser bezeugbar zu machen, darüber hinaus wollte Lukas den Erzählstrang zu diesem Zweck auch neu ordnen. Im Gegensatz zu Markus bleiben anfangs die Frauen in 23,55, die auch im Folgenden die tragende Rolle behalten, namentlich ungenannt. Zunächst verdoppelt nun Lukas den Mann im Grab (Mk 16,5) zu zweien (Lk 24,4). Allein dadurch ist die Beweiskraft schon erhöht, denn eine Erscheinung allein mag man sich noch ausdenken, doch gleich zwei? Dass zwei Figuren mehr Zeugniskraft für Lukas haben, lässt sich auch an den beiden Emmaus-Jüngern erkennen, die das Wunder eben gegenseitig bezeugen können. Dergestalt ist auch das Zeugnis von der Auferweckung durch zwei Männer im Grabe abgesichert. Erst in Lk 24,10 werden nun drei Frauen

namentlich und weitere genannt. Um ihre Glaubwürdigkeit ist es – ganz in antiker Tradition – allerdings nicht gut bestellt. Das entspricht im Wesentlichen Mk 16,11–13, doch sieht sich in gravierender Abweichung bei Lukas in 24,12 Petrus als einziger Jünger nun befleißigt, eben nicht weiter hinter verschlossener Tür zu warten, sondern selbst in das Grab zu blicken. Damit ist das leere Grab im Gegensatz zu Markus nun nicht nur durch Frauen, sondern vor allem durch den Apostelfürsten höchstpersönlich bezeugt – ganz im Sinne lukanischer Intention. Die Neuordnung des Erzählstranges lässt die Zeugen qualitativ besser werden: Lukas lässt zunächst unbenannte Frauen, dann dem Namen nach veritable Frauen und schließlich Petrus selbst auftreten. Den gleichen Zweck erfüllt die anschließende Perikope der Emmaus-Jünger, in der Lukas sein Sondergut nutzt, um die nach seiner Auffassung unzureichenden Verse Mk 16,12sq. zu ersetzen. Hier liegt der Unterschied zur Implementierung des Bürgerrechts. Die Protagonisten, vor denen es zur Sprache kommt, agieren allesamt im kleinen Kreis behördlicher Prozesse, von einer absichtlichen Verbreiterung der Öffentlichkeit ist nichts zu sehen. Öffentliche Gelegenheiten zur Behauptung vor aller Augen gäbe es in der Apostelgeschichte, doch Paulus bringt sein Bürgerrecht immer erst dann vor, wenn er einzelnen Akteuren direkt vor Augen steht, das Geschehen also ein internes wird. Dies steht dem lukanischen Anspruch von Bezeugbarkeit direkt entgegen.

Natürlich muss man diesen gravierenden Gestaltungsunterschied nicht unbedingt auf unterschiedliche Verfasser zurückführen, da bereits die unterschiedlichen Gattungen beider Werke diese Konsequenz hätten bewirken können. Doch eine schlichte Voraussetzung desselben Verfassers ist kaum noch vertretbar, wenn die Herangehensweise an die Abfassung durch eine grundsätzlich andere Haltung gekennzeichnet ist. Es muss nun mindestens argwöhnisch machen, dass derselbe Verfasser für die Fortsetzung seines Evangeliums eine zwar verwandte, im Detail aber doch sehr verschiedene Gattung gewählt und mit dem Stil des Vorgängerwerkes gebrochen haben soll. Ob ihm dies überhaupt offenstand oder möglicherweise ein literarisch anspruchsvolleres Werk von Theophilos verlangt worden sein könnte, muss Spekulation bleiben. Die herausgearbeiteten inhaltlichen Eigenheiten lassen jedenfalls zweifelhaft erscheinen, wie eine Verfasseridentität sinnvoll angenommen werden kann.

5. Beurteilung

Die Verfasserfrage ist lange nicht gestellt worden, schließlich bringt sie einige Schwierigkeiten und Konzessionen mit sich, die man umgehen kann, wenn man die Frage ohnehin als geklärt betrachtet. Wollte man nämlich den Verfasser des Evangeliums von dem der Apostelgeschichte trennen, so müsste man folgendes spekulativ oder exemplarisch mittragen: Es wäre anzunehmen, dass der zweite Verfasser im Fahrwasser des Lukas dessen Stil sowie dessen theologische Grundüberzeugung nachgeahmt hätte, sich dann aber habe überzeugen lassen, gravierende Änderungen am Inhalt vorzunehmen, ohne auch nur eine einzige Anmerkung oder einen Kommentar zum Anlass solcher Änderungen anzufügen. Oder aber man ließe diese Änderungsgründe als dem Verfasser Pseudo-Lukas wie dem Adressaten Theophilos bekannt gelten, was allerdings ein Kommunikationsgeschehen zwischen beiden voraussetzt, das beide in gewisse Nähe zueinander treten ließe. Dadurch wäre allerdings die Eingangsbehauptung des Autors der Apostelgeschichte, er sei derselbe wie der des Evangeliums, eine Sinnlosigkeit, wollte man nicht eben auch einen neuen Empfänger postulieren.

Und dennoch sprechen keine Argumente überzeugend ausschließlich für die Verfasseridentität, sie lassen vielmehr gewichtige Zweifel aufkommen, die nicht schlicht übergangen werden dürfen. Es scheint sich eine Lösung nur dahingehend zu offenbaren, dass es sich nicht um denselben Verfasser, doch aber um zwei Verfasser in unmittelbarer Nähe zueinander handelt. Nur so bleibt das Erbe des ersten im Werk des zweiten erklärbar, nur so lässt sich die persönliche Nähe zu Theophilos halten, nur so aber lassen sich die gravierenden Unterschiede auch einbinden. Solche Nähe – sei sie räumlich, zeitlich, als theologische oder auch sonst inhaltliche Kongruenz gedacht – ist auch nicht notwendigerweise schwierig anzunehmen. Es genügt doch, den Verfasser der Apostelgeschichte in dem Umfeld der lukanischen Heimatgemeinde zu vermuten. Dies hätte auch den charmanten Vorteil, dass man noch keine weite Verbreitung des Evangeliums anzunehmen hätte, um es als Quelle der Apostelgeschichte sinnvoll erhalten zu können.

Kannten sich beide Verfasser und Theophilos, wäre schließlich das erste Werk in persönlicher Reichweite verblieben, während sich in der zeitlichen Spanne zwischen der Abfassung beider Werke entsprechende Veränderungen hätten zutragen können, die allen dreien bekannt und ohne weitere Erklärung als Korrektur Eingang in die Apostelgeschichte gefunden

hätten. Möglich wäre, dass mindestens der Verfasser der Apostelgeschichte durch eine offen bekannte Alternative zur Erstfassung des Evangeliums zu einer neuen Schilderung der Ereignisse gelangte, beispielsweise durch judenchristliche Missionare im theologischen Fahrwasser von Petrus oder sogar Jakobus, und sich überzeugen ließ, die Alternative als glaubwürdige Fassung zu akzeptieren. So könnte Theophilos durch engeren Austausch nicht nur bereits davon erfahren haben, bevor dieser Pseudo-Lukas die Apostelgeschichte überhaupt verfasste, er könnte die Änderung des Inhalts sogar verlangt oder veranlasst haben. Die inhaltlichen Abweichungen bedurften ergo gegenüber Theophilos keiner weiteren Erklärung und konnten ohne viel Aufhebens Eingang in die Apostelgeschichte finden. Eingeordnet in das Gesamtzeugnis der Apostelgeschichte, ein Mischwerk aus paulinischem und Jerusalemer Erbe zu sein, wäre diese Kausalität der inhaltlichen Abweichungen der Apostelgeschichte eine sinnvolle Annahme.

Doch die Annahme zweier Verfasser wirft noch weitere Fragen auf. Zunächst zeigen sich zwischen beiden Werken hohe theologische Übereinstimmungen, die oft auf denselben Geist zurückgeführt werden. Doch wie die differenzierenden Analysen beider Werke oben gezeigt haben, liegen die Schwerpunkte in beiden Werken doch unterschiedlich. Die Übereinstimmungen zunächst sind kaum zufällig oder beliebig. Das Lukasevangelium hat sich als paulinisch kompatibel gezeigt, was Hand in Hand mit der Annahme der lukanischen Herkunft aus dem Raum paulinischer Gemeindegründungen geht. Und so wie sich die paulinische Theologie selbst bereits zu dessen Lebzeiten in kurzer Zeit und angepasst an die Erfordernisse in den Gemeinden entwickeln musste,[510] musste auch die Theologie des Fortsetzungswerkes sich den Notwendigkeiten seiner Abfassungsumstände anpassen. Die Apostelgeschichte wie alle anderen antiken Werke hat schließlich auch einen zu berücksichtigenden Sitz im Leben. Daher rührt eine etwas andere Einstellung der lukanischen Theologie zum Menschen, die diesen nicht mehr nur erretten, sondern in seiner Lebensführung neu ausrichten möchte.[511]

Die fortgeschrittene Zeit fordert die Neuausrichtung des Lebens und bringt den „fundamentalen theologischen Dissens zwischen Paulus und Lukas (sowie dem Verfasser der

[510] Man denke allein schon an die geradezu improvisierte Einführung der Rede von der Auferstehung der Toten angesichts der Parusieverzögerung im Vergleich von Thessalonicher- und 1. Korintherbrief. cf. *Pilhofer (NT):* p. 168.
[511] cf. citato loco p. 364.

Apostelgeschichte; Anmerkung meinerseits)“[512] hervor. Somit ist deutlich, woher die gemeinsame Grundlinie kommt, nämlich aus der gemeinsamen Herkunft aus paulinischen Gemeinden. Die Abweichungen liegen im unterschiedlichen Fokus auf theologische und inhaltliche Themen, orientiert am Zeitgeschehen, begründet. War das Lukasevangelium noch darauf bedacht, dem Theophilos die Zuverlässigkeit der Lehre darzulegen und die Ursprünge aufzudecken, also die Ereignisse um Jesus, musste die Apostelgeschichte eben zeigen, dass sich diese theologischen Grundlagen trotz der präsenten Uneinigkeit in der Gemeinde fortgesetzt haben und als tradierte Prämissen weiterhin gelten, auch wenn im Detail Konfliktpotenzial bestehen kann. Es scheint unter dem Einfluss der in die Diaspora verstreuten Mitglieder der Urgemeinde von Jerusalem zu theologischen Spannungen gekommen zu sein, die wahrscheinlich eben auch den Theophilos wieder haben zweifeln lassen, nachdem er durch das Lukasevangelium bereits als Geldgeber für die Gemeinde umworben worden war. Umso dringlicher musste man nun auf Harmonie und Beschwichtigung in der Apostelgeschichte bedacht sein – die prekäre politische Lage des Ringens um Akzeptanz bei den Römern tat noch ihr Übriges. Sonst hätte sich Theophilos womöglich sogar wieder von der Gemeinde abgewandt.

In dieser Dringlichkeit und der Aussicht auf existenziell bedrohliche Armut liegt auch ein Motiv für eine weitere These: Die Apostelgeschichte wurde wohl unter Zeitdruck verfasst. Dies würde zumindest erklären, warum das Werk an einigen Stellen eine enorme sprachliche Qualität aufbieten kann, eine beträchtliche zusammenhängende abgeschlossene Fülle aufzubieten vermag, und Strukturen literarisch plan- und effektvoll ausgearbeitet sind, andererseits aber andernorts geradezu nachlässig zusammengesetzt scheint und inhaltliche Lücken ohne weitere Erklärung präsentiert: Das letzte Schicksal des Paulus wurde nicht mehr recherchiert, das Proömium wie bloß aus der Erinnerung zur Inhaltsangabe des Evangeliums zusammengesetzt, die Wir-Berichte ohne grundlegende Überarbeitung übernommen. Dagegen wurden die Reden der Protagonisten liebevoll ausgearbeitet und das Bürgerrecht des Paulus aufwendig implementiert. Die Apostelgeschichte erscheint demnach wie ein nicht vollständig überarbeitetes Manuskript, zu dessen Veröffentlichung zeitliche Notwendigkeit drängte.[513]

Damit sind auch die sprachlichen Eigenheiten angesprochen. Die sprachlichen Deckungen zwischen beiden Werken sind allein schon aus der Übereinstimmung der Theologie, den

[512] v. ibd.
[513] cf. zu diesem Ansatz bereits supra et *Börstinghaus (Sturmfahrt):* p. 334.

Inhalten, der parallelen Gestaltung, der gewissen Nähe der Verfasser, denselben Grundanliegen der Werke wie auch ihrer übereinstimmenden literarisch-kulturellen Herkunft kaum verwunderlich. Die gemeinsame Prägung erzwingt geradezu gemeinsame Sprachformen. Doch die Unterschiede sind allein mit zeitlichem Abstand innerhalb derselben Verfasserschaft nur unbefriedigend erklärt und haben etwas Schizophrenes an sich, selbst wenn man die unterschiedlichen Gattungen noch zur Begründung mit heranzieht. Zwei Verfasser dagegen erregen hier keinen Anstoß.

Es hat sich also gezeigt, dass die Annahme zweier Verfasser keine Schwierigkeiten mehr bereitet, während das Beharren auf der Verfasseridentität offene Fragen unberücksichtigt lassen muss. Es muss zwar festgehalten bleiben, dass für keine der beiden Seiten zwingende Argumente vorliegen, doch es ist nun deutlich geworden, dass erstens die bloße Annahme der Verfasseridentität nicht erhalten werden kann und zweitens die Tendenz sogar auf zwei Verfasser hindeutet. Dies scheint zunächst für beide Werke nicht viel auszutragen, doch hat es entscheidende Perspektivwechsel zur Folge. Lukas selbst muss nun ins Dunkel zurücktreten und neu entdeckt werden, da die Erkenntnisse der Einleitungsfragen über ihn weniger eindeutig, ja geradezu dürftig sind. Er ist nun allein aus dem Evangelium zu erschließen. Doch damit wird der Vorhang vor der Apostelgeschichte fallen gelassen, um den Blick auf einen anderen neu zu verstehenden Verfasser freizugeben, und hinter beiden offenbart sich der Einblick in eine neue Gemeindesituation: Die Perspektive weitet sich und offenbart lebendig die Bedrängnis der Zeit beider Verfasser.

Zunächst scheint es kein groß angelegtes literarisches Programm oder ein Doppelwerk als Fortsetzung des Alten Testaments gegeben zu haben. Zwar ist diese theologische Anbindung im Selbstverständnis vorhanden, dies deckt sich aber mit der Konzeption paulinischer Theologie und wäre anders kaum sinnvoll durchführbar gewesen. Dafür ist aber die Annahme eines literarischen Gesamtkomplexes nicht notwendig, wozu hätte dieses in Erwartung der Endzeit auch dienen sollen? Literatur entsteht bei beiden Verfassern vielmehr aus Notwendigkeit, dem Bedürfnis, von Theophilos dringend benötigte finanzielle Mittel zu beschaffen. Die Vorstellung des großen Schriftstellers im *otium* ist eine sehr römische, die nicht auf finanzielle Nöte Rücksicht nehmen muss. Doch die urchristliche Situation hätte wohl kaum literarischen Müßiggang erlaubt, sondern brachte den Bedarf der Überlebenssicherung bis zum Eintritt der verzögerten Parusie hervor. Andererseits ist eine radikale Theologie nach Paulus

nicht mehr umsetzbar, wenn man noch eine Weile in der diesseitigen Welt verharren muss, ein Arrangement mit der römischen Welt wird eben doch nötig, zumal der jüdische Aufstand noch in unmittelbarer Erinnerung liegt.

Hier liegt auch eine Hürde, die nicht schlicht übergangen werden darf: Zwischen der Zeit des Paulus und der der Abfassung beider Werke liegen jeweils gewichtige Ereignisse und zeitliche Abstände, deren Auswirkungen Erklärungsnöte hervorbrachten, die wiederum durch beide Werke auch spürbar bedient wurden. Legt man die Datierung des Evangeliums nach dem Aufstand und den nötigen zeitlichen Abstand zwischen Evangelium und Apostelgeschichte zugrunde, so muss man sich bewusst machen, dass eben zwischen dem Verschwinden des Paulus aus dem Umfeld der Verfasser und der Apostelgeschichte selbst sogar vierzig Jahre gelegen haben könnten, in denen die nur fragmentarische schriftliche Überlieferung sowie die phantasievolle mündliche Tradition beispielsweise eben das römische Bürgerrecht des Paulus als Legende, spätestens jedoch als Propagandawerkzeug zur Erklärung und Überhöhung hervorgebracht haben könnten. Zwischen Lukas und seinem Nachfolger bestand dann eben nur der Unterschied, dass ersterer wohl noch seine Quelle eingehender geprüft hätte.

V. Ein gemeinsamer Verfasser?

Die Abwägungen haben tendenziell zwei Verfasser hervorgebracht. Diese müssten sich aber auch in ihr zeitgenössisches Lokalkolorit einpassen lassen, um Bestand zu haben. Dabei muss anhand der gewonnenen Erkenntnisse allerdings so weit wie nötig spekuliert werden, wo sich eben keine sichere Erkenntnis gewinnen ließ. Dennoch werde ich für beide Werke modellhaft einen Weg vorstellen, der frei von Ungereimtheiten zwei Verfasser hinsichtlich ihrer überlieferten Werke miteinander verbinden und sie dennoch als zwei erhalten soll.

1. Gesamthypothese zum Lukasevangelium

Rekapituliert man zunächst die eingangs angestellten Überlegungen, ergibt sich folgende Situation: Die Gemeinde, in der Lukas zu verorten ist, gehört zur dritten christlichen Generation. Damit hat sie theologisch mit der Parusieverzögerung und pekuniär mit der finanziellen Notlage, die sich aus der Nachfolge Christi ergibt, zu kämpfen. Die Gemeinde ist auf Mitgliederakquise und Spenden angewiesen. Geographisch wurde die Gemeinde in den Großraum

der Ägäis verlegt, sodass sie als paulinische Gründung nicht unwahrscheinlich anzunehmen ist. Angesichts judenchristlicher Konfrontation und der Berührung mit apostolischen Zeugnissen, die nicht auf Paulus zurückgehen, befand sich die Gemeinde im theologischen Disput über die richtige christliche Lebensweise.

Theophilos, eine konkrete und finanziell potente Person der römisch-griechischen Umwelt der Gemeinde, wird in das Christentum eingeführt und steht im Kontakt mit der Gemeinde. Angesichts des an ihn adressierten Werkes können bei ihm eine gewisse römisch-griechische Bildung und daraus entstehende Ansprüche an Literatur gefolgert werden. Da Theophilos aus der Gemeinde höchstens literarisch unbefriedigende Zeugnisse der christlichen Urgeschichte kennt, die darüber hinaus auch noch unterschiedlich gedeutet werden, ja sogar zur Spaltung der Gemeinde geführt haben könnten, musste er doch in Zweifel über die Zuverlässigkeit der Lehre, in der man ihn unterrichtet hat, geraten. Zur Erbauung eines Unentschlossenen oder Mutlosen, wie das Lukasevangelium zuweilen legitimiert wird, hätte doch schon die mündliche Tradition, notfalls in Verbindung mit dem der Gemeinde zweifelsohne bekannten Markusevangelium,[514] ausgereicht. Das Lukasevangelium entsteht also gerade, *weil* die bestehende Überlieferung ihren Zweck nicht mehr erfüllt, *weil* eben Zweifel *trotz* der vorhandenen Geschichten bestehen bleiben, die nicht ausgeräumt werden können. Diese Zweifel drohen den Theophilos der Gemeinde abspenstig zu machen, und *deswegen* greift Lukas zur Feder!

Damit ist die Ausgangslage umrissen, in der sich der Verfasser des Evangeliums, den wir traditionell weiterhin als Lukas bezeichnen,[515] befand. Er verfasst, sei es aus eigenem Antrieb in

[514] Sonst wäre es ja nicht zur Quelle für Lukas geworden. Damit genügt auch nicht mehr die von *Broer:* p. 139sq. § 7 s.v. *2. Gründe für die Abfassung des Lukasevangeliums* ausgeführte Notwendigkeit eines Glaubensbeweises an sich: Natürlich zwang das Fehlen der historischen Zuverlässigkeit zur Abfassung des Lukasevangeliums, doch warum diese historische Zuverlässigkeit eines Glaubensbeweises überhaupt notwendig wurde, warum der Beweis also erbracht werden musste, danach fragt Broer eben nicht.

[515] Dass wir von ihm eben nicht wissen, wer er gewesen ist, legt überzeugend wiederum *Broer:* p. 142–147 § 7 s.v. *3. Der Verfasser des Lukasevangeliums* dar. Ganz anders sieht freilich *Maier Bd. I:* p. 8 Nr. 3 die Sache, wenn er ausführt: „Es gibt keinen Grund, an der Verfasserschaft dieses Lukas (i.e. des Paulusbegleiters!) zu zweifeln. Denn was hätte die alte Kirche dazu bewegen können, einen Nicht-Augenzeugen (Lk 1,1–4) und Nicht-Apostel, der vermutlich gar nicht aus dem Israelland stammte, zum Verfasser eines Evangeliums zu machen? Nichts, außer der Tatsache, daß er eben wirklich der Verfasser gewesen ist.“ Die Gründe, dass es sich bei Lukas eben nicht um diesen Paulusbegleiter aus den Kirchenväterzeugnissen handeln kann, legt wie angegeben *Broer* ibd. dar. Angesichts der in der Antike weit verbreiteten und keineswegs verpönten Pseudepigraphie sowie des Dranges, Schriften durch Zuschreibung und Weisung unter autoritäre Sukzession mehr Gewicht zu verleihen, scheint die Einordnung des Evangeliums in eine Paulustradition eine denkbare Möglichkeit zu sein, vor allem, wenn man die geographische Herkunft der Schrift bedenkt. Damit wäre für *Maiers* Aporie des Undenkbaren Abhilfe geschaffen.

dieser Lage oder als Auftrag seiner Gemeinde, einen neuen Bericht über die Anfangsgeschichte. Er stürzt sich damit trotz der knappen finanziellen Mittel in Unkosten, die sich als langfristige Investition rechnen sollen: Wenn er einen Bericht präsentiert, der Theophilos wieder günstig stimmt, kann sich die Gesamtlage für seine Gemeinde erheblich bessern. Leider sind für seine Abfassung die Umstände nicht besonders günstig: Lukas muss der literarischen Tradition der Jesusüberlieferung, der er sich anschließt, sowie den Ansprüchen seines Lesers gerecht werden. Seine Quellen sind ein vielschichtiges Durcheinander, die geordnet werden wollen und *für den Zweck der Mitgliederakquise unter den wohlhabenden Hellenen unzureichend waren,* außerdem herrschen in seiner Gemeinde auch noch widerstreitende theologische Interessen. Schon Lukas muss den judenchristlichen Strömungen genauso gerecht werden wie den heidenchristlichen, dazu muss er mit seinem Werk den hellenistischen Theophilos überzeugen.

Daher erlegt er seinem Werk historiographische Ansprüche auf und versucht, Unantastbarkeit zu suggerieren. Als Gegenleistung erhofft sich Lukas von Theophilos demnach Spenden, um der Gemeinde aus der Armut zu helfen.[516] Es ist eben nicht nur *angebracht,* sondern – da ist Lukas im Proömium sogar noch verschleiernd euphemistisch[517] – mindestens *geraten,* ja *unbedingt notwendig,* dass ein zuverlässiger *Bericht* entsteht! Nebenbei bemerkt scheint die inhaltliche Orientierung auf den Besitzverzicht eine Art Exempel oder Fingerzeig für Theophilos und alle anderen Vermögenden darzustellen, die sich fragen, was sie mit ihrem vielen Geld anstellen sollen. Dafür muss Lukas aber das Christentum eben auch als systemkonforme Bewegung darstellen.

2. Erweiterung um die Entstehung der Apostelgeschichte

Zunächst ist es wohl Lukas gelungen, Theophilos als Geldgeber für seine Gemeinde zu gewinnen. Doch vermutlich drohte dieser Geldsegen wieder zu versiegen. Der Verfasser der Apostelgeschichte musste nun seinerseits, da die Situation sich in seiner Heimatgemeinde, wahrscheinlich sogar derjenigen, der auch Lukas entstammte, spürbar wieder verschlimmerte, ebenfalls zur Feder greifen. Diese muss sich infolge des historischen Geschehens

[516] Erstaunlich treffsicher spekuliert hier *Schnelle:* p. 320 unten, auch wenn die Bezeichnung als Mäzen in Bezug auf das Lukasevangelium sicher noch zu weit greift: Den Theophilos als solchen zu gewinnen, genau darum geht es ja!
[517] Lukas konnte dem Gönner gegenüber wohl kaum ganz ehrlich sein, ungehörig offensives Bittstellertum hätte womöglich dessen Geldbeutel wieder zugehen lassen.

weiterentwickelt haben. Die Zerstörung des Tempels in Jerusalem brachte die Abwanderung und Zerstreuung der Urgemeinde mit sich, deren Mitglieder in die Diaspora abwanderten, sodass künftig von keiner bedeutenden Christengemeinde mit der alten Autorität mehr die Rede sein konnte.[518] Neben der oben angesprochenen Option, dass eine judenchristliche Mission die lukanische Gemeinde theologisch in Unruhe versetzt haben könnte, werden möglicherweise auch Mitglieder der Urgemeinde mit ihrer judenchristlich durch Petrus und Jakobus geprägten Weltanschauung Zuflucht in der Gemeinde des Verfasser der Apostelgeschichte, die ja identisch mit der lukanischen sein kann, gefunden haben. Dadurch prallten aber eben auch geistige Welten aufeinander, woraus sich viele Intentionen der Apostelgeschichte erklären ließen.

Erstens ergibt sich ein spannungsvolles Verhältnis zwischen Juden, Judenchristentum und Heidenchristentum. Einerseits hat sich Paulus selbst stets an die Synagogen gehalten, um seine Mission erfolgreich zu beginnen – seinerseits war er stets um ein gutes Verhältnis bemüht, wenn dies auch nicht immer auf Gegenliebe stieß. Die paulinischen christlichen Gemeinden teilten auch das Schicksal mit den Juden, als wesensfremde Religion im römischen Reich per se unter Verdacht geraten zu können. Andererseits schrieb man den Juden auch die Verantwortung am Aufstand zu, dem der Tempel zum Opfer fiel. Die Judenchristen werden den Verlust ihrer Heimat kaum leicht verwunden haben. Sie müssen ohnehin, da sie noch deutlich stärker an der jüdischen Lebensweise festhielten, bemüht gewesen sein, sich merklich von den Juden abzugrenzen, um nicht nur als eine Untergruppierung oder Sekte zu gelten. Es war also nötig, zwischen all diesen Interessen zu vermitteln. Dem trägt die Apostelgeschichte spürbar durch ihre Protagonisten Rechnung.

Für die Judenchristen ist im ersten Teil der Apostelgeschichte Petrus zur Lichtgestalt stilisiert, der seinerseits als direkter Nachfolger Jesu dessen Wundertaten noch übertrifft. Er ist der oberste Apostel. Dass er nach dem Apostelkonzil (Apg 15,1–29) still aus dem Werk verschwindet, mag diverse Gründe haben. Womöglich war sein Schicksal schlicht nicht bekannt. Seine Schlussrede in der Apostelversammlung ist aber so gestaltet, dass er dem Paulus den Weg dort bereitet, indem er die Menge zum Schweigen bringt.

[518] cf. *Pilhofer (NT):* p. 84.Die Notiz bei Euseb (Kirchengeschichte 3,5,3), die Urgemeinde sei nach Pella in Peräa übergesiedelt, muss hier nicht debattiert werden. Lediglich auf die Schlussfolgerung, die Urgemeinde habe ihre Bedeutung verloren, kommt es an.

Literarisch wird hier der Staffelstab übergeben, nachdem kurz eingeschaltet noch der judenchristliche Gemeindeleiter Jakobus zu Wort kommen durfte. Aus diesem judenchristlichen Einfluss könnten auch die Korrekturen gekommen sein, die die Apostelgeschichte inhaltlich vom Lukasevangelium abheben, dazu aber wird wohl gerade dieser judenchristlichen Strömung eine Konzession gemacht, wenn dem Paulus der Apostelgeschichte der Titel des Apostels im Grunde konsequent verwehrt wird. Darf streng genommen Jakobus kein Apostel sein, so ist es Paulus schon gar nicht! Man legt also scharfe Grenzen bei dieser Definition an. Über die zwei Detailstellen, an denen der Begriff aber doch fällt, ist hier nicht zu entscheiden, sie könnten aber der mangelnden Sorgfalt des Verfassers in seiner Eile zuzuschreiben sein.[519] Und ebenso die theologischen Weiterentwicklungen könnte man auf die Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum zurückführen.[520]

Letztlich reichen die Konzessionen an das Judenchristentum aber auch nicht unendlich weit. Ein endgültiges Urteil gegen die Juden wird nicht gesprochen. Zwar sind sie auch in der Apostelgeschichte die Unruhestifter, dies kann aber auch aus einem Bedürfnis der Exkulpation der Apostel gegenüber der bestehenden herrschenden gesellschaftlichen Oberschicht herrühren. Solange die Juden demnach als Sündenbock zu gebrauchen sind, werden sie innerhalb des Werkes zum Mittel zum Zweck. Andererseits bleibt ihre heilsgeschichtliche Verheißung dennoch bestehen, eine abschließende Aburteilung will sich keines der beiden Werke anmaßen.

Außerdem wird Paulus natürlich auch ganz als eine Gründungslegende mit derselben Ehrfurcht behandelt wie der Apostelfürst Petrus. Sein Wirken ist ebenso voller Wunder, einzig der Mangel des nicht gewährten Apostelтitels haftet ihm an. Womöglich ist die „versehentliche“ Nennung an den beiden Orten auch eben keine solche, sondern ein inszenierter Lapsus, der geschickt den Wünschen der Heidenchristen nachkommt. Der Verfasser der Apostelgeschichte ist paulinisch geprägter Christ, und seine Wurzel lässt ihn mit Stolz den zweiten Teil seines Werkes ausgestalten. Dadurch kommt hierin Paulus auch zu seiner bemerkenswerten Rhetorik. Und trotz dieser Heroisierung des Protagonisten verschwindet auch dieser spurlos – nur die Stadt Rom scheint sicher zu sein, sein genaues Schicksal aber nicht. Diese Parallele

[519] cf. *Pilhofer (NT):* p. 364.
[520] Die Verschiebung vom zu rettenden hin zum neu auszurichtenden Menschen legt zumindest Anklänge einer Theologie nahe, die den Menschen eben in die Obhut zu befolgender Regeln oder Gesetze stellen möchte.

zu Petrus ist auffallend und könnte noch fruchtbarer Untersuchungsgegenstand werden, zumal Lukas noch das Leiden Jesu ausführlich als *exemplum* ausgestaltet hatte.[521]

Zweitens musste eine solche wachsende Gemeinde die Römer vorsichtig werden lassen, schließlich waren in ihren Augen die Anhänger des im Grunde selben Glaubens verantwortlich für einen blutigen und langjährigen Provinzaufstand. Sie zu beschwichtigen galt es, weshalb die Apostelgeschichte auch allerlei hochgestellte Prominenz vorweisen kann, die samt und sonders den Christen nichts vorzuwerfen vermag. Paulus selbst wird über das römische Bürgerrecht sogar noch mit der herrschenden gesellschaftlichen Schicht verschränkt. Für den Verfasser der Apostelgeschichte musste sich also die Situation noch brenzliger dargestellt haben als für Lukas, denn der römische Argwohn drohte in gezielte Verfolgungen umzuschlagen. Eine weiße Weste also sollte mit der Apologie des Gesamtwerks suggeriert werden.

Drittens ist neben dem Verhältnis zur römischen Administration auch das zur gesellschaftlich gehobenen Schicht noch intensiveren Belastungsproben ausgesetzt gewesen. War es schon zur Zeit des Paulus und zur Zeit der Abfassung des Evangeliums schwer genug, Geld zur Überlebenssicherung der Gemeinde zu beschaffen, so musste die Zuwanderung weiterer Gemeindemitglieder, vornehmlich übrigens ja auch aus armen Gemeinden, die Armut noch verschärfen. Dass sie dabei eine theologische Verunsicherung einleiteten, hat wohl kaum zur Verbesserung der Lage beigetragen. Im Gegenteil könnte konkret Theophilos, für den schließlich ein ganzes Evangelium zur Überzeugung von der Zuverlässigkeit des Christentums und seiner Grundanschauungen vonnöten war, nun wieder Abstand von der Gemeinde genommen haben. Damit wäre auch eine finanzielle Quelle in Gefahr gewesen. Niemand konnte ihm letztlich nur anhand des Evangeliums eine zerstrittene Gemeinde und die Herkunft so unterschiedlicher Lebensweisen schlüssig erklären. Was also einmal geholfen hatte, musste erneut versucht werden: Man investierte in ein zweites Werk, das geeignet sein musste, beide christliche Lebensweisen befriedigend darzustellen.

Dafür übergab man dem Verfasser – oder er kam selbst aus dieser Gemeinde und suchte sich seine Quellen persönlich zusammen – das schriftstellerische Erbe des Lukas, dazu

[521] Hat man es hier möglicherweise mit einem literarischen Topos zu tun? Wollte der Verfasser damit seine Hauptakteure mit einer Art Nimbus umgeben, in den Bereich des Mythos oder des Sagenhaften verschieben? Eine vergleichende Exegese beider Akteure mit besonderem Augenmerk auf die literarischen Gestaltungsmittel würde sicher mehr Klarheit verschaffen.

verarbeitete er die Reisenotizen und Listen.[522] Lukas selbst stand wohl aus ungeklärten Gründen nicht leibhaftig zur Abfassung zur Verfügung. Vielleicht war bereits das Evangelium kein so durchschlagender Erfolg gewesen, dass Theophilos nicht gänzlich überzeugt war. Auch dann könnte man die Apostelgeschichte als einen Versuch zum Übertrumpfen lesen, der durch einen Verfasser vorgenommen wurde, der es eben noch besser zu machen versuchte. Vielleicht war Lukas aber auch nicht mehr Teil dieser Gemeinde, vielleicht auch bereits verstorben, was angesichts der notwendig anzunehmenden zeitlichen Abstände zwischen Vorarbeit und Abfassung des Lukasevangeliums sowie den nötigen Arbeiten vor und an der Apostelgeschichte nicht einmal unwahrscheinlich ist. Ob er nun seine Vorarbeit persönlich dem Verfasser der Apostelgeschichte übergeben konnte, muss Spekulation bleiben.[523] Jedenfalls drohte Theophilos mit seinem Geld aus der Gemeinde zu verschwinden, die Fortsetzung musste daher vollkommen überzeugend gestaltet sein, und das vor allem *zügig*. Die Eile ist dem Resultat stellenweise anzumerken.

Anhand des Werkes lassen sich noch über den auserkorenen Verfasser einige Charakteristika festhalten. Seiner Herkunft nach Heidenchrist war er über die Diaspora mit dem Judenchristentum in ernst zu nehmenden theologischen Diskurs geraten, sodass er beide Positionen befriedigend zur Geltung bringen konnte. Seine literarische oder rhetorische Bildung war anständig, schließlich zeigte er sich mit den elementaren Strukturen bestens vertraut, einige Passagen zeugen überdies von hoher schriftstellerischer Qualität.[524] Doch so liebevoll er sein Werk auch gestaltete, vertraute er seinen Quellen doch wohl recht blind und machte sich kaum Mühe alternativer Recherchen. Vielleicht reichte ihm dafür aber auch die Zeit nicht mehr. Wovon er kein Zeugnis hat, berichtet er nicht oder, wenn es seinen Intentionen zupass kommt, gestaltet er in schriftstellerischer Freiheit aus. Damit bewegt er sich in bester Tradition antiker Historiographie, der ein Interesse an faktischer, objektiver Wahrheit fremd ist. Sein Werk verlegt er von der theologischen Gattung des Evangeliums fort und, die Ansprüchen einer griechisch-römischen Oberschicht bestens bedienend, hin in das prosaische *genus grande* der Antike, die Geschichtsschreibung. Neben der poetischen Königsdisziplin des *epos* gibt es nichts Vorzüglicheres auf dem literarischen Buffet der Antike zu entdecken.

---

[522] cf. *Pilhofer (Historiker):* p. 5–12.
[523] Eine ähnliche These, wenn auch andernorts in Stellung gebracht und haarsträubend lose mit einem Lukas, der Paulusbegleiter und Verfasser des Doppelwerks gewesen sein soll, verbunden, begegnet in der Präsentation von *Baum:* p. 420. Sie kann dort aber nicht plausibel entfaltet werden, weil die Prämissen vollkommen andere als in dieser Arbeit sind.
[524] cf. *Pilhofer (NT):* p. 358.

Dementsprechend fällt auch der Stil aus. Noch paulinisch durch die Gemeinde und lukanisch durch die Quellen in Inhalten, den vorgefügten Sprachformen und der Theologie geprägt, trägt der Verfasser der Apostelgeschichte nun noch üppiger auf und nimmt sich alle nach seinem Ermessen literarisch und rhetorisch notwendigen Freiheiten. Die lukanische Zurückhaltung, die durch die Gattung des Evangeliums noch notwendig war, ist diesem Verfasser fremd geworden. In Parallele zu den Darstellungen des Evangeliums ist im Grunde alles übersteigert oder übertroffen – um Theophilos doch noch zu überzeugen, spielt er mit vollem Einsatz und versucht es wirklich allen in seinem lokalgeschichtlichen Kontext recht zu machen. Petrus und Paulus werden zu seinen Heroen, die in einer lebendigen Gesamtdarstellung mit Unterhaltungswert sagenhafte Abenteuer erleben und Wunder vollbringen. Damit taugt sein Werk auch zum öffentlichen Vortrag und könnte neben Theophilos auch weitere Empfänger sekundär intendiert haben.

Der Name des Lukas könnte ihm – und dies spricht eher für einen Erfolg des Evangeliums genauso wie die Tatsache, dass es eben bis heute überdauert hat – in pseudepigraphischer Sukzession die Tür geöffnet haben, auch wenn er ihn nicht explizit nennt. Da die Antike aber kein Urheberrecht kannte, sondern sich vielmehr Autoren durch solche Pseudepigraphie deutlich zu machen versuchten, in welcher Tradition ihre Schrift verstanden werden sollte, entsteht damit auch kein wirkliches Problem, wenn Theophilos wissen musste, dass nicht Lukas selbst diese Fortsetzung verfasst haben konnte. Es kam eben lediglich darauf an, deutlich zu kennzeichnen, dass die Apostelgeschichte als Fortsetzung des lukanischen Schaffens zu verstehen und auf dessen Quellen gegründet ist. Somit war auch für Theophilos selbst ohne Explikation deutlich, was der Zweck dieser Fortsetzung sein musste.

Der Gang der Untersuchung hat nunmehr zwei Verfasser zum Vorschein gebracht – Lukas und seinen Nachfolger – die einer noch viel intensiveren Untersuchung bedürfen. Bevor man weiterhin an beiden Werken unter der zweifelhaften Prämisse ihrer Verfasseridentität forscht, ist es meines Erachtens angebracht, beide Werke wirklich jedes für sich zu würdigen und erneut auf ihren jeweiligen Verfasser und ihre expliziten Spuren hin zu untersuchen. Hat man sich einmal der durch die fragwürdige Grundannahme beengten Sicht entledigt, wird man mit Sicherheit neue Facetten in beiden Werken entdecken können.

Mit dieser Arbeit ist – nach Anregung durch diejenigen Autoren, die bereits auf sprachlichem Wege zu denselben Schlüssen gekommen sind – ein weiterer Schritt in diese Richtung unternommen worden, und wenn er an einigen Stellen gar ein zu großer gewesen sein sollte, so hat er wenigstens anderen einen alternativen Pfad eröffnet. Die zum Abschluss der Arbeit vorgelegten hypothetischen Verfassersituationen stehen mithin zur Diskussion und werden geduldiger Überprüfung und nachträglicher Korrekturen bedürfen, je weiter man sich auf diesem Pfad vorwagen wird. Sie sollen gedankliche Ausgangsmodelle sein, die auch darzulegen vermögen, wie eine zweifache Verfasserschaft überhaupt denkbar ist, um eben nicht nur die Identität anzuzweifeln, sondern auch positiv einen Gegenentwurf zu präsentieren.

VI. Appendix A

1. Literatur

Textausgaben und Übersetzungen:

Aland, Kurt (Hg.):	Synopsis Quattuor Evangeliorum. Korrigierter Druck der 15. Auflage Stuttgart 2005.
Aland, Kurt / Aland, Barbara (Hgg.):	Novum Testamentum Graece et Latine. 28. Auflage Stuttgart 2014.
Caecilius, Caius Plinius Secundus / Lambert, André:	Sämtliche Briefe. 1. Auflage Zürich 1968.
Eusebius von Caesarea :	Kirchengeschichte (HE). Übersetzung von Philipp Haeuser und Hans Armin Gärtner, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. 1. Auflage Darmstadt 1967.
Qunitilianus, Marcus Fabius:	Institutionis oratoriae libri XII. Edidit Ludwig Radermacher. Editio prima Lipsiae MCMLXV.

Lexika und Nachschlagewerke:

Blass, Friedrich / Debrunner, Albert /Rehkopf, Friedrich:	Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 18. Auflage Göttingen 2001.
Bauer, Walter:	Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur. 5. Auflage Berlin 1963.
Denniston, Johne Dewar:	The Greek Particles. Revised by Kenneth J. Dover. Nachdruck der 2. Auflage Bristol 2002.
Kühner, Raphael:	Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache; 2. Teil Satzlehre; 1. Band. 3. Auflage Hannover und Leipzig 1898.

Kühner, Raphael: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache; 2. Teil Satzlehre; 2. Band. 3. Auflage Hannover und Leipzig 1904.

Schmoller, Alfred: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. 8. Auflage Stuttgart 2008.

Kommentare:

Clark, Albert Curtis: The Acts of the Apostles. A critical edition with introduction and notes on selected passages. 1. Auflage Oxford 1933.

Fitzmyer, Joseph: The Gospel According to Luke (I–IX). Band 28 in: The Anchor Bible. 2. Auflage New York (Garden City) 1981.

Gebauer, Roland: Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12. In: Die Botschaft des neuen Testamnents. 1. Auflage Neukirchen-Vluyn 2014.

Haacker, Klaus: Die Apostelgeschichte. Band 5 in: Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 1. Auflage Stuttgart 2019.

Maier, Gerhard (Autor und Hg.): Lukas-Evangelium 1. Teil. Band 4 in: Edition-C-Bibel-kommentar. 1. Auflage Neuhausen-Stuttgart 1991.

Pervo, Richard: Acts. In: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. 1. Auflage Minneapolis 2009.

Schmithals, Walter: Die Apostelgeschichte des Lukas. Band 3,2 in: Züricher Bibelkommentare: Neues Testament. 1. Auflage Zürich 1982.

Schneider, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10. Band 3/1 in: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament. 3. Auflage Gütersloh 1992.

Schneider, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11–24. Band 3/2 in: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament. 2. Auflage Gütersloh 1984.

Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. Band I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,40. 1. Auflage Freiburg 1980.

Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. Band II. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31. 1. Auflage Freiburg 1982.

Zahn, Theodor: Die Apostelgeschichte des Lucas. Erste und zweite Hälfte. 1. und 2. Auflage Leipzig und Erlangen 1919 und 1921.

Zmijewski, Josef: Die Apostelgeschichte. In: Regensburger Neues Testament. 5. Auflage Regensburg 1994.

Monographien:

Albrecht, Michael von: Geschichte der römischen Literatur. Band I und II in fortlaufender Paginierung. 2. Auflage München 1994.

Baum, Armin Daniel: Einleitung in das Neue Testament. Evangelien und Apostelgeschichte. 1. Auflage Gießen 2017.

Börstinghaus, Jens: Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6. Band 274 in: WUNT 2. Reihe, 1. Auflage Tübingen 2010.

Broer, Ingo / Wiedemann, Hans-Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. 4. Auflage Würzburg 2016.

Cadbury, Henry Joel: The style and literary method of Luke. Band VI in: Harvard theological studies. 1. Auflage Cambridge 1920.

Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Band 17 in: Beiträge zur historischen Theologie. 3. Auflage Tübingen 1960.

Gardthausen, Victor: Griechische Palaeographie. 1. Auflage Leipzig 1879.

Gräßer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. BZNW 22, 1. Auflage Berlin 1957.

Hawkins, John Caesar: Horae synopticae. 2. Auflage Oxford 1909.

Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria:	Die Urgemeinde und das Judenchristentum. Band II in: Geschichte des frühen Christentums. 1. Auflage Tübingen 2019.
Jeremias, Joachim:	Die Sprache des Lukasevangeliums. Sonderband in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 1. Auflage Göttingen 1980.
Kümmel, Werner Georg:	Einleitung in das Neue Testament. 21. Auflage Heidelberg 1983.
Muhlack, Gudrun:	Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte. Band 8 in: Theologie und Wirklichkeit. 1. Auflage Frankfurt am Main 1979.
Parsons, Mikeal / Pervo, Richard:	Rethinking the unity of Luke and Acts. 1. Auflage Minneapolis 1993.
Pilhofer, Peter:	Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung. 1. Auflage Tübingen 2010.
Pilhofer, Peter:	Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas Band 87 in: WUNT, 1. Auflage Tübingen 1995.
Pratscher, Wilhelm:	Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition. Heft 139 in: FRLANT, 1. Auflage Göttingen 1987.
Radl, Walter:	Das Lukas-Evangelium. Band 261 in: Erträge der Forschung. 1. Auflage Darmstadt 1988.
Sanders, Ed Parish:	Paulus. Eine Einführung. Übersetzt von Ekkehard Schöller. Nachdruck der 1. Auflage von 1995, Stuttgart 2009.
Schnelle, Udo:	Einleitung in das Neue Testament. 9. Auflage Halle (Saale) 2017.
Walters, Patricia:	The assumed authorial unity of Luke and Acts. Band 145 in: Society for New Testament studies. 1. Auflage Cambridge 2009.
Winkel, Rainer:	Der gestörte Unterricht. 10. Auflage Hohengehren 2011.

Aufsätze:

Backhaus, Knut: Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, S. 30–66 in: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese. Band 86 in: Biblisch-theologische Studien. 1. Auflage Neukirchen-Vluyn 2007.

Börstinghaus, Jens: Tarsos. S. 187–206 in: Neues aus der Welt der frühen Christen. WMANT 195, 1. Auflage Stuttgart 2011

Dibelius, Martin: Aufsätze zur Apostelgeschichte, herausgegeben von Heinrich Greeven. 1. Auflage Berlin 1951.

Koch, Dietrich-Alex: Kollektenbericht, `Wir´-Bericht und Itinerar. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem. S. 367–389 in: New Testament Studies (NTS) 45. 1. Auflage Cambridge 1999.

Pilhofer, Peter: Der Autor der Apostelgeschichte als Historiker, Wien 2018. Online-Ressource, abrufbar unter:

https://www.die-apostelgeschichte.de/einzelthemen/Mutter2018Wien.pdf

Pilhofer, Peter: Einer der 5984072? Zum römischen Bürgerrecht des Paulus. S. 63–75 in: Neues aus der Welt der frühen Christen. WMANT 195, 1. Auflage Stuttgart 2011.

Pilhofer, Peter: Der andere König und sein Reich (Apg 17,7). S. 127–136 in: Neues aus der Welt der frühen Christen. WMANT 195, 1. Auflage Stuttgart 2011

Pilhofer, Peter: Livius, Lukas und Lukan: Drei Himmelfahrten. S. 166–182 in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel. WUNT 145, 1. Auflage Tübingen 2002.

Schröter, Jens: Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie. S. 27–49 in: Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie. BZNW 162. 1. Auflage Berlin 2009.

Weber, Ekkehard: Das römische Bürgerrecht des Apostels Paulus. S. 193–207 in: Tyche 27, 1. Auflage Wien 2012.

Online-Ressource: Online-Ausgabe des Griechisch-Englischen Wörterbuchs, hg. von Henry George Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones, abrufbar unter: https://lsj.gr/wiki/Main_Page; Letzter Zugriff am 17.07.2021 um 12:58 Uhr.

2. Eidesstattliche Erklärung zur Arbeit gemäß § 29 VI LPO I

Hiermit erkläre ich,
Felix Mauermann, Matrikelnummer 22495154,

dass die vorliegende Zulassungsarbeit zum Staatsexamen

„**Ein Verfasser – zwei Werke?** Eine Diskussion der Verfasseridentität von Lukasevangelium und Apostelgeschichte unter Aufgabe axiomatischer Prämissen“

von mir selbstständig verfasst wurde und dass keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt wurden. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen sind, sind in jedem einzelnen Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht.
Diese Erklärung erstreckt sich auch auf etwa in der Arbeit enthaltene Zeichnungen, Kartenskizzen und bildliche Darstellungen.

Ort, Datum Unterschrift

VII. Appendix B – Die zitierte Hausarbeit zum Lukasevangelium

Wer ist Lukas und warum schreibt er noch ein Evangelium?

Betrachtungen zur Verfasserintention des Lukasevangeliums

Hausarbeit von Felix Mauermann, Matrikelnummer 22495154,
11. Fachsemester Lehramt Gymnasium

Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Neues Testament I
Veranstaltung: Hauptseminar zum Genderstar im Neuen Testament
Dozent: Prof. Dr. Peter Pilhofer
Wintersemester 2019/2020

Modul: Neues Testament 2

felix.morgner@fau.de
felix-morgner@web.de

Anschrift: Schwerdtmacherstr. 13
96231 Bad Staffelstein

Inhalt

I. Einleitung 1
II. Lukanische Verfasseridentität 2
1. Literarische Konsultation 2
2. Problemstellung und Einleitungsfragen 5
III. Synoptische Perikopenanalyse 18
1. Methodisches Vorgehen 18
2. Beispielhafte Parallelanalyse 19
IV. Zusammenfassung 34
1. Sprachliche Phänomene 34
2. Erzählerische Eigenheiten 35
3. Synthese mit den Einleitungsfragen 36
VII. Anhang 39
1. Literatur 39
2. Eidesstattliche Erklärung 41

I. Einleitung

Lukasevangelium und Apostelgeschichte haben als sogenanntes lukanisches Doppelwerk im Neuen Testament eine gemeinsame Sonderstellung, die aus ihren gemeinsamen Besonderheiten resultiert. Beide Werke sind als Erzähltexte konzipiert somit von der Briefliteratur abzugrenzen, beide geben sich durch ihre Proömien als hellenistische Literatur und heben sich dadurch von der übrigen Erzählliteratur im Neuen Testament ab. Durch ihre sprachliche Qualität, ihre Ähnlichkeiten in der Gestaltung und Theologie sowie durch die geradezu aufeinander abgestimmten Proömien scheinen beide Werke aus der Feder eines Autors zu stammen, der traditionell als Lukas bezeichnet wird.

Doch wer ist dieser Lukas und was treibt ihn dazu, ein neues Evangelium zu verfassen? Die Beantwortung dieser Frage ist das Thema dieser Arbeit, auch wenn bereits viele den Versuch unternommen haben, dieses Thema zufriedenstellend darzustellen. Damit einher geht im Übrigen eine weitere Frage: Ist dieser Lukas auch der Verfasser[1] der Apostelgeschichte, und was treibt Lukas, so man bestätigend antwortet, zur Verfassung des Doppelwerks? Die zweite Frage wird mittlerweile kaum noch gestellt und ihre Bestätigung stillschweigend angenommen. Um sie zu beantworten, ist der für diese Arbeit vorgesehene Rahmen leider zu eng gesteckt. Doch mit der Bearbeitung der ersten Frage soll in dieser Arbeit die Vorarbeit für die Beantwortung der zweiten geleistet werden. In einem ersten Schritt wird dafür die Befundlage zur lukanischen Verfasseridentität für Lukasevangelium und Apostelgeschichte geklärt, um daraus in einem zweiten Schritt die eigentliche Problemstellung für diese Arbeit anhand der Klärung der Einleitungsfragen zu entwickeln. Im nächsten Abschnitt folgt eine detaillierte Perikopenanalyse, um aus den intratextuellen Details weitere Erkenntnisse über Lukas aus dem Lukasevangelium zu gewinnen. Der exegetische Zugang zum Text gestaltet sich also im

[1] Die vorliegende Arbeit verfährt mit geschlechtlich orientierten Bezeichnungen, wie es Rainer Winkel in seinem Buch „Der gestörte Unterricht" einleuchtend erklärt: „Die deutsche Sprache unterscheidet wohlweislich zwischen Gattungs- und Genusbegriffen. Wenn ich z.B. von meinem Fenster aus einige Hunde spielen sehe, benutze ich selbstverständlich den Gattungsbegriff, um sie als solche zu kennzeichnen. Will ich aber eine geschlechtsspezifische Aussage machen – etwa die Beobachtung mitteilen, dass ein Rüde eine Hündin bedrängt –, muss ich mich um entsprechende Genusbegriffe bemühen. Wenn also hier und im Folgenden die Berufsgruppe der Lehrer gemeint ist, hat es keinen Sinn, ein wie auch immer geschriebenes – innen diesem Gattungsbegriff anzuhängen. Umgekehrt: Wenn deutlich zu machen ist, dass Lehrer z.B. in einer bestimmten Situation anders reagieren als Lehrerinnen, ist der Genusbegriff angezeigt. [...]"
Vide *Winkel:* S. 17, Anmerkung 1, Hervorhebung im Original. In Anlehnung an das Seminar, das die Anregung zum hier behandelten Thema gab, ist damit ein eindeutiger methodischer Fahrplan ohne Lesehemmnisse gewährleistet.

Fahrwasser der Literaturwissenschaften, deren Instrumentarium dem Text auch das Unausgesprochene entlocken soll. Die elementare Prämisse für diese Methode ist aber, das das Lukasevangelium als ein antiker Text keinesfalls zufällig entstanden, sondern das Ergebnis einer planvollen und bewussten Gestaltung ist. Dadurch reduzieren sich Einflüsse wie eben Zufälle oder Versehen auf ein Minimum. Dass es sich bei dem Evangelium tatsächlich um ein geplantes Projekt handelt, wird bei der Klärung der Einleitungsfragen noch erläutert. Abschließend werden die gewonnenen Erkenntnisse mit dem historischen Einleitungswissen abgeglichen und zu einer Gesamthypothese verbunden.

Diese Arbeit ist unter den besonderen Bedingungen der Corona-Krise abgefasst und leidet daher leider darunter, dass ihr nicht alle Quellen vollumfänglich zur Verfügung standen, die wünschenswert gewesen wären. Das tut ihr aber dahingehend keinen Abbruch, dass ich entweder auf Alternativen ausgewichen bin oder versucht habe, mangelnde Fachliteratur durch Benutzung des eigenen Verstandes aufzuwiegen. Dadurch ist nicht an jeder denkbaren Stelle eine Fußnote zu finden, selbst wenn dort eine These in Stellung gebracht wurde. Man darf dann davon ausgehen, dass die dortigen Behauptungen tatsächlich auf meinen eigenen bescheidenen Erwägungen fußen, selbst wenn sie bereits einmal von einer anderen Person an irgendeiner Stelle in ähnlicher Form geäußert wurden.
Im Folgenden allerdings wird zunächst aus dem reichen Angebot der Fachliteratur ein vielfältiges Spektrum zu Rate gezogen.

II. Lukanische Verfasseridentität

1. Literarische Konsultation

Ob das so genannte Lukanische Doppelwerk tatsächlich ein solches sei, diese Frage wurde in der Forschung bereits vor langer Zeit gestellt und scheint im deutschsprachigen Raum mehrheitlich als abgehandelt zu gelten.[2] Nicht verwunderlich[3] scheint in diesem Licht die stillschweigende Voraussetzung der Verfasseridentität der Autoren von Lukasevangelium und

[2] Ich zeichne an dieser Stelle lediglich Tendenzen nach, die sich in der Lektüre zu dieser Frage ergaben. Hier schließe ich mich der Feststellung von *Walters:* p.1 sq. an. Dabei erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder gar auf die Lorbeeren einer umfänglichen Überprüfung.
[3] Aber doch befremdlich, behält man die Gattung des im Folgenden angeführten Werkes im Auge sowie eine potenzielle Lesererwartung, in die Vielfalt der Möglichkeiten geleitet zu werden.

Apostelgeschichte bei *Schnelle*[4] im einschlägigen Abschnitt zu Lukas sowie seine explizite, aber geradezu augenfällig knappe Behandlung der Frage im Abschnitt zur Apostelgeschichte.[5]

Auch Gerhard Maier setzt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium die Verfasseridentität ohne weiteren Kommentar voraus, wenn er gleich im ersten Satz seines zweibändigen *opus* schreibt: „1. Der Evangelist Lukas schrieb ein *Doppelwerk*, das aus Evangelium und Apostelgeschichte besteht (vgl. Apg 1,1f. mit Lk 1,1–4)."[6] Demnach sei das Doppelwerk erst durch den Einschub des Johannesevangeliums von der Kirche aufgeteilt worden. Werner Georg Kümmel ist da in seiner Einleitung schon etwas differenzierter,[7] wenn er schreibt: „Lk und Apg geben sich durch die Widmung an denselben Theophilus und durch den Rückverweis Apg 1,1 als Werke e i n e s Verf."[8] Ihre definitive Zusammengehörigkeit sieht er „nach Sprache, Stil und theologischer Haltung"[9] gesichert. Noch mehr Klärungsbedarf scheint Ingo Broer gesehen zu haben, wenn er neben den übereinstimmenden Proömien ebenso die Gemeinsamkeiten in Theologie und Sprache hervorhebt, bei letzterer aber sogar noch konkretisiert, dass sich „kleine[n] Unterschiede in der Sprache" anders erklären ließen, obgleich er einräumt, dass an selber Stelle die Verfasseridentität auch bestritten wird.[10] Mit „anders" verweist er in seinem Werk nach vorn, wo er als einzigen Grund für die stilistischen Unterschiede zwischen beiden Werken „eine gewisse zeitliche Distanz zwischen Evangelium und Apostelgeschichte" anführt.[11] Ganz ohne Weiteres ist die Verfasseridentität also doch nicht zu behaupten. Denn wenn tatsächlich der Sprachgebrauch beider Werke voneinander abweicht und diese Abweichungen auch noch gravierend sein sollten, ist Zweifel angebracht, ob ein und dieselbe Person ihre Sprache derart gewandelt haben kann.

Damit muss zum nächsten Autoren gegriffen werden: John Hawkins hat die Sprachverwendung im Neuen Testament statistisch untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass die

---

[4] **Conferatur** *Schnelle:* cpt. 3.6.2 i.e. p. 311–315.

[5] Cf. ibd. cpt. 4.2 i.e. p. 334. Solche kurzen und als eindeutig abgehandelten Behauptungen, wie sie an dieser Stelle im genannten Buch fallen, scheinen oftmals für den interessierten Studierenden die eigentliche Goldgrube für wirklich interessante Fragen zu sein. Dies ist nicht plakativ als Polemik gemeint, sondern vielmehr als Bekenntnis zu einem methodischen Vorgehen, dem auch diese Arbeit ihre Früchte verdankt. Zuverlässig habe auch ich dort, wo bei dem genannten Buch Eindeutigkeit suggeriert wird, erst den Anfang eines interessanten Weges aus Fragen und Varianten gefunden.

[6] v. *Maier Bd. 1:* p. 7. Hervorhebung im Original.

[7] Man bemerke die Gattungsunterschiede zwischen dem hier angesprochenen Werk und dem unmittelbar zuvor erwähnten. Man muss sich wohl fragen, welches der beiden Werke differenzierter hätte vorgehen sollen.

[8] v. *Kümmel:* p. 116 s.v. 4. Verfasser. Hervorhebung im Original.

[9] v. ibd.

[10] v. *Broer:* p.167, §8 s.v. *3.1 Die gemeinsame Autorschaft des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte.*

[11] v. ibd. p. 147, §7 s.v. 4. *Die Abfassungszeit des Lukasevangeliums.*

sprachlichen Übereinstimmungen zwischen beiden Werken, insbesondere die Verwendung spezifischer eigener Vokabeln, den Schluss zulassen, dass hier eine einzige Person als Verfasser zu postulieren ist.[12] Dennoch macht er darauf aufmerksam, dass die Unterschiede zwischen beiden Werken noch nicht genügend gewürdigt wurden und zumindest erklärungsbedürftig sind, wenn sie von einer einzigen Person verursacht wurden.[13] Als Erklärung führt er – und damit scheint er der Urheber dieser Idee zu sein – eine gewisse Zeitspanne ein, die zwischen der Abfassung beider Werke liegen müsse.[14] Die Unterschiede seien aber im Vergleich zu den überwältigenden Übereinstimmungen nicht ausreichend, um die Verfasseridentität zu bestreiten.[15] Genau an dieser Stelle zieht allerdings eine Autorin nicht mit: Patricia Walters stellt die Verfasseridentität, die aufgrund von äußerer und innerer Evidenzen festgestellt worden sein soll, vor allem mit Blick auf die stilistischen Unterschiede infrage.[16] Sie referiert im Folgenden die sprachlichen Studien von Hawkins und Cadbury,[17] die diese Unterschiede konstatieren,[18] zieht aber daraus den Schluss, dass jene Differenzen fast immer zu leicht abgetan würden, weil die Verfasseridentität als gegeben hingenommen werde.[19] Also macht Walters es sich zur Aufgabe, die Abweichungen systematisch zu untersuchen und die Verfasseridentität ernstlich auf die Probe zu stellen, um so entweder diese dürftig begründete Hypothese als solche zu entlarven oder wenigstens für dieselbe methodisch saubere Begründungen zu finden.[20] Sie nimmt damit in der heutigen Zeit als eine der dieser Arbeit zeitlich nächsten Autoren eine Diskussion wieder auf, die vor etwa einhundert Jahren bereits abgeschlossen schien.

In dieser Arbeit ist es noch nicht an der Zeit, die Frage der Verfasseridentität zu klären. Wie im nächsten Abschnitt dargelegt wird, soll sich diese Arbeit damit begnügen, ein skizzierendes Autorenprofil für Lukas in seiner Gemeindesituation zur Zeit der Abfassung des Evangeliums zu erstellen, wodurch eine erste vergleichbare Grundlage geschaffen wird. Allerdings behaupte ich, dass bereits der Weg der Datenerhebung, aus denen ja die Schlussfolgerungen

[12] cf. *Hawkins:* p. 174 sq. s.v. SECTION I: THE LINGUISTIC SIMILARITY BETWEEN LUKE AND ACTS.
[13] cf. ibd. p. 177 s.v. SECTION II: DIFFERENCES BETWEEN THE LANGUAGE OF LUKE AND ACTS.
[14] cf. ibd.
[15] cf. ibd. p. 180 sqq.
[16] cf. *Walters:* p. 1–14, praesertim 11sq.
[17] *Cadbury* ist in dieser Arbeit noch nicht von entscheidender Bedeutung, wird aber vor allem in Bezug zur Apostelgeschichte höchst relevant. Gleiches gilt für *Jeremias,* der sich über unsere Perikope leider vollständig ausschweigt. Cf. *Jeremias:* p. 178.
[18] cf. *Walters:* p. 12–20.
[19] cf. ibd. p. 21.
[20] cf. ibd. p. 41sq.

von anderen Autoren gezogen werden, nicht alle nötigen Fakten im Blick behält. Im Folgenden wird diese Problematik erläutert.

2. Problemstellung und Einleitungsfragen

Alle genannten Autoren, und so weit es zu überblicken ist, auch die anderen, nehmen zwar den Sprachgebrauch in den Blick und vergleichen die einzelnen verwendeten Phrasen oder Vokabeln, sie stellen aber zu selten die Frage nach den Gründen solcher Vorkommnisse. Nach meiner Auffassung sind aber beide Werke, Lukasevangelium und Apostelgeschichte, in ihrer Sprache nicht nur durch ihren Autor, sondern eben schon durch Gattung, intendierten Leser, benutzte Quellen, ihre innere Erzählstruktur, mögliche Vorbilder etc. determiniert. Das hat zur Folge, dass die oben genannten statistischen Erhebungen nur begrenzt geeignet sind, Rückschlüsse auf die Verfasseridentität zu ziehen. Vielmehr ist es zunächst erforderlich, ein selbstständiges Autorenprofil für beide Werke unabhängig voneinander zu skizzieren, bevor man beide zueinander in Relation setzt.

Für ein solches Profil stehen leider auch nicht übermäßig viele Quellen zu Verfügung. Wir können lediglich aus dem Lukasevangelium selbst verlässlich auf Lukas schließen, und auch nur dort, wo wir seine eigene Handschrift zutage fördern können. Legt man die Zwei-Quellen-Hypothese zugrunde, scheiden somit alle Teile des Evangeliums bereits aus, in denen wir lediglich mit Matthäus vergleichen können oder lukanisches Sondergut vorliegen haben, denn in beiden Fällen fehlt uns die Quelle der lukanischen Textfassung zum Vergleich. Lediglich zwei Textarten kommen für die Untersuchung wirklich infrage: Erstens können unbestritten unbeeinflusst lukanische Texte herangezogen werden, womit im Lukasevangelium ausschließlich das Proömium heranzuziehen ist. Zweitens kann darüber hinaus allein aus dem Vergleich mit Markus anhand der Abweichungen im Text auf den Autor Lukas und seine Intentionen geschlossen werden. Das ist wiederum auch nur möglich, wenn Matthäus als Kontrolltext herangezogen werden kann, da nur dann ausgeschlossen ist, dass die Veränderung im Markustext nicht auf die Spruchquelle oder anderes Material, sondern eben auf Lukas selbst zurückzuführen ist. Unglücklicherweise ist auch damit keine absolute Sicherheit bezüglich der verbleibenden Texte gegeben, schließlich kann immer noch eine weitere, gegebenenfalls mündliche Quelle Einfluss auf Lukas genommen haben. Letztendlich ist aber mit diesem Weg allein die Kontamination lukanischer Stileigenheit auf ein Minimum beschränkt. Abschließend könnte auch nur die Sichtung des gesamten Evangeliums nach solchen Kriterien

den Stil des Lukas ans Licht bringen, da sich durch die Häufung der sprachlichen Phänomene nach und nach Muster und Präferenzen aufzeigen lassen, die ihrerseits mit der Apostelgeschichte abzugleichen wären. Damit wäre allerdings der Umfang dieser Arbeit weit überschritten.

Bevor also an dieser Stelle mit einer rein exemplarischen Analyse begonnen werden kann, sind noch einige Voraussetzungen zu klären:
Erstens müssen die Informationen über die Umstände der Abfassung des Evangeliums aus dem Proömium zusammengetragen werden. Dafür genügt aber eine Kurzfassung der Arbeit, die bereits genügend andere vollbracht haben, angereichert um einige Anmerkungen.[21] Schon der v. 1 hat es in sich. Lukas rekurriert hier auf die nicht zufriedenstellenden Versuche vieler anderer, die Geschehnisse aus „unsrer Mitte", i.e. den Inhalt seines Evangeliums, gesammelt an die nächste Generation übergeben. Für richtig halte ich den Schluss, dass Lukas diesen neuen Versuch nicht ohne Grund unternimmt und demnach die Werke der ihm bekannten Vorgänger keineswegs für perfekt halten kann,[22] zumal er ja mit diesem neuen Versuch auch Mühen und Kosten auf sich nimmt. Bevor man aber fortfährt und fragt, inwiefern Lukas hier anders und besser vorzugehen gedenkt,[23] sollte noch die Frage gestellt werden, *wozu* die Werke der Vorgänger nicht ausreichten. Um diese Frage zu beantworten, muss der Text selbst in Abgrenzung zu einem solchen Vorgänger in den Blick genommen werden. Wie oben bereits aufgezeigt, haben wir nur einen der Vorgänger – nämlich Markus – dafür zur Verfügung. Lässt sich nun anhand der lukanischen Änderungen an Markus zeigen, welche Intentionen damit verbunden sind, kennen wir auch die Gründe für den neuen Entwurf eines weiteren Evangeliums. Mir scheint – so viel sei bereits angedeutet – ein besseres Werk nur um der Verbesserung oder der Eitelkeit willen noch nicht der Weisheit letzter Schluss zu sein.
Um dem Anspruch des Lukas an seine Quellen auf die Spur zu kommen, liefert v. 2 eine hilfreiche Information. Seine Überlieferung gründet sich auf „Augenzeugen und Diener des Wortes"[24] in Personalunion, womit nach Eigendefinition ausschließlich Apostel bezeichnet sind.[25]

[21] Ich benutze im Folgenden als Ausgangswerk *Pilhofer:* p. 345–352. Die dort verfassten Seiten sind hier zusammengefasst wiedergegeben und um eigene Akzente ergänzt. Ich bediene mich darüber hinaus auch der dort vorzufindenden Übersetzung. Wichtig für diese Arbeit ist schließlich nicht das erneute Sezieren des Proömiums, sondern die Auswertung der Schlüsse aus demselben.
[22] cf. ibd. p. 346sq.
[23] cf. ibd. p. 347.
[24] v. ibd. p. 346.
[25] cf. ibd. p. 349 Fußnote 11 unter Verweis auf Apg 1,21sq.

Neben diesen Zeugen muss er aber natürlich für die Kindheitsgeschichten beispielsweise weitere Quellen zur Verfügung gehabt haben.[26] Ohne hier zu weit vorauszugreifen, sollte über diesen Vers nicht zu leichtfertig hinweggegangen werden. Zwar wird gerne viel Aufmerksamkeit darauf verwendet, dass Lukas seine Informationen aus erster Hand erhalten habe und sich damit hohe Maßstäbe auferlegte,[27] *wie* das aber bei einem Mann aus Makedonien,[28] also einem Christen aus paulinischer Gemeinde, der selbst Paulus aber nicht als Apostel sieht, ohne Weiteres vonstatten gegangen sein soll, darüber schweigt man sich aus. Sieht Lukas eine seiner schriftlichen Quellen, also Markus, die Spruchquelle oder eine andere als apostolisches Zeugnis an? Oder war ein Apostel tatsächlich noch vor Ort, dann aber wahrscheinlich höchstens noch in der Jugend des Lukas? Oder haben Apostel in der lukanischen Gemeinde schriftliche Notizen hinterlassen? Hat man von Ihnen Briefe erhalten? Diese Fragen zu stellen mag zwar aussichtslos scheinen, wenn man auf sie eine sichere Antwort erhalten möchte,[29] aber sie bezeugen eine sichere dahinter stehende Tatsache: Es muss zwischen der paulinischen Gemeinde des Lukas und den (anderen) Aposteln in irgendeiner Weise genügend Austausch gegeben haben, damit Lukas für seine Quellen Augenzeugenschaft beanspruchen kann. Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, dass hinter diesem Austausch die Jerusalemer Gegenmission zur paulinischen Missionstätigkeit steht, die unter Berufung auf apostolische Autorität – denn die paulinische Autorität als solcher steht zumindest infrage – ihre Standpunkte vertreten konnte und die paulinischen Gemeinden in Unruhe und Zwiespalt versetzte.[30] Eine solche Gemeindespaltung wäre sicherlich auch an Lukas in der zweiten oder dritten christlichen Generation nicht spurlos vorübergegangen, zumal ja nach der Auflösung der Urgemeinde in Jerusalem sich die Judenchristen in die Diaspora – warum also nicht in die paulinischen Gemeinden? – verteilten und der Konflikt der gegensätzlichen Positionen zur richtigen christlichen Lebensweise mitnichten nach dem letzten Wort des Paulus ausgeräumt gewesen sein dürfte.[31]

Schreitet man zunächst fort zu v. 3, so erfährt man von der akribischen Arbeit des Lukas. Und tatsächlich ist die konsequente Ableitung, dass Lukas von seiner Arbeit hinsichtlich der Fülle des Stoffes und der Qualität seiner Darstellung gänzlich überzeugt sein musste, kaum zu

[26] cf. ibd. p. 348sq.
[27] cf. ibd.; *Maier Bd. 1:* p. 8sq.; *Kümmel:* p. 98 Nr. 1 et 2.
[28] Hier greife ich nun doch voraus, zur Herkunft des Lukas wird noch im Folgenden zu schreiben sein.
[29] Zum selben Schluss kommt *Kümmel* schon eher auf p. 98 Nr. 1.
[30] Eindrucksvoll bezeugt dieses Vorgehen seitens der Jerusalemer Gemeinde der Galaterbrief; cf. *Kümmel:* p. 260sq. s.v. 4. Geschichtliche Situation.
[31] Das ist auch nach meiner bescheidenen Ansicht der Galaterbrief: cf. *Pilhofer:* p. 281sq. et 288.

bestreiten.[32] Allerdings scheint mir die Übersetzung von Pilhofer an einer einzigen Stelle den Nagel noch nicht auf den Kopf zu treffen: ἔδοξεν κάμοὶ überträgt er zu „schien es auch mir angebracht“[33] und ergänzt eben als letztes Wort das Partizip notwendigerweise. Ich plädiere an dieser Stelle allerdings stattdessen für *schien es eben auch mir geraten.*[34] Was vielleicht auf den ersten Blick Haarspalterei[35] zu sein scheint, trägt nämlich den herausgearbeiteten Anspruch des Lukas auch in diesem Vers noch weiter: Lukas kennt die „vielen“ Versuche seiner Vorgänger und hält sie für unzureichend.[36] Würde es ihm nur angebracht erscheinen, ein neues Werk zu schreiben, so wäre die Dürftigkeit der Vorlagen als entscheidender Impetus meines Erachtens noch nicht zur Geltung gebracht, die Vokabel des *Geratenen* trägt diesen dagegen bereits in sich und birgt zudem den Bedeutungshorizont des Nötigen, des durch äußeren Notstand Gebotenen, in sich. Mit dem *eben* wird die betonende Stellung des καί, das ja ohne jede Korrespondenz ausschließlich das Pronomen hervorheben soll, verdeutlicht. Für Lukas sind die bisherigen Fehlversuche eben wirklich eine Not, die jetzt eben auch ihn zur Federführung veranlasst! Im Weiteren folge ich der Auffassung, dass mit Theophilos als Gönner eine konkrete Person gemeint ist.[37] Die Spekulationen über seine Person bis zu gegenseitiger Verpflichtung hin zu versteifen halte ich nicht für zielführend.[38] Doch sich gänzlich über Theophilos dann jedweder Abwägung zu enthalten, die über den wörtlichen Bestand hinausgeht,[39] bringt so recht niemanden voran. Und auch wenn ich nicht so weit gehen möchte, zu behaupten, Lukas habe von Theophilos das Verlegen seines Werkes verlangt,[40] so halte ich es doch nicht für unwahrscheinlich, dass Lukas mit seinem Gesamtwerk und dessen Widmung an den sozial gehoben gestellten Theophilos[41] sich wenigstens eine Gegenleistung *erhoffte*.

Für v.4 ist es wiederum nur sinnvoll, sich der erwähnten Zusammenfassung anzuschließen.[42] Es geht mit dem Evangelium vor allem um Zuverlässigkeit für Theophilos in der Lehre. Doch woher kommt denn die Unzuverlässigkeit, die damit implizit vorausgesetzt ist? Allein

---

[32] cf. ibd. p. 346–349.
[33] v. ibd. p. 346.
[34] v. LSJ online s.v. **δοκέω** A II 1: https://lsj.gr/wiki/%CE%B4%CE%BF%CE%BA%CE%AD%CF%89; zuletzt abgerufen am 11.07.2020 um 20:00 Uhr.
[35] Einmal mehr zeigt sich diese philologische Influenza!
[36] cf. *Pilhofer:* p. 347.
[37] cf. ibd. p. 349sq.
[38] Die Zusammenfassung der Versuche bei *Broer:* p. 152sq. s.v. §7 *8. Die Widmung an Theophilus* scheint mir ausgewogen zu sein.
[39] cf. *Kümmel:* p. 99 Nr. 4.
[40] Darauf spielt *Maier Bd. 1:* p. 16 an, wenn auch ohne diese Option für sicher zu befinden.
[41] cf. *Pilhofer:* p. 349.
[42] cf. ibd. p. 350sqq.

unzureichende Überlieferungen – zumal das zunächst einmal ausschließlich lukanische Sicht ist – erzeugen wohl noch keine ausreichende Verunsicherung, wenn der Katechet doch sogar Unterricht erhalten hat. Wenn aber, wie oben bereits angedeutet, die Traditionen so unterschiedlich sind, dass die Gemeinde in sich nicht einig ist, dann wird der Unterricht für Theophilos ein undurchschaubares Dickicht an theologischen, autoritären oder historischen[43] Streitigkeiten gewesen sein und ihn womöglich zur Frage drängen, wem er dann überhaupt glauben könne. Damit ist der Anspruch des Lukas mithin nicht mehr nur einer an sich selbst: Lukas steht unter Zugzwang, dem Theophilos durch gründliche Arbeit die Zuverlässigkeit der Lehre trotz der seinerzeitlichen Lage in der Gemeinde zu *beweisen.*

Über das Proömium hinaus ist also nun die Lage der lukanischen Gemeinde[44] zu verdeutlichen, bevor Lukas selbst noch einmal in den Blick gerät:
Zeitlich lässt sich die Abfassung des Evangeliums und damit die Gemeindesituation um den Verfasser in die Jahre nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem um 70 n. Chr. datieren, da die inhaltlichen Angaben des Evangeliums dieses Ereignis verarbeiten.[45] Will man das bestreiten, kommt man höchstens zum Jahr 60 als frühesten Zeitpunkt, wenn man das Wirken des Paulus in Rom entsprechend der Apostelgeschichte als dem Verfasser bekannt voraussetzen muss. Aufgrund stilistischer Unterschiede zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte wollen einige Autoren zwischen beiden Werken von einem identischen Verfasser einige Zeit verstrichen wissen.[46] Doch bestreitet man ebenso die Verfasseridentität, dann ist die Apostelgeschichte kein heranzuziehender Zeuge mehr. Gleiches gilt für die Enddatierung der Abfassung des Evangeliums um ca. 95 n. Chr., die sich auf die Apostelgeschichte und die Bewegungsfreiheit des Paulus hinsichtlich seiner Gefängnisaufenthalte stützt und die Begrenzung auf das angespannte Verhältnis zwischen Christen und römischen Behörden unter Trajan zurückführt.[47] Scheidet letztlich also die Apostelgeschichte für die Datierung als Werk

[43] Diese Aufzählung soll unter keinen Umständen als abgeschlossen betrachtet werden. Streit findet Anlass und Gelegenheit.
[44] Mit der lukanischen Gemeinde ist die Gemeinde, der Lukas entstammt, nicht irgendeine eventuelle Gemeinde, an die das Evangelium adressiert sein könnte, bezeichnet. Nicht ganz trennscharf arbeitet hier *Schnelle:* cpt. 3.6.4 i.e. p. 316sq., wenn er unter der Überschrift „Empfänger" gleichzeitig eine Adressatengemeinde, die „lukanische Gemeinde" und „Lukas und seine Gemeinde" anführt. Oder meint er, dass der Unterschied ohne Belang sei? Gemessen an seiner Tendenz nach Rom als Abfassungsort sind die Umstände für die intendierten Empfänger des Evangeliums sicher andere als für die Bewohner der Hauptstadt!? Variatio delectat, zuweilen erzeugt sie aber bloß Verwirrung.
[45] cf. *Kümmel:* p. 119 s.v. 5. Abfassungszeit und Abfassungsort.
[46] cf. Fn. 14. i.e. *Hawkins:* p. 177 s.v. SECTION II: DIFFERENCES BETWEEN THE LANGUAGE OF LUKE AND ACTS.
[47] cf. *Pilhofer:* p. 363.

eines anderen Verfassers auf, bleibt als einzige Datierungsmöglichkeit unter Berücksichtigung der Zwei-Quellen-Theorie die Abfassung nach Markus und also nach 70 n. Chr. anzunehmen. Da aber die Apostelgeschichte eines anderen Verfassers das Lukasevangelium – vielleicht sogar nur ein unvollständiges, wenn man die alternative Himmelfahrt in Betracht zieht – zur Nachahmung hätte kennen müssen, engt sich der zeitliche Rahmen für das Evangelium nach hinten sogar weiter ein, als er bei einem identischen Verfasser gesteckt wäre: Schließlich müsste man zwischen der Abfassung beider Werke noch mit einer hinreichenden Publikation und Verbreitung des ersten Werkes, und sei es nur als unfertiges Manuskript, rechnen. Nimmt man also unterschiedliche Autoren an, ergibt sich für die Abfassung beider Werke folgende Datierungsschematik: Das Lukasevangelium wurde nach 70 n. Chr. und mit gewissem Abstand vor der Apostelgeschichte, diese wiederum spätestens um 95. n. Chr. verfasst.[48] Damit zeigt sich auch, dass die Verfasserfrage für die Datierung nicht ins Gewicht fällt – für diese Arbeit ein methodisch wichtiger Schritt, da die Ergebnisse zur zeitlichen Einordnung ihre Gültigkeit behalten.

Mithin gehört Lukas also zur dritten christlichen Generation.[49] Damit ist er vor allem mit der Sorge der sogenannten Parusieverzögerung konfrontiert, die auch inhaltlich im Evangelium spürbar wird.[50] Da Jesus selbst die Parusie – i.e. das Ende der Welt als solcher, die seinen unmittelbaren Zeitgenossen bekannt ist – als sehr nahe bevorstehend verkündet hat,[51] müssen sich auch seine Anhänger daraufhin ausgerichtet haben. Die Gewissheit, dass das Ende dieser Welt in welcher Form auch immer bald geschehen würde, wich zunehmend der Unsicherheit über den Zeitpunkt des Endes und der Notwendigkeit zur „theologische(n) und geschichtliche(n) Neubesinnung".[52] Mithin ist bereits Paulus in der Korrespondenz mit den Thessalonichern mit der Verzögerung der Parusie konfrontiert, obwohl doch die dortige Gemeinde infolge der paulinischen Predigt davon ausgegangen war, noch vollzählig die Umgestaltung der Welt zu erleben.[53] Nicht lange nach dieser Korrespondenz muss er auch die intellektuell anspruchsvollen argwöhnischen Korinther mit dem Stichwort der *Verwandlung*

[48] cf. ibd. et *Kümmel:* p. 119sq. s.v. 5. Abfassungszeit und Abfassungsort. Anders und etwas später datiert *Broer:* p. 136sq. §7 s.v. 4. DIE ABFASSUNGSZEIT DES LUKASEVANGELIUMS, da er Trajan nicht in seine Überlegungen einbezieht und aufgrund der stilistischen Unterschiede zwischen beiden Werken dazwischen gewisse Zeit liegen lässt.
[49] cf. *Pilhofer:* p. 363 et *Kümmel:* p. 99 letzter Absatz.
[50] cf. *Kümmel:* p. 112sq.
[51] cf. *Gräßer:* p. 74sq.
[52] v. ibd. p. 76.
[53] cf. *Pilhofer:* p. 125sq.

hinsichtlich desselben Anliegens vertrösten,[54] offensichtlich löst die Naherwartung in der Konfrontation mit der Realität Konflikte aus.

Doch welcher Art könnten die daraus entstehenden Probleme sein? Mit welchen praktischen Konsequenzen verband sich womöglich die Vorbereitung auf die unmittelbar bevor-stehende Parusie? Natürlich steht auf der einen Seite die Enttäuschung, zu Lebzeiten die kommende Welt eventuell nicht mehr zu sehen, lebhaft[55] vorgeführt am Beispiel anderer Gemeindemitglieder. Rein psychologisch äußert sich damit auch das erste der gesuchten Probleme: Es stürzt das alltägliche Dasein aus einer Zuversicht in Ungewissheit,[56] die als neue Grundhaltung natürlich Gefahr läuft, gerade erst erlangte Neuausrichtungen des alltäglichen Lebens wieder in den Wind zu schlagen. Ganz folgerichtig ist demnach der Ruf nach Wachsamkeit, der literarisch divers ausgeformt sein kann.[57] Die Gemeinden erkennen nämlich, dass die Parusie eben doch noch nicht kommen wird und sollen stets bereit sein, dennoch das Ende jederzeit zu erwarten – „die urchristliche Paränese rückt an ihre Stelle *(scilicet: an Stelle der Parusie)*".[58] Vor allem in den Evangelien, und ganz besonders auch bei Lukas, schlägt sich als Folge dann die Bitte im Gebet nieder, das ersehnte Reich möge endlich kommen,[59] womit implizit bereits eingeräumt ist, was explizit schließlich auch gesagt wird: „der Herr verzieht die Verheißung!"[60] Es soll an dieser Stelle nicht so sehr darum gehen, die Untersuchung Gräßers noch intensiver darzustellen, doch sind seine Schlussfolgerungen insbesondere mit Blick auf das Lukasevangelium und seinen Autor von erheblicher Bedeutung: „Für das praktische Verhalten der Christen bedeutet das faktisch die Umstellung von akuter Naherwartung auf lange Dauer. Dadurch erhält die Paränese besondere Bedeutung. Am konsequentesten verfolgt Lukas diesen Gesichtspunkt. Nach 70 schreibend, bringt er die apokalyptischen Weissagungen up to date, indem er die Ereignisse der Vergangenheit im Sinne rein politischer Geschehnisse profanisiert (Zerstörung Jerusalems!) und die eschatologischen Ereignisse der Zukunft durch einen langen Zwischenraum von der Gegenwart trennt."[61] Damit sind die theologische Seite und das Programm des Lukas angedeutet.

---

[54] cf. ibd. 170.
[55] Oder eben gerade nicht mehr!
[56] cf. *Gräßer:* p. 77sq.
[57] cf. ibd. p. 84–95 ac imprimis p. 84 s.v. 2. Die aus der Ungewißheit folgende Wachsamkeitsforderung a) et b).
[58] v. ibd. p. 95.
[59] cf. ibd. p. 95–113 s.v. 3. Die Bitte um das Reich.
[60] v. et cf. p. 113–127 s.v. 4. Die direkte Aussage der Verzögerung.
[61] v. ibd. p. 169sq.

Doch wie vollzieht sich dieses Warten andererseits in der Praxis? Wie lebt man auf Dauer richtig, wenn man auf das Ende jederzeit vorbereitet sein soll? Es sei zunächst auf ein Exempel hingewiesen, das alle Synoptiker ausführlich überliefern, es kann also guten Gewissens bei allen unterschiedlichen Interessen der synoptischen Verfasser als konsensfähig innerhalb derer (ur-)christlicher Generationen gelten, nämlich die Perikope vom reichen Jüngling in Verbindung mit den Verheißungen der echten Nachfolge (Mk 10,17–31; Mt 19,16–30; Lk 18,18–30). Alle sind sich in ihrer Überlieferung einig, dass man mit einer Orientierung auf den eigenen weltlichen Reichtum nicht ins Himmelreich kommen kann, und räumen der Ausgestaltung entsprechenden Platz ein. Es ist dabei sicherlich richtig, zu bemerken, dass Jesus in der lukanischen Ausgestaltung für alle Bevölkerungsgruppen da sein will, unabhängig von sozialer Stellung oder Zugehörigkeit;[62] die Behauptung aber aufzustellen, Jesus sei nach Lukas „weder Parteigänger der Armen noch der Reichen“,[63] geht mit Sicherheit zu weit und ist unzulässiger Universalismus. Vielmehr geht es im Lukasevangelium eben *ganz besonders* um Eigentum und den Verzicht darauf. Broer konstatiert nicht ohne Grund, „dass die Kritik am Reichtum und die Forderung auf Besitzverzicht [...] im Lukasevangelium eine unvergleichlich wichtigere Rolle spielen. Allerdings stellt der dritte Evangelist seine Ausleger vor das Problem, dass er von den Christen zugleich totalen Besitzverzicht (12,33f.; 14,33; 18,18–30) und Almosen verlangt (6,33–36; 16,9; 21,1–4). Wie soll aber der, der alles weggegeben hat, noch Almosen geben? Die radikale Forderung, auf den gesamten Besitz zu verzichten, bezieht sich sicher nicht nur auf die kirchlichen Amtsträger, so ehrenwert diese von einem (späteren) Amtsträger vorgetragene Lösung ist, da diese Unterscheidung in den Besitzverzicht fordernden Worten in keiner Weise angedeutet ist.“[64] Es scheint mir daher sinnvoller, das Almosengeben als einen möglichen *modus operandi* anzusehen, der den Besitzverzicht letztendlich realisiert. Lukas fordert also von seinem intendierten Leser nichts weniger als die Einsicht, dass ihm sein Vermögen – egal in welcher Größenordnung es sich bewegen mag – nicht zur Erlösung verhelfen kann, ebenso wenig seine Stellung, seine Herkunft etc. Die logische Konsequenz daraus muss die Unter-stützung der Bedürftigen oder eben derer, die sich um die Verbreitung der richtigen Lehre (Lk 1,4!) kümmern, sein.

[62] cf. *Maier Bd. I:* p. 10.
[63] v. ibd.
[64] v. *Broer:* p. 158sq. s.v. *9.7 Besitz und Besitzverzicht im Lukasevangelium.*

Wenn also insgesamt eine Forderung an alle Anhänger des entstehenden Christentums mit der Aussicht auf ein bevorstehendes Weltende zunächst war, das Leben in Armut zu verbringen, indem man seinen Besitz für andere einsetzt, und wenn offenbar dieser Besitzverzicht trotz der Parusieverzögerung als christliches Ethos aufrechterhalten wurde, bleibt unausweichlich mit Blick auf die dritte Generation der Christen übrig, sich die Gemeinden als Gemeinschaften vorzustellen, die auf Mittel und Spenden von außen sowie die Vergemeinschaftung des Eigentums neuer Mitglieder angewiesen waren. Ein Extrembeispiel ist uns bereits aus der ersten und zweiten christlichen Generation bekannt: Die Urgemeinde in Jerusalem. Innerhalb des in Apg 6,1–6 geschilderten Konflikts, der uns auch die Gruppen der Hellenisten und Hebräer bezeugt, zeigt sich die Bedürftigkeit der Gemeindemitglieder: Es existiert eine organisierte Essensversorgung für beide Gruppen, bei der allein für die Seite der Hellenisten bloß für die Organisation der Witwenversorgung sieben Männer als Verstärkung der Verantwortlichen notwendig werden. Hochrechnungen wären an dieser Stelle zwar aus der Luft gegriffen, die Menge der Bedürftigen lässt sich aber aus der Größe des Versorger-Stabs erahnen, auch wenn diese Sieben ihr Aufgabengebiet freilich nicht so eng gesteckt akzeptieren und mit dieser Aufgabe offenkundig auch nicht ausgelastet sind, wenn sie theologische Neuorientierungen verursachen können.[65] Während in Jerusalem der Zwölferkreis nach eigenmächtiger Vervollständigung seinen Einfluss gegenüber dem vom knieschwieligen Gemeindeleiter[66] und Herrenbruder Jakobus[67] vorgelebten Gesetz nach und nach nicht mehr geltend machte und die Spannungen zwischen Judenchristen und Heidenchristen – symptomatisch dafür ist der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) – geradewegs in zwei unterschiedlichen Lebensweisen mündeten,[68] verarmte die Urgemeinde offenbar derartig , dass ihrer die Bezeichnung als „Arme“ würdig wurde und Paulus trotz der Differenzen mit ihrem theologischen Oberhaupt sich zu einer Kollekte berufen sah.[69] Das gewählte Exempel der Urgemeinde zeigt: „Die urchristliche Gütergemeinschaft [...] scheint ökonomisch zu einer ziemlichen Katastrophe geführt zu haben. Die Christinnen und Christen in Jerusalem waren daher auf Unterstützung von außen angewiesen.“[70]

---

[65] cf. *Pilhofer:* p. 82sq.
[66] Über diese Symptomatik aus dem andauernden Gebet sind wir durch Epiphanias von Salamis (zuverlässig?) unterrichtet, darüber und über weitere Charakteristika dieses besonderen Frommen informiert *Pratscher:* p. 193sq.
[67] Bereits auf dem Apostelkonvent Apg 15 und Gal 2,9sq. spielt der Herrenbruder eine entscheidende Rolle, obwohl er in keiner der vier Zwölferlisten überhaupt auftaucht!
[68] cf. *Pilhofer:* p. 118sq.
[69] cf. ibd. p. 250.
[70] v. ibd.

Doch nur weil in Jerusalem die Christen arm waren, muss daraus noch lange nicht dieselbe Diagnose für alle anderen Gemeinden erfolgen, sondern dafür braucht es weitere Indizien: Hält man sich an das erwähnte Kollektenwerk des Paulus, wird man in Korinth und indirekt in den galatischen Gemeinden (1Kor 16,1) fündig: Paulus lässt die Korinther wöchentlich ansparen, was sie entbehren können (1Kor 16,2). Obwohl Korinth in jener Zeit eine prosperierende Hafenstadt gewesen sein muss und sogar einer der Ädilen womöglich zu der Gemeinde gehörte,[71] rechnete Paulus offensichtlich nicht damit, bei seiner Ankunft spontan so viel Vermögen in der Gemeinde vorzufinden, dass es für die Kollekte eine zufriedenstellende Menge ergeben hätte.[72] Weil Paulus das gleiche Sparverfahren auch für Galatien anordnete, scheint er damit ein taugliches Ansparmodell für (alle?) seine Gemeinden gefunden zu haben, durch das er erst die Verfügbarkeit des Kollektenvermögens sicherstellen konnte.

Darüber hinaus legen die Evangelien *nach* Paulus Zeugnis davon ab, dass der Primat des Lebens unter Besitzverzicht sich durch die christlichen Generationen seit der Urgemeinde erhalten hat. Bei aller Wandlung in der urchristlichen Zeit, bei aller Rekonstitution und theologischer Neuorientierung bleibt ein Grundsatz flächendeckend bestehen: Eine Orientierung auf Geld verwehrt den Zugang zur Nachfolge. Und unter solche Orientierung fällt bereits das Festhalten an bestehendem Vermögen.

Auch wenn dafür die unanfechtbaren Beweise fehlen, weisen doch die Indizien alle in eine Richtung: Die dritte christliche Generation, der Lukas und seine Gemeinde angehören, kann man sich nicht als eine wohl situierte vorstellen. Im Gegenteil wird die Mehrheit weder große Sprünge gemacht noch ein sorgenfreies Leben geführt haben können. Die exemplarische Urgemeinde mag sich vor dem jüdisch-römischen Bürgerkrieg in der Welt verteilt und aufgelöst haben,[73] ihr Habitus als Gemeinschaft der Armen blieb andernorts erhalten. Und eben auch in diesem Habitus vollzieht sich das wachsame Warten auf die neue Welt.

Kehrt man nun zum konkreten Fall des Lukas zurück, so lässt sich das Bild der lukanischen Gemeinde zunächst um den Faktor der relativen Armut und das Momentum der Parusieverzögerung vervollständigen. Weitere Ausgestaltungen werden an anderer Stelle erfolgen.

Zunächst komme ich zur Frage, woher Lukas möglicherweise stammte. An dieser Stelle ist ob des begrenzten Umfangs leider nicht der Platz, sämtliche Erörterungen zur Herkunft des

[71] cf. ibd. p. 142sq.
[72] cf. ibd.. Der genannte Ädil ist dabei eine besonders tragische Figur, hat er doch von seinem Vermögen den Platz in Korinth pflastern lassen, wie ibd. ausgewiesene Inschrift belegt. Für die Kollekte konnte freilich nicht mehr viel Vermögen übrig bleiben...
[73] cf. ibd. p. 84.

Lukas abzubilden und abzuwägen. Ich nehme als Schlussfolgerung aus diesem Diskurs schlicht als wahrscheinlichste und bislang mit den meisten schlüssigen Argumenten begründete Lösung die Herkunft des Lukas aus Makedonien an.[74] Die bei Pilhofer vorgetragenen Gründe dafür speisen sich zwar allerdings hauptsächlich aus der Apostelgeschichte und setzen somit die Verfasseridentität des Doppelwerks voraus, wenn sie die Herkunft des Lukas begründen sollen. Es scheinen aber für zumindest den Raum um Makedonien, Griechenland und Kleinasien noch weitere Indizien aus dem Evangelium zu sprechen: Anzeichen scheinen die gute hellenistisch-römische Bildung zu sein,[75] seine gute Kenntnis der römischen Verhältnisse und der Verhältnisse in den Kolonien,[76] eine tendenziöse Sympathie für die Römer, die sich im Evangelium vor allem in der Passionsgeschichte abbildet,[77] die Orientierung seiner Glaubwürdigkeit an einer hellenistischen Welt,[78] der Umgang mit jüdischen Sprachformen, der entweder (wohl eher) auf einen Heidenchristen oder einen Diaspora-Stämmigen mit fortgeschrittener Entfremdung hindeutet,[79] die westliche Perspektive auf Palästina,[80] die heidenchristliche Adressatenschaft angesichts des Proömiums,[81] die freilich noch weiter zu konkretisieren ist, und schließlich die schlechte Ortskenntnis in Palästina.[82] Diese Indizien sprechen für sich genommen nicht unbedingt für den Raum um die Ägäis, alle zusammen schließen aber viele vorgeschlagenen Alternativen aus und weisen letztlich doch in das Gebiet paulinischer Gemeindegründungen. Das Gemeindebild wird hier also geographisch vervollständigt.

Vor dem Hintergrund einer ökonomisch schwachen hellenistischen Gemeinde wirkt das lukanische Projekt überdies noch in einem weiteren Punkt außergewöhnlich: Der Umfang des Werkes, und sei es auch nur des Evangeliums allein, bedeutet nicht nur vom Aufwand des Schreibens her, sondern auch finanziell eine erhebliche Belastung. Lukas standen seinerzeit als bleibende Beschreibstoffe Papyrus oder Pergament zur Verfügung, wobei wohl im ersten

[74] cf. ibd. p. 365sq.
[75] cf. ibd. p. 346.
[76] cf. ibd. p. 366. Allein die Anzahl und die Bedeutung der Kolonien im angedeuteten geographischen Raum bietet im Vergleich zu anderen Abfassungsorten wie beispielsweise Antiochia erheblich bessere Lernmöglichkeiten für Lukas, sogar bessere als Rom, da die Hauptstadt eben keine Kolonie war und dort noch andere Verhältnisse ausschlaggebend waren. Cf. et *Broer:* p. 148 s.v. 5. *Der Abfassungsort des Lukasevangeliums und die Zusammensetzung der lukanischen Gemeinde,* der die Provinzbezeichnung Judäa als römische anführt.
[77] cf. *Pilhofer:* p. 366sq.
[78] cf. *Broer:* p. 139sq. s.v. *2.1 Glaube und Historie nach Lukas.*
[79] cf. ibd. p. 142sq. s.v. *3.1 Ein Verfasser der dritten christlichen Generation.*
[80] cf. ibd. p. 148 s.v. 5. *Der Abfassungsort des Lukasevangeliums und die Zusammensetzung der lukanischen Gemeinde.*
[81] cf. ibd. p. 149sq.
[82] cf. *Kümmel:* p. 118 letzter Absatz.

Jahrhundert noch der Papyrus mehrheitlich Verwendung fand.[83] Im gleichen geographischen Raum verwendete Paulus allerdings womöglich auch Pergament.[84] Welches von beiden Lukas für sein langes Werk verwendete, muss nicht entschieden werden. Während nämlich Papyrus durch die kaiserliche Fabrikation in Ägypten und die dortige Monopolstellung so kostspielig war,[85] dass man an anderen Orten bereits versuchte, anderes Material verfügbar zu machen,[86] machte der aufwändige, in Pergamom erfundene Herstellungsprozess aus Tierhäuten das Pergament zunächst nur notgedrungen zum tauglichen Ersatz, da die einst Ptolemäer die Bibliothek des Eumenes II. mit einem Papyrus-Embargo belegt hatten.[87] Die langwierige Bearbeitung und die hohen Ansprüche, die in der Antike an die Qualität der Häute gestellt wurden, machten Pergament zu einer teuren Ware.[88] Dennoch war Pergament für Lukas möglicherweise bereits deswegen eine Option, weil die „Gesetzesrollen, die zum Gebrauch in den Synagogen bestimmt sind, [...] nur auf einem eigens zubereiteten Leder geschrieben sein (dürfen).“[89] Wollte man spekulieren, dass Lukas dies wusste, dann wäre er hier schon beim Material für sein heilsgeschichtliches Projekt[90] fündig geworden. Es trägt aber im Grunde nicht viel aus.

Letztendlich steht die Schlussfolgerung: Schreibmaterial war zur lukanischen Zeit teuer. Allein die Existenz der Palimpseste belegt, wie unerschwinglich das Material teilweise war, wenn Pergament sogar von wohlhabenden Menschen aus Sparsamkeitserwägungen lieber abgeschabt oder Papyrus abgewaschen wurde,[91] um neue Gedanken niederzuschreiben, als sich neuen Beschreibstoff zu leisten. Mit der Abfassung des Evangeliums stürzte sich also entweder Lukas selbst oder seine Gemeinde in Unkosten, was sich mangels sinnvoller Gründe für eine solche Investition noch nicht nachvollziehen lässt. Nimmt man die Dauer hinzu, die ein solches Werk, bestehend aus eigener Komposition, Quellensichtung und Redaktion, in Anspruch nimmt, gewinnt man den Eindruck einer planvollen und langfristigen Investition.
Mit seinem Projekt – so viel wurde bereits gesagt – schließt sich Lukas einer vorliegenden Tradition an. Seine Hauptquelle Markus stellt seinem Werk selbst die Überschrift voran, auf

[83] cf. *Gardthausen:* p. 41.
[84] cf. ibd. et 2Tim 4,13.
[85] cf. *Gardthausen:* p. 34 et 39.
[86] cf. ibd. p. 35. Auch die geringe Haltbarkeit war ein Grund, nach einem Ersatz zu suchen: cf. ibd. p. 39.
[87] cf. ibd. p. 39sq.
[88] cf. ibd. p. 41.
[89] v. ibd. p. 39. Der Hauptsatz ist zum Nebensatz umgestellt.
[90] cf. *Broer:* p. 156sqq. s.v. *9.5 Israel und die Heilsgeschichte.*
[91] Solches riskierte man sogar trotz der begrenzten Haltbarkeit der Papyri! Cf. *Gardthausen:* p. 44.

die die Bezeichnung der Gattung *Evangelium* zurückgeht. Damit ist die Gattungsfrage aufgeworfen. Denn um auf die Intention des Lukas zu schließen, ist es nötig festzustellen, ob sich Lukas einer Gattung anschließen wollte und ob sich das wiederum in seinem Text niedergeschlagen hat. Dass man die Evangelien *heute* als „genuin christliche Gattung“[92] einordnet, ist meines Erachtens kaum sinnvoll abzulehnen.[93] Für die Abfassungszeit des Werkes aber ergibt sich wohl ein anderes Bild: Erst kurz vor Lukas hat Markus den Begriff des Evangeliums aus seinem verorteten Kontext im Kaiserkult transferiert,[94] sodass noch kaum von einer etablierten Gattung zu sprechen ist. Folgerichtig kommt dieser Begriff am Anfang des Werkes auch nicht vor – Lukas liefert aus seiner Sicht vielmehr einen Bericht (διήγησιν Lk 1,1). Zwar ist er sich seines Anschlusses an Markus bewusst, nicht aber der Einordnung in dieselbe Gattung. Eine solche ist eben nicht bereits existent, sondern entsteht erst in der Genese der Werke, i.e. frühestens mit allen drei Synoptikern zusammen, selbst.

Lukas ist sich aber im Anschluss an seine unzureichenden Vorgänger bewusst, im Gefolge einer Tradition zu stehen, mit der entsprechende Erwartungen verknüpft sind. Im Verfassen seines Werkes ist er ergo schöpferisch an der Gattung *Evangelium* beteiligt und steht damit ohne Weiteres in einer Reihe mit den meisten antiken Schriftstellern, die ihrerseits nicht Werke zur bestehenden Gattung beitrugen, sondern die Gattung selbst durch ihre Arbeit erst konstituierten.[95] Mit seinem Proömium weckt Lukas aber bei seinem Leser über die Erwartungen aus der Tradition hinaus die Assoziationen zur antiken Geschichtsschreibung, indem er seine akribische Arbeit betont und sein Werk einer Einzelperson widmet.[96] Bereits mit dem Anspruch der (zwar erst nachträglich so benannten, dennoch aber als Traditionen wirkmächtigen) beiden Gattungen, denen sich Lukas verbunden sieht, begibt er sich in einen spannungsvollen Spagat,[97] der es ihm unmöglich machen sollte, beiden Ansprüchen auch Genüge zu tun.[98]

---

[92] v. *Pilhofer:* p. 322.
[93] Für die Gründe cf. ibd. p. 320sqq.
[94] cf. ibd. p. 321.
[95] cf. *von Albrecht:* p. 13–18.
[96] cf. *Schnelle:* p. 322.
[97] Ich weise völlig ohne Scham auf die Poetik in dieser Formulierung hin: Alliteration trifft innerhalb einer Metaphorik auf Pleonasmus! Hier trägt die Sprache der Arbeit der aufreibenden Lage Rechnung, in der sich der behandelte Autor befunden haben muss!
[98] cf. et v. *Broer:* p. 141 s.v. *2.2. Das Verfahren des »Historikers« Lukas:* „Ein Problem besteht nun freilich darin, dass Lukas diesen in seinem Vorwort ausgedrückten Anspruch im Innern seines Werkes in keiner Weise einlöst.“ et cetera.

Damit ist die Ausgangslage umrissen, in der sich der Verfasser des Evangeliums, den wir traditionell weiterhin als Lukas bezeichnen,[99] befand. Diese wird am Schluss wieder aufge-griffen.

III. Synoptische Perikopenanalyse

1. Methodisches Vorgehen

Nach der Klärung der Einleitungsfragen muss nun der Versuch unternommen werden, die bisher erlangten Erkenntnisse zu stützen, zu widerlegen oder zu ergänzen. Also muss man dem Autor Lukas selbst in seinem Text auf die Spur kommen, was ausschließlich am griechischen Original, i.e. seiner heutigen textkritisch überlieferten Form, erfolgen kann. Neben den prima facie überlieferten Informationen lassen sich in Abgrenzung zu Markus als einzige sicher tradierte lukanische Vorlage anhand der Abweichungen im gemeinsamen Stoff sowie der literarischen Überarbeitung die Intentionen des Lukas herausarbeiten. Dazu hilft eine sehr wörtliche Übersetzung zu Lasten der Verständlichkeit im Deutschen, die möglichst nahe am griechischen Text bleibt, um die Textgestaltung nachvollziehbar zu machen. Figuren des Griechischen werden dabei nachgeahmt oder so exakt wie möglich umschrieben, sodass sich auch geringfügige Änderungen zur Darstellung bringen lassen. Mithilfe der angefertigten Übersetzung werden schließlich die einzelnen Verse detailliert ausgewertet und die festgestellten Auffälligkeiten interpretiert. Nach einzelnen Versen werden die gezogenen Schlüsse zwischenzeitlich fixiert und im Fortgang der Arbeit auch fortentwickelt. Freilich kann nur ein winziger Bruchteil des lukanischen Textes in diesem Rahmen besprochen werden, die ausgewählte Perikope wird auch nicht vollständig präsentiert werden. Es soll an dieser Stelle bloß um eine exemplarische Analyse, gewissermaßen eine Stichprobe, gehen, die einen Eindruck

[99] Dass wir von ihm eben nicht wissen, wer er gewesen ist, legt überzeugend wiederum *Broer:* p. 142–147 s.v. *3. Der Verfasser des Lukasevangeliums* dar. Ganz anders sieht freilich *Maier Bd. I:* p. 8 Nr. 3 die Sache, wenn er ausführt: „Es gibt keinen Grund, an der Verfasserschaft dieses Lukas (i.e. des Paulusbegleiters!) zu zweifeln. Denn was hätte die alte Kirche dazu bewegen können, einen Nicht-Augenzeugen (Lk 1,1–4) und Nicht-Apostel, der vermutlich gar nicht aus dem Israelland stammte, zum Verfasser eines Evangeliums zu machen? Nichts, außer der Tatsache, daß er eben wirklich der Verfasser gewesen ist.“ Die Gründe, dass es sich bei Lukas eben nicht um diesen Paulusbegleiter aus den Kirchenväterzeugnissen handeln kann, legt wie angegeben *Broer* ibd. dar. Angesichts der in der Antike weit verbreiteten und keineswegs verpönten Pseudepigraphie sowie des Dranges, Schriften durch Zuschreibung und Weisung unter autoritäre Sukzession mehr Gewicht zu verleihen scheint die Einordnung des Evangeliums in eine Paulustradition eine denkbare Möglichkeit zu sein, vor allem, wenn man die geographische Herkunft der Schrift bedenkt. Damit wäre für *Maiers* Aporie des Undenkbaren Abhilfe geschaffen.

lukanischen Arbeitens vermitteln soll. Dadurch wird sich einerseits eine Tendenz feststellen lassen, ob die bisher angestellten Überlegungen in die richtige Richtung weisen, andererseits werden sich ob der geringen Textmenge die Grenzen dieser Arbeit offenbaren, sodass noch keine endgültigen Schlüsse gezogen werden können.

2. Beispielhafte Parallelanalyse

Die Perikopen Mk 5,21–31 und Lk 8,40–46

Für die Arbeit galt es eine Perikope zu finden, die erstens von allen drei Synoptikern überliefert wird. Nur so kann gleichzeitig auf die Quelle Markus zugegriffen, die lukanische Abweichung konstatiert und eine Beeinflussung durch die Spruchquelle ausgeschlossen werden, da sich ja sonst in den Abweichungen wiederum Gleichheiten zwischen Matthäus und Lukas aufweisen ließen. Weiterhin musste die Perikope eine inhaltlich wenig verfängliche sein, also Geschehen überliefern, das geradezu gewöhnlich für Jesus in allen drei Evangelien ist. Weiterhin wären auch Perikopen ungeeignet, die Schlüsselelemente der Jesusüber-lieferung transportieren, beispielsweise die Passionsgeschichte, da in diesen Abschnitten mit erhöhter Kontamination durch mündliche Überlieferung zu rechnen ist. Die Wahl fiel auf die in der Synopse mit „Jairi Töchterlein und Heilung der Blutflüssigen“ überschriebene Perikope, da sie bereits bei Markus eine erzählerische Struktur erhalten hat und genügend Stoff zur Betrachtung von Abweichungen liefert. Allerdings muss die Perikope in dieser Arbeit gekürzt bearbeitet werden, um den angemessenen Rahmen nicht zu überschreiten.
Aus demselben Grund wird auf eine Einordnung der Perikope in den Gesamtkontext verzichtet, zumal es ja auf die Details intratextuellen Verweise ankommt.
Im Folgenden sollte je Zeile immer zuerst der Kommentar zu Markus, anschließend der zu Lukas gelesen werden. Bei der Lektüre der lukanischen Spalte kann dann je nach Bedarf bei Vergleichen auf Markus zurückgeblickt werden. Textkritische Probleme sind nur dann besprochen, wenn sie sich auf die Stilistik des Textes wesentlich auswirken und eine tatsächlich relevante Alternative zum wiedergegebenen Text darstellen.

Text nach Markus	**Text nach Lukas**
21Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [ἐν τῷ πλοίῳ] πάλιν εἰς τὸ πέραν	40Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος· ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν.

συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ’ αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν. <u>Übersetzung:</u> Und als Jesus im Schiff wieder ans andere Ufer hinüberging, versammelte sich viel Menge bei ihm, und er war zum Meer hin. <u>Auffälligkeiten:</u> Markus schließt seine Perikope zunächst mit einem Ortswechsel an. Dadurch eröffnet er einen gänzlich neuen Erzählabschnitt. Partizip und Bezugswort des Genetivus absolutus stehen eng beieinander. Ohne die umliegenden Ergänzungen hätte dieser Adverbialsatz kaum Sinn, während die Ergänzungen ihrerseits im Hauptsatz ebenso fehl am Platze wären. Demnach ist bis zu dessen Prädikat jedes Wort dem Nebensatz zuzuschlagen. Für den Stil des Markus bleibt festzuhalten, dass er seine Sinneinheiten und syntaktischen Reihen mit den sinngebenden Verben einleitet, wenn er sie nicht durch Konjunktionen (v. im Folgenden) anzeigt. Hier wäre die Möglichkeit für Lukas offensichtlich gegeben, durch die Wortstellung eindeutigere Sinneinheiten zusammenzustellen. Καί: Der Gen. abs. am Anfang der Perikope bedarf als abgegrenzte Sinneinheit eigentlich keiner Konjunktion, zumal er adverbiale Sinnrichtungen mit intendiert. Die Anfangsstellung des „und“ ist somit nicht grammatisch oder semantisch, sondern allein als Semitismus	<u>Übersetzung:</u> In dem aber, dass Jesus wiederkehrte, nahm ihn die Menge auf. Sie waren nämlich alle solche, die ihn erwarteten. <u>Auffälligkeiten:</u> Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν: Lukas wählt als Anschluss für seine Perikope – schließlich ist ihm durch seine inhaltliche Anordnung der Ortswechsel per Schiff verwehrt – die Kombination aus Präposition mit Dativ (hier temporal) und Akkusativ mit Infinitiv (AcI). Dadurch steht die durative Voraushandlung des Verses eindeutig am Anfang und leitet das kommende Geschehen im Hauptsatz erst ein.[101] Im Gegensatz zum markinischen Gen. abs. sind aber somit keine Nebenumstände bezeichnet, sondern eine zeitliche Abfolge, die durch den punktuellen Aorist im Hauptsatz unterstrichen wird. Der AcI grenzt durch seine Einheiten klar den Nebensatz vom Hauptsatz ab, der wiederum vom finiten Verb als seinem ureigenen Bestandteil begonnen wird. Die späte Nennung des Subjekts und hält kurz die Spannung für den Leser aufrecht, da dessen Identität für den Sinn unerlässlich ist. Lukas tilgt das markinische καὶ und nutzt als Konjunktion δέ,[102] was dem lateinischen *autem* als schwächste Gegenüberstellung oder sogar nur dialogischer Anschluss gleichkommt. Während καί eigentlich nur gleichartige Teile miteinander verbindet, ermöglicht dieses δέ den Beginn einer neuen und unabhängigen Gedankenführung. Somit gibt Lukas hier den griechischen Stilerfordernissen Vorzug vor dem Semitismus. Nach dem Kolon folgt zudem die Erklärung, warum die Menge bei Jesu Ankunft dort ist. Lukas schließt sie nicht grammatisch konzinn an,

[101] Der textkritische Apparat zeigt deutliche Spuren von den Schwierigkeiten, die diese Konstruktion ihren Lesern bereitet hat. An gleich zwei Stellen wurde eingegriffen, doch die hier vorliegende Textfassung ist als schwierigste, aber in sich stimmige die zu präferierende, während die abweichenden Varianten aus versuchter Vereinfachung des Textes zu erklären sind. Gleiches gilt für v. 42b.

[102] Diese kleine Partikel eignet sich in vielerlei Arten zum Anschluss neuer Gedankenführungen, seien sie korrespondierend oder antithetisch; mit δὲ liegt man gegenüber καὶ im Grunde immer richtig. cf. *Kühner Bd. II:* p. 261–269 et v. LSJ online s.v. **δὲ :** https://lsj.gr/wiki/%CE%B4%CE%AD; zu den beschränkten Verwendungsmöglichkeiten von καὶ, die Lukas gut zu kennen scheint und bis auf offensichtliche Überschreitungen bei beabsichtigten Semitismen auch einhält cf. *Kühner Bd. II:* p. 246–256.

erklärbar, der das einleitende „und“ alttestamentlicher Schriften nachahmt. Womöglich liegt hier auch ein Indiz für einen Markus vor, der in irgendeiner Weise Kontakt zu den jüdischen Schriften hatte.[100] συνήχθη: Als Form von συνάγω ist diese Vokabel theologisch aufgeladen. Umso bemerkenswerter ist die Streichung durch Lukas. παρὰ τὴν θάλασσαν: Der Akkusativ erzeugt Verständnishürden, ist er doch für die Richtung zuständig. Das Imperfekt des Verbs dagegen legt ein andauerndes Verweilen nahe, keine Bewegung in eine Richtung. Mit dem Dativ konstruiert hätte παρὰ glatt funktioniert. Dieses Zeugnis markinischer Stileigenheiten findet allerdings keine Entsprechung bei Lukas, anhand derer sich ein Vergleich anstellen ließe.	sondern in der constructio ad sensum. Tatsächlich steht sie schon eine Weile da, was besonders ausdrücklich durch die coniugatio periphrastica activa mit PPA dargestellt wird, da diese eine faktische Zustandsbeschreibung ist. <u>Zwischenschlüsse:</u> Dieser Vers ist, schon weil er sich inhaltlich von der markinischen Vorlage unterscheiden muss (s.o. Anschluss der Perikope an den Kontext), von Lukas gänzlich neu verfasst worden. Damit haben wir höchstwahrscheinlich ein authentisches Zeugnis lukanischen Stils vorliegen. Lukas zeigt sich bereits in diesem einen Vers als strukturiert arbeitender Erzähler, der die Möglichkeiten des Griechischen auszunutzen imstande ist, um den Leser gezielt zu lenken. Dabei scheint ihm besonders die Plausibilität des Geschehens am Herzen zu liegen, wie der erklärende Nachsatz zeigt. Darüber hinaus wendet sich Lukas auch ohne Skrupel gegen seine Vorlage, wenn es nach seiner Einschätzung das Griechische oder sein intendierter Leser nötig macht.
[22]Καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, ὀνόματι Ἰάϊρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ [23]καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι <u>Übersetzung:</u> Und es kommt einer der Synagogenvorsteher mit Namen Iairos, und als er ihn sieht, fällt er zu seinen Füßen nieder und bittet ihn sehr, indem er spricht: <u>Auffälligkeiten:</u> Tempus: Markus wechselt nun ins Präsens. Da in dieser einmaligen Erzählhandlung weder zeitloses, übliches oder jederzeit mögliches Geschehen geschildert wird, handelt es sich	[41]καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰάϊρος καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, <u>Übersetzung:</u> Und siehe es kam ein Mann, dem der Name Iairos (war), und dieser war Archon der Synagoge, und, indem er zu Füßen Jesu fällt, bittet er ihn hineinzukommen in sein Haus, <u>Auffälligkeiten:</u> Tempus: Lukas verbleibt im Aorist als Erzähltempus. Erst mit der Bitte wechselt Lukas in das lebendigere Tempus und verleiht dem Geschehen neue Dynamik.

[100] Mehr lässt sich aus dieser Passage über Markus kaum herleiten. Seine Herkunft in Syrien zu verorten und ihn Aramäisch beherrschen zu lassen (Cf. *Schnelle:* cpt. 3.4.2 i.e. p. 266 sqq.), wird sich aus der gesamten Perikope (und wohl auch aus dem ganzen Evangelium, cf. *Pilhofer:* § 47, p. 325 et 331.) nicht ergeben.

um ein historisches Präsens, das besonders dramatischem Geschehen oder einer registrierenden chronischen Zeitfolge Rechnung trägt. Da für eine bloße Chronik der Text viel zu ausführlich ausfällt, scheint Markus hier also im Sinn gehabt zu haben, dem Leser einen besonders lebendigen Erzähleindruck zu vermitteln.	καὶ ἰδοὺ: Hier fügt Lukas, ohne auf markinische Vorlage zurückzugreifen, einen Semitismus ein. Jedenfalls gemahnt dieses „und siehe“ an alttestamentliche Schriften. Lukas adaptiert demnach stilistische Eigenheiten vorliegender Gattungen, um seinen Text diesen Gattungen nahezustellen. Damit steht dieser Satzanfang in spannungsvoller Konstellation zum vorigen Vers, da Lukas dort den Semitismus noch mit Absicht vermied.
εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων: Im markinischen Text gibt es keinen Zweifel, dass es in dem Ort des Geschehens mehrere Synagogenvorsteher gibt.	ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰάϊρος: Lukas konstruiert das Geschehen weiterhin für den Leser besonders nachvollziehbar, indem er zunächst einen unbekannten Mann im Text einführt, dessen Name dann im Verlauf bekannt wird. Seine Funktion ist zunächst für den Außenstehenden unbekannt. Durch die Konstruktion als Relativsatz im Dativ verzögert sich die Namensnennung innerhalb des Leseflusses um ein wenig, womöglich wich Lukas daher von seiner einwandfreien markinischen Vorlage ab. Somit gewinnt das Geschehen am Text eine natürliche und glaubwürdige Abfolge.
ὀνόματι Ἰάϊρος: Markus wählt für die Namensführung die gängige Dativ-Form ὀνόματι. An sich ist dies eigentlich nicht auffällig, wird aber im Vergleich zu Lukas von Interesse sein.	
καὶ ἰδὼν αὐτὸν: das καὶ bindet den folgenden Hauptsatz an, während das Partizip eine Unterordnung vornimmt. Als PPA ist es gleichzeitig zum Hauptsatz aufzufassen, d.h. im Grunde fallen das Erblicken Jesu und der Kniefall in ein und denselben Moment. Gewissermaßen wird der Kniefall zum Reflex des Iairos. Angesichts der Entfernung, aus der Jesus für Iairos hätte sichtbar sein müssen, ist diese Vorstellung, wenn man die Grammatik streng auffassen möchte, angesichts üblicher Sichtweite ein wenig skurril. Wie soll Iairos Jesus auf entsprechende Entfernung zu Füßen fallen? Oder erblickt er ihn hinter einer Hausecke? Ist nicht vielmehr wahrscheinlich, dass Iairos als angesehener Bürger bereits von Weitem die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht, zielgerichtet auf Jesus zugeht und dann, zum Erstaunen aller, als ebendieser angesehene Bürger vor dem umherziehenden Wanderprediger niederfällt?	καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν: In der Fortsetzung dieser Kette stellt sich nun, angeschlossen als nächster Hauptsatz durch καὶ, erst die Funktion des Iairos heraus. Es scheint, dass der Leser, je näher der Bittsteller an die Szene herankommt, umso mehr über denselben erfährt. Die Funktion des Iairos ist nicht durch den terminus technicus beschrieben. Stattdessen setzt Lukas hier den Archonten als Titel ein, wodurch jeder griechisch-sprachige Leser zur Zeit der Abfassung des Evangeliums etwas anzufangen wissen muss, handelt es sich doch in Athen und anderen Städten um ein allgemein bekanntes Verwalteramt. Mit dem Zusatz der Örtlichkeit ordnet Lukas den Iairos wiederum seinem ursprünglichen markinischen Umfeld zu und lässt die Synagoge als Begriff stehen. Ob die Überarbeitung notwendig war, bleibt offen. Doch die lukanische Intention scheint zweierlei zu erfassen, nämlich einerseits Klarheit für seine Leser durch vertraute Termini zu schaffen und andererseits durch den Titel des Archonten die Bedeutung des Iairos erneut ausdrücklich zu betonen.

πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ: Markus wählt als Präposition der Richtung πρὸς. Außerdem setzt er erneut, da inhaltlich nicht mehrdeutig, das possessive Personalpronomen. καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι: An dieser Stelle ist bereits das dritte Prädikat durch καὶ beigeordnet. Auch setzt Markus erneut eine Form von αὐτὸς. Da das Prädikat grundsätzlich ein transitives ist, müsste πολλὰ als zugehöriger Akkusativ aufgefasst werden, was angesichts der einen Bitte des Iairos aber widersinnig ist. πολλὰ muss also Adverb sein und das Prädikat unbefriedigend auf die wörtliche Rede weisen. Gerade in dieser Verwendung ist der Zusatz des Partizips λέγων im Grunde nicht mehr nötig. Nach dem Bitten hätt die wörtliche Rede einwandfrei folgen können. Dass Iairos diese Bitte sprechend vorträgt, ist wohl selbstverständlich. Das abschließende ὅτι ist ein recitatives und als bloßer Doppelpunkt zu übertragen. Damit liegt hier ein Beleg vor, dass Markus λέγειν mit ὅτι recitativum konstruiert.	Mit ὑπῆρχεν als Kopula schließt sich Lukas neutestamentlichem Verfasserusus an. καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ: Das καὶ reiht an dieser Stelle den dritten Hauptsatz an und vervollständigt auf diese Weise ein Trikolon. Damit liegt hier eben keine stilistisch fragwürdige Häufung der gleichen Konjunktion, sondern ein Stilmittel vor. Inhaltlich ist das Trikolon ebenso deutlich gefasst. Es beginnt mit der harmlosen Annäherung und der Nennung des Namnes, im zweiten Glied die Stei-gerung durch die Präsentation des Ranges und die Vollendung im dritten Glied durch die Erhöhung Jesu über den gerade erst erhöhten Iairos und dessen Kniefall. Mit dem folgenden πεσὼν als gleichzeitigem PPA zum folgenden präsentischen Prädikat nimmt die Handlung nun auch bei Lukas Dynamik auf. Doch im Gegensatz zu Markus wirft sich Iairos nun erst zu Jesu Füßen, als er mit seiner Bitte beginnt. Anstelle von πρὸς bei Markus setzt Lukas παρὰ, das in diesem Fall bedeutungsgleich ist. Die Gründe für diese Änderungen sind nicht zu ermitteln, allerdings bleibt sie als Beleg für die Präferenzen des Lukas notiert. παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ: Lukas nimmt offenbar Anstoß an der markinischen Entscheidung, den Inhalt der Bitte in der wörtlichen Rede zu belassen und somit dem Prädikat kein Akkusativobjekt beizugeben. Er transferiert daher den Teil der Einladung ins Haus an diese Stelle. Dadurch entfällt auch in der Folge die wörtliche Rede, zumal Lukas auch das markinische Partizip tilgt. Das folgende ὅτι ist demnach als Subjunktion zu werten und dem Nebensatz zuzuschlagen. <u>Zwischenschlüsse:</u> Lukas strukturiert und stilisiert seine Perikope mehr in Rücksicht auf einen griechisch-sprachigen Leser. Er opfert die Semitismen im markinischen Satzbau zugunsten eines guten griechischen Stils und fügt stattdessen lieber offensichtliche Semitismen am Versanfang an, die die Syntax ansonsten nicht beeinträchtigen. Tempuswahl, Stilmittel sowie Wortwahl sind der Erzähltechnik angepasst und folgen dem

	Ziel, die Erzählung nachvollziehbar und lebhaft zu gestalten.
[23b]τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. Übersetzung: „Mein Töchterlein ist im schlimmsten Zustand, komme nun und lege ihr die Hände auf, damit sie gesund und leben wird." Auffälligkeiten: τὸ θυγάτριόν: Markus verlässt sich in der Altersbeschreibung der Tochter auf das Diminutiv und liefert ihr Alter erst in v. 42 nach. ἐσχάτως ἔχει: Markus greift hier auf eine feste Wendung mit dem Adverb zurück, die gleichbedeutend ist mit dem deutschen „in den letzten Zügen liegen". Die Übersetzungsschwierigkeiten bei versuchter wortwörtlicher Übertragung können hier aber getrost beiseite gelassen bleiben, vielmehr ist fraglich, ob diese Wendung auch sonst im Griechischen stilistisch einwandfrei ist oder von Lukas als korrekturbedürftig aufgefasst worden sein könnte, zumal die Wendung im Wörterbuch als keine häufige geführt ist.[103] ἵνα ἐλθὼν: In Verbindung mit dem Partizip vertritt ἵνα zuweilen Optative oder Imperative. Dieser von den Infinitiven entlehnte Gebrauch des Zwecks ist allerdings so frei benutzt nicht klassisch und im NT verbreitet.[104] Klassisch aufgefasst trägt das Partizip im Aorist punktuellen oder	[42]ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνῃσκεν. Übersetzung: weil er eine einzige Tochter hatte von ungefähr zwölf Jahren und ebendiese im Sterben lag. Auffälligkeiten: ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα: Lukas verzichtet auf das Diminutiv und liefert sogleich im Nachgang lieber das Alter. Er verschärft die Lage noch, indem er die Tochter zur einzigen macht – bereits ohne den Kontext der jüdischen Religion, in der die Zugehörigkeit über die Mütter weitergegeben wird, wäre die Vorstellung des Kindstodes für den Vater und somit auch für den Leser uner-träglich; ob Lukas dieses Wissen bei seinem Leser voraussetzen konnte? – und ersetzt das nur in wörtlicher Rede funktionierende Possessivpronomen von Markus durch den entsprechenden Dativ. καὶ αὐτὴ ἀπέθνῃσκεν: Lukas verknappt die weiteren Informationen stark. Er beschränkt sich auf einen angeschlossenen Hauptsatz mit Identitätspronomen und dem Verbum im Imperfekt, wodurch der Vorgang des Sterbens eben unabgeschlossen bleibt. Im Vokabular fasst er sich deutlich konkreter als Markus und verwendet keine interpretationsbedürftige Form. Die gesamte Bitte an Jesus, zu kommen und die Hände aufzulegen, ist ausgespart. Vermutlich ist dafür wiederum die Plausibilität des Textes der Grund: Woher soll denn Iairos wissen, was Jesus tun muss, um seine Tochter zu retten? Zwar scheint das Auflegen der Hände oftmals Erfolg zu versprechen, wenn man sich in den Evangelien umsieht, doch ist Jesus auf seinem Weg noch nicht so weit gegangen, dass man bereits von einem

[103] v. LSJ online s.v. **ἔσχατος** A. II. b: https://lsj.gr/wiki/%E1%BC%94%CF%83%CF%87%CE%B1%CF%84%CE%BF%CF%82#English_.28LSJ.29; zuletzt am 11.07.2020 um 12:43 Uhr abgerufen.
[104] cf. *Blass/Debrunner:* p. 237 s.v. g) Der Infinitiv Nr. 390. *Der Inf. des Zwecks* Nr. 3 et 4.

ingressiven Aspekt und kann Handlungsketten in Reihenfolge bringen. Somit ist es an dieser Stelle von Markus im Grunde recht glücklich gewählt, da sich Jesus ja erst auf den Weg begeben soll, bevor er die heilende Handlung vollzieht. Die Aufforderung an ihn, zu kommen, ist eine ingressive für die soteriologische Handlungskette.

ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ: In syntaktischer Reihe folgt dem Partizip der finale Konjunktiv als Ziel der Handlung. Auch dieser ist von dem vorherigen ἵνα folgerichtig abhängig gemacht. Da es sich um die Vertretung des Hauptsatzes handelt, muss dieses ἵνα sich aber eben auch mit dem vorangehenden Partizip verbinden, da sonst ein allein sinnfreier Nebensatz stehen bliebe.

ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ: Markus macht nun vom ersten ἵνα-Satz – einem Hauptsatz – einen zweiten ἵνα-Satz als Nebensatz abhängig – erneut final. Damit ist hier streng grammatisch gesehen ein Nebensatz von einem anderen abhängig gemacht, ohne aber einen echten Hauptsatz mit regierendem Tempus zu haben. Den echten Hauptsatz im vorangehenden Text zu suchen ist angesichts der neu einsetzenden wörtlichen Rede aussichtslos, und auf den folgenden Vers kann nicht vorausgegriffen werden, da das καὶ eindeutig den nächsten Hauptsatz ankündigt und somit die syntaktische Trennung vollzieht. Womöglich würde also ein anderer Autor, so wie Lukas, diese Konstruktion nicht für nachahmenswert halten.

gesichert erprobten Verfahren sprechen könnte. Freilich kann diese Handlung auch gängige Praxis der heilenden Wanderprediger gewesen sein, doch dass dies erstens der Realität jener Zeit entspricht, zweitens dem Iairos bekannt ist und als akzeptable Option erscheint und drittens der intendierte Leser des Textes diese Umstände implizit kennt, mag doch guten Gewissens in Zweifel gezogen werden.

Lukas jedenfalls tilgte diesen Vorgang ersatzlos und vermied auch alle damit einhergehenden syntaktischen wie stilistischen Problematiken.

<u>Zwischenschlüsse:</u>
Es lässt sich fortsetzen, was bereits im vorigen Vers zu sehen war: Lukas nimmt die Perspektive des Außenstehenden ernst und schildert die Ereignisse möglichst plausibel. Bei seiner Überarbeitung geht er rigoros mit der markinischen Vorlage um, wenn sie diesem Anspruch nach seiner Einschätzung nicht gerecht wird. Dennoch zeigt sich aber bislang auch, dass Lukas bei der Wahl seiner Vokabeln dann doch wenigstens in der Nähe seiner Quelle bleibt.

[24]καὶ ἀπῆλθεν μετ’ αὐτοῦ. καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν.

Übersetzung:
Und er ging mit ihm davon. Und es folgte ihm viel Volk und drückte ihn zusammen.

Auffälligkeiten:
καὶ ἀπῆλθεν μετ’ αὐτοῦ: An sich ist dieser Satz unauffällig. Er beginnt allerdings mit dem bei Markus beliebten Semitismus καὶ, wobei uns in diesem Vers dieses Wort noch zwei weitere Male begegnet.

καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς: Erneut eröffnet ein καὶ den Satz. Dieser ist kurz, schmucklos und enthält knapp die Handlungsinformation.

καὶ συνέθλιβον αὐτόν: Das dritte καὶ schließt den dritten Hauptsatz an. Es erfolgt keine Unterordnung oder Ausschmückung. Lediglich die nötigen Informationen werden geradezu protokollarisch dem Leser vermittelt. Darüber hinaus ist das Prädikat in seiner Wortbedeutung etwas unglücklich gewählt, da es ohne sein Präfix den Sachverhalt besser ausdrücken würde.

Letztlich wird es kaum möglich sein, Markus durch ein Stilmittel aus seiner stilistisch tristen Reihung zu befreien, würde doch beispielsweise einem Trikolon sowohl der inhaltliche Zusammenhang als auch die Klimax fehlen.

[42b’]Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν.[105]

Übersetzung:
In dem aber, dass er sich entfernte, bedrängten (erstickten!) ihn die Massen.

Auffälligkeiten:
Zunächst zeigt sich, dass der lukanische Text ohne ein einziges καὶ auskommt und knapper formuliert ist.

Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν: Lukas bedient sich derselben Konstruktion wie bereits am Perikopenanfang und setzt als Subjektsakkusativ das Pronomen. Gleichzeitig erzeugt er so eine Beiordnung, an die der Hauptsatz ohne Konjunktion anschließen kann.

οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν: Im Hauptsatz setzt Lukas das Pronomen in derselben Form erneut, eine im Deutschen zwar ungewöhnliche Praxis, doch im neutestamentlichen Griechisch, und besonders bei Lukas, keineswegs eine un-übliche, weil αὐτὸς zum Personalpronomen ausgeweitet und häufig benutzt wird.[106] Lukas modifiziert den markinischen Bestand außerdem, indem er die Menge durch den Plural noch größer erscheinen lässt und das Verb austauscht. Dadurch intensiviert er den Eindruck der (so ja auch wörtlich bereits das verbum simplex) erstickenden Masse.

Zwischenschlüsse:
Hier zeigen sich nun also zwei weitere Charakteristika unseres Schreibers Lukas: Erstens neigt er zum dramatischen Erzählen, selbst dann, wenn die für ihn sonst so wichtige Plausibilität darunter leidet. Schließlich wird vorausgesetzt, dass die Jesus erwartende Menge vom Anfang noch so sehr vergrößert hat, dass nun schon der Plural angezeigt ist! Dazu ist sie derartig in den Bann geraten, dass sie ihn geradezu in ihrem Drängen zu ersticken drohen! Die Szene wirkt eben unglaublich für eine kleine ländliche Region – und genau das ist die

[105] cf. Fn. 101.
[106] cf. *Blass/Debrunner:* p.174 s.v. IX. Syntax der Pronomina; 1. Pronomina personalia; Nr. 277.

	Verfasserintention! Zweitens liegt hier ein beispielhaftes Zeugnis für den Umgang des Lukas mit seiner Vorlage vor: Lukas greift den ursprünglichen Satz auf, formt ihn nach seinen stilistischen Ansprüchen neu (und streicht dabei auch resolut) und prüft anschließend die Schlüsselvokabeln. Diese werden den Erfordernissen des dramatischen Erzählzusammenhangs angeglichen, ohne die Grundbedeutung zu weit zu ändern. Oberflächlich gelesen – besonders in deutscher Übersetzung – lassen sich kaum Unterschiede zwischen Lukas und Markus ausmachen, doch im Detail legt Lukas eben Wert auf eine lebendige Erzählung mit Spannungsbogen, während Markus zuweilen im Stil eines Berichtes verfährt.
[25]Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη <u>Übersetzung:</u> Und eine Frau, nämlich eine, die im Fluss des Blutes war zwölf Jahre lang <u>Auffälligkeiten:</u> Markus beginnt nun eine Reihe von Partizipien, die als Kette somit eine unmittelbare Handlungsabfolge abbilden. Diese beginnt mit der Protagonistin und beschreibt eben zunächst ihr Problem.	[43]Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, <u>Übersetzung:</u> Und eine Frau, nämlich eine, die im Fluss des Blutes war seit zwölf Jahren, <u>Auffälligkeiten:</u> Lukas hat dieses Mal an seiner markinischen Vorlage wohl fast nichts auszusetzen gehabt. Lediglich die Zeitangabe ändert er vom Akkusativ der Ausdehnung hin zur präpositionalen Phrase in Abhängigkeit von ἀπὸ. Auch die markinische Krankheitsbeschreibung scheint den lukanischen gräzistischen Ansprüchen zu genügen.
[26]καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, <u>Übersetzung:</u> Und vieles erlitt unter vielen Heilern und alles von sich aufwendete und zu nichts verhalf, als dass sie in umso heftigere Gewalt (i.e. schlimmere Lage) kam,	ἥτις [ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυσεν ἀπ’ οὐδενὸς θεραπευθῆναι,[107] <u>Übersetzung:</u> Eine solche, die, obwohl sie begonnen hatte, für Heiler ihr gesamtes Vermögen aufzuwenden, nicht vermochte von niemandem geheilt zu werden, <u>Auffälligkeiten:</u> Lukas findet sich nicht mit der markinischen

[107] Dem textkritisch dünner belegten ἀπ’ ist ὑπ’ keinesfalls vorzuziehen, wie die absolute Präferenz von ἀπὸ durch Lukas belegt.

<u>Auffälligkeiten:</u> Die im vorigen Vers begonnene Reihe von Partizipien wird nun in geradezu verschwenderischer Weise fortgesetzt, verbunden durch dreimaliges καὶ. Damit erzeugt er eine einfache beigeordnete Aneinanderreihung der einzelnen Teilsätze, die demnach auch in Abfolge gelesen werden müssen, sodass sich eine klare Kausalkette ergibt: Sie ist krank, wendet sich dann an unfähige Ärzte, und danach geht es ihr noch schlimmer. In dieser Reihung finden wir im Grunde also ein Leidensprotokoll – ein stilistischer Zug des Markus wie bereits in v. 24 – mit Fortsetzung im nächsten Vers, ohne dass wir im Text auf Varianz in Stil oder Gestaltung treffen. ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα: Markus drückt sich an dieser Stelle eigenartig aus. Durch die Wortwahl wird das Bild einer über der Frau schwebenden Hand des Unheils vermittelt, aus deren Macht sich die Kranke nicht mehr zu befreien vermag. Fremde Hilfe bringt ihr dabei auch nichts, da die Krankheit sie dadurch noch mehr *im Griff* hält. Diese Interpretation liegt allerdings beim ersten Lesen nicht unbedingt nahe, sondern muss aus dem Kontext erschlossen werden.	Handlungskette ab. Er ordnet zunächst einen Relativsatz nach, in dem wiederum ein Partizip dem Prädikat beigeordnet ist. Damit gelingt ihm die Andeutung neuer Facetten im Text: Zunächst setzt er das verallgemeinernde Relativpronomen, wodurch er die Frau zum Exempel eines Typus macht. Es lässt sich leicht vorstellen, dass sie nicht die einzige in jener Zeit ist, die ihr Vermögen in der Hoffnung auf Genesung – von welcher Krankheit auch immer – an verschiedenste Heiler allerlei Couleur verschwendet hat, ohne dabei auf Hilfe hoffen zu können, schließlich ist ihre Umwelt durchsetzt von vielerlei Göttergestalten, Wunder- und Aberglauben und dem Vertrauen auf charismatische Verkäufer (heutzutage sicherlich) unseriöser Dienstleistungen. Sein intendierter Leser wird diese von Lukas tradierte Frau womöglich also mit seinem eigenen Lebensumfeld assoziieren („ach so eine ist das ... da kenne ich auch eine ...“). Zweitens eröffnet die Setzung des Partizips alle begleitenden Sinnrichtungen in Bezug auf die Ausgabe des Vermögens. Zwar könnte man dasselbe von der Vorlage Markus behaupten, müsste dann aber in einer stringent durchgeführten parallelen Konstruktion plausibel erklären können, weshalb nun das eine Partizip mit welchem Nebensinn auch immer unter ein anderes geordnet sein soll, während das andere den Hauptsatz weiterführe. Lukas schafft nun für seinen Leser Klarheit: Begleitend, denn jeder Dienstleister verlangt eben selbstverständlich seinen Preis, zu dem vielen Leid hat die Frau immer weiter auch ihr Vermögen verbraucht – und das ohne jeden Nutzen: Geradezu konstatierend folgt in logischer Konsequenz das Prädikat. Die Frau ist mittlerweile ihrer Selbstwirksamkeit entzogen und vermag sich nicht mehr zu helfen. Die doppelte Negation wirkt dabei verstärkend, die Hoffnung ist eigentlich bereits ganz und gar gestorben. Damit ist Platz geschaffen auf der Bühne für den einzig echten Heiler. Nebenbei: Lukas verwendet erneut die Präposition ἀπὸ, die ein weites Bedeutungsfeld

	abdecken kann.[108] Zeichnet sich hier bereits eine Präferenz ab? <u>Zwischenschlüsse:</u> Kurzum: Wieder dienen Stil und erzählerische Komposition der flüssigen und nachvollziehbaren Handlung; kommunikative Marker weisen den Leser schnell in die intendierte Richtung. Dafür weicht Lukas wiederum weit von seiner Vorlage ab.
[27]ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· [28]ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. [29]καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος. <u>Übersetzung:</u> Die hörte von Jeus, kam im Volk von hinten und berührte nun sein Obergewand. Sie sprach nämlich: Wenn ich ihn berühren werde, und wenn auch nur sein Gewand, werde ich gerettet werden. Und sofort erschöpfte sich die Quelle ihres Blutes und sie erkannte an ihrem Leib, dass sie geheilt ist von der Plage. <u>Auffälligkeiten:</u> v. 27: Munter geht es weiter mit der partizipialen Handlungskette, bis nach insgesamt sieben aneinandergereihten solchen nun endlich ein finites Verbum im Hauptsatz folgt. Fragen wirft allerdings die Konstruktion	[44]προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. <u>Übersetzung:</u> Nachdem sie von hinten hervorgekommen war, berührte sie den Rand seines Obergewandes und augenblicklich stand der Fluss ihres Blutes. <u>Auffälligkeiten:</u> Lukas kürzt die Vorlage radikal und dafür scheinen primär wieder inhaltliche Gründe nach dem Kriterium der Plausibilität für den Leser vorzuliegen: Erstens ist die Information, dass die Frau von Jesus gehört habe, überflüssig, da sie ohnehin vorausgesetzt werden kann. Warum sonst soll sie mit ihrem Leiden denn zu ihm kommen? Zweitens entfällt der markinische v. 28 vollständig, da die Frau diese Worte nicht laut gesprochen haben kann. Da sie also mehr mit sich selbst sprach als mit sonst irgendjemandem, ist diese Rede kein sicheres Überlieferungswissen, sondern bloße Vermutung. Er entfällt, weil er erzählstrukturell nicht verantwortet werden kann. Drittens wird der v. 29 ebenso stark angepasst, schließlich beschränkt sich Lukas auf die Wiedergabe des Faktums, verzichtet aber auf die Schilderung der inneren, gefühlten Vorgänge

[108] Mit ἀπὸ hat Lukas eine wahre Allzweckwaffe dem deutschen *von* entsprechend vor sich, mit der er räumliche, separative, temporale, kausale, bildliche, partitive, auktoriale, materiale, instrumentale, die Gemäßheit betreffende sowie modale Bedeutungen abbilden kann: cf. *Kühner Bd. I,* p. 456–459. Die Wahl dieser kaum falsch zu verwendenden Präposition zeugt womöglich von einem Bedürfnis nach der sicheren Form, um Fehlerfreiheit zu erreichen. Dies ist freilich höchst spekulativ und daher lediglich in die Fußnote verschoben.

ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν auf, denn die wörtliche Übersetzung sucht im Deutschen geradezu nach einem *hervor*. Danach sucht man aber im Original vergeblich und muss es dem Sinn nach ergänzen.

v. 28: Markus schildert hier die Gedanken der Frau als inneren Monolog – sie konnte diese Worte nämlich unmöglich laut gesprochen haben: Erstens ist sie mit dieser Krankheit eine Unreine, die man streng gemieden hätte geschweige denn in einem Gedränge akzeptiert, hätte sie doch auch alle anderen unrein machen können. Zweitens wäre Jesu Reaktion im Folgenden und das Bekenntnis der Frau eine bloße Farce, hätte jemand ihre Rede bereits vernommen.

Somit nimmt Markus eine allwissende Erzählerposition ein. Ihre Gedanken folgen einem ὅτι recitativum (nicht das erste Mal bei Markus). Diese Gedanken werden als Potentialis präsentiert, wodurch die Hoffnung der Frau für sie in der Erfüllung als genügend wahrscheinlich zur Ausführung ihres geheimen Tatplans gelten darf. Der Hauptsatz dieses Potentialis steht dann sogar – streng genommen grammatisch nicht ganz regelkonform – im indikativischen Futur, womit die definitive Zuversicht der Frau noch unterstrichen wird.

v. 29: Markus verfährt in der Schilderung nun bildlich – sei es, dass er sich den medizinischen Hintergrund tatsächlich so vorstellte, oder er wählte eine nachvollziehbare vergleichende Sprachform – jedenfalls wählt er sein bei der Frau. Aus der kurzen befundartigen Schilderung ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς wurde, da sie eine gravierende Änderung zu Markus ist und somit höchstwahrscheinlich von Lukas selbst stammt, versucht, seinen Berufsstand als Arzt zu belegen. Damit wird aber diese Wendung über Gebühr strapaziert und interpretiert, gehört sie doch in den allgemeinen griechischen Sprachgebrauch und ist mitnichten strenger medizinischer Fachjargon.[109]

προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ: Trotz aller Überformung der Vorlage zeigt sich, dass Lukas im Detail nicht unnötig eingreift. Das Vokabular wird wiederum wortwörtlich übernommen und nur um einige sinntragende Details angepasst. Das bei Markus fehlende Richtungsmoment kommt durch das Präfix προσ- hinzu und erleichtert die Verständlichkeit, dazu ergänzt Lukas lediglich in der Mitte des Gefüges den Rand des Gewandes. Eine alternative Übersetzungsmöglichkeit an dieser Stelle wäre *Quaste* und träfe speziell den Sinn bei Annahme eines jüdischen Obergewandes. Ob Jesus ein solches aber trug oder nicht, entzieht sich unserer Kenntnis[110] und würde die Frage aufwerfen, warum ausgerechnet der Hellene Lukas genau darauf Wert gelegt haben soll. Einleuchtender scheint mir hier eine Einfügung aus erzähltechnischen Gründen zu sein, die dem Leser das Geschehen plastischer und eindrucksvoller erscheinen lässt: Die Frau muss sich mühsam im Gedränge (οἱ ὄχλοι stehen uns noch immer vor Augen!) zu Jesus durchschlagen und versucht verzweifelt, ihn irgendwie zu fassen zu bekommen. Dramatisch – wie Lukas sich seine Protagonisten eben vorstellt – streckt sie die Hand aus und mit den Fingerspitzen streift sie den Rand seines Gewandes, als er eigentlich die Menge links liegen lassend in völlig anderer Angelegenheit vorüberzieht. Hätte sie ihn dagegen fest zu packen bekommen, hätte Jesus es doch

[109] cf. *Kümmel:* p. 117 letzter Absatz s.v. 4. Verfasser mit wörtlicher Zitation dieses Verses im Vergleich mit Markus.

[110] Das sieht *Maier Bd. I:* p. 390 vorletzter Absatz vollkommen anders. Für ihn steht – geradezu, als sei er ein Augenzeuge – fest, dass Jesus sich „das vorschriftsmäßige jüdische Obergewand" mit den Quasten übergeworfen haben muss. Viel einleuchtender für den Rand des Gewandes argumentiert auch *Wolter:* p. 326 i.e. 8,44.

Vokabular aus dem Bedeutungsspektrum der Flussmorphologie. In nebengeordneter Reihe folgt dann die Erkenntnis der Frau, dass sie geheilt ist (resultatives Perfekt), d.h. für sie war der Stillstand der Blutung sofort spürbar. Sie ist erlöst von ihrer Plage, ja wörtlich der Geißel, die ihr jeden Tag zu schaffen machte.	auch gewusst, dass sie es gewesen ist – daher rührt die Betonung des Randes: wo es nur flattert, ist kein Fleisch darunter, woran man etwas spüren kann. καὶ παραχρῆμα: Hier liegt einer der Fälle vor, dass Lukas ein καὶ im Vergleich zu Markus hinzufügt. Dieses ist allerdings in der vorliegenden Syntax auch unerlässlich, da die beiden aufeinanderfolgenden Ereignisse der Berührung und der Heilung gleichrangig aufeinanderfolgen und somit in ihren Hauptsätzen verbunden werden wollen. Eine Unterordnung würde dem Inhalt nicht entsprechen, ist doch in diesen Teilen die Haupthandlung enthalten, nicht begleitende Nebenumstände. Außerdem ersetzt Lukas das markinische εὐθὺς durch das vollkommen unverfängliche παραχρῆμα und beweist damit wieder Feingefühl für sprachliche Eigenarten, mithin wird jenes εὐθὺς temporal eigentlich nur mit Partizip oder Präpositionen gebraucht. Da Lukas aber beiderlei qua seines angeschlossenen Hauptsatzes nicht zu bieten hat (wie auch Markus!), begibt er sich mit seiner Vokabel lieber in sicheres Gewässer. <u>Zwischenschlüsse:</u> Leserfreundlichkeit lautet erneut das oberste Kriterium für Lukas, gestützt durch Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit der Vorgänge. Lukas überliefert zwar auch die Wunder im Kern, doch rundherum soll alles Geschehen nachvollziehbar bleiben und die Glaubwürdigkeit gewahrt bleiben. Am Text zeigt sich wieder, dass Lukas kompromisslos vorgehen kann. Allerdings zeigt er gleichzeitig auch Hem-mungen, seine Quelle ohne Anlass zu verändern. Vielmehr bleibt er dieser, wo er es vertreten kann, sogar wortwörtlich treu.
[30]καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν	[45]καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· τίς ὁ ἁψάμενός μου; ἀρνουμένων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος·[111]

[111] Der textkritische Apparat bietet die Vervollständigung der Szenerie um καὶ οἱ σὺν αὐτῷ und eine inhaltlich deckungsgleiche Alternative an. Damit wird allerdings der lukanische Text vereinfachend wieder dem markinischen Original angepasst und der dialogische Charakter des lukanischen verfälscht. Ohne die anderen Jünger liegt hier die *lectio difficilior* vor, die außerdem auch die kürzere ist.

ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν· τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;

31καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἥψατο;

Übersetzung:
Und sofort nachdem Jesus in sich selbst eine Kraft genau erkannt hatte, zumal sie ja von ihm ausgegangen war, wandte er sich um in das Volk und sprach: Wer hat mich berührt, und zwar da an den Gewändern?

Und seine Jünger sagten ihm: Du siehst das Volk, wie es dich zusammendrückt und sprichst: Wer hat mich angerührt?

Auffälligkeiten:
v.30: Markus bleibt seinem Parti-zipialstil treu. Und in diesem Satz ergeben sie auch tatsächlich eine sinnvolle temporale Abfolge einschließlich der korrekten Einteilung in Neben- und Haupterzählfaden. Vor (temporal!) der eigentlichen Handlung nämlich steht kausal das Erkennen der Kraft, verstärkt noch durch die Betonung der Introspektion Jesu sowie dessen Umwenden. Alles arbeitet lediglich nur auf eines hin: Jesu Rede, so banal diese dann auch sein mag. Diese schillert sogar ein wenig in ihrer Konstruktion mit zwei Genetiven: Stünden das scheinbar possessiv gebrauchte Personalpronomen und die Gewänder direkt beieinander, wäre der Fall klar, man müsste wohl übersetzen: wer hat meine Gewänder angerührt? Doch auch wenn die freie Wortstellung im Griechischen (wie im Lateinischen) gern gelehrt wird, als ob sie eine Beliebigkeit mit sich brächte, scheint doch öfter die Bedeutung durch sie in eine andere Richtung gelenkt zu werden – schließlich musste auch ein antiker Leser erst

ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν.

46ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἥψατό μού τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.

Übersetzung:
Und Jesus sprach: Wer war das, der mich berührte? Weil aber alle es leugneten, sprach Petros: Lehrer, die Massen umdrängen dich und drücken.

Jesus aber sprach: Es hat mich jemand angerührt, denn als ich eine Kraft bemerkt habe, ist sie von mir ausgegangen.

Auffälligkeiten:
Lukas strukturiert den gesamten Vers neu. Indem er die Introspektion Jesu, die kein Zeuge hätte mitbekommen können, zu einer Erklärung wandelt, muss er sie hinter die spontan wirkende Reaktion verschieben.

v. 45: Lukas schließt den Vers mit καὶ, nicht mit dem bei ihm bislang beliebten δὲ an. Damit ist aber auch die sinnvollere Variante gewählt, denn im Anschluss an die heimliche Berührung ist die Rede Jesu ja kein Gegensatz, sondern die logische Folge. Lukas verzichtete auf einen expliziten narrativen Konnektor mit adverbialer Sinnrichtung (e.g. einen kausalen) und schloss deutungsneutral an, sodass ein glatter Übergang der Handlungen ineinander erfolgt. In der Konstruktion nach λέγειν verzichtet Lukas ebenso auf ein ὅτι recitativum. In der wörtlichen Rede ändert Lukas seine Vorlage wieder stark ab: Ihm scheint die Konstruktion mit beiden Genetiven zu unpräzise zu sein, möglicherweise legt er auch auf die Feinheit bezüglich der Gewänder keinen Wert, jedenfalls setzt er einen neuen Schwerpunkt. Indem er anstelle eines finiten Verbums das substantivierte Partizip als Prädikatsnomen setzt und die Kopula stilistisch verkürzt auslässt, bildet er einen durch Nominalformen geprägten Satz. Solche Nominalsätze dienen vor allem der Prägnanz und laden Fragen affektiv auf. Durch das substantivierte Partizip liegt die Betonung noch auf der berührenden Person. Jesus ist also bei

Wort für Wort lesen und den Satz nach und nach erschließen. Erst mit dem Fortschreiten eines Satzes konstituiert sich dessen Sinn, und einem Hörer beispielsweise kann auch nicht zugemutet werden, einen Satz ohne sinntragendes Element zu lang zu verfolgen. Kurz gesagt: Die Worte stehen normalerweise genau da, wo sie stehen sollen. Dem muss Rechnung getragen werden. Diese Ausführungen werden noch dadurch gestützt, dass Markus mit seiner Wortstellung sogar absichtlich die Endstellung des Prädikates im Satz aufgibt und somit ein Hyperbaton beider Objekte in Eigenständigkeit erzeugt.

Also ist μου auch nicht possessiv gebraucht, denn es steht zu weit von den Gewändern entfernt, sondern personal. Als partitiver Genetiv in Verbindung mit ἥψατο im wörtlichen Sinne von *teilhaftig werden* dient es als erstes Objekt. Die Gewänder werden nachgeschoben und können ebenso nur in gleicher Weise als partitiver Genetiv gebraucht sein, sie konkretisieren also explikativ das erste, eigentliche Objekt: Jesus bemerkt, dass von ihm die Kraft ausgeht, und weiß, dass dafür eine Berührung verantwortlich ist. Und schon mit dem nächsten Wimpernschlag weiß er es noch genauer, an seiner Kleidung kam der Kontakt zustande. Damit zeigt sich seine Auffassungsgabe als übermenschliche und übersinnliche. Das muss die Übersetzung eben auch zeigen.

Abschließend zeigt sich: Dieser Vers hat es in sich und ist nicht ohne Überlegung von Markus verfasst worden.

v. 31: Markus bleibt sich treu und eröffnet seinen Vers mit καὶ. Dazu verwendet er das Pronomen αὐτὸς zweimal in diesem kurzen Vers bis zum Lukas tatsächlich aufgebracht angesichts des nicht autorisierten Übergriffs.

Kein Wunder also, dass alle um Jesus eifrig auf ein Leugnen bedacht sind. Stilistisch bleibt Lukas sich nun wieder treu und verwendet den Gen. abs., in den er sein geschätztes δὲ einfügt, da nun tatsächlich ein gegensätzliches Geschehen einsetzt. Der gefürchtete Zorn des Lehrers ist es womöglich auch, den Lukas dazu verleitet hat, dass er nur einen Jünger sich zum Sprechen vorwagen lässt, vielleicht möchte Lukas aber auch konkrete Personen in einem dialogischen Geschehen auftreten lassen, um die Szene lebendiger zu gestalten. Wahrscheinlich liegt hier einfach ein Fall vor, in dem sich beide Intentionen gegenseitig stützen und nicht etwa auszuschließen sind. Petros spricht nun die Worte der markinischen Jünger, ohne dass zuvor ein ὅτι recitativum bemüht würde.

Lukas versieht in seinem Text Jesus mit einer Anrede: Er ist der Lehrer, im klassischen Griechisch bedeutet es auch Vorstand oder Aufseher, womit insgesamt die Autorität Jesu umrissen ist. Petros schildert ihm seine Sicht der Lage: Menschenmassen (nach wie vor Plural) umschließen die Protagonisten und drängen von allen Seiten auf sie ein – nicht ohne Grund liest die Vulgata hier *comprimunt!* – und von überall her hätte die Berührung stammen können. Nebenbei: Erneut meidet Lukas die markinische Vokabel, nutzt aber nicht diejenige, die er oben (v.42) einsetzte, sondern bringt gleich zwei weitere ins Spiel. Wir bekommen also den Variantenreichtum des lukanischen Sprachschatzes zu spüren, wobei ein Detail nicht unterschlagen werden soll: Auch beim Präfix des Verbums bevorzugt Lukas offensichtlich ἀπο- gegenüber dem markinischen συν- und bestätigt die bereits festgestellte Präferenz.

v. 46: Lukas setzt den Dialog (δὲ) fort und verfährt in der wörtlichen Rede weiter ohne ὅτι. In der Rede selbst ist das Prädikat an den Anfang gestellt, wodurch es deutlich betont ist. Nachdrücklich bekräftigt also Jesus, dass seine Wahrnehmung allein die gültige ist und dass zwischen einem zufälligen Kontakt und einer

Kolon, um darzustellen, wer mit wem interagiert. Das ist zwar nicht unüblich im Griechischen, für Markus aber doch hinreichend bemerkenswert, vor allem das erste Pronomen, da Markus die wörtliche Rede nach λέγειν bislang mit ὅτι recitativum ohne Pronomen konstruiert hatte. Unter den Jüngern erhält von Markus niemand den Vorzug, sodass sie kollektiv sprechen, und das machen sie geradezu eloquent im AcP! Im Gedränge verwendet Markus weiterhin konsequent seine Vokabel συνθλίβοντά, in ihrer Replik gehen die Jünger nicht auf Jesu Explikation bezüglich der Gewänder ein, das wäre auch einigermaßen verwunderlich, zeigen sie doch ganz grundsätzlich weder Einfühlungsvermögen noch Verständnis für die Reaktion ihres Lehrers.	echten Berührung wohl ein Unterschied bestehen muss. Der bloße Kontakt mit dem Wunderheiler scheint also noch keinen Effekt zu bewirken, dafür braucht es – das zeigt sich ja im Folgenden – auch eine innere Komponente. Es folgt die Erklärung (γὰρ) für Jesu Sicherheit, die im Vokabular wieder sehr nah an Markus orientiert und sonst nur den Erfordernissen der neuen Syntax angepasst ist. Einzige gravierende Änderung ist wieder die Verwendung von ἀπὸ statt ἐξ, womit mittlerweile eindeutig eine stilistische Präferenz vorliegt. <u>Zwischenschlüsse:</u> Die bislang festgestellten Tendenzen verfestigen sich. Lukas legt primär Wert darauf, dass sein Bericht bezeugbar ist und alles Geschilderte öffentlich wahrgenommen werden konnte. Er vermeidet somit auch den allwissenden Stil von Markus. Dafür ist er bereit, die Vorlage gravierend abzuändern und umzustellen. Ist der Vers dann zufriedenstellend neu arrangiert, werden seine einzelnen Wörter aber durchaus mit Respekt von Lukas behandelt und nur im (seines Erachtens) notwendigen Maß angepasst. Die Präposition ἀπὸ ist, vielleicht wegen ihrer Bedeutungsbreite, absoluter lukanischer Favorit und verdrängt andere Äquivalente.

IV. Zusammenfassung

Die Zusammenfassung der Beobachtungen am lukanischen Text wird in mehreren Ebenen erfolgen:

1. Sprachliche Phänomene

Lukas bevorzugt einige Wendungen, die sich bislang nicht durch hintergründige Intentionen erklären ließen. Sie können ergo nach aktuellem Stand neutral als lukanischer Stil bezeichnet werden: Dazu gehört die zeitliche Verwendung von ἐν mit AcI, die Bevorzugung von ἀπὸ gegenüber allen Äquivalenten, sei es als Präposition oder als Präfix, sowie die Präferenz von παρὰ gegenüber πρὸς. Weiterhin meidet Lukas in dieser Perikope das markinische ὅτι recitativum strikt, das bei Markus allerdings auch nicht immer konsequent gesetzt ist. Die

lukanische Sprache zeichnet sich außerdem durch gewisse *variatio* und *brevitas* aus, die beide an das Vorbild des Thukydides erinnern könnten.[112] Dabei bleibt der Ausdruck klar und präzise, die Formen werden so gewählt, dass sich Dynamik und Emotionen treffend transportieren lassen. Zuweilen bedient sich Lukas eines gehobenen sprachlichen Ausdrucks, wenn es nicht den inhaltlichen Anliegen widerspricht. Konsequenterweise meidet er dann auch Semitismen, die diesen Ausdruck kontaminieren könnten, und verlegt diese, wenn er sie überhaupt noch benutzt, an syntaktisch unverfängliche Stellen. In dialogisch-gräzistischer Tradition setzt Lukas sehr gerne die Partikel δέ, verwendet sie allerdings nur im zulässigen Anschluss des mindestens Gegenüberstehenden. Ist ein andersartiger Anschluss eines Satzes oder einer Phrase nötig, nutzt Lukas die Konnektoren und Adverbialen entsprechend ihrer klassischen Sinnrichtung. Bereits diese neutralen Präferenzen lassen sich teilweise einer Intention zuweisen: Schließlich ist die Vermeidung des semitischen und die Präferenz des klassischen griechischen Ausdrucks bereits ein Indiz dafür, was der intendierte Leser von Lukas für eine Textgestalt erwartete. Dieser Ausdruck – so klar und gehoben er durch gewählte Begriffe und Syntax ist – wird aber wohlgemerkt inmitten der glaubenstextlichen Gattungstradition des markinischen Berichts vollzogen und ist somit eine innertextliche stilistische Verbesserung einer äußerlich erhaltenen Tradition. Es ist mithin auf (mindestens) einen hellenistischen gebildeten intendierten Leser zu schließen.

2. Erzählerische Eigenheiten

Lukas zeigt sich auch über die rein sprachliche Ebene hinaus als versierter Erzähler, der den benannten intendierten Leser durch sein Werk zu lenken vermag. Alle geschilderten Handlungen sind zeitlich und logisch nachvollziehbar geordnet. Dabei kann Lukas bei Bedarf punktuell dramatisch und plastisch erzählen und setzt dafür sogar geschickt Stilmittel ein, Gespräche ordnet er dialogisch und bedient damit einen klassischen Topos. Bei allem Arrangement seines Textes versucht Lukas dann aber auch seiner Quelle treu zu bleiben: Unter dem Primat der inhaltlichen Schlüssigkeit und des stilistischen Anspruchs scheint ein zweiter nachrangiger Grundsatz zu lauten: Bleibe so nah an der Quelle wie möglich, arbeitet nur so frei wie nötig. Manchmal greift er also nicht mit grober Feder, sondern bloß im Detail ein, indem er Aspekte und Tempora bewusst ändert oder neu setzt, um der Erzählung die gewünschte Struktur zu geben. Damit verfestigt sich der Eindruck, Lukas habe den Ansprüchen eines

[112] cf. *von Albrecht:* p. 11 s.v. Lateinische und griechische Literatur: Tradition und Erneuerung.

literarisch gebildeten hellenischen Lesers genügen wollen. Vor allem aber will er noch einen weiteren Anspruch erfüllen: Dadurch, dass alle Erzählvorgänge in logischer Kette erfolgen und vor allem von außen bezeugbar sind, macht er seine Überlieferung zur sicheren und unzweifelhaften, schriftlich niedergelegten Dokumentation der Lehre, die er mittelbar durch zweite Hand von Augenzeugen berichtet bekommen hat. Das Ziel seines Werkes ist die absolute ἀσφάλεια der Lehre, nicht umsonst steht diese am Schluss des Proömiums![113]

3. Synthese mit den Einleitungsfragen

Rekapituliert man zunächst die eingangs angestellten Überlegungen, ergibt sich folgende Situation: Die Gemeinde, in der Lukas zu verorten ist, gehört zur dritten christlichen Generation. Damit hat sie theologisch mit der Parusieverzögerung und pekuniär mit der finanziellen Notlage, die sich aus der Nachfolge Christi ergibt, zu kämpfen. Die Gemeinde ist auf Mitgliederakquise und Spenden angewiesen. Geographisch wurde die Gemeinde in den Großraum der Ägäis verlegt, sodass sie eine paulinische Gründung gewesen ist. Angesichts judenchristlicher Konfrontation und der Berührung mit apostolischen Zeugnissen, die nicht auf Paulus zurückgehen, befand sich die Gemeinde im theologischen Disput über die richtige christliche Lebensweise.

Theophilos, eine konkrete und finanziell potente Person der römisch-griechischen Umwelt der Gemeinde, wird in das Christentum eingeführt und steht im Kontakt mit der Gemeinde. Angesichts des an ihn adressierten Werkes können bei ihm eine gewisse römisch-griechische Bildung und daraus entstehende Ansprüche an Literatur gefolgert werden. Da Theophilos aus der Gemeinde höchstens literarisch unbefriedigende Zeugnisse der christlichen Urgeschichte kennt, die darüber hinaus auch noch unterschiedlich gedeutet werden, ja sogar zur Spaltung der Gemeinde geführt haben könnten, musste er doch in Zweifel über die Zuverlässigkeit der Lehre, in der man ihn unterrichtet hat, geraten. Zur Erbauung eines Unentschlossenen oder Mutlosen, wie das Lukasevangelium zuweilen legitimiert wird, hätte doch schon die mündliche Tradition, notfalls in Verbindung mit dem der Gemeinde zweifelsohne bekannten

[113] cf. Fn. 98: Damit ist *Broer:* p. 141 s.v. *2.2. Das Verfahren des »Historikers« Lukas* zwar nur in Teilen, aber doch vehement zu widersprechen! Zwar wird Lukas nicht den Ansprüchen moderner Geschichtsschreibung gerecht, dieser Maßstab ist aber kein angemessener! In der antiken Geschichtsschreibung sind entscheidende Qualitätsmerkmale die stilistische Ausgestaltung sowie eben die Bezeugbarkeit, die sich in Rückführung auf Autoritäten verwirklicht. Das wiederum gelingt Lukas ganz ausgezeichnet, wie mittlerweile deutlich geworden sein sollte, einerseits durch seine sprachliche und erzählerische Überarbeitung, andererseits durch seine Berufung auf die Überlieferung durch die Apostel.

Markusevangelium,[114] ausgereicht. Das Lukasevangelium entsteht also gerade, *weil* die bestehende Überlieferung ihren Zweck nicht mehr erfüllt, *weil* eben Zweifel *trotz* der vorhandenen Geschichten bestehen bleiben, die nicht ausgeräumt werden können. Diese Zweifel drohen den Theophilos der Gemeinde abspenstig zu machen, und *deswegen* greift Lukas zur Feder!

Lukas verfasst, sei es aus eigenem Antrieb in dieser Lage oder als Auftrag seiner Gemeinde, einen neuen Bericht über die Anfangsgeschichte. Er stürzt sich damit trotz der knappen finanziellen Mittel in Unkosten, die sich als langfristige Investition bezahlt machen sollen: Wenn er einen Bericht präsentiert, der Theophilos wieder günstig stimmt, kann sich die Gesamtlage für seine Gemeinde erheblich bessern. Leider sind für seine Abfassung die Umstände nicht besonders günstig: Lukas muss der literarischen Tradition der Jesusüberlieferung, der er sich anschließt, sowie den Ansprüchen seines Lesers gerecht werden. Seine Quellen sind ein vielschichtiges Durcheinander, die geordnet werden wollen und *für den Zweck der Mitgliederakquise unter den wohlhabenden Hellenen unzureichend waren,*[115] außerdem herrschen in seiner Gemeinde auch noch widerstreitende theologische Interessen. Lukas muss den judenchristlichen Strömungen genauso gerecht werden wie den heidenchristlichen, dazu muss er mit seinem Werk den hellenistischen Theophilos überzeugen. Daher erlegt er seinem Werk historiographische Ansprüche auf und versucht, Unantastbarkeit zu suggerieren. Als Gegenleistung erhofft sich Lukas von Theophilos demnach Spenden, um der Gemeinde aus der Armut zu helfen.[116] Es ist eben nicht nur *angebracht,* sondern – da ist Lukas im Proömium sogar noch verschleiernd euphemistisch[117] – mindestens *geraten,* ja *unbedingt notwendig,* dass ein zuverlässiger *Bericht* entsteht! Nebenbei bemerkt scheint die inhaltliche Orientierung auf den Besitzverzicht eine Art Exempel oder Fingerzeig für Theophilos und alle anderen Vermögenden darzustellen, die sich fragen, was sie mit ihrem vielen Geld anstellen

[114] Sonst wäre es ja nicht zur Quelle für Lukas geworden. Damit genügt auch nicht mehr die von *Broer:* p. 139sq. s.v. *2. Gründe für die Abfassung des Lukasevangeliums* ausgeführte Notwendigkeit eines Glaubensbeweises an sich: Natürlich zwang das Fehlen der historischen Zuverlässigkeit zur Abfassung des Lukasevangeliums, doch warum diese historische Zuverlässigkeit eines Glaubensbeweises überhaupt notwendig wurde, warum der Beweis also erbracht werden musste, danach fragt Broer eben nicht.
[115] cf. supra p. 5.
[116] Erstaunlich treffsicher spekuliert hier *Schnelle:* p. 320 unten, auch wenn die Bezeichnung als Mäzen in Bezug auf das Lukasevangelium sicher noch zu weit greift: Den Theophilos als solchen zu gewinnen, genau darum geht es ja!
[117] Lukas konnte dem Gönner gegenüber wohl kaum ganz ehrlich sein, ungehörig offensives Bittstellertum hätte womöglich dessen Geldbeutel wieder zugehen lassen.

sollen. Dafür muss Lukas aber das Christentum eben auch als systemkonforme Bewegung darstellen.

Es kann kein Zweifel bestehen, dass an diesem Punkt aus den Beobachtungen und Schlussfolgerungen keine unangefochtene Beweiskette entstanden ist, die definitiv und ab-schließend klären könnte, wie die Situation um die Entstehung des Evangeliums gewesen sein muss. Vielmehr befindet sich die Arbeit nun an dem Punkt, an dem sie aus den gegebenen Fakten eine Gesamthypothese situativ dargestellt hat, die geeignet sein könnte, alle Schwierigkeiten und Spannungen, die sich bei genauerer Betrachtung des Evangeliums ergeben, ohne weitere Zusatzannahmen aufzuklären und gegebenenfalls auszuhalten. Diese Gesamthypothese ist somit das Ende des Weges, den ich aufgrund der meines Erachtens wahrscheinlichsten Erklärungen und Forschungserwägungen gegangen bin. Offen muss bleiben, ob diese Gesamthypothese auch mit Blick auf die Apostelgeschichte Bestand haben wird. Auch für diese muss zukünftig aber noch ein selbstständiges Autorenprofil mit lokalgeschichtlicher Situation skizziert werden, bevor überprüft werden kann, ob das Profil mit dem hier vorliegenden in Einklang gebracht werden kann. Erst dann – und freilich in deutlich breiterem Rahmen – wird die Frage der Verfasseridentität einmal ihrer Lösung zugeführt werden können.

VII. Anhang

1. Literatur

Aland, Kurt (Hg.):	Synopsis Quattuor Evangeliorum. 10. Auflage Stuttgart 1978.
Aland, Kurt / Aland, Barbara (Hgg.):	Novum Testamentum Grace et Latine. 28. Auflage Stuttgart 2014.
Albrecht, Michael von:	Geschichte der römischen Literatur. Band I und II. 2. Auflage München 1994.
Blass, Friedrich / Debrunner, Albert:	Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 10. Auflage Göttingen 1959.
Broer, Ingo / Wiedemann, Hans-Ulrich:	Einleitung in das Neue Testament. 4. Auflage Würzburg 2016.
Cadbury, Henry Joel:	The style and literary method of Luke. Band VI in: Harvard theological studies. 1. Auflage Cambridge 1920.
Gardthausen, Victor:	Griechische Palaeographie. 1. Auflage Leipzig 1879.
Gräßer, Erich:	Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Beiheft 22 in: Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1. Auflage Berlin 1957.
Hawkins, John Caesar:	Horae synopticae. 2. Auflage Oxford 1909.
Jeremias, Joachim:	Die Sprache des Lukasevangeliums. Sonderband in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 1. Auflage Göttingen 1980.
Kühner, Raphael:	Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache; 2. Teil Satzlehre; 1. Band. 3. Auflage Hannover und Leipzig 1898.

Kühner, Raphael:	Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache; 2. Teil Satzlehre; 2. Band. 3. Auflage Hannover und Leipzig 1904.
Kümmel, Werner Georg:	Einleitung in das Neue Testament. 21. Auflage Heidelberg 1983.
Maier, Gerhard (Autor und Hg.):	Lukas-Evangelium 1. Teil. Band 4 in: Edition-C-Bibelkommentar. 1. Auflage Neuhausen-Stuttgart 1991.
Pilhofer, Peter:	Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung. 1. Auflage Tübingen 2010.
Pratscher, Wilhelm:	Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition. Heft 139 in: FRLANT (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments). 1. Auflage Göttingen 1987.
Schnelle, Udo:	Einleitung in das Neue Testament. 9. Auflage Halle (Saale) 2017.
Walters, Patricia:	The assumed authorial unity of Luke and Acts. Band 145 in: Society for New Testament studies. 1. Auflage Cambridge 2009.
Winkel, Rainer:	Der gestörte Unterricht. 10. Auflage Hohengehren 2011.
Wolter:	Das Lukasevangelium. Band 5 in: Handbuch zum Neuen Testament. 1. Auflage Tübingen 2008.

Online-Ressource: Online-Ausgabe des Griechisch-Englischen Wörterbuchs, hg. von Henry George Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones, abrufbar unter: https://lsj.gr/wiki/Main_Page; Letzter Zugriff am 13.07.2020 um 12:38 Uhr.

2. Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich,
Felix Mauermann, Matrikelnummer 22495154,

dass ich die vorliegende Hausarbeit

„Wer ist Lukas und warum schreibt er noch ein Evangelium? Betrachtungen zur Verfasserintention des Lukasevangeliums“

selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und Zitate kenntlich gemacht habe.

Ort, Datum Unterschrift