

Die Korneliustradition

Von Karl Löning, Münster i. W.

I. Der Stand der Diskussion

Als grundlegend für die Beurteilung der Frage nach der Tradition in Apg 10, 1–11, 18 gilt bis heute¹ die Analyse von M. Dibelius². Nach dessen Auffassung besteht die vorlukianische Schicht i. w. aus den Versen 10, 1–8. 17–26. 30–33. 44–48, während er die übrigen Abschnitte der lukianischen Redaktion zuweist, nämlich: Apg 10, 9–16. 27–29a (die Vision des Petrus und auf diese bezugnehmende Stellen), Apg 10, 34–43 (die Predigt des Petrus im Haus des Kornelius) und Apg 11, 1–18 (die Rechtfertigungsrede des Petrus vor den Jerusalemer Autoritäten samt Rahmen)³. Die so abgegrenzte Tradition hält D. für eine «schlichte Bekehrungslegende» (105), die erzählt, daß Kornelius, durch eine Erscheinung veranlaßt, Petrus aus Joppe holen läßt; daß Petrus, durch ein $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ -Wort veranlaßt, der Aufforderung folgt; daß bei der Begegnung im Haus des Kornelius der Geist auf die Anwesenden kommt und Petrus daraufhin deren Taufe vollzieht⁴ (vgl. 100). Lukas habe daraus ein Lehrstück gemacht mit der prinzipiellen Aussage, daß der Unterschied zwischen reinen und unreinen Menschen, d. h. Beschnittenen und Unbeschnittenen, in der geist-erfüllten christlichen Gemeinde aufgehoben ist (vgl. 103f).

Diese Einschätzung der Traditionslage in Apg 10, 1–11, 18 entspricht im ganzen der bereits vorher von O. Bauernfeind mit anderen Argumenten vorgetragene Auffassung⁵. Sie ist weit-

¹ Vgl. zuletzt Chr. Burchard, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970 (FRLANT 103), S. 54 Anm. 11.

² M. Dibelius, Die Bekehrung des Cornelius, in: ConiNT 11 (1948) (in honorem Antonii Fridrichsen), 50–65; im folgenden zitiert nach: M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (hrsg. v. H. Greeven), Göttingen 1968 (FRLANT 60), 96–107.

³ Vgl. ebd. 96–100. S. 100 nennt D. darüber hinaus einige Einzelmotive, die er ebenfalls der luk. Redaktion zuweisen möchte: die Ausstattung des Petrus mit einem judenchristlichen Gefolge (10, 23b. 45; 11, 12b) und die Notiz über das «Bleiben» des Petrus im Haus des Kornelius (10, 48b), das er als Hinweis darauf interpretiert, «daß Petrus zu dem heidnischen Centurio in ein wirkliches Verhältnis der Tischgemeinschaft getreten ist» (ebd.).

⁴ Die Vollzugsnotiz vermutet er hinter dem redaktionellen V. 48b.

⁵ Vgl. O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1939, 141–143. B. geht von Apg 10, 35 aus, dem Anfang der Petruspredigt, den er für ein «geprägtes

gehend anerkannt, wenn auch nicht uneingeschränkt⁶. Meinungsverschiedenheiten gibt es gerade auch bezüglich der konsequenzenreichen Entscheidung über die traditionsgeschichtliche Einordnung der Petrusvision⁷. Während Dibelius und mit ihm Conzelmann und Lohfink damit rechnen, daß Lukas die Vision in den Zusammenhang der Korneliustradition eingebracht, sie aber als ursprünglich selbständige Einzelüberlieferung selbst übernommen habe⁸, hält Haenchen Lukas für den Schöpfer des Visionsberichts⁹. Hinter dieser Meinungsverschiedenheit steht eine unterschiedliche Beurteilung des Inhalts der Petrusvision. Nach Dibelius bezieht sich diese ursprünglich auf die Aufhebung des Unterschieds zwischen reinen und unreinen Speisen und wird dann durch Lukas im Sinne der *κοινωνία*-Problematik der sich aus Juden- und Heidenchristen zusammensetzenden Gemeinden verstanden und zur Interpretation der Korneliustradition herangezogen¹⁰. Dagegen betont Haenchen, die Petrusvision habe niemals etwas mit Speisegeboten zu tun gehabt, sondern sei von vornherein «zur Veranschaulichung der Lehre 10, 28 vom Schrift-

Losungswort» und damit für vorluk. hält, konstatiert ein Spannungsverhältnis zu Apg 10, 28, den er mit den Nachbarversen als redaktionell ausscheidet, und hält wegen der sachlichen Kongruenz von V. 9–16 (Petrusvision) mit V. 28 auch diese für lukanisch.

⁶ Vgl. *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte, Tübingen 1963 (Handb. z. NT 7), 61f; *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1963, 41f; *G. Schille*, Anfänge der Kirche, München 1966, 68. Schille rechnet aber mit einer einsträngigen Erzählkonzeption; die Tradition habe das Haus des Gerbers Simon in Caesarea lokalisiert (vgl. ebd. 69). – Gegen eine Einschätzung der Tradition als Bekehrungslegende wendet sich *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1968, 288–308; gegen Dibelius bes. 302. Er sieht für die Gattung Bekehrungslegende keinen Platz im Horizont eines von der Naherwartung geprägten Denkens (vgl. 305f). Mit *W. L. Knox*, The Acts of the Apostles, Cambridge 1948, 33 erklärt er die Tradition in Apg 10 für eine «Gründungslegende» (a. a. O. 306); ähnlich *G. Lohfink*, Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg 9; 22; 26): BZ 9 (1965) 246–257, hier 253f. G. Schille beruft sich auf die Analyse von Dibelius und das Urteil von Knox gleichzeitig (vgl. a. a. O. 68f mit Anm. 99 und 108).

⁷ Über die luk. Autorschaft für die Reden Apg 10, 34–43; 11, 5–17 (und Rahmen) braucht nicht diskutiert zu werden. Soviel steht fest, daß diese Abschnitte bei der Rekonstruktion der Korneliustradition kaum wesentliche Erkenntnisse ermöglichen. Der Parallelbericht im 11. Kap. läßt wohl in einzelnen Motiven Rückschlüsse auf die Tradition zu, die Lukas ja auch hier vorgelegen hat; die Erzählstruktur jedoch ist mit Sicherheit nicht vergleichbar mit der der Tradition. Apg 11, 5–17 enthält nur das, was Petrus «erlebt» hat; dagegen zeigt die Tradition die Verflechtung zweier anfangs voneinander unabhängiger Parallelhandlungen.

⁸ Vgl. *Dibelius*, a. a. O. 98f. 103f; *Conzelmann*, Komm., 61; *G. Lohfink*, Paulus vor Damaskus, Stuttgart 1965, 67.

⁹ Vgl. Komm. 306f.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 98f. Dibelius betont unter Hinweis auf Gal 2, 11–14 den Zusammenhang beider Vorstellungen, da sich das *κοινωνία*-Problem an der Frage der Tischgemeinschaft entzündet habe; ähnlich *Conzelmann*, Komm. 61.

steller [scil. Lukas] selbst entworfen» (a. a. O. 307)¹¹. Hahn stimmt ihm, was den ursprünglichen Sinn des Visionsberichts angeht, zu, ohne seine Überzeugung zu teilen, daß Lukas die Verse 9–16 für den jetzigen Zusammenhang geschaffen habe; er selbst nimmt vielmehr an, daß die Petrusvision schon vor Lukas in die Korneliuserzählung eingegliedert worden sei¹². Da sie aber auch für Hahn nicht ohne Kontext vorstellbar ist, bedarf seine Auffassung der Stützung durch die weitere Hypothese, daß «der ursprüngliche Erzählungsrahmen durch die Eingliederung in die Corneliusgeschichte verlorengegangen ist» (ebd.).

Es ergibt sich damit als Meinungsbild in der kritischen Beurteilung von Apg 10, 9–16:

1. ein Konsens darüber, daß die Korneliustradition ursprünglich nicht die Petrusvision enthielt;
2. ein weitgehender Konsens darüber, daß die Petrusvision dennoch vorlukanische Tradition darstellt (anders Haenchen);
3. ein weitgehender Konsens darüber, daß die Einfügung der Petrusvision in den Kontext der Korneliustradition der Darstellung lukanischer Anschauungen dient (anders Hahn).

Die Bandbreite der Meinungen ist gering, denn die Übereinstimmung im ersten Punkt engt den Spielraum für divergierende Hypothesen ein.

II. Die erzählökonomische Unverzichtbarkeit der Petrusvision

Keiner von den bisherigen Lösungsversuchen kann in der Beurteilung der Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Ort der Petrusvision wirklich überzeugen. Entweder wird die Entstehung des Visionsberichts auf unkontrollierbares Terrain verlegt, indem eine unbekannte Petruslegende postuliert wird¹³, aus der Lukas oder ein vorlukanischer Bearbeiter geschöpft haben sollen; oder man muß dem Endredaktor Lukas die Autorschaft für einen Text zuschreiben, dessen semitisierenden Charakter man wohl kaum

¹¹ Gegen die These, die Vision beziehe sich auf Speisevorschriften, wendet *Haenchen* ein, Petrus hätte ja aus dem Behälter ein reines Tier auswählen können, um es zu essen, ohne Reinheitsgebote zu verletzen (vgl. 306f). Diesen Einwand, den schon *E. Jacquier*, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 318 formuliert, weist *Dibelius* als «rationalistisches Bedenken» (a. a. O. 98 Anm. 2) zurück.

¹² Vgl. a. a. O. 42; diese Meinung ist auch für *Burchard* «erwägenswert» (a. a. O. 54 Anm. 11).

¹³ So ausdrücklich *Hahn*, a. a. O. 42.

mit dem Hinweis auf die Septuagintakenntnis des Lukas verständlich machen könnte¹⁴. Es stellt sich daher die Frage, was eigentlich der hypothesenärmsten Auffassung entgegensteht, daß die Petrusvision von vornherein integraler Bestandteil der Korneliustradition gewesen sei.

Dibelius nennt die Korneliustradition eine «schlichte Bekehrungslegende» (a. a. O. 105). Erst Lukas habe ihr – eben durch die Einfügung der Petrusvision – einen prinzipiellen Sinn unterlegt. Conzelmann generalisiert diese Auffassung: «Lukanisch sind in dem Kapitel überhaupt alle Stellen, welche die Einzelgeschichte ins Prinzipielle erheben» (a. a. O. 61). Hier wird vorausgesetzt, daß in der literarischen Tradition des NT aller Anfang «schlicht» sei. Eine andere Begründung für die Ausscheidung des Visionsberichts scheint die Auffassung zu sein, daß sich für einen offensichtlich fiktionalen¹⁵ Text dieser Art in der ersten christlichen Überlieferung kein Sitz im Leben finde¹⁶. Auch das ist eine Voraussetzung, die erst diskutiert werden müßte, bevor man sie zur Argumentation heranzieht. Damit erscheint eine Revision gerade des am wenigsten bestrittenen Punktes der von Dibelius vorgetragenen Analyse notwendig.

Haenchen geht bei seiner Beurteilung der umstrittenen Verse 9–16 davon aus, daß die Petrusvision von vornherein nicht auf die Aufhebung alttestamentlicher Speisegebote, sondern auf die Beseitigung der Trennung von Beschnittenen und Unbeschnittenen hin konzipiert sei, und folgert konsequent, sie sei nicht aus einem anderen Zusammenhang entnommen, sondern für den jetzigen konzipiert. Diese Argumentation ist stichhaltig. Die Frage ist nur, ob die weitere Behauptung Haenchens, der Urheber der Verse 9–16 sei Lukas, notwendig ist. Haenchen hat richtig gesehen, daß die Petrusvision nur im jetzigen Kontext sinnvoll ist. Zu fragen ist, ob der jetzige Kontext ohne die Petrusvision sinnvoll ist, d. h. ob die von Dibelius eruierte Traditionseinheit ohne die

¹⁴ Der Meinungsstreit über den ursprünglichen Sinn der Vision zeigt zur Genüge, daß es nicht allein um stilistische Eigentümlichkeiten geht.

¹⁵ *Dibelius* denkt hier freilich anders. Er hält die Petrusvision für ein Ereignis, dessen Erinnerung den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2, 11ff) habe lösen helfen (vgl. a. a. O. 99).

¹⁶ Dies deutet sich bei *Haenchen* zumindest an, wenn er gegen *Dibelius* zunächst die Möglichkeit der frühen Entstehung von Personallegenden bezweifelt und dagegen die These setzt, die Korneliustradition sei die Gründungstradition von Caesarea (a. a. O. 350f), und wenn er auf der anderen Seite stark betont, der Visionsbericht beraube den Gründungsbericht seiner historischen Verlässlichkeit: «Man mag eine solche Freiheit des Erzählers für möglich halten oder nicht, ... *hier* hat Lukas die Historie in den Dienst der Verkündigung gestellt. Er beschreibt nicht unmittelbar ein wirkliches Geschehen, sondern stellt eine Glaubensüberzeugung ... im Gewand der Historie dar» (307).

Petrusvision erzählerisch plausibel ist. Dazu folgende Feststellungen:

1. Die von Dibelius als Traditionsbestand anerkannten Verse 17–23 enthalten zweimal das Motiv des ratlosen Überlegens, was der Sinn der Vision sei (17a. 19a). Mit der Petrusvision müßten auch diese Stellen getilgt werden. Es ist zwar zuzugeben, daß der Passus nicht gerade einheitlich ist¹⁷, doch wird er nicht dadurch glatter, daß man V. 17a. 19a tilgt.

2. Das Motiv des Rätsels über den Sinn einer unverständenen Vision steht in Korrespondenz zum unzweifelhaft zur Tradition gehörigen *πνεῦμα*-Wort (V. 19b. 20). Die Geiststimme verlangt von Petrus, mit den Boten des Kornelius nach Caesarea zu gehen *μηδὲν διακρινόμενος*. Dieser Ausdruck kann bedeuten: «ohne Bedenken» (vgl. 11, 2); die «Bedenken» könnten nach der vorausgesetzten Situation darin begründet sein, daß Petrus mit unbekanntem Leuten zu einer Reise aufbrechen soll, deren Sinn er nicht kennt. Dieser Ausdruck kann aber ebenso gut bedeuten: «ohne zu versuchen, [die Vision] zu deuten»¹⁸. Die erste Möglichkeit ist erzählerisch weniger plausibel als die zweite, weil allein diese einen klar angebbaren Bezugspunkt im unmittelbaren Kontext hat (nämlich V. 17a. 19a), während die erste Erklärung mit psychologischen Argumenten arbeitet. Dann aber ist davon auszugehen, daß das *πνεῦμα*-Wort ebenfalls die Petrusvision voraussetzt.

3. Wer die Petrusvision eliminiert, muß auch zeigen, wie man sich überhaupt den erzählerischen Übergang von V. 8 zu V. 17 (b) vorzustellen hat. Da Petrus von der Ankunft der Boten unabhängig von deren Erscheinen am Torgebäude (V. 17b) durch das *πνεῦμα*-Wort erfährt, da nicht von den Boten erzählt wird, wie sie Petrus finden, sondern von Petrus, wie er sich ihnen zu erkennen gibt, muß die Figur des Petrus gesondert für sich eingeführt worden sein; andernfalls würde auch das Begegnungsmotiv mit dem Erkennungswort (V. 21) unmöglich. Der Abschnitt 10, 17–23 setzt also – wie immer man einzelne Verse beurteilen mag – von der erzählerischen Regie her zwischen V. 8 und V. 17 einen Schau-

¹⁷ Zur Ausscheidung von V. 22 vgl. unten (V.). Man könnte V. 17f wegen der Dublette 17a. 19a in Zweifel ziehen. Doch ist zu bedenken, daß die Verknotung der bisher getrennten Handlungsfäden – nur dazu dienen V. 17f – technisch schwierig ist. Das Grübeln des Petrus erst V. 19 zu erwähnen, wäre ungeschickter als die Wiederholung des Motivs.

¹⁸ *Διακρίνομαι* ist terminus technicus für das Deuten von Träumen, Visionen, Orakeln u. ä. Vgl. G. Dautzenberg, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der *διάκρισις πνευμάτων* (1 Kor 12, 10); BZ 15 (1971) 93–104. Die von D. angeführten Belege führen zu der Erkenntnis, daß «συγκρίνω und διακρίνω [...] ihr Gewicht als Deuteausdrücke gerade durch das griechisch sprechende Judentum erhalten [haben]» (100).

platzwechsel und den Anfang einer Parallelhandlung voraus in der Art, wie es V. 9 leistet¹⁹. Auch dies spricht für die Ursprünglichkeit der Petrusvision.

4. Die Schlußpointe²⁰ der Korneliuserzählung ist die Erkenntnis des Petrus, daß «Gott nicht auf die Person sieht», d. h. nicht ausschließlich Juden, sondern rechtschaffene Menschen aus «jedem Volke» annimmt (V. 34f). Diese Einsicht erschließt den bis dahin rätselhaften Sinn der Petrusvision: Die in der Beschneidung aufgerichtete Grenze zwischen Rein und Unrein hat Gott niedergerissen, indem er, was bisher als unrein galt, für rein erklärt hat (*κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον – ἐκαθάρισε*; V. 14. 15). Über diese inhaltliche Korrespondenz hinaus gibt es einen erzählökonomischen Motivationszusammenhang zwischen dem Schluß der Geschichte und der Petrusvision: Dem Erkenntnismotiv entspricht das Motiv der Unwissenheit des Petrus. Die Unwissenheit muß erzählerisch konkret sichtbar gemacht werden. Dies leistet die Petrusvision in ihrer Rätselhaftigkeit, sofern sie die Weigerung des Petrus (V. 14) und sein Grübeln (V. 17a. 19a) provoziert. Sich weigern und grübeln sind erzählerische Signale für die noch andauernde «Rückständigkeit» des Petrus bezüglich der Beurteilung der Beschneidungsproblematik. Kurz: die Petrusvision paßt nicht nur in den Kontext der Korneliustradition, sondern ist konstitutives Element ihrer Struktur als Erzähleinheit.

III. Die Struktur der Korneliustradition

Mit dem Nachweis, daß die Petrusvision ursprünglicher Bestandteil der Korneliustradition gewesen ist, ist ein entscheidender Schritt zur Rekonstruktion der vorlukianischen Überlieferung getan. Um Ansätze zur Beurteilung des Verhältnisses von Tradition und Redaktion zu gewinnen, wird im folgenden der Versuch unternommen, auf der Ebene der Argumentation mit literarischen Kriterien eine Formbeschreibung der Erzähleinheit zu erstellen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit darüber zu urteilen erlaubt,

¹⁹ Der mit einem Partizip im Präsens gebaute genitivus absolutus in V. 9 synchronisiert den bisherigen Erzähl-nexus mit dem neu einsetzenden der Gegenhandlung. Die Synchronisation ist erforderlich, solange die Figurengruppen noch in Distanz zueinander sind.

²⁰ Damit wird an die Vorstellung Bauernfeinds angeknüpft, daß der Anfang der Petrusrede an ein vorluk. «Losungswort» angelehnt sei (vgl. oben, Anm. 5). Man wird aber nicht mehr behaupten dürfen, als daß Lukas einen markanten Punkt des Begegnungsgesprächs, nämlich das Schlußwort, zum Anfang einer Predigt ausbaut. Zur Frage der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit von V. 35 mit dem Inhalt von V. 28 ist damit noch nichts präjudiziert.

welche erzählerischen Elemente für das Erzählen der Korneliusgeschichte konstitutiv sind.

1. Figuren

Zum unverzichtbaren Bestand der Tradition gehören die Figur Kornelius (mit seinem Haus; 10, 1f. 24), die Figur Petrus (mit Begleitung; 10, 23. 45; 11, 12), die zwischen beiden vermittelnde Botengruppe (10, 7f; 11, 11) sowie die zur himmlischen Regie zählenden Akteure: der Engel der Korneliusvision (10, 3. 30), die Himmelsstimme der Petrusvision (10, 13. 15), das $\piνεϋμα$ als Stimme (10, 19; 11, 12)²¹ u. a.²².

Während die himmlische Regie keine Spitzenfigur hat²³, sind auf der Ebene der irdischen Aktivitäten Haupt- und Nebenfiguren²⁴ klar unterschieden. Die Hauptfiguren Kornelius und Petrus konkurrieren um die Dominanz²⁵. Die für die Gesamtinterpretation nicht unerhebliche²⁶ Frage, welcher Figur die Spitzenstellung zukommt, ist vom Schluß der Geschichte her zu beantworten: Die Erkenntnis, auf welche die ganze Erzählung hinsteuert, hat Petrus (10, 34f). Die – von uns weiter wie üblich so bezeichnete – «Kornelius»tradition ist eine Petrustradition.

2. Handlungen

Die einzelnen Handlungen, die das erzählte Geschehen ausmachen, bestehen vor allem in Akten der Wahrnehmung, der Mitteilung und der Bewegung; dagegen kommen Handlungen, die

²¹ Vgl. Apg 8, 29; 13, 2; 19, 1 [varia lectio]; vergleichbar noch 8, 39; 13, 4; 16, 6. 7; 20, 22f. Auf anderer Ebene liegt jedenfalls Apg 10, 44 (Geist als Gabe); zudem kann man sich über die Ursprünglichkeit dieses Motivs streiten.

²² Man könnte auch die Unsichtbaren hinzuzählen, die das Tuch herablassen (vgl. die Passivformen 10, 11. 16).

²³ Das $\piνεϋμα$ als Stimme ist grundsätzlich durch entsprechende Akteure vertretbar.

²⁴ Die Nebenfiguren sind stets als Figurengruppe angeordnet (Gesandtschaft, Begleitung), und zwar in Zuordnung zu den Hauptfiguren. Der Gerber Simon (10, 6. 17f) ist keine Nebenfigur; die Nennung seines Namens bzw. seines Hauses dient lediglich dazu, die gesuchte Figur (Petrus) auffindbar zu machen. Das $\alpha\delta\tau\omega$ in Apg 10, 10 ist völlig unbestimmt; die Wendung $\piαρασκευαζόντων δὲ \alpha\delta\tau\omega$ ist tilgbar.

²⁵ Beide werden himmlischer Kontakte gewürdigt, wobei beiden der Sinn ihrer Visionen nicht durchsichtig ist. Für Kornelius als Spitzenfigur spricht, daß es in der Erzählung inhaltlich um seine Bekehrung geht; er hat das Privileg der literarischen *stabilitas loci*, während alle anderen Figuren beweglich sind; er als einziger erhält eine «Erstausstattung» mit Merkmalen, die ihn charakterisieren (Attribute; 10, 1. 2), während «Simon» nur soweit gekennzeichnet wird, daß man ihn finden kann (Name und Adresse; 10, 5f). Für Petrus spricht aber dessen dominierende Rolle in der Begegnungs- und Erkenntniszene.

²⁶ Nur wenn Kornelius die dominierende Figur wäre, könnte man von einer Bekehrungs- oder einer Gründungslegende sprechen.

eine Objektbehandlung (manuell, konsumptorisch o. dgl.) bedeuten, kaum²⁷ vor.

Von den ca. 110 Prädikaten und prädikativen Verbformen, die der Grundtext (die Version Apg 10) bis zur Petrusrede aufweist, bezeichnen mehr als 25% Orientierungsaktivitäten (sehen, suchen, finden, zur Suche auffordern, rufen, fragen, erklären u. a.), mehr als 33% Bewegungsaktivitäten (kommen, gehen, schicken, sich nähern, hineingehen, begegnen u. a.). Es wird ein bedeutender Aufwand getrieben, um zu erzählen, wie Distanzen durch das Finden des Weges und des Ziels und das Durchmessen der Abstände durch Bewegung überbrückt werden.

3. Rollenverteilung

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Rollenverteilung im Geschehen verständlich zu machen: Der himmlischen Regie ist es vorbehalten, die Bewegungen der irdischen Figuren in Gang zu setzen und zu koordinieren. Engel und Stimmen geben Befehle, weisen Ziele an, geben Ausführungshilfen, aber keine Erklärungen. Vor allem ist es der himmlischen Regie vorbehalten, den Zeitpunkt des Einsatzes der irdischen Bewegungsabläufe zu bestimmen (Synchronisation; vgl. V. 9).

Den irdischen Hauptakteuren ist es vorbehalten, durch Visionen und Auditionen die Impulse der himmlischen Regie zu empfangen und weiterzugeben.

Den Nebenfiguren obliegt die räumliche Vermittlung zwischen den Hauptfiguren.

Über dieses Grundschemata der Rollenverteilung hinaus ist die Figur Petrus dadurch besonders ausgezeichnet, daß es ihr vorbehalten ist, den «Weg», der die Distanz zwischen den Hauptfiguren aufhebt, zu beschreiten und an das «Ziel» zu kommen, welches nicht nur darin besteht, den Heiden Kornelius zu finden und zu taufen²⁸, sondern zu *erkennen*, welchen Sinn das gesamte

²⁷ Die «Ausnahmen» seien vollständig aufgeführt: γεύσασθαι (V. 10), ἕσπον καὶ φάγε (V. 13), ἔφαγον (V. 14) bezeichnen zwar konsumptorische Akte, die aber gerade unterbleiben; παρασκευαζόντων (V. 10) ist zwar als manuelle Tätigkeit vorzustellen, ist aber erzähltechnisch entbehrlich (vgl. Anm. 24); die mit καθιέμενον (V. 11) und ἀνελήμφθη (V. 16) indirekt bezeichneten manuellen Akte sind Bestandteil eines Vorzeigens, gehören also in den Motivkreis der Vision; βαπτισθῆναι schließlich (V. 47. 48) bezeichnet nicht die vollzogene, sondern die notwendig zu vollziehende Handlung der Taufe.

²⁸ Vom (jetzigen) Schluß der Geschichte her könnte man versucht sein, das Gesamtgeschehen als Initiation, Kornelius als den Adepten und Petrus als den Mystagogen zu bezeichnen. Dieses Rollenschema wird aber durch das Leitmotiv der himmlischen Führung entscheidend modifiziert. Das Mysterium, in das hier eingeweiht wird, ist das von Petrus erkannte Geheimnis der Gleich-

Geschehen hat. Diese Orientierungsleistung höheren Grades macht Petrus zur Spitzenfigur.

4. Geschehen (Handlungskette)

Der grobe Aufbau der Geschichte ist wegen der zweisträngigen Handlungsführung in den ersten Abschnitten leicht zu erkennen; die letzten Erzählschritte zeichnen sich weniger deutlich ab. Nach der Bewegungsrichtung und dem Maß der Verknüpfung der getrennt einsetzenden Handlungsfäden lassen sich zwei Hauptteile der Erzählung unterscheiden: Apg 10, 1–23a und 10, 23b–48; sie enden je mit einer Verschmelzung bis dahin getrennter Figurengruppen (V. 23a. 48). Jeder Teil besteht aus drei Erzählschritten:

- Teil I: 1. Vision des Kornelius und dadurch ausgelöste Bewegung (10, 1–8).
 2. Vision des Petrus und dadurch ausgelöste Weigerung zu «essen» (10, 9–16).
 3. Ankunft der Boten in Joppe und Begegnungsszene mit Petrus (10, 17–23a).
- Teil II: 1. Gemeinsamer Weg nach Caesarea, Ankunft und Begegnungsszene mit Kornelius (10, 23b–26).
 2. Gespräch der Hauptfiguren als Erkenntnisszene (10, 27–36).
 3. Verbrüderungsszene (10, 44–48).

Dieses Handlungsgerüst ist wesentlich bestimmt durch das Motiv der Doppelvision^{28a}. Eine Erzählung, die mit korrespon-

heit aller Menschen vor dem eschatologischen Heilswirken Gottes. Sofern das Geschehen auf diese Erkenntnis hin angelegt ist, ist Petrus selbst der «Anwärter», nicht der «Einweihende».

^{28a} Vgl. A. Wikenhauser, Doppelträume: *Biblica* 29 (1948) 100–111. Das Motiv begegnet auch in der Saulustradition (vgl. Apg 9, 10–16), allerdings in einer besonders komplizierten Form: Die korrespondierende Vision wird im Visionsgespräch zwischen Ananias und dem Kyrios lediglich erwähnt (V. 12). – Auf die Verwandtschaft der Saulus- und der Korneliustradition weist vor allem G. Stählin hin: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962 (NTD 5), 136, 149. G. Lohiink ist der Meinung, diese Ähnlichkeit sei auf die Arbeit des Redaktors Lukas zurückzuführen, der beide Texte mittels des Doppeltraum-Motivs einander angehängen habe, um durch die Darstellung ähnlicher Fälle unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Ablauf irdischer Ereignisse zu «zeigen, daß die Heidenmission göttlichem und nicht menschlichem Willen entsprang», sondern «daß Gott selbst die Heidenmission Schritt für Schritt ins Werk setzte» (Paulus vor Damaskus 79; Zitat im Druck kursiv; vgl. noch ebd. 66f). Diese Erklärung ist deshalb unbefriedigend, weil sich das Motiv der Doppelvision aus keiner der beiden Traditionen eliminieren läßt, ohne jeweils das gesamte Erzählkonzept zu zerstören. Bezüglich der Saulustradition erlaube ich mir, auf meine Dissertation hinzuweisen: *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973 (NTAbh 9); hier bes. S. 26f, 62f, 75–77.

dierenden Privatoffenbarungen arbeitet, enthält notwendig im Auflösungssteil eine Erkenntnisszene, die Austausch und Vergleich der Visionserfahrungen der Hauptfiguren enthält. Insofern erleichtert das Doppeltraum-Motiv die Rekonstruktion der Korneliustradition ganz erheblich. Am wenigsten gesichert ist bei dieser Aufstellung die Gliederung des zweiten Hauptteils²⁹. Deshalb speziell dazu einige Anmerkungen, insbesondere zur mutmaßlichen Gestalt des ursprünglichen Schlusses der Geschichte:

In der vorliegenden Fassung des Grundtextes Apg 10 bilden Geistempfang und Taufe des Kornelius und seines Hauses das Ende der Erzählung. Die Variante Apg 11, 1–18 enthält ein Motiv, das im Grundtext fehlt. Die Jerusalemer Christen machen Petrus den Vorwurf, er sei zu Unbeschnittenen eingekehrt und habe gemeinsam mit ihnen Mahl gehalten (*συνέφαγες αὐτοῖς* 11, 3). Dieser Vorwurf steht, was das Mahlmotiv betrifft, beziehungslos im Kontext. Dieser erzählerische Verstoß ist möglicherweise damit zu erklären, daß Lukas in seiner Vorlage eine Mahlszene getilgt hat. Dafür gibt es Indizien auch im vorliegenden Grundtext.

Der Schluß einer Geschichte ist nur dann befriedigend, wenn er die in der steigenden Handlung angelegten Spannungsmomente löst. Die Spannung im ersten Abschnitt der Korneliustradition entsteht folgendermaßen: Die Figur Kornelius wird mit Attributen eingeführt, die ihn als einen positiv disponierten Heilsanwärter kennzeichnen³⁰. Das Motiv der Anwartschaft ist ein Hinweis auf einen zu behebenden Mangel: Kornelius ist zwar dem «Volk» (*λαός*, also Israel) durch seine Spendenfreudigkeit verbunden (V. 2), aber er gehört als Römer³¹ nicht zum «Volk» dazu. Er steht

²⁹ Die sicher luk. Hauptteile der Petrusrede können von vornherein aus der Analyse ausgeklammert werden. Zur luk. Redaktion im übrigen siehe unten, Abschnitt V., VI.

³⁰ Durch Almosen, Gebet und Fasten – dies letztere wird ausgespart, vielleicht wegen des Hungermotivs in der Petrusvision – vollzieht sich die *μετάνοια* der Heiden von den toten und nichtigen Götzen hin zum lebendigen Gott. Die entsprechende Topik ist in der Literatur der hellenistischen Synagoge ausgeprägt. Ein besonders instruktives Beispiel ist die breit geschilderte *Metanoia* der Aseneth in «Joseph und Aseneth», Kap. 9–13. (Textausgabe: Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Philonenko, Leiden 1968 [Studia Post-Biblica 13]).

³¹ Kornelius wird, bevor auf seine Heilsanwartschaft hingewiesen wird (V. 2), als römischer Offizier charakterisiert. Dabei kommt es nicht auf eine individuelle Charakterisierung an, sondern es geht darum, den Fall Kornelius als exemplarisch hinzustellen: Es handelt sich um eine hochgestellte Person, näherhin um den Exponenten der von bestimmten palästinensischen Gruppen als gottfeindlich beurteilten römischen Fremdherrschaft in Palästina. Die «italische Kohorte» ist wahrscheinlich identisch mit der *Cohors II. Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum*, einer Bogenschützen-Tausendschaft aus Freigelassenen mit römischem Bürgerrecht, die in Italien gebildet, vor 69 n. Chr. nach Syrien verlegt wurde und dort bis ins 2. Jh. stationiert war (vgl. *Haenchen*,

draußen. In der Engelvision wird die Erhörung seiner Gebete angekündigt (V. 4). Die Geschichte muß diese Versprechung in Erfüllung gehen lassen. Sie muß also zeigen, wie der Heide in die Körperschaft des *λαός* aufgenommen wird. Im zweiten Abschnitt wird ebenfalls das Motiv des Mangels zum Aufbau von Spannungselementen eingesetzt, diesmal in direkter Form: Petrus hat Hunger und schaut ein Gesicht, das Tiere zum Schlachten und Essen vorzeigt. Er weigert sich aber, seinen Hunger zu stillen, weil er die Speisen für unrein hält. Die Vision hat Rätselcharakter. Dadurch wird das Motiv des Mangels erneut variiert: der Sinn der himmlischen Weisung gibt Anlaß zu vergeblichen Deutungsversuchen. Die weitere Erzählung muß die Behebung beider Formen des Mangels darstellen. Sie muß also zeigen, wie der verborgene Sinn der Vision erkannt wird und dadurch auch die Legitimität des «Essens»³² trotz des anstößigen Nebeneinanders von Rein und Unrein offenbar wird.

Diesem Duktus der steigenden Handlung würde ein Schluß entsprechen, der die Lösung der im ersten Abschnitt aufgebauten Spannung (Aufnahme des Heiden in den *λαός*) in der Form erzählt, daß alle Anwesenden, Beschnittene und Unbeschnittene, ihre Gemeinschaft im Mahl besiegeln. Im Mahl kommt das Nebeneinander von Beschnittenen und Unbeschnittenen entsprechend dem Inhalt der Petrusvision (vgl. V. 12) zum Ausdruck, während ein Taufritus nur den Aspekt der Initiation pointiert, also lediglich dem Spannungsgehalt des ersten Erzählabschnitts gerecht wird. (Am Rande sei angemerkt, daß die Begleitung des Petrus [V. 10, 23b], die nach Lukas lediglich Zeugenfunktion hat [V. 11, 12b], in der vorliegenden Fassung des Grundtextes eigentlich überflüssig ist. Die Taufe hätte Petrus vollziehen können. Die *ἀδελφοί* aus Joppe sind aber wichtig als Teilnehmergruppe am gemeinsamen Mahl, weil sonst Petrus nur als «Gast» am Tisch des *Kornelius* erschienen wäre).

Komm. 291 mit Anm. 2 unter Hinweis auf T. R. S. Broughton, *The Roman Army*, in: *The Beginnings of Christianity*, Vol. V, ed. by K. Lake and H. J. Cadbury, London 1933, 427–445). Caesarea wurde am Beginn des jüdischen Krieges Hauptquartier der Truppen Vespasians und kurz darauf Metropole des römischen Palästina. – Die Angaben über Kornelius 10, 1 enthalten also viel Sprengstoff, wenn man für die Geschichte ein Publikum jüdischer Provenienz voraussetzt. Zugleich wird sichtbar, daß Lukas die Geschichte viel zu früh ansetzt; sie kann erst in den 70er Jahren entstanden sein. (*Haenchen* ist dagegen der Auffassung, Lukas habe spätere Verhältnisse in einen älteren Stoff hineinredigiert; vgl. a. a. O. 291 Anm. 2).

³² Dies soll natürlich nicht heißen, Petrus habe seinen Hunger bis zum Verbrüderungsmahl in Caesarea nicht gestillt. Es geht vielmehr um die motivische Entsprechung zwischen der Petrusvision und dem Ende der Erzählung.

IV. Die Intention der Korneliustradition

Die Wahrheit, um deren erzählerische Mitteilung es in der Korneliustradition geht, ist die Erkenntnis, daß Gott «ohne Ansehen der Person» (d. h. der Herkunft im Sinne der Heilsanwartschaft) Menschen aus jedem Volk, nicht nur dem auserwählten λαός, anzunehmen bereit ist (V. 34–36). Diese Wahrheit ist in der Erzählung nicht nur «enthalten» (als Satz oder satzhafte Pointe), sondern sie wird durch das Erzählen sprachlich realisiert und als erzählte Wahrheit vermittelt. Wenn man die literarische Form nicht als bloße Aufmachung, als schöne Verpackung einer auch ganz anders mittelbaren Aussage beurteilt, sondern den Vorgang des Erzählens als Kommunikationsgeschehen besonderer Art versteht, stellt sich die Frage nach dem Sinn des Erzählten nicht nur als Frage nach der im Text enthaltenen «Lehre», sondern als Frage nach dem Ertrag des Mitteilungsprozesses, in dem der Text als Kommunikationsobjekt dient. Man kann eine Erzählung nicht ohne Rücksicht auf die an der erzählerischen Kommunikation Beteiligten, vor allem die Hörer/Leser, für die die Geschichte erzählt wird, verstehen.

Die Korneliusgeschichte ist sinnvoll für ein Publikum, das sich für den verborgenen Sinn einer an Petrus ergangenen Privatoffenbarung zu interessieren bereit ist, das den Satz: «Vor Gott sind alle Menschen hinsichtlich der Heilsanwartschaft gleich» für diskussionsbedürftig hält und das dennoch diesem Satz zustimmen könnte, wenn er durch die Autorität des Petrus gedeckt ist. Diese aus dem Kommunikationsobjekt gewonnenen konkreten Indizien dafür, welchen Standort der Erzähler der Korneliustradition bei seinem Publikum voraussetzt und zu verändern wünscht, sind gewiß vieldeutig; sie erlauben aber einige klare Abgrenzungen: Die Korneliusgeschichte ist mit Sicherheit für christliche Ohren bestimmt, da Petrus als Offenbarungsempfänger und Autorität fungiert, und zwar für ein sehr homogenes judenchristliches Publikum, da sich das Problem «wir und die Heiden» im Sinne von «Rein und Unrein» nur für eine rein judenchristliche Gruppe stellt und nur solange von einer solchen Gruppe als Problem empfunden werden kann, wie die Zusammensetzung der Gemeinde aus Beschnittenen und Unbeschnittenen nicht selbstverständlich bzw. fest institutionalisiert ist.

Der Sinn des Erzählens – und damit: die Wahrheit des Erzählten – ist die Öffnung des vom Erzähler bei seinem Publikum

vorausgesetzten judaistischen Standpunkts³³ zugunsten einer Soteriologie und einer Ekklesiologie, die das Heil nicht von der Zugehörigkeit zu dem durch Beschneidung abgegrenzten Israel *κατὰ σάρκα* abhängig sehen, sondern das eschatologische Volk Gottes als neue Größe betrachten, die einem neuen Handeln Gottes an der Menschheit zu verdanken ist, das den Rahmen der bisherigen heilsgeschichtlichen Erfahrungen und Ordnungen überholt und sprengt durch die radikale Relativierung dessen, was bis dahin «Volk» Gottes bedeutete. Das Publikum erfährt die Veränderung der alten Kategorie *λαός* als Bedrohung der eigenen Identität. Nichts ist verständlicher als die *Weigerung*, das bis dahin unerhörte *Nebeneinander von Juden und Heiden* in der Gemeinde Gottes mitzumachen. Der Erzähler setzt gegen diesen menschlich und theologisch sehr plausiblen Standpunkt die Geschichte von der Verbrüderung des Petrus mit dem heidnischen Hauptmann Kornelius. Sie erzählt, wie Petrus – mit dieser Figur können sich die Hörer/Leser identifizieren – von derselben Weigerungshaltung (vgl. 10, 14) befreit wird, indem er, durch himmlische Regie geführt, den Weg zu Kornelius und zur Erkenntnis von Apg 10, 34–36 findet³⁴.

³³ Vgl. W. C. van Unnik, *De achtergrond en betekenis van Handelingen 10, 4 en 35*; Ned. Theol. Tijdschr. 3 (1948/49) 260–283. 336–354.

³⁴ Die Plausibilität dieses Plädoyers für eine universalistische Volk-Gottes-Konzeption besteht selbstverständlich nicht in der bloß literarischen Stringenz der Erzählmotivation. Die inhaltliche Seite der Argumentation ist aber wegen der Rätselhaftigkeit der Petrusvision wesentlich schwerer zu durchschauen. Welchen theologischen Zeichenwert hat das Vorzeigen der Tiere in dem leinentuchartigen Behälter vom geöffneten Himmel her? Formal handelt es sich um ein Offenbarungsgeschehen, um eine Willenskundgabe Gottes. Nach dem Prinzip: «Nichts Unreines kommt vom Himmel herab» (vgl. das Material bei Billerbeck II, 702f) ist der gesamte Inhalt des Behälters durch sein Herabgelassenwerden vom Himmel für rein erklärt worden (vgl. V. 15b; anders Conzelmann z. St.). Der Inhalt des Behälters, die Fauna, wird bezeichnet mit *πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*. Angesichts der vorausgesetzten Situation, daß der hungrige Petrus sich in einer Küstenstadt befindet, fällt auf, daß in diesem Katalog die Meeresfauna unerwähnt bleibt, obwohl diese doch für eine mediterrane Speisekarte nicht uninteressant ist. Die Wahl der sprachlichen Zeichen im Visionsbericht ist offenbar nicht von der erzählten Situation des Petrus her verständlich zu machen, sondern es handelt sich um geprägte theologische Sprache (vgl. Röm 1, 23; Gen 1, 24; 6, 20 LXX), deren Gebrauch nicht einfach «üblich» ist (so Haenchen z. St.), sondern ihren Ort in schöpfungstheologischen Aussagen hat. Die Schöpfungstheologie scheint die Argumentationsgrundlage der Petrusvision zu sein; die Differenz zwischen reinen und unreinen Tieren wird durch den Schöpfungsgedanken relativiert. Vielleicht darf man noch einen Schritt weitergehen: Die Aufzählung der Tiere in V. 12 entspricht den Klassen der Tiere, die durch die Arche gerettet werden (vgl. Gen 6, 7, 20; 7, 8, 14. 21–23; 8, 17. 19). Zu beachten ist dabei, daß die jahwistische Version der Fluterzählung mit dem Gedanken arbeitet, daß Gott in der Arche sowohl die reinen als auch die unreinen Tiere rettet, indem er sowohl von den unreinen als auch von den reinen Arten Paare in die Arche einschließt und dadurch überleben läßt (vgl. Gen 7, 2. 8). Auf dieses Beispiel wird auch in der rabbinischen Literatur in ähnlichem Sinn Bezug genommen, vgl. Midr

V. Die lukanische Redaktion

Für die literarische Plausibilität der Korneliustradition ist die Doppeltraumstruktur schlechthin grundlegend (vgl. oben, III. 4). Die Entdeckung der Korrespondenz der Visionen im Gespräch der beiden Visionäre (Apg 10, 23b–26) bildet den Höhepunkt des zweiten Teils, des Auflösungsteils der Geschichte. Durch die Erkenntnis der Korrespondenz der Visionen ergibt sich der Schlüssel zum Sinn der Petrusvision: das Geschaute war eine Allegorie, die jetzt enträtselt ist.

Im jetzigen Zustand des Textes wird die Bedeutung der Begegnung der Visionäre als Erkenntnisszene nicht mehr ganz klar, weil dem Endredaktor von Apg 10 zwei spürbare Erzählfehler unterlaufen sind, die nur mit der Annahme zu erklären sind, daß Lukas an der ursprünglichen Erzählkonzeption nicht in jeder Hinsicht interessiert gewesen ist und – dies ist die Kehrseite des formalen Aspekts – auch theologisch andere Akzente gesetzt haben dürfte.

Zunächst wiederum die literarischen Phänomene: Lukas hat es für sinnvoll gehalten, bereits in der ersten Begegnungsszene mit den Boten (10, 17–23a) Petrus von der Vision des Kornelius erfahren zu lassen (V. 22). Damit verliert die Erkenntnisszene (10, 27–36) das auslösende Motiv. Petrus erfährt in den Versen 30–33 im Prinzip nichts Neues über V. 22 hinaus; seine Reaktion mit *καταλαμβάνομαι* (V. 34) ist unmotiviert, weil schon vorher möglich. – Der zweite Kardinalfehler: Lukas spricht die Pointe, die Erkenntnis, um die es überhaupt geht, ebenfalls zu früh aus, und zwar in dem erzählökonomisch denkbar ungeeignetsten Moment: am Anfang der Erkenntnisszene, also vor der Aufdeckung der Korrespondenz der beiden Visionen (vgl. V. 28f gegenüber 30–33). Andererseits hindert ihn dies nicht daran, den Inhalt der Verse

Ps 146 § 4: «Manche sagen: Alle Tiere, die in dieser Welt für unrein erklärt sind, wird Gott in der Zukunft für rein erklären. Ebenso heißt es: «Was gewesen ist, ist dasselbe, was sein wird, und was geschehen ist, ist dasselbe, was geschehen wird.» Qoh 1, 9. «Und was geschehen ist»: rein sind sie vordem für die Söhne Noahs gewesen . . .» (nach Billerbeck II, 702f). Für unseren Zusammenhang ist besonders der Gedanke wichtig, daß Jahwe selbst das Unreine als rein wird gelten lassen, um beides, das Reine und das Unreine, als seine Schöpfung anzunehmen. Falls die Petrusvision auf diesen Vorstellungszusammenhang anspielt, soll damit in verhüllender Form ausgesagt werden, daß Jahwe vor der apokalyptischen Katastrophe ähnlich handelt wie in den Tagen des Noah, indem er Reine und Unreine, d. h. Beschnittene und Unbeschnittene zu einem neuen «Volk» zusammenschließt, um es als neue Schöpfung zu retten. (Einige Hinweise in Richtung dieser Interpretation siehe auch bei *E. Haulotte*, *Fondation d'une communauté de type universel: Actes 10, 1 – 11, 18: RSR 58 [1970] 63–100*, hier 90ff).

34–36 als gerade erst gewonnene Erkenntnis des Petrus zu behandeln. (Das *verbum sentiendi* steht in der Präsensform). Das besagt, daß für Lukas die Lehre in V. 28 (d. h. für Lukas: die Lehre aus der Vision des Petrus) von der in V. 34–36 ausgesprochenen Erkenntnis zu unterscheiden ist³⁵.

Der Inhalt von V. 34–36 wird in der sicher redaktionellen Formulierung Apg 11, 18 resümiert. Als Fazit der Korneliusbekehrung wird festgehalten: «Also auch den Heiden hat Gott die Umkehr zum Leben geschenkt.» Dieser Satz bedeutet gegenüber 10, 34–36 insofern eine Akzentverlagerung, als mit 11, 18 nicht mehr der für die Tradition entscheidende Gedanke der *κοινωνία* von Beschnittenen und Unbeschnittenen im eschatologischen Volk Gottes³⁶ hervorgehoben wird, sondern der Nachdruck darauf liegt, daß die nachösterliche Verkündigung nun «auch die Heiden» erreicht hat, also über den bisherigen Radius der apostolischen Sendung hinausgelangt ist³⁷.

Die sachliche Relevanz dieser Verschiebung ist erheblich: Im lukanischen Darstellungsschema der Bewegung des Evan-

³⁵ Daß in der von Lukas gebotenen Fassung der Korneliusgeschichte zwei Aussagereihen zu unterscheiden sind, ist an sich keine neue Erkenntnis, sofern die Forschung bisher entweder den einen (Zulassung der Heiden zur Kirche bzw. Beginn der Heidenmission) oder den anderen Sinnkomplex (Aufhebung des Beschneidungstabus) zum Ausgangspunkt der Analysen gewählt hat. Vgl. J. Dupont, La conversion de Corneille, in: Études sur les Actes des Apôtres, Paris 1967, 75–81, hier 78; ders., St. Pierre et le centurion Corneille, ebd. 409–413, hier 411. Im folgenden geht es um den Versuch, über die Erörterung der sachlichen Vereinbarkeit beider Aussagen hinaus auf der Grundlage der oben vorgenommenen Traditionsanalyse ihren Stellenwert in der Struktur des luk. Berichts zu bestimmen.

³⁶ Damit fällt auch der mit dem Stichwort *εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην* (V. 36) noch sichtbare Ansatz einer «Friedens»-Ekklesiologie (vgl. Eph 2, 11–22, bes. V. 17) für den luk. Zusammenhang nicht mehr ins Gewicht. – Zur Friedensidee im Epheserbrief vgl. J. Gnllka, Das Kirchenmodell des Epheserbriefes: BZ 15 (1971) 161–184.

³⁷ Die von R. Barthes auf dem Exegetenkongreß in Chantilly im September 1969 vorgetragene Strukturanalyse von Apg 10, 1–11, 18 (L'analyse structural du récit. A propos d'Actes X–XI: RSR 59 [1970] 17–37; siehe auch ebd. 39–61 den Beitrag von L. Marin, Essai d'analyse structurale d'Actes 10, 1–11, 18, sowie die oben [Anm. 34] genannte Studie von E. Haulotte), die auf dem luk. Text basiert, führt zu Ergebnissen, die gerade diesen Aspekt hervorheben: Der Text Apg 10, 1–11, 18 erscheine struktural «comme le lieu privilégié d'une intense multiplication, diffusion, dissémination, réfraction de messages». Der Text sei nicht als Bericht über das Suchen und Finden eines gewünschten Objekts zu verstehen, sondern sein «ressort» sei die «communication», die «trans-mission»: «les personnages du récit ne sont pas des acteurs mais bien des agents de communication et de diffusion». Dem Inhalt des Textes (= Möglichkeit der «diffusion du baptême») entspreche seine Struktur, «la diffusion du récit par multiplication des résumés». Was der Bericht darstelle, sei letzten Sinnes die Idee der Unbegrenztheit der Ausstrahlung einer Botschaft. «Le fait que, en si peu d'espace, il y ait quatre résumées du même épisode constitue une image diagrammatique du caractère illimité de la grace. ... le «sujet» du texte, c'est l'idée même de message» (36f).

geliums von Jerusalem «bis zu den Enden der Erde» (Apg 1, 8) bildet die Verkündigung bei den Heiden bei zunehmender Verfestigung des Zerwürfnisses zwischen den Boten des Evangeliums und den ursprünglichen Adressaten der Botschaft, den Juden, das faktische Ziel der nachösterlichen Verkündigungsgeschichte. Das Gesamtergebnis der von Lukas dargestellten Ereignisse und Entwicklungen ist eine vom Judentum endgültig geschiedene Größe «Kirche», die ihrerseits aus gesetzeseifrigen Judenchristen (vgl. 21, 20) und vom Gesetz inhaltlich nicht gebundenen Heidenchristen (vgl. Kap. 15) besteht. Kennzeichnend für das lukanische Kirchenbild ist näherhin, daß die Gemeinden entweder als judenchristlich oder als heidenchristlich vorgestellt werden. Wenn dies aus der lukanischen Darstellung auch nur indirekt hervorgeht³⁸, so ist damit dennoch soviel klar, daß nach lukanischen Maßstäben nicht die volle Gemeinschaft von Beschnittenen und Unbeschnittenen die am weitesten in die Zukunft weisende ekklesiale Struktur ist, sondern die Verfassung der vom judenchristlichen Palästina, wie Lukas es sieht, geographisch und disziplinar gleich weit entfernten heidenchristlichen Kirche im paulinischen Missionsgebiet. Was die Korneliustradition vor irritierten Judaisten legitimieren will, nämlich die als anstoßerregendes heilsgeschichtliches Novum empfundene Konzeption des neuen Volkes Gottes aus Juden und Heiden, erscheint in der Ereignisfolge des lukanischen Doppelwerkes konkret lediglich als Übergangsphänomen: Die einzige Gemeinde, von der in der Apg eindeutig gesagt wird, daß sie sich aus Juden- und aus Heidenchristen zusammensetzt, ist die im syrischen Antiochien (Apg 11, 19–21). An dieser Stelle hätte Lukas Gelegenheit gehabt, zum Problem der völligen Gemeinschaft zweier Christengruppen unterschiedlicher Observanz Stellung zu nehmen. Die Erörterung aber findet nicht statt. Der Emissär der Jerusalemer Gemeinde sieht keine Veranlassung zu einer Diskussion mit den Antiochenern (vgl. V. 22–24). Die Vorgänge (nicht: Zustände) in Antiochien sind durch die Erkenntnis von Apg 11, 18; daß auch die Heiden die

³⁸ Es gehört zu den stereotypen Motiven der luk. Darstellung der außerpalästinensischen Mission, daß die Anfangserfolge (vgl. Apg 13, 43; 14, 1; 17, 4. 11f; 18, 7f) der stets in den Synagogen beginnenden (vgl. 13, 5. 14; 14, 1; 17, 1. 10. 17; 18, 4. 19; 19, 8) Predigt durch den nachfolgenden Bruch mit den jüdischen Hörern (vgl. 13, 45; 14, 2; 17, 5; 18, 6; 19, 9; ferner 28, 24ff) vernichtet oder zumindest beeinträchtigt werden. Jeder Missionierungsversuch bei Juden führt zur Abwendung von der Synagoge und zur Hinwendung zur (ausschließlichen) Heidenmission (vgl. 13, 46; 14, 6f; 18, 6; 19, 9f; ferner 28, 28. 30f). Lukas erweckt damit den Eindruck, daß die Resultate der Verkündigung außerhalb Palästinas zur ungemischt heidenchristlichen Gemeindestruktur tendieren.

Metanoia vollziehen können, grundsätzlich legitimiert. Erst als Folge der Entstehung einer Mehrzahl rein heidenchristlicher Gemeinden taucht das disziplinäre Problem auf, nach welchen Normen diese eigentlich leben sollen, d. h. wie die Zustände in den Heidenkirchen geregelt werden sollen (Kap. 15). Die Frage der Beschneidungsfreiheit (vgl. 15, 1. 5) wird jetzt³⁹ gleichgesetzt mit der Frage nach dem Gesetz als Norm der *vita christiana* (vgl. V. 5). (Aus der Beschneidung ergibt sich die Verpflichtung auf das mosaische Gesetz). Im Verständnis des Lukas ist dies keine soteriologische, sondern eine «ethische»⁴⁰ Problematik⁴¹.

Aus diesen Anschauungen des Redaktors Lukas erklären sich die redaktionellen Fehlleistungen erzählerischer Art in Apg 10: Wie alle Judenchristen ist auch und erst recht der lukanische Petrus ein ζηλωτής τοῦ νόμου (vgl. 21, 20). Dies wird daran sichtbar, daß er sich im Visionsgespräch standhaft gegen die Verletzung von Speisegeboten verwahrt (10, 14) und erst nach Empfang einer himmlischen Speziallegitimation (10, 20) bereit ist, sich mit Nichtjuden abzugeben; denn wie auch Heiden wissen⁴², darf ein Strenggläubiger keinen derartigen Kontakt aufnehmen (10, 28a). Aus eigenem Antrieb hätte der lukanische Petrus also schon aus Gründen der Reinheit keinen heidnischen Hauptmann Kornelius bekehren können, von der grundsätzlichen Frage der Legitimität der Heidenmission ganz abgesehen. Nachdem aber die Präliminarienfrage (!) des Verkehrs eines Gesetzesfrommen mit Unbeschnitte-

³⁹ Es ist fraglich, ob diese diachronische Aspektendifferenzierung zur Interpretation nichtlukanischer Texte herangezogen werden darf. Wenn *Hahn*, *Mission* 71, im Blick auf Gal 2, 1–10. 11ff die These vertritt, die κοινωνία-Problematik sei sachlich und historisch *nach* der grundsätzlichen Klärung der Frage der Beschneidungsfreiheit anzusetzen, könnte er damit einem Lukanismus aufgesessen sein.

⁴⁰ Vgl. den Ausdruck ἔθος / ἔθη Μωϋσέως als luk. Äquivalent von νόμος Μωϋσέως (Apg 15, 1; ferner 6, 14; 21, 21; 28, 17). Er bezeichnet die dem Nichtjuden fremdartig erscheinenden Lebensgewohnheiten der jüdischen Minderheiten in den Städten der hellenistisch-römischen Welt. Das Annehmen mosaischer «Sitte» ist mit bestimmten staatsbürgerlichen Pflichten eines Römers inkompatibel (vgl. Apg 16, 21); dazu: *W. C. van Unnik*, *Die Anklagen gegen die Apostel in Philippi* (Apg 16, 20f), in: *Mullus* (Festschr. T. Klauser), Münster 1964, 366–373.

⁴¹ Unter diesem Aspekt wird in Apg 15 auf den Fall Kornelius zurückverwiesen: Die Heidenchristen sind genau wie die Judenchristen mit der Gabe des Geistes beschenkt und damit rein durch den Glauben (V. 7–9). Es gibt also kein ethisches Defizit in der *vita christiana* der Heidenchristen, das durch die Gesetzesfreiheit ihres Lebenswandels bedingt wäre. Wozu dann ihnen ein fremdes Ethos aufzwingen, das *als Heilsweg* ohnehin illusorisch ist (V. 10) und mit dem Prinzip der gnadenhaften Rettung durch Glauben im Widerspruch steht (V. 11)?

⁴² Das ὑμεῖς ἐπίστασθε (V. 28) entspricht der hellenistischen Sehweise des Lukas und seines Publikums: Soviel weiß man von den Juden, daß sie eine Minderheit mit wohlgehüteten Identitätsmerkmalen sind.

nen behoben ist (V. 28b), fragt Petrus, «aus welchem Grunde» man ihn eigentlich geholt habe (V. 29b), wobei völlig klar ist, daß der «Grund» jedenfalls nicht die Herstellung der Gemeinschaft von Beschnittenen und Unbeschnittenen ist. Erst nach der Lösung der als vordergründig bewerteten *κοινωνία*-Problematik kommt Petrus zur Sache, um die es eigentlich geht. – Ganz entsprechend wird Apg 11 verfahren: Die Bedenken der Jerusalemer Judenchristen entzündeten sich an der anstößigen Mahlgemeinschaft, auf die Petrus sich im Zusammenhang mit der Bekehrung des Kornelius eingelassen hat (V. 2f); sie werden beruhigt mit dem Hinweis auf die Petrusvision, in der Gott das Unreine für rein erklärt habe (V. 4–10). Dann folgt der nun gar nicht mehr anstößige Bericht über die Ankunft der Boten und die weiteren Ereignisse bis zur Taufe des Heiden Kornelius mit seinem ganzen Haus. Dabei liegt der Akzent auf dem Gedanken der *Gleichheit* von Juden- und Heidenchristen hinsichtlich der Geistbegabung (vgl. V. 15. 17. 18b), nicht auf dem Gedanken der *Gemeinschaft* hinsichtlich der Lebensordnungen des neuen Volkes Gottes. Das von den Jerusalemern gezogene Fazit ist die Erkenntnis, daß Gott «auch den Heiden» die Umkehr ermöglicht hat (V. 18), daß es folglich von jetzt an außer Judenchristen auch Heidenchristen geben wird. Die erste rein heidenchristliche Gemeinde besteht schon.

*VI. Statt einer Zusammenfassung:
Überblick über die redaktionellen Änderungen
im Grundtext Apg 10*

Lukas interpretiert die Verbrüderungslegende als Bericht über die Bekehrung des ersten Heidenchristen und die Entstehung der ersten heidenchristlichen Gemeinde.

Im ersten Teil der Geschichte (10, 1–23a) bleiben die ersten beiden Abschnitte (10, 1–8; 10, 9–16) in der erzählerischen Konzeption unverändert. Im dritten Abschnitt (10, 17–23a) wird der Visionsbericht der Boten eingeschoben (V. 22 mit der überleitenden Frage V. 21 fin.). Stillschweigend setzt Lukas voraus, daß das *πνεῦμα*-Wort (V. 19f) die Petrusvision deutet⁴³. Daraus ergibt sich,

⁴³ Die technische Bedeutung von *μηδὲν διακρινόμενος* geht verloren. *διακρίνομαι* heißt für Lukas hier wie auch 11, 2 eindeutig «Bedenken haben oder äußern». Während die Tradition im *πνεῦμα*-Wort die Aufforderung in einer Nicht-Sondern-Struktur bietet («suche keine Erklärung der Vision, sondern geh mit den Boten!»), die auf der Deutungsbedürftigkeit der Vision insistiert, sieht Lukas in der Weisung des Geistes gerade die Enträtselung der Vision («geh ohne Bedenken mit den Boten!»).

daß die ursprüngliche Pointe der Tradition, die Enträtselung der Visionsallegorie durch die Begegnung der Doppelvisionäre, für Lukas entfällt. Nicht die in V. 34–36 ausgesprochene Erkenntnis des Petrus, sondern das mit V. 22 erstmals angekündigte missionarische Wirken des Petrus (*ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ*) ist das Darstellungsziel der lukanischen Redaktion.

Im zweiten Teil (10, 23b–48) dürfte im ersten Abschnitt (10, 23b–26) V. 24b redaktionell sein. Kornelius stellt das Publikum für die Petrusrede zusammen, bevor er zur Begegnung mit Petrus aufbricht⁴⁴. Dadurch entsteht eine Dublette zu V. 27b.

Der zweite Abschnitt (10, 27–36), der ursprünglich das Begegnungsgespräch der beiden Visionäre enthält, ist stark überformt. Das *συνομιλῶν* (V. 27) erscheint im jetzigen Text lediglich als Ausdruck des unbedenklichen Umgangs eines Gesetzes-eiferers mit einem Unbeschnittenen. V. 28. 29a rechtfertigen das Eintreten des Petrus in das Haus des Heiden mit der aus der Petrusvision gewonnenen Lehre. V. 29b leitet zur eigentlichen Sache über, die im (verspäteten) Visionsbericht des Kornelius bezeichnet wird: *ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου*. Die ursprüngliche Pointe der Geschichte, die V. 34–36 ausgesprochene Erkenntnis, wird bei der Gestaltung der Exposition der wiederholt angekündigten Petrusrede verwendet.

Der dritte Abschnitt des zweiten Teils, d. h. der Schluß der Geschichte, wird von Lukas völlig frei gestaltet.

(Abgeschlossen im September 1972)

⁴⁴ Wenn V. 25 an V. 24a anschließt, kann die Begegnung in einiger Distanz vom Haus des Kornelius vorgestellt gewesen sein. Damit ist ein plausibler Zeitraum für ein *συνομιλεῖν* (V. 27) zwischen Begegnung und Eintritt in das Haus gegeben.