

# VII

## Paulinismus in der Apostelgeschichte

Von Karl Löning, Münster

Die Frage nach dem Paulinismus der Apostelgeschichte hat Ph. Vielhauer<sup>1</sup> vor 30 Jahren im Sinne einer kritischen Bewertung der lukianischen Theologie am Maßstab der paulinischen gestellt. „An der Art, wie hier der Verf. die Theologie des Paulus zur Sprache bringt, wird nicht nur sein Paulusverständnis sichtbar, sondern muß es sich zeigen, ob er selbst theologisch zu Paulus gehört oder nicht. Die Frage nach dem Paulinismus der Apg ist zugleich die Frage nach einer möglichen Theologie des Lukas.“<sup>2</sup> Inzwischen ist die Theologie des Lukas keine weithin unbekannte Größe mehr, so daß es möglich ist – was immer schon erforderlich gewesen wäre –, die Frage nach dem Paulinismus der Apg von der Position des Lukas her zu stellen. Soweit es dabei um die Rezeption paulinischer Theologie durch Lukas geht, richtet sich das Interesse nicht mehr primär auf eine Bewertung der lukianischen Rezeptionsleistung, sondern auf die Bestimmung des Stellenwertes der paulinischen Theologie für das theologische Denken des Lukas selbst, d. h. auf die Frage der Normativität der Gestalt des Paulus für Lukas. Dazu sind m. E. drei Aspekte des Paulinismusproblems zu unterscheiden, die im folgenden in der gebotenen Kürze und in mancher Hinsicht notwendigerweise exemplarisch behandelt werden sollen: die paulinistische Perspektive der Apg (I), das Paulusbild des Lukas (II) und die Rezeption paulinischer Theologie (III).

---

<sup>1</sup> Ph. Vielhauer, Paulinismus (zit. nach: *ders.*, Aufsätze).

<sup>2</sup> A. a. O. 9.

## I. ZUR PAULINISTISCHEN PERSPEKTIVE DER APOSTELGESCHICHTE

Die altkirchliche Hypothese, das lukanische Werk sei von einem Paulusbegleiter verfaßt<sup>3</sup>, hat sich als unhaltbar erwiesen<sup>4</sup>. Verzichtet man auf den Versuch, die Apostolizität der lukanischen Schriften und die Augenzeugenschaft ihres Verfassers für den Großteil der Paulusstoffe auf diese Weise zu retten, muß das Verhältnis des auctor ad Theophilum zu Paulus anders bestimmt werden. Aus der Gesamtkonzeption, insbesondere der Komposition des Doppelwerkes, ergeben sich dazu folgende Anhaltspunkte:

1. Thema des lukanischen Doppelwerkes ist die Geschichte der Erfüllung der Hoffnung Israels im Prozeß der Verkündigung der Heilsbotschaft durch Jesus und seine Zeugen vor allen Menschen, Juden und Heiden, in deren Verlauf in spannungsvoller Kontinuität zur Erwählungsgeschichte Israels die Kirche aus Juden und Heiden entsteht. Lukas blickt auf die grundlegenden Epochen dieser Geschichte zurück. Zwischen der Abfassungszeit der Apg und der Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Rom besteht ein Abstand von etwa einem Menschenalter. Die Kirche, für deren Legitimität und Glaubwürdigkeit Lukas sich mit seinem Werk engagiert, ist also wesentlich jünger als die Kirche, die Lukas in verschiedenen Etappen ihrer Ent-

---

<sup>3</sup> Vgl. Fragmentum Muratorianum, Zeilen 2–8; Tertullian, Adv. Marc. IV 2, 4b.5; antimarkionitischer Prolog zum Lukasevangelium; Irenäus, Adv. haer. III 1, 1; 14, 1. Zustimmung zu dieser Hypothese äußert sich *M. Hengel*, Geschichtsschreibung 60.

<sup>4</sup> Irenäus argumentiert, um die Apostolizität des lukanischen Werkes zu erweisen, mit literarischen Indizien, die seiner Einschätzung nach auf die Augenzeugenschaft des Verfassers für bestimmte Partien seiner Darstellung verweisen, und zwar das „wir“ Apg 15, 39; 16, 8 ff; 20, 6 ff sowie die Detailgenauigkeit der Schilderung der dritten und vierten Reise des Paulus. Diese Beobachtungen kombiniert er mit Angaben über die Begleiter des Paulus in 2 Tim 4, 9 f und Kol 4, 14, um zu zeigen, daß nur auf den dort genannten Lukas zutrifft, daß er „immer mit ihm (Paulus) zusammen und von ihm unzertrennlich war“ (Adv. haer. III 14, 1). In der Konsequenz dieser Argumentation muß dann gefolgert werden, daß Lukas seinen Bericht dort beendet habe, wo auch seine Zusammenarbeit mit Paulus endet, und daß die Abfassungszeit der Apg etwa identisch sei mit der Zeit der römischen Gefangenschaft des Paulus. Diese an sich gute, weil literarisch begründete Hypothese scheidet letztlich an der Datierung des Markusevangeliums: Weil Mk nicht vor 70 p. C. entstanden ist und Lk darauf fußt, kann Apg als zweites lukanisches Buch nicht früher entstanden sein. Damit fällt auch die von Irenäus vorgetragene Argumentation in allen Punkten dahin. Die genannten Indizien sagen nichts über die Augenzeugenschaft des Verfassers, wenig über sein Verhältnis zu Paulus und nichts über Ort und Zeit der Abfassung der Apg.

stehung in der Apg beschreibt. Sie sieht auch anders aus als die Kirche des Anfangs, wie Lukas sie darstellt. Der Abstand zwischen beiden wirft Fragen auf. Bestimmend für das lukanische Problembewußtsein ist die Erfahrung, daß die Kirche der Gegenwart gerade das nicht mehr unmißverständlich erkennen läßt, was in dem von Lukas gezeichneten idealen Bild ihres Ursprungs selbstverständlich ist, nämlich den unmittelbaren Zusammenhang mit der Erwählungsgeschichte Israels. Weil es der Kirche der lukanischen Gegenwart nicht mehr ohne weiteres anzusehen ist, daß sie trotz des Bruchs zwischen Synagoge und Kirche in der Kontinuität mit Israel steht, bedarf es des lukanischen Geschichtswerks als historiographischer und theologischer Begründung dafür, warum die Entwicklung so verlaufen konnte und „mußte“ (vgl. Apg 13, 46–48), daß Juden und Christen schließlich getrennte Wege gehen.

2. Die Geschichte der Verkündigung der Heilsbotschaft ist nach Lukas verknüpft mit dem Prozeß der Verstockung des Judentums und insofern irreversibel. Die von Lukas dargestellte Entwicklung kirchlicher Verhältnisse verläuft entsprechend von einer ausschließlich judenchristlich zu einer tendenziell ausschließlich heidenchristlich geprägten Form der *vita christiana*. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist das Nebeneinander zweier kulturell unterschiedlicher Regionen der Kirche<sup>5</sup>. Die Gestalt des lukanischen Paulus ist wie keine andere Figur der Apg mit dem Prozeß der Verstockung der Juden und der Entstehung der heidenchristlichen Kirche verbunden<sup>6</sup>. Insofern ist letztere im Sinne des Lukas als nach-paulinisch zu bezeichnen.

3. Zur näheren Ortsbestimmung der kirchlichen Heimat des Lukas ist die Beobachtung wichtig, daß der missionarische Zeugendienst des lukanischen Paulus zwar erst mit der Rom-Episode<sup>7</sup> zum Abschluß kommt, das Wirken des Paulus als Gemeindegründer und kirchliche Urautorität aber schon in der Abschiedsrede vor den Leitern der Gemeinde von Ephesus (Apg 20, 17–38). Man kann davon ausgehen, daß Lukas für das Testament des Paulus an die Kirche keinen beliebigen Adressaten gewählt hat. Eine Reihe von Indizien weist überdies

---

<sup>5</sup> Näheres dazu im Abschnitt III.

<sup>6</sup> Näheres dazu im Abschnitt II.

<sup>7</sup> Vgl. *K. Löning*, Lukas 200 Anm. 1; *K. Obermeier*, Paulus 263f; *J. Rohde*, Ämter 61f; vgl. *H.-J. Michel*, Abschiedsrede 76; *F. Prast*, Presbyter 25–27.

auf das besondere Interesse des Lukas an der Gemeinde von Ephesus hin<sup>8</sup>:

a) Wenn man den Umfang des Erzählstoffs als Indikator für schriftstellerisches Interesse veranschlagen darf, ist festzustellen, daß Ephesus nach Jerusalem den zweiten Rang unter den christlichen Gemeinden einnimmt.

b) Lukas treibt erheblichen redaktionellen Aufwand, um den paulinischen Ursprung der ephesinischen Gemeinde gegenüber anderen möglichen Herleitungen zu betonen. Die Ausführungen über das Wirken des Apollos (18, 24–28) und über die Existenz von Johannesjüngern in Ephesus (19, 1–7) stellt er dem Bericht über die Gründung der ephesinischen Gemeinde durch Paulus (19, 8–10) in der Weise voran, daß Apollos als Vorläufer des Paulus und die Johannesjünger als Vorstufe der christlichen Gemeinde erscheinen<sup>9</sup>. Um dem Eindruck vorzubeugen, Paulus sei nicht die Erstautorität der ephesinischen Gemeinde im chronologischen Sinn, wird dem Abschnitt über das Wirken des Apollos in Ephesus die Notiz über einen

---

<sup>8</sup> Für Rom als Abfassungsort plädiert *J. Roloff*, Paulusdarstellung 522–524; vgl. *H. Conzelmann*, Ort, der jedoch zu der Frage, ob Apg in Rom verfaßt sei, zu bedenken gibt: „Der Autor scheint die Kirche aus der Perspektive der Ägäis zu sehen“ (244). Die Entscheidung zwischen Rom und Ägäis bleibt dahingestellt (vgl. 245). – Daß der Name Rom für Lukas Programm ist, versteht sich. Es kommt aber darauf an, aus welcher Perspektive das programmatische Gegenüber von Jerusalem und Rom konzipiert ist. Nach Apg 19, 21 ist der lukanische point de vue der Linie Jerusalem – Rom weder Rom noch die Ägäis, sondern Ephesus.

<sup>9</sup> Vgl. *E. Käsemann*, Johannesjünger. Der über das Stichwort „Taufe des Johannes“ (Apg 18, 25; 19, 3) hergestellte Zusammenhang zwischen Apollos und den Täuferjüngern ist eine Fiktion des Lukas, die vor allem zu Lasten des Apollos geht. Der scheinbar widersprüchliche V. 18, 25 besagt, daß Apollos zwar den für die Christologie fundamentalen Zusammenhang von Verheißung (Schrift) und Erfüllung (Jesus als der Christus) „genau“ erfaßt hat, aber nicht in der Kontinuität der nachösterlichen Verkündigungsgeschichte steht. Der Leser, der nach Einschätzung des Lukas von Apollos und den Täuferjüngern überhaupt erst durch diese Darstellung etwas erfährt, kann darin keine aktuelle Polemik erblicken, sondern eine prinzipielle Klarstellung bezüglich der Anfänge der Kirche in Ephesus, die besagt, daß es vor und neben Paulus keine Kirche gegeben hat. Kirche wird hier in Übereinstimmung mit Apg 1, 4–8; 2, 1 ff durch das Kriterium der Geisterfahrung definiert. Das ist nicht neu und dennoch insofern eine höchst auffällige Ausnahme, als dies die einzige Stelle ist, in der Lukas die Erfahrung des Geistes in der Kirche mit der Paulusfigur in Zusammenhang bringt, während es sonst Petrus ist, der als Interpret oder Vermittler pneumatischer Erfahrung fungiert (Apg 2; 8, 14–25; 10, 1–11, 18). Vgl. *W. Dietrich*, Petrusbild. Daß das Verständnis des Geistes als *ἄνωγα τοῦ θεοῦ* „außer in Petruszusammenhängen im übrigen lukanischen Doppelwerk nicht wiederkehrt“ (331), ist eine Regel, von der Apg 19, 1–7 eben die Ausnahme ist.

ersten, vorläufigen Aufenthalt des Paulus in Ephesus vorgeordnet (18, 8–23).

c) Aus den Überlegungen unter b) ergibt sich ferner, daß Lukas die heilsgeschichtliche Legitimität der Gemeinde von Ephesus von ihrer Paulinizität abhängig macht.

d) Die Gemeinde von Ephesus ist die letzte paulinische Gründung, von der die Apg berichtet. Dies wird bereits durch Apg 16, 6 angedeutet: Der Heilige Geist verhindert, daß Paulus und Silas schon im Zuge der zweiten Missionsreise das Wort „in Asien“ verkünden. Offensichtlich kommt es Lukas nicht darauf an, daß Ephesus erst ganz spät missioniert worden ist, sondern daß die gemeindestiftenden Aktivitäten des Paulus mit der Gründung der ephesinischen Gemeinde zum Abschluß kommen (vgl. das ἐπληρώθη 19, 21). Deutlichster Hinweis darauf ist die kompositorische Zuordnung des Testaments des Paulus an die Kirche zum Raum Ephesus. Darüber hinaus fällt auf, daß das Abschiedsmotiv in Verknüpfung mit Ephesus in singulärer Weise<sup>10</sup> literarisch gestaltet wird: Über das übliche Abschiednehmen hinaus, das jeweils als Sich-Verabschieden des Paulus von einer Gemeinde oder Jüngergruppe erscheint (vgl. für Ephesus schon 18, 21; 20, 1), spricht Paulus vor den Amtsträgern der Gemeinde von Ephesus von seinem Fortgehen (ἄφιξις, 20, 29) als einem für die Kirche einschneidenden Vorgang<sup>11</sup>. Nach diesem Termin beginnt die Zeit der Bedrohung von außen und innen, gegenüber der die paulinische Identität der Gemeinde durch die Amtsträger gewahrt werden muß. Von diesem Zeitpunkt datiert die nachpaulinische Ära der Kirche in der Asia. Der Sachverhalt wird durch die aus der Perspektive der Zurückbleibenden gestaltete Abschiedsszene 20, 36–38, für deren Struktur es in der Apg keine Parallele gibt, eindringlich ausgemalt: Weinend nehmen die Repräsentanten der ephesinischen Gemeinde von Paulus Abschied; sie sind es, die von Schmerz darüber erfüllt sind, daß sie Paulus nie wiedersehen werden. Ein solches Einschwenken des impliziten Autors auf eine ekklesiale Perspektive, aus der die Erstfigur der Szene als der Fortgehende erscheint und die paulinische

---

<sup>10</sup> Diese Feststellung bezieht sich auf den lukanischen Kontext. Im übrigen ist das Motiv gattungstypisch; vgl. *Michel*, Abschiedsrede 48–54; *Prast*, Presbyter 39f. Dies besagt jedoch nichts gegen die oben vorgetragene Einschätzung, da die Rede selbst lukanisch ist; vgl. *Michel*, a. a. O. 28–33; *Prast*, a. a. O. 28–38.

<sup>11</sup> Besonders intensiv herausgearbeitet bei *Prast*, a. a. O. 17ff. 110ff.

Ära als jetzt für diesen Raum definitiv abgeschlossene Zeit, findet sich nur an dieser Stelle<sup>12</sup> und wird vom Erzähler notwendigerweise sogleich wieder aufgegeben (vgl. 21, 1), wenn er über die letzte Reise des Paulus zu berichten fortfährt. Allerdings bleibt die paulinistische Retroperspektive auf der Motivebene insofern erhalten, als vom Zeitpunkt der ἄφιξις an Paulus in der für den Paulinismus typischen Stilisierung als Gefangener Jesu Christi ins Bild gesetzt wird (vgl. 20, 22f in Verbindung mit 21, 10–14 und dem folgenden Prozeßbericht).

e) Die Vorgänge in Ephesus werden in singularer Weise mit dem lukanischen Rahmenthema der Verstockung Israels verknüpft: Die Entstehung der ephesinischen Gemeinde als Paulusgründung wird 19, 8–10 im üblichen Schema gestaltet: Anknüpfen bei der Synagoge – Verstockungskonflikt – Verkündigung ohne Bindung an die Synagoge. Nach einem Wundersummarium folgt die Legende von den sieben Söhnen des jüdischen Oberpriesters Skeuas (19, 13–17), die bereits über das Maß des Üblichen hinausgeht. Kompositorisch handelt es sich um das Gegenstück zu der Legende von der Blendung des Zauberers Elymas (13, 6–12). Beide bilden einen Rahmen für den Teil der Apg, der die Entstehung der heidenchristlichen Kirchenregion durch die Mission des Paulus beschreibt. Paulus wird jeweils am Beginn und am Ende dieser Phase mit missionarisch konkurrierenden Karikaturen des Judentums konfrontiert. Auch dies ist ein Hinweis darauf, daß Ephesus in der Reihe der paulinischen Gemeindegründungen nicht nur faktisch den Abschluß bildet. Noch gewichtiger als die Legende von den Skeuassöhnen ist hinsichtlich der Verstockungsthematik die Demetriusepisode 19, 23–40. Sie erzählt von einem religionspolitisch relevanten Zwischenfall, in dessen Verlauf die christliche Sache durch Machenschaften der am Artemiskult interessierten Kreise in Mißkredit zu geraten droht<sup>13</sup>. Lukas stellt der Schilderung dieses Vorfalles eine Rahmennotiz voran, in der er Paulus unter dem Einfluß des Geistes den Entschluß zur Reise nach Jerusa-

---

<sup>12</sup> Apg 21, 4–6 bezieht sich die Sorge der Jünger auf das Schicksal des Paulus, nicht auf das der Gemeinde. Dasselbe gilt für die Agabus-Szene 21, 10–14.

<sup>13</sup> In der Hauptsache, die hier nicht zu erörtern ist, geht es Lukas darum, den Sieg des Evangeliums über den heidnischen Polytheismus anzudeuten, ohne daß dabei der christliche Glaube in Opposition zur hellenistischen Kultur gerät. Vgl. *E. Haenchen*, Apostelgeschichte 511–514; *K. Löning*, Evangelium, Abschnitt 7.

lem und Rom fassen läßt (19, 21f). Dadurch wird der Aufstand der Silberschmiede zum Auslöser der letzten Reise des Paulus (vgl. 20, 1). Lukas sieht darin aber mehr als nur eine äußere Veranlassung. Dies ergibt sich aus der Beobachtung, daß er bei der Gefangennahme des Paulus im Tempel von Jerusalem die „Juden aus der Asia“ (21, 27; vgl. 24, 19) als diejenigen hinstellt, durch deren Provokation die Verhaftung des Paulus unmittelbar verursacht wird.

Wenn man dazu beachtet, daß nach lukanischer Schilderung auch der Streit um den Tempelkult der Artemis in Ephesus durch das Eingreifen der „Juden“ (19, 33) in den Konflikt zwischen Silberschmiedern und Paulusbegleitern auf die Spitze getrieben wird, wird die lukanische Tendenz deutlich, die jüdisch-christliche Konfliktkonstellation der Prozeßkapitel aus der Konstellation des ephesinischen Zwischenfalls hervorgehen zu lassen. Dieser Absicht dürfte auch die Erwähnung des Trophimus aus Ephesus im Zusammenhang mit dem Aufruhr im Tempel zu Jerusalem, der zur Verhaftung des Paulus führt, dienen (21, 29). Von daher wird ferner deutlich, welchen Stellenwert für Lukas die Erwähnung der Juden „aus Asien“ unter den Gegnern des Stephanus Apg 6, 9 hat. Indem Lukas sie für den Ausbruch der „großen Verfolgung“ (8, 1b) mitverantwortlich macht, erscheinen sie in den Augen des lukanischen Lesers als diejenigen, die immer schon die Sache des Evangeliums hintertrieben haben. Ihr Beitrag zur Verstockungsgeschichte geht über das Regionale weit hinaus. Auch in dieser Hinsicht steht Ephesus hinter Jerusalem auf einem hervorragenden zweiten Platz.

Zur Frage des Verhältnisses des Lukas zu Paulus ist als Ergebnis festzuhalten: Aus der Rahmenkonzeption der Apg und der Redaktion der Ephesus-Stoffe wird ersichtlich, daß Lukas aus der Perspektive eines nachpaulinischen Heidenchristentums auf das Wirken des Paulus zurückblickt. Aus den vorgetragenen Argumenten kann zwar nicht zwingend gefolgert werden, daß Lukas der ephesinischen Gemeinde angehört hat – ausschließen läßt sich dies freilich nicht<sup>14</sup> –,

---

<sup>14</sup> Der geringe historische Wert der lukanischen Aussagen über die Frühzeit der Gemeinde von Ephesus spricht nicht dagegen, es sei denn, man setzte doch wieder voraus, was sich als Hypothese nicht durchhalten läßt, daß nämlich Lukas Augenzeuge des paulinischen Wirkens war. Nimmt man dagegen an, daß Lukas für die Darstellung der paulinischen Mission in Ephesus auf Überlieferung (im weitesten Sinn) angewiesen war, wäre es methodisch willkürlich, die Existenz besserer Materialien, als sie Lukas

wohl aber, daß er bei der Reflexion der nachpaulinischen Situation der Kirche positiv den Raum der Asia im Blick hat. Als paulinistisch ist die lukanische Perspektive vor allem insofern zu bezeichnen, als Lukas die Identität der heidenchristlichen Kirche in der Asia von der Wahrung ihrer ursprünglichen Paulinizität abhängig macht.

## II. ZUM PAULUSBILD DES LUKAS

### 1. *Methodische Vorbemerkungen*

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß der Paulinismus der Apg nicht nur unter dem Aspekt des Verhältnisses Lukas–Paulus untersucht werden kann, sondern daß schon wegen der geographischen (und vermutlich auch chronologischen) Nähe des Lukas zur Paulus-, „Schule“<sup>15</sup> damit zu rechnen ist, daß sich der lukanische Paulinismus als Partizipation an einer breiten nachpaulinischen Tradition erweisen könnte. Dies bedeutet methodisch aber nicht, daß man lukanische Texte nun statt an den echten Paulusbriefen an deuteropaulinischen Texten zu messen hätte; denn innerhalb des Spektrums paulinischer und paulinistischer Literatur ist das lukanische Doppelwerk schon aus Gattungsgründen ein Sonderfall, so daß sich die Aufgabe theologischen Vergleichens als besonders schwierig erweist. Methodisch ist deshalb zu empfehlen, die Frage nach der Tradition, in der Lukas steht und an der er vielleicht gemessen werden könnte, gegenüber dem Text des lukanischen Werkes selbst zu erheben und erst auf der Grundlage des dabei gewonnenen Bildes der eigenen schriftstellerischen und theologischen Leistung des Lukas sein Verhältnis zu Paulus und dem Paulinismus zu erörtern.

Die Analyse des lukanischen Paulinismus darf sich nicht ausschließlich oder zumindest vorwiegend auf die in den Reden der Apg enthaltene Theologie beschränken. Die Actareden können zwar in gewisser Weise als Summarien lukanischer Theologie angesehen wer-

---

bietet, zu postulieren. Zur historischen Unerheblichkeit der Ephesusstoffe vgl. *G. Schille*, Anfänge 88–91.

<sup>15</sup> *H. Conzelmann*, Paulus; *H.-M. Schenke*, Weiterwirken; *A. Lindemann*, Paulus 36–38.

den – sie zeigen, wie Lukas sich die Verkündigung der apostolischen Ära vorstellt – und sind insofern mit Vorrang zu berücksichtigen. Aber die Reden sind nicht als theologische Traktate zu lesen, sondern als Bestandteile der berichteten Geschehenszusammenhänge, in denen die Redner nicht primär als Theologen, sondern als Figuren der Heilsgeschichte verbal handelnd in Erscheinung treten<sup>16</sup>. Auch Paulus ist in der Apg nicht primär Theologe, sondern Zeuge (vgl. Apg 22, 15; 26, 16), und als solcher handelt er in Wort und Tat, als solcher muß er leiden usw. Wenn dagegen das lukanische Paulusverständnis in erster Linie aus der Theologie der Paulusreden der Apg herausgelesen wird, erhebt sich dagegen schon der Einwand, daß auf diese Weise der vorkritischen Vorstellung Tribut gezollt wird, derzufolge die Actareden Ausdruck der Theologie ihrer jeweiligen Redner seien<sup>17</sup>. Schon die Tübinger Tendenzkritik hat die Unhaltbarkeit dieser Auffassung erkannt und gesehen, daß sich Paulinismen nicht nur beim lukanischen Paulus, sondern auch in Petrusreden finden<sup>18</sup>.

In der Konsequenz dieser Überlegungen wird im folgenden die Frage nach dem lukanischen Paulusverständnis und der Rezeption paulinischer und paulinistischer Tradition im lukanischen Werk in zwei methodisch zu unterscheidenden Schritten gestellt. Abschnitt II behandelt das Paulusbild des Lukas, d. h. das Rollenprofil der Paulusfigur in der Apg; Abschnitt III untersucht die Rezeption paulinischer Theologumena in der Theologie des Lukas, wobei die Analyse nicht an einer bestimmten Figur, sondern an Sachkriterien orientiert ist.

## 2. Paulus als Zeuge

### *Zum Verhältnis von Verkündigung und Apologie*

Die Paulusstoffe sind in der Gesamtkomposition der Apg mit anderen Stoffen derart eng verzahnt, daß man ihre äußere Verteilung nicht gut zum Ausgangspunkt ihrer Analyse machen kann. Auf diese Weise würden einerseits Zusammenhänge zerstört<sup>19</sup>, würden andererseits

---

<sup>16</sup> Vgl. *Vielhauer*, Paulinismus 9. Aber die Feststellung, Lukas schildere „Paulus als Missionar und d. h. auch als Theologen“, dient Vielhauer zur Begründung eines Verfahrens, bei dem der lukanische Paulus *nur* als Theologe betrachtet wird.

<sup>17</sup> Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von *P.-G. Müller* (Abschnitt 3, bes. Anm. 37).

<sup>18</sup> Vgl. dazu Abschnitt 4 des Beitrags von *Müller*.

<sup>19</sup> Auf dem Apostelkonzil z. B. ist Paulus nur eine Nebenfigur; aber verhandelt wird

Zäsuren übersehen. Angesichts dieses Sachverhalts ist es geraten, das Profil des lukanischen Paulus von den typischen Aktivitäten her zu bestimmen, die der Figur in der Apg zugeordnet werden. Ein geeigneter Ausgangspunkt dafür ist die programmatische Rückschau auf den Lebensweg des Paulus in der letzten Prozeßrede des Paulus vor Festus und Agrippa (Apg 26, 2–23).

Die Rahmenverse klassifizieren die Rede mit auffallender Deutlichkeit als Apologie (vgl. V. 1: ἀπελογεῖτο; V. 24: ἀπολογουμένου); auch der redende Paulus selbst bezeichnet seine Redehandlung so (V. 2: ἀπολογεῖσθαι). Diese Terminologie begegnet schon früher, und zwar 22, 1 in der Tempelrede (ἀπολογία), 24, 10 in der Rede vor Felix (ἀπολογοῦμαι) und 25, 8 im Zusammenhang mit der Appellation an den Kaiser (ἀπολογουμένου). Auf dem Hintergrund von Lk 12, 11 und 21, 14, wo die Notwendigkeit der Selbstverteidigung vor Gericht (ἀπολογεῖσθαι) als Element der nachösterlichen Jüngersituation bestimmt wird, ergibt sich, daß diese Redegattung als eine spezifische Form des Glaubenszeugnisses (Lk 21, 13: μαρτύριον) aufzufassen ist. Wenn Lukas die Rolle des Paulus programmatisch als die des „Zeugen Jesu vor allen Menschen“ (Apg 22, 15) definiert, hat er dabei auch die forensische Situation der Prozeßkapitel vor Augen<sup>20</sup>. Aber der Begriff der Apologie darf der Sache nach nicht auf die Verteidigungsrede vor Gericht eingeschränkt werden. Auch die Abschiedsrede des Paulus in Milet, der Gattung nach ein Testament,

---

über die mit der ersten Missionsreise des Barnabas und Paulus geschaffenen kirchlichen Verhältnisse (vgl. Apg 15, 12 im Zusammenhang mit 15, 3 b. 4 b; 14, 27). Insofern ist das Apostelkonzil für das Verständnis der Rolle des lukanischen Paulus von hohem Interesse und Kap. 15 keine Zäsur in der Paulusdarstellung. Auf der anderen Seite sind z. B. die in Ephesus lokalisierten Szenen nicht schon wegen der Einheit des Ortes als kompositorische Einheit zu verstehen, sondern mit der Rahmennotiz Apg 19, 21 f wird auf die ephesinische Mission bereits zurückgeblickt und die letzte Reise des Paulus anvisiert. Daher ist es erforderlich, zwischen den Paulusstoffen vor und nach 19, 21 f zu trennen. Dazu ausführlich *V. Stolle, Zeuge* 65 ff.

<sup>20</sup> Diesen Aspekt betont vor allem *Stolle*, a. a. O. 140–154. Zu weit geht allerdings die These, „daß erst im Verlauf des Prozeßgeschehens ... sich ... die Bestimmung des Paulus zum Zeugen in vollem Maß erfüllt hat“ (144), wenn damit gesagt sein soll, daß die Zeugnis-Terminologie auf die missionarische Tätigkeit des Paulus nur begrenzt angewendet wird, nämlich nur im Kontext des Prozeßberichts mit entsprechender Akzentuierung des forensischen Aspekts (vgl. 140 f). Daß die Zeugnis-Terminologie im Bericht über die Berufung des Paulus vor Damaskus Apg 9 noch fehlt (vgl. 141), erklärt sich nicht aus einer gezielten Reservierung für den späteren Gebrauch in den Prozeßkapiteln, sondern daraus, daß Lukas Apg 9, 15 dem Wortlaut der Saulustradition verpflichtet ist. Vgl. *K. Löning, Saulustradition* 36–39.

enthält in ihrem ersten Teil Elemente einer Selbstverteidigung (vgl. Apg 28, 18b–27, vor allem V. 26f). Der Rahmen der Rede vor Festus und Agrippa hat demnach die Funktion, auf das apologetische Moment des Zeugendienstes des Paulus hinzuweisen, das in der forensischen Situation dominierend in Erscheinung tritt.

Gegenstand der Apologie ist in unserem Textbeispiel, der Rede vor Festus und Agrippa, wie auch in den anderen Fällen das Wirken des Paulus als Missionar. Apg 26, 20 verwendet Lukas zur Bezeichnung dieser Funktion das Verb ἀπαγγέλλειν. Das Wort selbst wie seine Äquivalente<sup>21</sup> sind – im Unterschied zu ἀπολογεῖσθαι/ἀπολογία – nicht für Paulus reserviert, sondern als Verkünder des Evangeliums vollziehen Paulus und die übrigen „Diener des Wortes“ (Apg 1, 2; vgl. 6, 2) grundsätzlich denselben Dienst. Dieser Sachverhalt wird durch den lukanischen Zeugenbegriff deutlich<sup>22</sup>. Bei Übereinstimmung hinsichtlich des Gegenstandes der Verkündigung dient aber der Zeugenbegriff gleichzeitig dazu, die Rolle des Paulus gegenüber der der Zwölf abzugrenzen<sup>23</sup>: Paulus hat als Missionar einen anderen Aktionsradius und seine Botschaft eine andere Wirkung als im Fall der Zwölf. Diese sind Jesu Zeugen vor dem „Volk“ (Apg 13, 31; vgl. 10, 42f); Paulus ist Zeuge vor „allen Menschen“ (22, 15), d. h. „Juden und Griechen“ (vgl. 20, 21). Die Rede vor Festus und Agrippa geht in dieser Hinsicht am weitesten, wenn sie als Adressaten der paulinischen Botschaft das „Volk“ und die „Heiden“ nennt (26, 17). Lukas behauptet damit nicht weniger, als daß Paulus mit seiner Predigt nicht nur Juden und Heiden in der Diaspora erreicht hat, sondern auch die Adressaten der Verkündigung der Zwölf. Andererseits ist der lukanische Paulus – dies im Unterschied zu den Zwölf – der Heidenmissionar schlechthin, nämlich hinsichtlich der ekklesialen Resultate seiner Mission. Er ist der erfolgloseste Judenmissionar, von

---

<sup>21</sup> Zur Verkündigungsterminologie bei Lukas vgl. *H. Conzelmann*, Mitte 204–206.

<sup>22</sup> Vgl. *N. Brox*, Zeuge 43–69; *Chr. Burchard*, Zeuge 130–136; *Löning*, Saulustradition 137–154; *Stolle*, Zeuge 140–154; *Michel*, Abschiedsrede 77–80; *E. Nellessen*, Zeugnis; *R. Glöckner*, Verkündigung 42–67; *M. Dömer*, Heil 94–138; *Prast*, Presbyter 75–77.

<sup>23</sup> Mit Subordination des Paulus unter die Apostel hat dies nichts zu tun. Die neueren Arbeiten zum lukanischen Zeugenbegriff haben zu einem weitgehenden Konsens darüber geführt, daß Paulus als Zeuge für Lukas als das gilt, was die Apostel „in ihrer grundlegenden Funktion für die Christenheit auch sind, ohne Vermittlung oder Trübung“; *Chr. Burchard*, Paulus 890. Zur Differenzierung des lukanischen Zeugenbegriffs in seiner Anwendung auf die Zwölf und Paulus vgl. *Löning*, Saulustradition 139–142; *Stolle*, Zeuge 151–154.

dem Lukas zu berichten hat. Seine Mission in Palästina ist ohne positive Ergebnisse (vgl. 9, 22. 28f). Seine Arbeit in der Diaspora ist dadurch gekennzeichnet, daß sich die Juden, die stets „zuerst“<sup>24</sup> angesprochen werden, der Botschaft des Paulus am Ende verschließen, weil sie sich gegen das Christuskerygma und die Einbeziehung der Heiden in die Heilsgeschichte wehren<sup>25</sup>, so daß die paulinische Missionsarbeit ihren Ergebnissen nach dahin tendiert, daß die paulinischen Gemeinden eine heidenchristliche Kirchenregion bilden<sup>26</sup>. Der Vorgang der Trennung von der Synagoge spielt sich jeweils auf lokaler Ebene ab, durchzieht aber als roter Faden die gesamte Mission des Paulus, so daß dieser am Ende seines Weges in Rom die Verstockung der Juden konstatieren muß (Apg 28, 5–27) und für die Zukunft die Verkündigung nur noch den Heiden gelten läßt (28, 28). Als Missionar ist Paulus also dazu bestimmt, die Verstockung der Juden und das Heil der Heiden zu bewirken<sup>27</sup>.

Der Aufbau der Rede vor Festus und Agrippa gibt Aufschluß darüber, worin die zwiespältige Wirkung des missionarischen Zeugnisses des lukanischen Paulus ihren Grund hat. Die Rede ist spiegelsymmetrisch komponiert. Der Mittelteil (26, 12–18) handelt von der Berufung, der erste Teil (26, 4–11) von der einstigen Verfolgertätigkeit, der dritte (26, 19–23) vom Wirken des Paulus als Diener und Zeuge der Verkündigung. Die einstige Verfolgertätigkeit erscheint als verfehlte Konsequenz pharisäischer Frömmigkeit (vgl. V. 9), der missionarische Zeugendienst entsprechend als die in Wahrheit angemessene Form des Eifers für Israels Hoffnungserbe (vgl. V. 22 in Verbindung

---

<sup>24</sup> Vgl. Apg 3, 26; 13, 46; der Sache nach auch 2, 39; 13, 5. 14; 14, 1ff; 17, 1ff. 10. 17; 18, 4ff. 19; 19, 8f; 28, 17ff.

<sup>25</sup> Es geht hier nicht darum, die Tatsache wegzudisputieren, daß Lukas ausdrücklich auch paulinische Missionserfolge bei Juden erwähnt (vgl. Apg 14, 1; 17, 4. 10–12; 18, 8; 19, 9; 28, 24 mit Vorbehalten wegen V. 25). Worauf es ankommt ist, daß die Möglichkeiten erfolgreicher Judenmission jeweils dann, wenn Paulus seine Arbeit am Ort getan hat, als ausgeschöpft gelten. Zur Verdeutlichung dieser Tendenz dienen vor allem Notizen über tumultarisches Verhalten der vergeblich missionierten Juden (Apg 14, 1ff; 17, 4ff. 13; 18, 6. 12ff).

<sup>26</sup> Ausführlicher dazu *Löning*, Evangelium.

<sup>27</sup> Daß das Thema der „Ablösung des Christentums vom Judentum“ Lukas „wichtig“ sei, ist eine Untertreibung; daß der lukanische Paulus dabei „nicht speziell seiner Berufung zum Zeugen, sondern seinem davon unabhängigen Predigtantrag und besonders seiner Sendung zu den Heiden“ folgt (*Burchard*, Paulus 891), ist eine These, die einen von Lukas betonten Zusammenhang zerreißt (vgl. z. B. Apg 22, 18 in Verbindung mit 22, 21).

mit VV. 6–8), die ermöglicht ist durch die Christusoffenbarung vor Damaskus. Da die einstige Verfolgertätigkeit einerseits als Auswirkung eines bestimmten Frömmigkeitsideals (vgl. V. 4f), andererseits als Vollzug eines offiziellen Auftrags erscheint (vgl. VV. 10.12), repräsentiert Paulus als Verfolger Jesu und seiner Kirche das Nein des offiziellen Judentums zum Evangelium. Durch seine Berufung zum Zeugen Jesu wird er in Person zur Widerlegung der Position, die er einst verkörperte (vgl. 22, 19f). Er wird damit zum Kronzeugen der christlichen Sache. Als solcher wird er in der lukanischen Darstellung den Juden in Palästina und in der Diaspora gegenübergestellt, um sie definitiv vor die Entscheidung für oder gegen das Evangelium als Antwort auf die Hoffnung Israels zu stellen. Daß dann das Nein Verstockung bedeutet, liegt an der singulären Qualifikation des Zeugen Paulus.

Die Apologien des Paulus bringen diesen Sachverhalt zur Sprache<sup>28</sup>, analysieren und legitimieren ihn gegenüber den Anschuldigungen der Juden<sup>29</sup>. Insofern hat das apologetische Moment in der Konzeption der Zeugenrolle des Paulus den Primat vor dem kerygmatischen. Paulus handelt nicht nur, sondern rechtfertigt sein Handeln; er spielt nicht nur eine besondere Rolle im Heilsplan Gottes, sondern benennt sie und begründet, weshalb er sie so und nicht anders vollziehen muß. Nicht zuletzt darin liegt das Besondere seiner Rolle; sein Auftrag beinhaltet auch die Rechtfertigung dessen, wozu er beauftragt ist. Thematisierung, Rechtfertigung der eigenen Sendung bilden eine Metaebene gegenüber der missionarischen Wirksamkeit des Paulus als solcher, da diese Gegenstand der Apologie ist. Insofern ist die

---

<sup>28</sup> Dieser Zusammenhang wird m. E. bei *Stolle* grundsätzlich unterschätzt, wenn er sagt, die Trennung der christlichen Gemeinde vom Judentum werde von Lukas „als christologisches, nicht aber als ekklesiologisches Problem erörtert“ (Zeuge 277). Es trifft zwar zu, daß der angeklagte Paulus nicht „als Vertreter der Christen“ vor Gericht steht und seine Reden vor Gericht nicht als „Apologie der Christen“ zu verstehen sind (275). Aber er hat sich zu verantworten für das, was er als Missionar bewirkt hat, steht also nicht „allein aufgrund seiner Bindung an Jesus“ zur „Herausstellung der Unausweichlichkeit des Anspruchs Jesu für alle“ (275) vor Gericht.

<sup>29</sup> Vgl. *Burchard*, Paulus 891: Paulus „legitimiert die bisherige Verkündigung“. Ob man im Sinne des Lukas sagen kann, daß Paulus zugleich der künftigen Verkündigung im Westen Raum schafft, indem er die römischen Gerichtsinstanzen mit seinem Zeugnis „konfrontiert“, sei dahingestellt. Jedenfalls ist diese Konfrontation nicht vergleichbar mit dem Verhältnis des Paulus zu seinen jüdischen Anklägern bzw. umgekehrt.

Apologie, also die argumentative Selbstdarstellung des lukianischen Paulus, seiner Rolle als Missionar übergeordnet. Dies bedeutet zugleich, daß die Paulusfigur den lukianischen Zwölf Aposteln in gewisser Weise sogar an Bedeutsamkeit überlegen ist, sofern die Apologien des Paulus im Rahmen der lukianischen Gesamtkomposition gegenüber der Darstellung der Geschichte der Verkündigung vor Juden und Heiden in argumentativer Hinsicht ein Achtergewicht schaffen.

Das literarische Verfahren der argumentativen Thematisierung des bereits Erzählten begegnet auch sonst bei Lukas. Das wichtigste Analogon ist das Verhältnis von Jesusgeschichte als Bericht (διήγησις; vgl. Lk 1, 1) und apostolischer Predigt (Jesusgeschichte als Zeugnis; vgl. Apg 10, 42; 13, 31), sodann innerhalb der Actareden vor jüdischem Publikum das Verhältnis von Kerygma und Schriftbeweis<sup>30</sup>. Die Predigten vor jüdischen Hörern wiederholen nicht einfach, was im Lukasevangelium zuvor berichtet wurde, sondern thematisieren, warum die Geschichte Jesu nach Ostern verkündigt und bezeugt werden kann und muß<sup>31</sup>. Der Schriftbeweis wiederum thematisiert die Übereinstimmung des Verkündigten mit der Schrift, also die Konzinnität der Bezeugungen von Schrift und apostolischer Predigt<sup>32</sup>. Thema der Actareden ist also im Grundsätzlichen die Notwendigkeit und Plausibilität nachösterlicher Verkündigung im Kontext der heilsgeschichtlichen Erfahrungen Israels. Die Actareden enthalten nicht nur ein argumentatives Element (Schriftbeweis) unter anderen<sup>33</sup>, sondern

---

<sup>30</sup> Ansätze zu einer solchen Beurteilung sehe ich bei *Burchard*, Zeuge 138–142; *ders.*, Paulus 890. Allerdings ist es nicht möglich, die Unterscheidung an den Begriffen „Zeugnis“ und „Verkündigung“ festzumachen, da Lukas zwischen beiden terminologisch nicht unterscheidet; vgl. oben, Anm. 20.

<sup>31</sup> Ein typisches Beispiel dafür findet sich in der Predigt des Paulus im pisidischen Antiochien: Die Verse Apg 13, 26 b. 32 a konstatieren, daß hier und jetzt verkündigt wird; die durch diese Feststellungen gerahmten Verse 27–31 begründen (γάρ), warum in Pisidien verkündet werden kann und muß, mit der Rekapitulation der bisherigen Verkündigung hinsichtlich ihres Gegenstandes und ihrer Begründung als Zeugnis.

<sup>32</sup> Vgl. Apg 26, 22; Schrifterfüllung ist also bei Lukas nicht nur ein soteriologisch relevanter Sachverhalt, sondern auch und vor allem ein Beweismittel. Ein typischer Beleg dafür ist die Argumentation im Anschluß an das Zitat aus Ps 16 in der Pfingstrede: Apg 2, 29–31 begründet, warum Ps 16 als messianische Weissagung zu verstehen ist, also zuvor als Beweis zitiert werden konnte für das, was Inhalt des apostolischen Zeugnisses ist.

<sup>33</sup> Vgl. dagegen das dreigliedrige Schema: Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung bei *M. Dibelius*, Formgeschichte 15.

sind als Gattung eine Form der Argumentation. Ziel einer solchen Rede ist jeweils nicht nur die objektive Repräsentation des im Verkündigungswort Gesagten, sondern zugleich die intellektuelle Realisierung der Plausibilität der Vermittlung des Kerygmas durch den Hörer. „Mit Sicherheit (ἀσφαλῶς) erkenne (γινώσκω) also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2, 36). Auf diese Weise faßt innerhalb der erzählten Welt Petrus seine erste Predigt zusammen, wobei eine Hierarchie dreier sprachlicher Ebenen zu erkennen ist; das bereits zuvor erzählte Ereignis (Kreuzigung Jesu), die apostolische Bezeugung der Geschichte in ihrer soteriologischen und christologischen Relevanz („Herr“, „Christus“) sowie die Aufforderung, dem argumentativen Gedankengang der Bezeugung (u. a. den vorangegangenen Schriftbeweisen) zu folgen („mit Sicherheit erkennen“).

Was innerhalb der erzählten Welt zwischen dem redenden Apostel und seinem Publikum intendiert ist, hat seinen letzten Bezugspunkt in der argumentativen Absicht des Autors Lukas gegenüber dem von ihm adressierten Leser: „... damit du die Zuverlässigkeit (ἀσφάλειαν) der Worte erkennst (ἐπιγνώσῃς), in denen du unterwiesen worden bist (Lk 1, 4). Auf die weiteren Nuancierungen metakerygmatischer Argumentation innerhalb des Prologs kann hier nicht eingegangen werden.

Auf diesem Hintergrund ergibt sich, daß die Differenzierung des Zeugnisauftrags des lukanischen Paulus als Verkündigungszeugnis und Apologie der Gesamtintention des lukanischen Werkes, „Gewißheit“ über die christliche Lehre zu vermitteln, entspricht. Diese Gewißheit versteht Lukas im Sinne der Plausibilität der christlichen Lehre angesichts der Verstockungsproblematik, d. h. bezogen auf den lukanischen Leser: angesichts des Problems der mangelnden Plausibilität der nachpaulinischen heidenchristlichen Kirche im Verhältnis zur Erwählungsgeschichte Israels infolge des als irreparabel eingeschätzten Bruchs mit der Synagoge.

### *3. Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung des lukanischen Paulusbildes*

Das Paulusbild des Lukas beruht in wesentlichen Zügen auf der Interpretation der Saulustradition. Diese hat Lukas als Legende vor-

gelegen<sup>34</sup>, in der die Bekehrung des Paulus als soteriologisches Exempel dargestellt ist. Eine ähnliche Vorstellung ist auch in nicht-erzählender paulinistischer Tradition (vgl. 1 Tim 1, 12–17) nachzuweisen. Ausgangspunkt der Ausbildung dieses Lehrtopos ist möglicherweise Paulus selbst (vgl. Gal 1, 13–16.23f; 1 Kor 15, 9; Phil 3, 6)<sup>35</sup>, der die Saulustradition wahrscheinlich kennt<sup>36</sup> und in Äußerungen über seine einstige Verfolgertätigkeit auf sie anspielt. Lukas kennt sowohl die Saulustradition als auch die parallele paulinistische Lehrtradition<sup>37</sup>, insbesondere den in der Saulustradition selbst nicht gegebenen Begründungszusammenhang zwischen Gesetzeseifer und einstiger Verfolgertätigkeit des Paulus (vgl. Apg 22, 3f; 26, 4f mit den genannten Briefstellen). Das lukanische Interesse gilt vor allem dem apologetischen Aspekt des Falles Saulus: Als gesetzestrommer Jude verkörpert Paulus in den beiden Phasen seines Weges zuerst das Nein und zuletzt das Ja zum Evangelium, beides auf der Grundlage der pharisäischen Frömmigkeit, deren Spezifikum Lukas darin sieht, daß sie die Hoffnung Israels als Auferweckungshoffnung begreift (vgl. Apg 23, 7f).

Aufgrund seiner Bekehrung vom Verfolger zum Verkündiger des Evangeliums ist Paulus exemplarischer Zeuge der Verwirklichung der Hoffnung Israels in Jesus von Nazareth für Juden und Heiden. Daß er es als Kronzeuge auch für die dem Evangelium sich verschließenden Juden ist, ist ein unverwechselbar lukanischer Zug. Daß er es für Juden und Heiden gleichermaßen ist, ist eine Vorstellung, die die Nähe des Lukas – es geht hier nicht um seine Traditionen – zum Paulinismus der frühen Deuteropaulinen zeigt. Lukas teilt mit dem Kol und Eph vor allem die für das lukanische Werk als Rahmenidee

---

<sup>34</sup> Vgl. *Löning*, Saulustradition 91 ff; *Stolle*, Zeuge 182 ff (vor allem 187–200) ohne Gattungsbezeichnung. Den Versuch, hinter der lukanischen Vorlage eine „Novelle“ als ältere Vorstufe auszumachen, würde ich heute nicht mehr unternehmen. Ausschlaggebend dafür sind drei Gründe: 1. Die Indizien für die Entstehung der Saulustradition als Ortstradition der Gemeinde von Damaskus reichen nicht aus; vgl. *Burchard*, Paulus 888. 2. Die von mir als novellesk eingeschätzten Formelemente sind sämtlich unverzichtbare Bestandteile der Erwählungslegende. 3. Die von *Stolle* betonte formale Ähnlichkeit zwischen Saulus- und Korneliustradition (vgl. a. a. O. 198–200) spricht gegen eine Herleitung aus unterschiedlichen Sitzen im Leben.

<sup>35</sup> Ausführlich dazu *Löning*, Saulustradition 54 ff.

<sup>36</sup> *Lindemann*, Paulus, hält dies für „in der Tat denkbar“ (55).

<sup>37</sup> In diesem Punkt ergibt sich in der Beurteilung der Traditionslage ein grundsätzlicher Konsens mit *Burchard* und *Stolle*, den *Burchard*, Paulus 888, als „eine Art von Zwei-Traditionen-Theorie“ bezeichnet.

tragende Anschauung, daß sich das Heil Gottes im Prozeß der weltweiten Verkündigung des Evangeliums realisiert<sup>38</sup> und Paulus in diesem endzeitlich-soteriologischen Geschehen eine Schlüsselrolle hinsichtlich der Teilhabe von Juden und Heiden am Erbe der Verheißung zufällt<sup>39</sup>. Diesen Sachverhalt reflektieren Kol und Eph unter dem Begriff *μυστήριον*<sup>40</sup>. Das lukanische Äquivalent dazu ist *βουλή* (*τοῦ θεοῦ*) (Apg 2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27; vgl. schon Lk 7, 30). Der Begriff bezeichnet den Heilsplan Gottes, den Paulus nach Apg 20, 20 in Verkündigung und Lehre mitteilt, und zwar im Unterschied zu *ἐπαγγελία*<sup>41</sup> unter dem Aspekt seiner Unvorhersehbarkeit vom Blickwinkel menschlicher Heilshoffnung aus. *Βουλή* (*τοῦ θεοῦ*) signalisiert, daß der sich realisierende Heilswille Gottes menschliche Vorstellungen nicht nur übersteigt, sondern auch irritiert und Widerstände hervorruft, insbesondere auf jüdischer Seite, und zwar gegen die Lehre vom Leiden des Christus und von der Teilhabe der Heiden am Heil<sup>42</sup>. *Βουλή* (*τοῦ θεοῦ*) bezeichnet also den Heilswillen Gottes, sofern seine Verwirklichung zu jüdisch-christlichen Kontroversen Anlaß gibt. Sein Inhalt ist in der Schrift niedergelegt. Aufgedeckt wird der Sinn der Schrift durch das Eintreffen ihrer Vorhersagen, das durch die Schlüsselfiguren des Heilsplans selbst konstatiert wird: die Erfüllung der messianischen Weissagungen und die Einbeziehung der Heiden in das Heilsgeschehen durch Jesus selbst und seine Zeugen ohne Unterschied, das Eintreffen der prophetischen Verstockungsdrohung durch den Zeugen Paulus allein<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Was Kol 1, 23 rückblickend konstatiert, nämlich daß das Evangelium in der ganzen Schöpfung unter dem Himmel verkündigt worden ist, erzählt Lukas, und zwar nicht erst in der Apostelgeschichte, sondern dies ist Gegenstand seines Gesamtwerkes. Jesus und seine Zeugen sind je auf ihre Weise Boten des Evangeliums.

<sup>39</sup> Vgl. Kol 1, 5f. 23; Eph 1, 12–14; 3, 1–13.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Abschnitt 2.1 des Beitrags von *H. Merkley* in diesem Band.

<sup>41</sup> *Ἐπαγγελία* im theologischen Sinn bezeichnet in der Regel – d. h. soweit nicht die „Verheißung des Geistes“ gemeint ist – bei Lukas wie übrigens auch bei Paulus den Heilswillen Gottes als Grund menschlicher Hoffnung, also den Willen Gottes unter dem Aspekt der Konvergenz mit menschlichen Vorstellungen (vgl. Apg 2, 39; 7, 17; 13, 23. 32; 26, 6).

<sup>42</sup> Vgl. die als bündige Abschlußformel gedachte letzte Aussage des angeklagten Paulus dazu Apg 26, 23.

<sup>43</sup> Am nächsten steht dem lukanischen Paulus in dieser Hinsicht der „Zeuge“ Stephanus (vgl. Apg 22, 20). Auch er provoziert und konstatiert Verstockung auf seiten seiner jüdischen Zuhörer (vgl. Apg 7, 51), letzteres aber nicht im Sinne der Erfüllung der

Mit dem Verstockungsthema ist dann allerdings der Punkt erreicht, an dem die theologischen Konzeptionen des Lukas und der Deuteropaulinen auseinandergehen. Das Verstockungsthema selbst muß Lukas wegen der Verknüpfung mit der Paulusfigur über paulinistische Tradition rezipiert haben. Mk 4, 10–12 bietet jedenfalls keine für die Erklärung der lukanischen Konzeption zureichende Traditionsgrundlage. Es ist unwahrscheinlich, daß Lukas, trotz einiger Berührungspunkte in der Sache<sup>44</sup>, den Römerbrief als bekannt voraussetzt<sup>45</sup>.

### III. ZUR REZEPTION PAULINISCHER THEOLOGIE

Vielhauer hat in der eingangs erwähnten Studie<sup>46</sup> vier Themenbereiche genannt, die für seinen Vergleich zwischen paulinischer und lukanischer Theologie die Grundlage bilden: natürliche Theologie, Gesetz, Christologie und Eschatologie. Woher die Systematik dieses Katalogs stammt oder, falls eine solche nicht intendiert ist, woher seine einzelnen Elemente stammen, bleibt dabei offen. Die Ausführungen zeigen dann allerdings, daß Lukas mit der paulinischen Elle gemessen wird und daß seine Chancen, in diesem Lehrzuchtverfahren gute Noten zu erhalten, umgekehrt proportional zu seinem Abstand von Paulus sind.

---

Schrift, sondern unter Berufung auf die in der Schrift bezeugte geschichtliche Erfahrung, daß Propheten seit eh und je in Israel ein gewaltsames Geschick beschieden war.

<sup>44</sup> Vgl. die Gegenüberstellung bei *P. Zingg*, *Wachsen* 268–271. 277f. Als Gemeinsamkeiten in der Gestaltung des Israelthemas sind danach zu nennen: der heilsgeschichtliche Vorrang Israels vor den Heiden bei der Verkündigung des Evangeliums; seine Relativierung durch das Prinzip der freien Gnadenwahl; die Rettung eines Teils der Juden bis zum jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt; die Verstockung der übrigen Juden als selbstverschuldeter Ausschluß; die heilsgeschichtliche Schlüsselrolle des Paulus in diesem Zusammenhang. Zu ergänzen ist, daß Paulus und Lukas auch das Motiv der Eifersucht gemeinsam ist (vgl. Röm 10, 19; 11, 11. 14 gegenüber Apg 13, 45; 17, 5; der Sache nach auch Apg 22, 22f u. ö.), wobei Lukas bezeichnenderweise die Eifersucht als Verstockungsmechanismus ansieht, während sie nach Paulus eine der schließlichen Rettung Ganz-Israels dienende Provokation ist (Röm 11, 26). Daß die Verstockung eines Teils der Juden ein heilsgeschichtliches Interim zur Rettung der Heiden darstellt, wird bei Lukas als Vorstellung prinzipiell aufgegeben.

<sup>45</sup> Zur Frage, ob Lukas die Paulusbriefe oder einige davon gekannt hat oder nicht, vgl. *Lindemann*, *Paulus* 163–171, mit einem abschließenden „vorsichtigen Ja“.

<sup>46</sup> Vgl. *Anm. 1*.

Abgesehen von der Frage, ob es sinnvoll ist, die lukianische Theologie nach ihrem Verhältnis zu Paulus zu *bewerten*<sup>47</sup>, müßte einem solchen Vergleich in jedem Fall eine Untersuchung darüber vorausgehen, ob es sich bei der Theologie, die da mit der paulinischen verglichen werden soll, um einen Fall tatsächlicher oder beabsichtigter Paulusrezeption handelt oder um eine Position, die sich nicht oder jedenfalls nicht in jeder Hinsicht als Wiedergabe oder Interpretation der paulinischen Theologie versteht. Im zweiten Fall hätte der Vergleich lediglich eine heuristische Funktion; im ersten wäre er darüber hinaus geeignet, einen traditionsgeschichtlichen Vorgang zu beleuchten. Für Lukas sind beide Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen. Die Tatsache, daß Lukas Paulus als Schlüsselfigur der Heilsgeschichte und fundamentale Autorität seiner Kirche sieht, besagt ja weder, daß er der paulinischen Theologie eine ausschließliche Bedeutung beimißt, noch, was nicht dasselbe ist, daß er den Paulus der Apostelgeschichte ausschließlich zur Artikulation authentisch paulinischer Theologie reden läßt. Es wäre voreilig, die theologischen Aussagen des lukianischen Paulus gleichzusetzen mit dem, was Lukas unter paulinischer Theologie versteht. Im folgenden werden, entsprechend den beiden genannten Möglichkeiten, zwei Beispiele erörtert, von denen das erste relativ beliebig gewählt ist, da es sich um den Fall *scheinbarer* Paulusrezeption handelt.

*1. Theologia naturalis – ein problematisches Beispiel  
zur Bestimmung des Verhältnisses Lukas – Paulus*

Die Rede des Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 22–31) spielt in verschiedenen Punkten auf stoisches Gedankengut an<sup>48</sup>. Athen, Hochburg der Philosophie, ist offenbar als Schauplatz der Rede gewählt, um das Verhältnis von vorchristlicher Erkenntnis und christlicher Verkündigung zu thematisieren. Dabei bildet die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis den Ausgangspunkt (vgl. V. 23). Diesen Sachverhalt setzt Vielhauer mit der paulinischen Argumentation im Anfangskapitel des Römerbriefes (Röm 1, 18 ff) in Beziehung, wo Paulus unter Verwendung von Motiven der stoischen *theologia natu-*

---

<sup>47</sup> Dazu U. Wilckens, Lukas.

<sup>48</sup> Vgl. Vielhauer, Paulinismus 10–12; zur Sache vgl. die informative Kommentierung bei H. Conzelmann, Apostelgeschichte.

ralis die faktische Gottlosigkeit der Heiden als schuldhafte Verweigerung möglicher Gotteserkenntnis interpretiert. Der Vergleich ergibt: „die theologia naturalis hat Röm 1 und Apg 17 eine ganz verschiedene Funktion; dort ist sie Hilfskonstruktion zum Erweis der menschlichen Verantwortlichkeit und wird sofort verlassen; hier ist sie positiv gewertete und pädagogisch-missionarisch verwendete praecambula fidei: die natürliche Gotteserkenntnis muß nur geläutert, korrigiert und überhöht werden; ihre fundamentale Bedeutung steht aber außer Frage. Gratia non tollit naturam, sed praesupponit et perficit“ (13). Der Areopagredner „reklamiert ... die heidnische Geschichte, Kultur- und Religionswelt als Vorgeschichte des Christentums“ (14). Ob diese Feststellung wegen des freilich unbestreitbaren Abstands zu Paulus oder wegen des angeblichen Analogiedenkens im Schema von Natur und Gnade als Vorwurf ausfällt, bleibt offen (vgl. 14) und könnte in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, wenn die inhaltliche Interpretation der Areopagrede in dieser Form zuträfe. Tatsächlich aber verstellt die Absicht vergleichender Kritik an Lukas hier den Blick auf das lukanische Konzept.

Die Anspielungen auf die stoische theologia naturalis innerhalb der Areopagrede (VV. 24–29) können aus dem Grunde nicht in dem von Vielhauer gemeinten Sinn im Schema der Analogie von Natur und Gnade verstanden werden, weil Lukas – im Unterschied zu Paulus – mit V. 23 die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis grundsätzlich verneint. Paulus bestätigt den Athenern ja nicht, daß sie den wahren Gott erkannt haben, sondern daß sie etwas verehren, das sie nicht kennen. Der „unbekannte Gott“ ist nicht der seinem Wesen nach unerkennbare Gott der Gnosis<sup>49</sup>, sondern der faktisch bisher den Heiden noch nicht begegnete Gott der Bibel und der Verkündigung<sup>50</sup>. Von diesem Gott spricht die Areopagrede in hellenisierender Sprache. Der Sache nach, wie Lukas sie versteht, ist sie deshalb in allen Bestandteilen eine christliche Rede, nicht erst ab V. 30<sup>51</sup>. Die sprachlichen Anleihen bei der Populärphilosophie haben grundsätzlich denselben Stellenwert wie auf der anderen Seite die Septuagintis-

---

<sup>49</sup> So die These von *E. Norden*, *Agnostos Theos*, bes. 87 ff.

<sup>50</sup> Vgl. *W. Elliger*, *Paulus* 193–199.

<sup>51</sup> Gegen *Vielhauer*, *Paulinismus* 11, der sich auf *Dibelius* beruft; vgl. *M. Dibelius*, *Paulus*.

men in den Reden vor jüdischem Publikum<sup>52</sup>. Auch diese sind in erster Linie als milieugerechte Stilmittel gebraucht und nicht etwa als Hinweis darauf, daß eine so geformte Aussage vorchristlich sei. Es trifft also nicht zu, daß in der Areopagrede mit vorchristlichem und in diesem Sinne natürlichem Wissen von Gott gerechnet wird, das durch das Wort der christlichen Verkündigung „nur geläutert, korrigiert und überhöht“ werden muß, um zu einem im lukanischen Sinn adäquaten Verständnis der Wirklichkeit Gottes auszureifen.

Andererseits genügt es selbstverständlich nicht, die sprachlichen Anleihen bei der philosophischen *theologia naturalis* als bloß äußerliche Zierform zu interpretieren, obgleich der spätantike Begriff des *ornatus* einem solchen Verständnis grundsätzlich nicht entgegensteht. Aber Lukas will mit der sprachlichen Anpassung an die jeweiligen kulturellen Standards des Verkündigungsmilieus in der Tat einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der christlichen Verkündigung und den jeweils gegebenen kulturellen Bedingungen auf seiten des Publikums behaupten<sup>53</sup>. Dies ergibt sich aus der Einleitung der Rede. Paulus knüpft an bei einer schon vorchristlich erreichten Stufe der Religiosität (vgl. V. 23: εὑσεβεῖτε; V. 22: δεισιδαιμονεστέρους). Diese äußert sich in dem Eingeständnis, Gott nicht zu kennen. Der Altar mit der entsprechenden Inschrift antizipiert die Verehrung des Gottes, der noch gar nicht bekannt ist. Lukas knüpft also nicht bei der *docta ignorantia* einer *theologia negativa* an, sondern sieht in der heidnischen Suche nach Gott eine Frage artikuliert, die einerseits die Abkehr von den Göttern des polytheistischen Pantheons einleitet, andererseits angelegt ist auf eine positive Beantwortung durch das Evangelium. Sofern das Evangelium menschliches Fragen beantwortet, menschliches Suchen zum Ziel kommen läßt, kann von einem Entsprechungsverhältnis von „Natur“ und „Gnade“ die Rede sein.

Dieser Sachverhalt wird bei Vielhauer nicht zuletzt deshalb verzeichnet, weil die lukanische Position von vornherein als Abweichung von der paulinischen gesehen wird. Paulus spricht Röm 1, 18ff vom Zorn Gottes und der Schuld der Menschen an ihrer faktischen Gottlosigkeit wegen ihrer Verweigerung gegenüber der Möglichkeit „na-

---

<sup>52</sup> Dazu E. Plümacher, Lukas 38ff, allerdings ohne Bezug auf die Frage der Mimesis philosophischer Sprache in der Areopagrede.

<sup>53</sup> Zu diesem Aspekt der Sache im Zusammenhang Löning, Evangelium.

türlicher“ Gotteserkenntnis. Gemessen daran „entschuldigt“ Lukas die Heiden, wenn er seinen Paulus sagen läßt, Gott habe über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen (vgl. Apg 17, 30). Aber mit der Voraussetzung, daß Lukas in der Areopagrede überhaupt auf die paulinische Auffassung vom Unheilszustand der Menschen ohne Christus einzugehen beabsichtigt, wird das lukanische ἄγνοια-Motiv im Ansatz mißdeutet. Es soll bei Lukas nicht etwas nach Röm 1 Unentschuldbares entschuldigen, sondern Lukas sieht die „Unwissenheit“ vor allem als Angewiesensein auf das Wort der Verkündigung (vgl. V. 23). Unwissenheit in diesem Sinn ist nur sekundär ein mildernder Umstand, primär jedoch ein objektiver soteriologischer Sachverhalt, dessen Anerkennung den ersten Schritt der Umkehr bedeutet<sup>54</sup>. Diese bleibt strikte Forderung und kann verweigert werden, wie der Schluß der Episode zeigt (vgl. 17, 32f). Das Schema Natur – Gnade ist hier nicht mehr anwendbar.

Der Vergleich Lukas – Paulus ist also im Bereich der *theologia naturalis* wenig hilfreich. Ein Fall von Paulusrezeption liegt nicht vor, auch nicht im Sinne eines falschen Verständnisses paulinischer Theologie. Für Lukas ist kennzeichnend, daß er innerhalb der christlichen Rede von Gott eine Synthese von biblischen und popularphilosophischen Elementen anstrebt. Aus heutiger Sicht ist dies Verfahren der Rezeption der philosophischen *theologia naturalis* widersprüchlich, sofern dabei die Philosophen nicht als Vertreter der Philosophie, sondern eines modischen Polytheismus erscheinen (vgl. VV. 18–21). Daß Lukas selbst es für plausibel hält, da er es ja seinem Leser als sinnvoll präsentiert, läßt sich wohl nur damit erklären, daß ihm diese Art der Rede von Gott aus der Tradition der Gemeintheologie vertraut war<sup>55</sup>, so daß er sie als christliche Rede für heidnische Ohren verstehen konnte und nicht als Rezeption stoischer Philosophie durch einen christlichen Redner.

---

<sup>54</sup> Die eingestandene „Unwissenheit“ der Heiden liegt nicht auf derselben Ebene wie die jüdische „Unwissenheit“ bezüglich der Messianität Jesu (Apg 3, 17), wengleich eine Analogie durchaus beabsichtigt sein kann. Denn zunächst steht dem heidnischen Suchen nach dem ihnen noch unbekanntem Gott der christlichen Verkündigung auf jüdischer Seite das positive Wissen um Gottes Heilshandeln in der Erwählungsgeschichte Israels gegenüber (vgl. Apg 13, 17–23). Das heilsgeschichtliche Handeln Gottes an Israel und das entsprechende Hoffnungswissen der Juden begründen deren Vorrang vor den Heiden bei der Verkündigung des Evangeliums.

<sup>55</sup> Für jüdisch-hellenistische Vermittlung plädiert *W. Nauck*, Tradition.

## 2. Die lukanische Rezeption paulinischer Soteriologie

Die Frage nach dem Verhältnis des Lukas zur Theologie des Paulus setzt am besten dort an, wo Lukas erkennbar paulinische Theologie rezipieren will. Dieser Wille bekundet sich nicht schon darin, daß Lukas seinen Paulus Reden mit theologischem Inhalt halten läßt, da die Actareden, wie gesagt, nicht unterschiedliche Theologien der jeweiligen Redner entfalten, sondern den objektiven Konstellationen der jeweiligen Stadien der Verkündigungsgeschichte entsprechen. Meines Erachtens gibt es nur ein einziges Thema, von dem nachzuweisen ist, daß es Lukas als paulinisch betrachtet, so daß in diesem Bereich von beabsichtigter Paulusrezeption durch Lukas die Rede sein kann: die Rechtfertigungslehre. Dafür sprechen zwei Gründe: 1. Die Gesetzesproblematik wird in der Apostelgeschichte im Zusammenhang mit dem Wirken des Paulus analysiert. 2. Die Verantwortung für die bahnbrechenden Entscheidungen bezüglich der gesetzefreien Heidenmission wird, soweit Lukas sie überhaupt Menschen zuweist, offenbar absichtsvoll gerade nicht Paulus, sondern Petrus und Jakobus bzw. der von diesen repräsentierten Christenheit jüdischer Observanz auferlegt. Die Frage nach der soteriologischen Relevanz von Gesetz und Beschneidung erscheint damit als das Zentralproblem einer im übrigen unproblematischen<sup>56</sup> Soteriologie, das sich in einer bestimmten heilsgeschichtlichen Konstellation stellt und von den Autoritäten des Judenchristentums gelöst wird. Das lukanische Verständnis des Problems und seiner Lösung durch das sogenannte Apostelkonzil und die Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre in diesem Zusammenhang sollen abschließend skizziert werden.

Nach lukanischer Darstellung wird die Frage der Geltung des mosaischen Gesetzes erst zum Problem, nachdem die Heidenmission durch Petrus schon prinzipiell eröffnet und durch Barnabas und Paulus im großen Stil praktiziert worden ist (vgl. Apg 15, 1 ff im Zusammenhang mit 14, 27). Daher kann es für Lukas auf dem sogenannten

---

<sup>56</sup> Vgl. die erste „nachösterliche“ Gestaltung der lukanischen Soteriologie Apg 2, 37–42. Der einzige argumentative Satz in diesem Zusammenhang (V. 39) bezieht sich auf die Universalität des Heilsgeschehens und damit auf einen Aspekt, der auf das Apg 15 dargestellte lukanische Problem vorausdeutet. Im übrigen erscheinen der Bußruf und die damit zusammenhängenden soteriologischen Vorstellungen als nicht weiter erläuterungsbedürftige Konsequenz der Verkündigung (vgl. V. 37).

Apostelkonzil nicht um die „endgültige Billigung der gesetzesfreien Heidenmission“<sup>57</sup> gehen, sondern um die Lösung einer Frage, die sich aus dem Faktum der Heidenmission ergibt. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Argumentationszusammenhang von Apg 15 im Kontext verständlich.

Das Problem wird zuerst durch die These formuliert: „Wenn ihr euch nicht nach dem Brauch des Mose beschneiden laßt, könnt ihr nicht gerettet werden“ (15, 1 b). Die Judenchristen, die dies behaupten, wollen nicht die Legitimität der Heidenmission (Taufe ohne vorherige Beschneidung wie im Präzedenzfall Kornelius) anzweifeln, sondern stellen die Aussicht auf Rettung im eschatologischen Gericht<sup>58</sup> in Frage, meinen also, daß die Heiden das Heil trotz Taufe nicht erlangen werden, wenn sie sich nicht in einer frommen *vita mosaica* als Christen bewähren. Daß diese Meinung falsch ist, kann der lukanische Leser schon deshalb vermuten, weil sie zu einem das ideale Bild der Kirche störenden Streit führt (V. 2); da aber die Frage in dieser Form neu ist, wird sie in Jerusalem geprüft (vgl. V. 6) und nicht unter Verweis auf Apg 11, 18 zurückgewiesen.

Die Lösung wird in zwei Schritten vorgetragen. Die Petrusrede behandelt den soteriologischen, die Jakobusrede den ekklesiologisch-disziplinären Aspekt des Problems. Beide Redner argumentieren im Rückblick auf inzwischen eingetretene Fakten, deren Legitimität sie voraussetzen, aus denen sie lediglich die richtigen Konsequenzen zu ziehen haben.

---

<sup>57</sup> *Haenchen*, Apostelgeschichte 399. Zutreffender ist die Formulierung, Lukas wolle Apg 15 zeigen, daß „das Heidenchristentum in Ordnung“ sei (ebd.). Nur sind das zwei sehr verschiedene Dinge.

<sup>58</sup> Der Ausdruck οὐ δύνασθε σωθῆναι im einleitenden und damit für das Verständnis der Perikope leitenden V. 1 setzt die sachliche Unterscheidung von „Rechtfertigung“ (δικαιοῦσθαι) und „Rettung“ (σώζεσθαι) voraus. „Rechtfertigung“ versteht Lukas im Prinzip deuteropaulinisch als Vergebung der Sünden (vgl. Apg 13, 38f), „Rettung“ dagegen unter Wahrung des eschatologischen Vorbehalts und insofern im Prinzip paulinisch als zukünftige, nach Umkehr, Taufe und Sündenvergebung noch ausstehende Erlangung des ewigen Lebens (vgl. Apg 11, 14 in Verb. m. 11, 18). Zusammenhang und Differenz beider Vorstellungen artikuliert Lukas vor allem durch die Stichwortverbindung „Glaube“ – „Rettung“ (vgl. Lk 8, 12 diff Mk 4, 15; Apg 15, 11; 16, 31; in entsprechend interpretierten Wundergeschichten: Lk 8, 50 diff Mk 5, 36; Apg 14, 9; vgl. auch 27, 20.31) bzw. „Glaube“ – „ewiges Leben“ (vgl. Apg 13, 48, auch in Verb. m. V. 46). Hinsichtlich des eschatologischen Vorbehalts gegenüber Glaube, Taufe und Sündenvergebung (paulinisch: „Rechtfertigung“) unterscheidet sich die lukanische Soteriologie signifikant von der deuteropaulinischen in Kol und Eph (dazu Abschnitt 3.1 des Beitrags von *H. Merklein* in diesem Band).

Petrus erinnert an den Präzedenzfall Kornelius. Er konstatiert als gesicherte Voraussetzung die Erkenntnis (ὄμειξ ἐπίστασθε), daß es Gottes souveränem Heilswillen (ἐξελέξατο) entspricht, daß „die Heiden ... das Wort des Evangeliums hören und zum Glauben kommen“ (V. 7). Der Sache nach ist dies eine Variation der mit Apg 11, 18 zusammengefaßten Konsequenz der Korneliusgeschichte: „Also hat Gott auch den Heiden die Umkehr ermöglicht, die zum Leben führt.“ Im Blick auf das anstehende Problem macht er dann geltend, daß die Verleihung des Heiligen Geistes auch an die Heiden als Bestätigung dafür (ἐμαρτύρησεν) zu gelten habe, daß die gläubigen Heiden in keinem anderen Verhältnis zu Gott stehen als die Judenchristen. Der Ausdruck τῇ πίστει καθάρισας τὰς καρδίας αὐτῶν besagt insbesondere, daß die Heidenchristen aufgrund des Glaubens den Judenchristen bezüglich der „Reinheit“ nicht nachstehen. Die „Reinheit“ aber ist nach jüdischem Verständnis Unterscheidungsmerkmal von Beschnittenen und Unbeschnittenen (vgl. Apg 10, 28). Insofern Beschneidung und Gesetz „Reinheit“ begründen, tritt damit der Glaube für die Heidenchristen an die Stelle des Gesetzes. Der Bezug der Reinheit zur καρδιά zeigt, daß Lukas dies nicht kultisch, sondern ethisch versteht. Daraus ergibt sich (οὐν), daß es eine überflüssige Belastung (ζυγόν) wäre, die Heidenchristen auf das mosaische Gesetz zu verpflichten, als beruhte ihre Reinheit auf Gesetzesobservanz. Dies trifft ja nicht einmal für Judenchristen zu. (Es wäre verfehlt, aus V. 10b herauszulesen, daß es sich anders verhielte, wenn das Gesetz des Mose erfüllbar wäre.) Vielmehr gilt für Juden- und Heidenchristen gleichermaßen, daß „wir [Judenchristen] durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet werden (σωθῆναι) gradeso wie sie [die Heidenchristen] auch“ (V. 11). Damit ist die Ausgangsthese (V. 1: οὐ δύνασθε σωθῆναι) bezüglich ihrer soteriologischen Implikationen widerlegt, und zwar durch eine Soteriologie, die ähnlich zuvor schon Paulus in der Rede im pisidischen Antiochien vorgetragen hatte (vgl. Apg 13, 38f)<sup>59</sup>. Petrus hat folglich in Übereinstimmung mit Paulus

<sup>59</sup> Mit Apg 13, 38f wird erstmals in der Apg paulinierend von „Rechtfertigung“ (δικαιωθῆναι) gesprochen, und zwar im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Glaube, also nicht im Zusammenhang des Themas Heidenmission, sondern „im selben theologischen Kontext wie bei Paulus selbst“ (Lindemann, Paulus 59). In Apg 13, 38f erscheint Paulus „betont als der Prediger der Rechtfertigungslehre“ (ebd. 163). Bezüglich der Bedeutung des Gesetzes in soteriologischer Hinsicht decken

argumentiert<sup>60</sup>. Dies gilt gerade aus lukanischer Sicht. Lukas hat eine Vorstellung davon, was im Bereich der Soteriologie charakteristisch „paulinisch“ ist, und betont, daß „paulinisch“ kein Unterscheidungskriterium ist gegenüber dem ursprünglich Christlichen (vgl. das ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν, V. 7b).

Das 15, 1 formulierte Problem ist damit noch nicht gelöst. Erst der zweite, durch Jakobus vorgetragene Argumentationszug führt zum Beschluß der Versammlung. Allein daran ist zu erkennen, daß 15, 1 nicht die paulinische Soteriologie problematisiert, sondern umgekehrt die paulinische Soteriologie die Voraussetzung bietet, um ein damit zusammenhängendes anderes Problem zu lösen. Die Terminologie in V. 1 gibt Aufschluß darüber, um welche Frage es nach Lukas auf dem Apostelkonzil geht: Das mosaische Gesetz (νόμος Μωϋσέως, vgl. V. 5) wird in V. 1 mit τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως bezeichnet. Der Ausdruck ist lukanisch und lenkt von vornherein das Interesse auf den mit ἔθος anvisierten Sachverhalt: Apg 16, 21 wird gegen Paulus und Silas in der römischen Kolonie Philippi (vgl. 16, 2) der Vorwurf erhoben, sie verkündigten „Sitten, die wir als Römer nicht übernehmen und praktizieren dürfen“ (ἔθῃ ἃ οὐκ ἐξεστὶν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν). Mit ἔθῃ wird hier auf die Inkompatibilität jüdischer und römischer – nicht „heidnischer“! – Normen hingewiesen. Apg 26, 3 appelliert der angeklagte Paulus in seiner Verteidigung gegen Vorwürfe seiner jüdischen Gegner an König Agrippa als Kenner „aller jüdischen Bräuche und Streifragen“ (πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἔθῶν τε καὶ ζητημάτων), als welcher er sich vom römischen Statthalter Festus unterscheidet. Mit ἔθῶν sind hier die Normen der jüdischen Religion gemeint (vgl. V. 4), sofern sie einem Juden vertraut und einem Römer fremd sind. Der Terminus ἔθῃ bezeichnet demnach die Normen des Judentums unter dem

---

sich die Aussage des Paulus Apg 13, 38f und die des Petrus Apg 15, 11 dem Sinne nach; der Unterschied liegt lediglich darin, daß Apg 13, 38 eine negative Aussage über das Gesetz vorliegt, Apg 15, 11 dagegen die entsprechende positive über die Gnade. Dann aber darf Apg 13, 38 nicht enger ausgelegt werden als Apg 15, 11; d. h. der Ausdruck „in allem, worin ihr im Gesetz des Mose nicht konntet gerechtfertigt werden“ darf nicht so interpretiert werden, als sei zu unterscheiden zwischen Sünden, von denen das Gesetz des Mose, und solchen, von denen der Glaube rechtfertigt (gegen *Vielhauer*, *Paulinismus* 18f: „teilweise Rechtfertigung, nicht allein, sondern *auch* aus Glauben“).  
<sup>60</sup> „Petrus‘ formuliert einen Satz, der der Tradition der paulinischen Rechtfertigungslehre entspricht“ (*Lindemann*, *Paulus* 63, unter Verweis auf Eph 2, 8f).

Aspekt ihrer kulturellen Besonderheit gegenüber den Normen der durch die Institutionen des römischen Staates repräsentierten Kultur<sup>61</sup>. Die These Apg 15, 1 besagt also, daß nach Auffassung einiger Judenchristen mit dem Glauben auch die Beachtung der Normen der jüdischen Kultur – Beschneidung und Gesetz – zum Heil erforderlich sei.

Diesen spezifisch lukanischen Aspekt der Gesetzesproblematik behandelt die Rede des Jakobus. V. 14 konstatiert im Rückblick auf den Fall Kornelius, daß die Heidenchristen ihrem ekklesiologischen Rang nach „Volk“ Gottes sind. V. 15 leitet den diesbezüglichen Schriftbeweis ein. Dieser bezieht sich in seinem ersten Teil (V. 16) auf die „Wiederherstellung der verfallenen Hütte Davids“, d. h. auf die Sammlung Israels zur judenchristlichen Kirche, und im zweiten (V. 17f) auf das Hinfinden der übrigen Menschen zu Gott, d. h. auf die Heidenmission. Sammlung Israels und Heidenmission werden als zwei verschiedene Phasen der einen Verkündigungsgeschichte gesehen, wobei die erste als Voraussetzung (ᾠπόω) der zweiten betrachtet wird<sup>62</sup>. Im Zusammenhang wird damit betont, daß die Heidenmission ein Ziel für sich darstellt, das nicht schon mit der ersten Etappe erreicht ist. Daraus folgert (δὶ) Jakobus, man solle die Heidenchristen nicht belasten (nämlich mit dem mosaischen Gesetz, V. 19), sondern ihnen nur bestimmte Einschränkungen auferlegen (die sogenannten Jakobusklauseln, V. 20). Dies sei notwendig (vgl. V. 28), weil das mosaische Gesetz (Μωϋσῆς) seit Menschengedenken in der hellenistischen Polis im Synagogengottesdienst verkündigt werde (V. 21). Wie Lukas diese Begründung versteht<sup>63</sup>, zeigt im folgenden die Beschneidung des Timotheus „mit Rücksicht (δὶ) auf die Juden, die in den Orten dort wohnten“ (16, 3). Da dieser Vorgang in einem Atemzug mit der Überbringung der Jakobusklauseln an die πόλεις (V. 4) erwähnt wird, ist der Zusammenhang mit der Jakobusrede offensichtlich: Es geht dort also um die Rücksichtnahme der Heidenchristen auf das sittliche Empfinden des Diasporajudentums im Interesse der Vermeidung unnötiger Konflikte. (Mit Lystra und

---

<sup>61</sup> Vgl. *W. C. van Unnik*, Anklage 366–373; *Burchard*, Zeuge 35; *ders.*, Paulus 891; *Elliger*, Paulus 55–57; *Löning*, Evangelium (Abschnitt 6).

<sup>62</sup> Vgl. *G. Lohfink*, Sammlung 59f.

<sup>63</sup> Die logische Verknüpfung von V. 21 mit dem vorausgehenden Kontext ist eine *crux interpretum*.

Derbe – vgl. Apg 16, 1 in Verbindung mit 14, 5–7 – verbindet Lukas entsprechende Vorstellungen.) Die Jakobusrede schränkt also nicht ein, was die Petrusrede enthält. Es bleibt dabei, daß das Gesetz soteriologisch irrelevant ist. Die Heidenchristen werden nicht zur Beobachtung des Gesetzes, sondern zur Rücksichtnahme auf das kulturell bedingte und als solches den Heidenchristen fremde sittliche Empfinden der Juden jeweils in ihrer Stadt angehalten.

Welche Bedeutung die Rezeption paulinischer Soteriologie für Lukas hat, wird erst ganz sichtbar, wenn man das Verhältnis von Tradition<sup>64</sup> und Redaktion in Apg 15 berücksichtigt. Die Jakobusklauseln, deren Herkunft und Begründung Lukas vielleicht gar nicht mehr kennt, wie sich aus dem Vergleich von Jakobusrede und Aposteldekret ergibt<sup>65</sup>, hatten ursprünglich durchaus den Sinn, die Geltung des mosaischen Gesetzes auch für Heidenchristen zu behaupten<sup>66</sup>. Ob Lukas dies nun weiß oder nicht – er weiß auf jeden Fall, daß es sich um Normen aus dem jüdischen Kulturbereich handelt. Dies – ist für ihn ein Grund, dem Eindruck vorzubeugen, als verpflichte man sich als Nichtjude mit der Annahme der christlichen Botschaft und

---

<sup>64</sup> Formale Indizien dafür, daß überhaupt Tradition verarbeitet wurde, sind: die Dublette bei der Bestimmung des Verhandlungsgegenstandes Apg 15, 1.5; die Dubletten bei den Angaben über die Überbringer des Aposteldekretes 15, 22.25–27.30.32–35; die konkurrierenden Angaben über die Zusammensetzung des Entscheidungsgremiums 15, 6.23 (Gemeindeleitung) und 15, 4.12.22 (Vollversammlung); die unlukanische Adressierung des Dekrets 15, 23 (Kilikien!); die unterschiedliche Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen (15, 29 wie 21.25 entsprechend der Reihenfolge in Lev 17 und 18; abweichend davon 15, 20); möglicherweise auch die Tatsache, daß das Amos-Zitat 15, 16–18 nur teilweise dem LXX-Wortlaut entspricht. Vgl. *Dömer*, Heil 174–180.

<sup>65</sup> Es dürfte Lukas gewesen sein, der die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen des Aposteldekrets in der Jakobusrede gegenüber der in Lev 17f geändert hat, weil er es auch ist, der die logische Verknüpfung der Verse 20 und 21 ohne Bezug zum Begründungszusammenhang von Lev 17f versteht; vgl. oben und die folgende Anm.

<sup>66</sup> Das Gesetz gilt soweit für die Heidenchristen, wie es selbst für die Fremden in Israel Geltung beansprucht. Das Aposteldekret enthält gerade die Vorschriften, die nach Lev 17f ausdrücklich auch für die Nichtisraeliten in Israel erlassen werden; vgl. *H. Waitz*, Problem. *Haenchen*, Apostelgeschichte 411, sieht darin die lukanische Deutung der Jakobusklauseln „in guter Übereinstimmung“ mit dem übrigen Inhalt der Perikope. Aber die Vorstellung vom Fremdenstatus der Heidenchristen in Israel entspricht keineswegs den ekklesiologischen Vorstellungen der Apostelgeschichte. Gerade wenn man sieht, daß es sich bei den Jakobusklauseln ursprünglich um die Verzichtsforderungen handelt, die das Zusammenleben von Beschnittenen und Unbeschnittenen in gemischten Gemeinden ermöglichen, muß auffallen, daß Lukas nicht darstellt, welche Auswirkungen die Jakobusklauseln auf das Leben gemischter Gemeinden haben.

Lehre in irgendeiner Weise zugleich auch auf die fremden Sitten und Gebräuche einer Kultur, die zwar zum kulturellen Spektrum der hellenistisch-römischen Stadt gehört, mit der der heidenchristliche Leser sich aber nicht identifiziert. Im Interesse dieser Klarstellung beruft Lukas sich auf paulinische Theologie und „paulinisiert“ die „judaistische“ Ekklesiologie der Jakobusklauseln.

Abschließend ist zu fragen, warum dann nicht Paulus, sondern Petrus dazu ausersehen wird, die soteriologischen Voraussetzungen für die Interpretation der Jakobusklauseln zu formulieren. Dazu ist – zunächst hinsichtlich der „erzählten Welt“ – anzumerken, daß Paulus in dieser Sache „Partei“ ist, weil er wegen angeblicher Propaganda gegen Gesetz und Tempel angeklagt werden wird (vgl. Apg 21, 21 bis 28 u. ö.), während Petrus – von Jakobus ganz zu schweigen – ein unverdächtig Zeuge ist. Darüber hinaus ist zu beachten, daß das Aposteldekret nach lukianischer Darstellung nicht nur als die Entscheidung des Petrus und Jakobus, sondern der gesamten judenchristlichen Kirchenregion erscheint. Darauf kommt es Lukas an, weil seine Kirche – d. h. die nachpaulinische, heidenchristliche Kirche in der Asia – sich selbst dieses Zeugnis nicht ausstellen kann, auf das sie um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit (ἀσφάλεια) willen angewiesen ist, da ihr das judenchristliche Element fehlt.

#### IV. ERGEBNIS

1. Lukas schreibt aus der Sicht der nachpaulinischen Kirche im Raum der Asia mit dem Zentrum Ephesus. Sein Interesse gilt dem Nachweis der Glaubwürdigkeit dieser Kirche als einer gegenüber dem Judenchristentum Palästinas kulturell unterschiedenen Größe innerhalb der einen und universalen Heilsgeschichte.

2. Die Glaubwürdigkeit dieser Kirche hängt wesentlich ab vom Nachweis der Legitimität ihrer heidenchristlichen Verfaßtheit.

3. Garant dieser Legitimität ist Paulus. Er ist es aufgrund seiner singulären Schlüsselrolle im Heilsplan Gottes als Verfolger der Kirche und Zeuge Jesu vor allen Menschen. Sein missionarisches Zeugnis als ehemaliger Repräsentant des dem Evangelium ablehnend gegenüberstehenden Judentums hat nach lukianischem Verständnis die Kraft, die Juden in aller Welt definitiv vor die Glaubensentschei-

dung zu stellen (Verstockungsprinzip). Seine Apologien als Angeklagter zeigen seine Schuldlosigkeit hinsichtlich der Verstockung und legitimieren dadurch die faktischen Resultate seiner Mission.

4. Hinsichtlich der Rezeption paulinischer Theologie erweist sich der lukanische Paulinismus als ein partikuläres Phänomen<sup>67</sup>. Als paulinisches Theologumenon beurteilt Lukas die im übrigen von allen urchristlichen Autoritäten getragene Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Diese wiederum ist die Grundlage für die lukanische Ekklesiologie, für die die Vorstellung vom Nebeneinander zweier kulturell unterschiedlich geprägter Kirchenregionen charakteristisch ist.

5. Bezeichnend für das Verhältnis des Lukas zur paulinischen Rechtfertigungslehre ist, daß diese nicht als die für alle Zeiten gültige und tragfähige Lösung soteriologischer Probleme verstanden wird, sondern als die unverzichtbare Basis zur Lösung neu entstehender Fragen. Die Rückbesinnung auf die legitimierenden Anfänge geschieht hier also nicht in der Absicht, unliebsame Tendenzen der Gegenwart unter Berufung auf die Tradition bzw. Paulus unter Kontrolle zu bringen, sondern die Legitimität der nachpaulinischen Entwicklung der Heidenkirche zu erweisen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Lukas, was hier nicht näher erörtert werden kann, unverwechselbar vom Paulinismus der Pastoralbriefe<sup>68</sup>.

6. Im Unterschied zur deutero- und tritopaulinischen Pseudepigraphie<sup>69</sup> geht es im lukanischen Werk – auch in den von Paulus handelnden Teilen – nicht um den Versuch, im Namen des Paulus paulinische Theologie fortzuschreiben. Das lukanische Werk setzt nicht die Existenz paulinischer Briefliteratur oder ein im Entstehen begriffenes Corpus Paulinum als Bezugsgröße voraus. Lukas bezieht sich, wenn er sich auf Paulus beruft, nicht auf gegebene Texte, sondern auf eine historische Gestalt. Dieser Paulus ist selbstverständlich als verbal produktiv dargestellt, aber nicht als Briefeschreiber. Seine Bedeutung als besonderer „Zeuge“ erschließt sich für Lukas nicht durch die Rezeption seiner textlichen Hinterlassenschaft, sondern durch die Darstellung seines Wirkens im Zusammenhang der Geschichte der

---

<sup>67</sup> Vgl. die Beurteilung bei *Lindemann*, Paulus 170f.

<sup>68</sup> Vgl. *Roloff*, Paulusdarstellung 521 f.

<sup>69</sup> Zur folgenden Abgrenzung vgl. vor allem den Beitrag von *P. Trummer* in diesem Band.

Verkündigung des Evangeliums. Das lukanische Werk fußt als Geschichtswerk auch nicht auf einer verbindlich vorgegebenen paulinistischen Rahmenkonzeption, wenngleich die Rahmenidee der Darstellung der Geschichte der Verkündigung des Evangeliums aus paulinistischer Soteriologie herzuleiten ist. Lukas schreibt in eigener Regie und auf eigenes theologisches Risiko. Er tritt seinem Publikum zwar als Anonymus, aber als von Paulus eindeutig verschiedener Autor gegenüber und erwartet, daß man *ihm* glaubt und nicht etwa nur dem von ihm rezipierten Fundus autoritativer Traditionen, so sehr diese auch für seine Darstellung Gewicht haben mögen. Die Plausibilität seiner Darstellung stellt sich nicht schon damit ein, daß sie paulinisch ist. Freilich ist der Versuch, von einem nachpaulinischen kirchlichen status quo aus die erreichten kirchlichen Zustände verständlich zu machen, ohne entsprechende Würdigung der Rolle des Paulus in der Verkündigungsgeschichte nicht möglich. Der „Zeuge“ Paulus ist ein solcher auch und gerade im Sinne der lukanischen Beweisabsichten. Er ist insofern Lukas' eigener Kronzeuge; und nur insofern ist Lukas Paulinist. Im Zeugenstand der lukanischen Beweisführung erscheint Paulus dann nicht in erster Linie als für den argumentierenden Lukas theologisch normative Autorität, sondern er steht Lukas zur Verfügung bei seinem Plädoyer für die ἀσφάλεια der Worte, die die christliche Lehre auszeichnet und überzeugend macht. Dies geschieht nicht beliebig, auch nicht aus schülerhafter Reverenz ad maiorem Pauli gloriam, wie man häufig liest, sondern aus dem sachlichen Grund, daß die Kirche, deren Glaubwürdigkeit Lukas erweisen will, ohne Paulus nicht verständlich ist.

- Brox, N.*, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT 5) (München 1961).
- Burchard, Chr.*, Paulus in der Apostelgeschichte, in: ThLZ 100 (1975) 881–895.
- , Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103) (Göttingen 1970).
- Conzelmann, H.*, Die Apostelgeschichte (HNT 7) (Tübingen 21972).
- , Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen 21964).
- , Der geschichtliche Ort der lukanischen Schriften im Urchristentum, in: *H. Braumann* (Hrsg.), Das Lukas-Evangelium (WdF CCLXXX) (Darmstadt 1974) 236–260.
- , Paulus und die Weisheit, in: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament (BEvTh 65) (München 1974) 177–190.
- Dibelius, M.*, Die Formgeschichte des Evangeliums (Tübingen 51966).
- , Paulus auf dem Areopag, in: SHAW.PH 1938/39, 2. Abh. (Heidelberg 1939) 3–56 (auch in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. v. *H. Greeven* (FRLANT 60) (Göttingen 1968) 9–70).
- Dietrich, W.*, Das Petrusbild der lukanischen Schriften (BWANT 94) (Stuttgart 1972).
- Dömer, M.*, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51) (Köln – Bonn 1978).
- Elliger, W.*, Paulus in Griechenland, Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth (SBS 92/93) (Stuttgart 1978).
- Glöckner, R.*, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas (WSAMA.T 9) (Mainz o.J. [1976])
- Haenchen, E.*, Die Apostelgeschichte (KEK) (Göttingen 61968).
- Hengel, M.*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung (Stuttgart 1979).
- Käsemann, E.*, Die Johannesjünger in Ephesus: ZThK 49 (1952) 144–154 (auch in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 51967) 158–168).
- Lindemann, A.*, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHT 58) (Tübingen 1979).
- Löning, K.*, Das Evangelium und die Kulturen, in: *H. Temporini – W. Haase* (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. II. 25 (Berlin – New York) (im Druck).
- , Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte, in: *J. Schreiner – G. Dautzenberg* (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments (Würzburg 1979) 200–228.
- , Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA 9) (Münster 1973).
- Lohfink, G.*, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39) (München 1975).
- Michel, H.-J.*, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35) (München 1973).
- Nauck, W.*, Die Tradition und Komposition der Areopagrede: ZThK 53 (1956) 11–52.
- Nellessen, E.*, Zeugnis für Jesus und sein Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff (BBB 43) (Köln – Bonn 1976).
- Norden, E.*, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (Leipzig – Berlin 1913, Neudruck Darmstadt 1971).
- Obermeier, K.*, Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte (Bonn 1975).

- Plümacher, E.*, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9) (Göttingen 1972).
- Prast, F.*, Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20, 17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung (FzB 29) (Stuttgart 1979)
- Rohde, J.*, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern (ThA 33) (Berlin 1976).
- Roloff, J.*, Die Paulusdarstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel: EvTh 39 (1979) 510–531.
- Schenke, H.-M.*, Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule: NTS 21 (1975) 505–518.
- Schille, G.*, Anfänge der Kirche (BEvTh 43) (München 1966).
- Stolle, V.*, Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulus-Bild des Lukas (BWANT 102) (Stuttgart 1973).
- Unnik, W. C. van*, Die Anklage gegen die Apostel in Philippi (Apg 16, 20f), in: *A. Stuiber – A. Hermann* (Hrsg.), Mullus (FS Th. Klauser) (JAC.E 1) (Münster 1964).
- Vielhauer, Ph.*, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte: EvTh 10 (1950/51) 1–15, auch in: *ders.*, Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31) (München 1965) 9–27.
- Waiz, H.*, Das Problem des sog. Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme: ZKG 55 (1936) 227–263.
- Wilkens, U.*, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: *ders.*, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien (Neukirchen 1974) 171–202.
- Zingg, P.*, Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie (OBO 3) (Göttingen 1974).