

**Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt**

Albert Fuchs

**Jesus
in der Verkündigung
der Kirche**

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
<i>Prof. Dr. Harald Riesenfeld, Univ. Uppsala*</i> 751 20 Uppsala 1, Box 511	
Zur Frage nach der Einheit des Neuen Testaments	9
<i>Prof. Dr. Xavier Léon-Dufour, SJ</i> 75006 Paris, Centre Sèvres, 35, rue de Sèvres	
Das Sprechen von Auferstehung	26
<i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i> 4000 Basel, Spalentorweg 24	
Die Verkündigung des Täufers nach Lukas	50
<i>Prof. DDr. Albert Fuchs, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i> 4020 Linz, Harrachstraße 7	
Intention und Adressaten der Bußpredigt des Täufers bei Mt 3,7–10	62
<i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i> 4000 Basel, Spalentorweg 24	
Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer	76
<i>Prof. Dr. Lars Hartman, Univ. Uppsala</i> 752 45 Uppsala, Tuvängsvagen 4	
Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9–11 par	89
<i>Hermann Aichinger, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i> 4020 Linz, Harrachstraße 7	
Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat Mk 2,23–28 par Mt 12,1–8 par Lk 6,1–5	110
<i>Univ.Ass. Dr. Günter Stemberger, Univ. Wien</i> 1080 Wien, Piaristengasse 38/11	
Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition	154
<i>Prof. Dr. Franz Zeilinger, Univ. Graz</i> 8010 Graz, Bergmannngasse 25	
Die Träger der apostolischen Tradition im Kolosserbrief	175
Bibliographie	191
Abkürzungen	201
Autorenregister	203

* Angegeben sind wissenschaftliche Institution und Privatadresse des Autors.

VORWORT

Der vorliegende Band vereinigt verschiedene Aufsätze zum Neuen Testament unter dem Gesamttitel „Jesus in der Verkündigung der Kirche“. Dabei war es nicht die Absicht der Autoren, dieser Frage ausführlich und thematisch nachzugehen. Der Titel wurde vielmehr in gewissem Sinn als nachträglicher Sammeltitle gewählt. Der weitgespannte Bogen der behandelten Themen kann aber tatsächlich ein Bild davon vermitteln, auf wie vielfache Weise sich der „historische Jesus“ in der Kirche wiederfindet bzw. wie differenziert die Kirche die Bedeutung der Person Jesu zu entfalten und den jeweiligen Adressaten verständlich zu machen suchte.

Vom Inhalt her bieten die einzelnen Artikel eine große Abwechslung und berühren eine ganze Reihe neutestamentlicher Arbeitsgebiete. Probleme der Hermeneutik und Literarkritik finden sich ebenso wie solche der Exegese und Bibeltheologie. Zusätzlich kommen die Umwelt des Neuen Testaments, religionsgeschichtliche Fragen und Probleme der jüdischen Exegese zur Sprache, sodaß insgesamt auch ein bestimmter Querschnitt durch die neutestamentlichen Forschungsgebiete geboten wird.

Bei den hier veröffentlichten Untersuchungen handelt es sich zum größeren Teil um Originalartikel, teilweise aber auch um Neubearbeitungen von Aufsätzen von Vertretern der Uppsala-Schule, die vorher nur auf Schwedisch erschienen waren. Es ist sehr erfreulich, daß diese bedeutsamen Arbeiten nun auch einem internationalen Leserkreis auf Deutsch zugänglich sind.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß für die verschiedenen Artikel die einzelnen Autoren selbst verantwortlich sind. Vereinheitlicht wurden nur die sehr unterschiedliche Schreibweise biblischer Namen, die Abkürzungen und die Literaturangaben. Dabei wurde immer versucht, die letzte erreichbare Auflage zu zitieren.

Schließlich danke ich allen herzlich, die zum Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben. Neben manchen, die ungenannt bleiben, möchte ich hier den raschen und sorgfältigen Druck der Fa. Ing. F. Plöchl erwähnen. Vor allem danke ich aber meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair,

die auch das Literaturverzeichnis und die übrigen Register erstellt hat, für die vielfache Mühe, die mit der vorbereitenden Arbeit verbunden war.

DDr. Albert Fuchs

DIE STEPHANUSREDE (APG 7) UND DIE JÜDISCHE TRADITION

Günter Stemberger

„Die genannten Apostel kannten sich in der Tora des Mose nicht aus, wie es scheint; denn in Kapitel 7 der Apostelgeschichte sagt Stephanus, daß Josef seinen Vater Jakob mit 75 Seelen nach Ägypten brachte und daß Jakob und unsere Väter starben und in Sichem in der Höhle begraben wurden, die Abraham um Silber von den Söhnen Hamors, des Sohnes Sichems, gekauft hatte. All das weicht von dem ab, was in der Tora ausdrücklich gesagt ist. Denn im Abschnitt *Wajjiggasch* des Buches Genesis werden die Personen einzeln aufgezählt, die mit Jakob nach Ägypten kamen; und zusammen mit Josef und seinen Söhnen sind es nicht mehr als 70, wie die Schrift sagt: ‚Deine Vorfahren zogen nach Ägypten, nur siebenzig an der Zahl‘ (Dtn 10,22). Auch war die Höhle, die Abraham kaufte, in Hebron und nicht in Sichem; auch kaufte er sie nicht von den Söhnen Hamors, des Sohnes Sichems, sondern von Efron dem Hetiter, wie ausdrücklich gesagt ist . . . So scheint es, daß sie sich im Pentateuch und in den Propheten nicht auskannten“.

Diese Worte des Josef Albo aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts¹ werfen einige Probleme der Stephanusrede auf, die in der Exegese oft und ausführlich besprochen worden sind. Da dennoch die Einordnung der Rede in ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund noch immer viele Rätsel aufgibt, seien hier einige Gedanken dazu vorgelegt. Es kann dabei in diesem Rahmen nicht darum gehen, die Probleme der Rede nach allen Seiten hin zu durchleuchten. Vielmehr geht es hier allein um die Gegenüberstellung einiger Einzelaussagen der Rede mit jüdischen Auffassungen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, wobei die vielverhandelte Frage der Beurteilung des Tempelkults nicht thematisch zur Sprache kommt, der Akzent vielmehr auf der Geschichte von Abraham bis Mose liegt. In einem zweiten Teil soll anschließend eine Einordnung der Gesamtrede versucht werden, wobei besonders ihr Verhältnis zur samaritanischen Tradition und zur jüdischen Predigt von Bedeutung ist.²

¹ J. Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, hg. von I. Husik, III, Philadelphia 1946, 240f.

² Umfangreiche Literaturangaben zur Exegese von Apg 7: J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (MüThSt, I/16),

A. Einzelprobleme

1. Apg 7,2–4: Abrahams Auszug

Nach 7,2 erscheint Gott Abraham noch in Mesopotamien, bevor er nach Haran zieht; erst nach dem Tode seines Vaters zieht Abraham weiter nach Palästina. Nach der Gen hingegen siedelt sich Abraham mit seinem Vater in Haran an (11,31); dann wird Abrahams Vorgeschichte mit dem vorwegnehmenden Bericht vom Tod Terachs im Alter von 205 Jahren in 11,32 abgeschlossen, bevor in 12,1 der Stammvater von Gott den Aufruf zum Auszug erhält.

Der unbefangene Leser der Gen nimmt ganz selbstverständlich an, daß Terach vor Abrahams Zug nach Palästina gestorben ist. Doch war er bei der Zeugung Abrahams 70 Jahre alt (11,26); Abraham zählte beim Weggang aus Haran 75 Jahre (12,4), womit Terach den Auszug seines Sohnes nach 11,32 um 60 Jahre überlebt haben mußte. So verwundert es nicht, daß die Stelle der jüdischen Auslegung Schwierigkeiten gemacht hat. Das bezeugt die verworrene Tradition über Ort und Zeitpunkt der Berufung Abrahams.

Josephus geht über das Problem hinweg: Nach ihm stirbt Terach im Alter von 205 Jahren in Haran; daraufhin adoptiert Abraham Lot und zieht in seinem 75. Lebensjahr auf Gottes Befehl aus Kaldäa nach Kanaan (*Ant. Jud.* I 6–7). In den angegebenen Fakten stimmt er mit Apg 7 überein. Ebenso Philo, der den Befehl, Abraham solle seine Heimat verlassen, auf die Wanderung aus dem Land der Kaldäer und weiter aus Haran bezieht (*De Abrahamo* 14). Der Aufbruch aus Haran erfolgt ausdrücklich erst nach dem Tod seines Vaters (*De migratione Abrahami* 32).

Nach der älteren Überlieferung des Buches der Jubiläen (ca. 100 v. Chr.) ist hingegen Terach beim Aufbruch Abrahams noch am Leben.

München 1963; *M.H. Scharlemann*, *Stephen: A Singular Saint* (AnBib, 34), Rom 1968. Nicht zur Verfügung standen mir: *G. Duterme*, *Le vocabulaire du discours d'Étienne*, Löwen 1950; *C. Arichea*, *A Critical Analysis of the Stephen Speech in the Acts of the Apostles*, [Diss. Duke University] Durham [N.C.] 1965; *R. Storch*, *Die Stephanusrede*, [Diss.] Göttingen 1967; *P.S. White*, *Prophétie et prédication. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes*, [Diss.] Straßburg 1970 (vervielfältigt Lille 1973); *J. J. Kilgallen*, *A Literary and Redactional Study of Acts 7,2–53* (AnBib, 67), Rom 1976.

Abraham erhält in Haran Auftrag und Verheißung von Gen 12,1–3; dann erteilt ihm Terach den Reisesegen (12,29) und trägt ihm auf, ihn zu holen, sobald er ein geeignetes Land gefunden habe (12,30–31). Damit soll betont werden, daß Abraham nicht gegen den Willen seines greisen Vaters aufgebrochen ist, ein Motiv, dem in der rabbinischen Literatur breiter Raum gegeben wird.

Der *Seder Olam Rabba*³ vertritt die übliche rabbinische Datierung, daß Abraham beim Bund zwischen den geteilten Opfertieren (Gen 15) 70 Jahre alt war, diese Szene also Gen 12 vorzuzureihen ist (anders Jub 14). Nach dem Bund sei Abraham zu seinem Vater zurückgekehrt, habe dort fünf Jahre gewohnt, bevor er ihn dann verließ.

GenRabba 39,7 setzt diese Berechnung voraus,⁴ zum Verhältnis von Gen 11,32 und 12,1 sagt R. Jitschaq (Ende 3. Jahrhundert): „Wenn man die Jahre bis dahin nachrechnet, fehlen ihm [Terach] noch 65 Jahre; aber du mußt so auslegen: Die Frevler werden schon zu ihren Lebzeiten Tote genannt. So fürchtete sich Abraham und sagte: Wenn ich weggehe, lästern sie meinerwillen Gott und sagen: Er hat seinen Vater im Alter zurückgelassen und ist weggegangen. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: Dich spreche ich frei von der Ehrung des Vaters und der Mutter, doch die anderen spreche ich davon nicht frei.⁵ Ja, noch mehr: Ich werde seinen Tod deinem Weggang vorangehen lassen. Zuerst heißt es: ‚Und es starb Terach in Haran‘, und nachher: ‚Und Gott sprach zu Abraham . . .‘“.

Haben die Rabbinen gedacht, daß Terach durch Gottes Eingreifen früher gestorben ist? Dies scheint A. Wünsche anzunehmen.⁶ Eher ist jedoch hier einfach der Grundsatz angewendet: „In der Tora gibt es kein Vorher und kein Nachher“ (*Pes* 6b); *Bereschit zuta* zu Gen 11,32 stellt den Grundsatz ausdrücklich der zuvor genannten Auslegung des R. Jitschaq voran.⁷ Nach demselben Satz ist ja auch die chronologische

³ Ed. B. Ratner, Wilna 1897, 1. Siehe den Kommentar von J. Theodor - Ch. Albeck, *Midrasch Bereschit Rabba*, Jerusalem² 1965, 369.

⁴ Theodor-Albeck, 369; Mirkin, II, 93f.

⁵ Diese Erklärung beruht auf dem hebräischen Text: *lekh lekha*, wobei das *lekha* betont wird.

⁶ A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, I, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1880), 175 übersetzt: „Außerdem werde ich Therachs Tod noch vor deinem Auszuge eintreten lassen“.

⁷ Ed. M. Cohen, Jerusalem 1962, 58.

Einreihung von Gen 15 vor Gen 12 möglich.⁸ Raschi z.St. begründet prägnant, warum Terachs Tod vor dem Wegzug Abrahams erzählt sei, obwohl er erst 60 Jahre später starb: „Damit die Sache nicht jedermann offenbar sei und man nicht sage, Abram habe die Ehrung seines Vaters nicht erfüllt; denn er verließ ihn, als er ein Greis war, und ging weg“.⁹ Damit hat er das rabbinische Denken genau getroffen.

Neben diesen exegetischen Bemühungen um die Jahresangaben von Gen 11–12 ist eine Textvariante zu nennen, die alle Probleme mit einem Schlag löst. Nach der Textfassung des samaritanischen Pentateuchs von Gen 11,32 war Terach bei seinem Tod nicht 205, sondern 145 Jahre alt. Es ist kaum anzunehmen, daß dies der ursprüngliche Text ist:¹⁰ Schon das Buch der Jubiläen hatte ja, wie wir gesehen haben, mit der Angabe der 205 Jahre zu kämpfen. Die samaritanische Lesart ist wohl eher eine Erleichterung, die allerdings der Legendenbildung von damals entsprochen hat: So stirbt nach der ApkAbr 8,5–7 Abrahams Vater in seinem brennenden Haus in Ur, aus dem Abraham selbst durch Gottes Warnung gerade noch entkommen ist.

Nun zur weiteren Frage: *Wo* hat Abraham den Ruf von Gen 12,1 empfangen? Nach Apg 7 ist dies in Mesopotamien gewesen, nach der üblichen rabbinischen Auslegung¹¹ in Haran, wie dies der Anordnung des biblischen Textes entspricht.

Doch ist die rabbinische Tradition hier nicht so einhellig, wie aus Billerbeck II 666 scheinen möchte. Ibn Esra schreibt in seinem Kommentar zu Gen 12,1: „Gott befahl dem Abraham, als er noch in Ur in Kaldäa war, sein Land und den Ort seiner Geburt und das Haus

⁸ Jub 11 setzt die Vordatierung von Gen 15 voraus, wenn es das Erlebnis Abrahams mit den Raben von dessen Kindheit erzählt.

⁹ Übersetzung S. Bamberger, Raschis Pentateuchkommentar, Basel³1962, 29. Vgl. auch Ibn Esra zu Gen 12,1. Ausdrücklich wird die Tatsache, daß Terach auch nach Abrahams Wegzug noch weiterlebte, in Midrasch Haggadol zu Gen 11,32 (ed. M. Margulies, Jerusalem 1967) betont: „Terach lebte, bis 35 Jahre von den Tagen Isaaks vergangen waren“.

¹⁰ Der Apparat der Biblia Hebraica, Stuttgart⁷1973 bezeichnet die samaritanische Lesart unter Verweis auf Apg 7,4 als „vielleicht richtiger“, was jedoch recht zweifelhaft ist.

¹¹ Vgl. die Stellen bei L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1955, 219, Anm. 54, sowie bei H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München⁵1969, 666.

seines Vaters zu verlassen . . . Nachdem Terach in das Land Kanaan (!) gezogen war, ließ er sich in Haran nieder“.

Damit steht Ibn Esra nicht außerhalb der jüdischen Auslegungstradition, die mehrmals Gen 12,1 auf Ur in Kaldäa bezogen hat. So heißt es z.B. in *Pirke de Rabbi Elieser* 48:¹² „Fünf Buchstaben, die in der Tora verdoppelt werden (= zwei verschiedene Formen haben), haben alle teil am Geheimnis der Erlösung: mit dem Buchstaben *kaf* wurde unser Vater Abraham aus Ur in Kaldäa (hier wohl kaum wie sonst oft: ‚aus dem Feuerofen in Kaldäa‘) erlöst, denn es heißt: *lekh lekha*“ (Gen 12,1: vgl. den *Midrasch Haggadol* z. St., der „dein Land“ auf Kaldäa deutet).

PRE 26¹³ wird dasselbe vorausgesetzt. Hier wird das verbreitete Motiv der zehn Versuchungen Abrahams besprochen: Nach der Geburt Abrahams und seinem Erlebnis im Feuerofen wird als dritte Prüfung genannt (im *Midrasch Haggadol* z. St. ist es die erste) „seine Wanderung vom Haus seines Vaters und von seiner Familie,¹⁴ und er brachte ihn nach Haran . . .“. Als Beleg wird Gen 12,1 angeführt.

GenRabba 39,8¹⁵ nimmt den unnötig verdoppelten Ausdruck *lekh lekha* von Gen 12,1 als Hinweis, daß hier von zwei Auszügen die Rede ist: So sagt R. Jehuda (Mitte 2. Jahrhundert) „zweimal, einmal von Aram Nahoraim (Mesopotamien) und einmal von Aram Nachor. R. Nehemja (Zeitgenosse von Jehuda) sagte: zweimal – einmal von Mesopotamien und Aram Nachor, und einmal, als er ihn von den Opferstücken (Gen 15) forteilen ließ und nach Haran brachte“.¹⁶

¹² Ed. D. Luria, Jerusalem o.J. (= Warschau 1852), 116a. Im folgenden wird die Schrift mit PRE abgekürzt.

¹³ Luria, 61a.

¹⁴ G. Friedländer, *Pirke de Rabbi Eliezer*, New York 1965, 188 liest: „from the land of his birth“. Zu den zehn Versuchungen Abrahams weitere Stellenangaben: G. Stemberger, *Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition*, in: *Kairos* 16 (1974) 19–78, 52, Anm. 72.

¹⁵ Theodor-Albeck, 369f; Mirkin, II, 94.

¹⁶ Vgl. Aboth de Rabbi Nathan 33, Fassung B 36, ed. S. Schechter, 94. H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* (KEK, 3), Göttingen⁹1913, 139f hatte die Berufung Abrahams in Mesopotamien als „Schultradition“ bezeichnet. Dagegen richten sich K. Lake - H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, IV, London 1933, 70 und E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK, 3), Göttingen⁶1968, 229, Anm. 1; etwas zurückhaltender ist N. A. Dahl, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, in: *L. E. Keck - J. L. Martyn* (Hgg), *Studies in Luke-Acts* (= Fs. P. Schubert), London 1968, 139–158, 143, Anm. 21. Doch siehe S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, in: *HUCA* 26 (1955) 151–332, 234: „Some now lost oral tradition may lie behind the assignment of the call to Chaldea“. Ansatzpunkt dafür ist vielleicht Neh 9,7. Eine feste Tradition über die Berufung in Kaldäa ist jedenfalls gegeben.

Aus der jüdischen Tradition geht somit hervor, daß zwar die Anschauung verbreiteter war, Abraham sei in Haran, und zwar noch zu Lebzeiten seines Vaters, berufen worden, dies jedoch keineswegs unbestritten war: Nicht nur im hellenistischen Judentum, sondern auch in Palästina wurden diese Fragen diskutiert. Eine klare Trennung von jüdisch-hellenistischer und palästinischer Tradition erweist sich auch hier wieder einmal als unmöglich.

2. Zur Behandlung der Bibelvorlage durch Apg 7,6–13 nur einige kurze Bemerkungen. Wie N.A. Dahl zu Recht betont, ist die zentrale Stellung von Gen 15,13–14 einer der beachtlichsten Züge dieser Darstellung der jüdischen Geschichte im Vergleich mit ähnlichen Texten.¹⁷ Diese sonst nicht so zentrale Stelle erfährt in Apg 7,6–7 einige bezeichnende Abänderungen; am bedeutendsten ist der Ersatz des letzten Teiles des Satzes durch Ex 3,12: Die verheißene reiche Habe wird also durch das Motiv der Anbetung als Ziel der Verheißung ersetzt. Die Verehrung Gottes findet jedoch nicht „an diesem Berg“ (Ex 3,12), nämlich dem Horeb, statt, sondern ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. Die Ausleger schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten: Ist diese „Stätte“ Kanaan oder Jerusalem¹⁸ oder genauer der Tempel?¹⁹ A. Spiro²⁰ und ihm folgend M.H. Scharlemann²¹ vermuten hier samaritanischen Sprachgebrauch und denken an das Heiligtum auf dem Garizim im Gegensatz zum Jerusalemer Tempel. Doch ist der Ausdruck für eine solche Annahme viel zu allgemein. Durch den Zusammenhang mit Apg 6,13f ist die Beziehung zum Tempel hergestellt; außerhalb dieses (sekundären) Kontextes bleibt die Aktualisierung für jede Gebetsstätte, auch für die Synagogen der Diaspora,²² möglich.

In Apg 7,8 werden die „zwölf Patriarchen“ genannt. N. A. Dahl bezeichnet den Ausdruck als „current, though not biblical, Jewish termino-

¹⁷ Dahl, *Story*, 143.

¹⁸ So Haenchen, *Apostelgeschichte*, 230.

¹⁹ So u.a. T. Holtz, *Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7*, in: *Kirche - Theologie - Frömmigkeit* (= Fs. G. Holtz), Berlin 1965, 102–114, 113.

²⁰ A. Spiro, *Stephen's Samaritan Background*, in: *J. Munck, The Acts of the Apostles (The Anchor Bible)*, überarbeitet von W.F. Albright - C.S. Mann, New York [Garden City] 1967, 285–300, 286.

²¹ Scharlemann, *Stephen*, 38.

²² Vgl. B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*, Paris 1967, 77.

logy“.²³ Diese Aussage ist etwas zu nuancieren. Jedenfalls ist der Ausdruck spät. In der LXX scheint er nur in den Büchern der Chronik auf; in der zwischentestamentlichen Literatur ist 4 Makk 7,19; 16,25 zu erwähnen; dazu kommt je eine Stelle in den späten Texten TestAbr und ApkEsr (beidemal Singular). Das NT nennt Abraham (Hebr 7,4) und David (Apg 2,29) Patriarchen. Für die „zwölf Patriarchen“ ist somit Apg 7,8 wohl der früheste Beleg, da die Werküberschrift „Testamente der zwölf Patriarchen“ sicher nicht ursprünglich ist.

Nach Apg 7,10 gab Gott dem Josef *Weisheit* vor dem Pharao. Gen 41,29 kommt der Ausdruck σοφία in der LXX nicht vor (der hebräische Text bezeichnet Josef als „weise“ – *chakham*). In der jüdischen Tradition wird die Weisheit Josefs zu einem feststehenden Thema. Schon Ps 105,22 heißt es, daß Josef „die Ältesten Weisheit lehren“ sollte. Josephus sagt, daß der Pharao „Josefs Weisheit und Klugheit bewunderte“ (*Ant. Jud.* II 5,7; vgl. II 6,1 über Josefs „staunenswerte Weisheit“). In *Josef und Asenet* 4,9 heißt es, daß Josef ein „durch seine Weisheit mächtiger Mann . . ., der Geist Gottes auf ihm und die Gnade des Herrn mit ihm ist“. Doch auch die palästinische Tradition kennt dieses Thema. „Es lebe der Vater des Königs, groß an Weisheit, obwohl noch jung . . .“, ruft das Volk in *Targum Neofiti* Gen 41,43 Josef zu.²⁴ Und PRE 39²⁵ sagt: „Der heilige Geist ruhte auf Josef von seiner Jugend an bis zum Tag seines Todes und leitete ihn in jeglicher Weisheit“.

3. Apg 7,14: *Fünfundsiebzig Personen mit Jakob*

Daß Jakob und seine Nachkommen, die mit ihm nach Ägypten kamen, 75 Personen waren, entspricht dem LXX-Text von Gen 46,27 und Ex 1,5, während in Dtn 10,22 die besseren Handschriften der LXX nicht 75, sondern 70 zählen, wie dies der hebräische Text einheitlich tut. Die LXX kommt zu ihrer Zahl durch eine andere Zählung der Nachkommen Jakobs, vor allem dadurch, daß sie in Gen 46,7 Josef neun Söhne statt der zwei des hebräischen Textes zuspricht.

²³ *Dahl*, *Story*, 143. *Scharlemann*, *Stephen*, 40 betrachtet den Ausdruck als samaritanisch, kann dafür jedoch keinen Beleg anführen.

²⁴ Vgl. auch *A. Díez-Macho*, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana*, I: *Génesis*, Madrid - Barcelona 1968, zur Stelle; dazu *M. Wilcox*, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 27–29.

²⁵ *Luria*, 92b.

Trotz dieses Sachverhaltes kann man nicht sagen, daß die Angabe der Apg einzig auf der LXX beruhen kann. Wie die abweichend überlieferten Namenslisten der Nachkommen Jakobs nahelegen, bestand hier schon früh keine Einigkeit. Die rabbinische Tradition einschließlich der Targumim setzt hier zwar einhellig die Zahl 70 voraus und ist nur uneinig, wie man auf 70 anstatt auf 69 Personen kommt. Meist gilt als Lösung, daß Gott selbst die Zahl vollmacht (die bei Billerbeck z.St. angeführten Texte könnten zwar leicht vermehrt werden, doch ändert dies nichts am Ergebnis). Diese Einmütigkeit besagt jedoch nur, daß die Rabbinen auf einen einheitlichen Bibeltext bauen. Ist der Text ursprünglich einheitlich oder erst nachträglich vereinheitlicht worden?

Josephus kommt in den *Ant.Jud.* II 7,4 auf 70 ohne Jakob, während Philo in *De migratione Abrahami* 199–201 zuerst Ex 1,5 zitiert (75 Seelen) und dann zur Zahl 70 in Dtn 10,22 eine allegorische Verbindung herstellt. Daß die Unsicherheit hinsichtlich der Zahl älter ist, belegt Jub 44,33: „Und alle Seelen Jakobs, die nach Ägypten kamen, waren 70. Dies sind seine Kinder und Enkel, alle zusammen 70; alle fünf starben in Ägypten vor Josef kinderlos“. Warum werden diese fünf extra genannt? Bedeutet der Nachsatz, daß doch auch die Zahl 75 bekannt war?

4Q Ex^a könnte dies nahelegen. Dieses Fragment, das wie auch andere Qumrantexte der hebräischen Textfassung der Bibel nahesteht, aus der die LXX entstanden ist,²⁶ gibt in Ex 1,5 die Zahl 75. Diese Tatsache zusammen mit dem Text von 1 Chr 7,14–20, wo in der hebräischen Textfassung einige der zusätzlichen Nachfahren des Josef aufgezählt werden, die in der LXX zur Zahl 75 führen, legt den Schluß nahe, daß die Zahlenangabe der LXX hier auf einer Textform beruht, die älter als der masoretische Text ist.²⁷

Schließlich ist noch der *Liber Antiquitatum Biblicarum* 8,11 zu nennen, wo es heißt: „Omnes anime filiorum et filiarum eius LXX due“. Die Zahlenangabe ist nicht nur an der falschen Stelle in den Text ein-

²⁶ J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT, 26), London 1963, 24; vgl. F.M. Cross, *Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft*, Neukirchen 1967, 171–173.

²⁷ So auch W.H. Mare, *Acts 7: Jewish or Samaritan in Character?*, in: *WestJT* 34 (1971–72) 1–21, 19, Anm. 67.

gefügt, sondern auch unrichtig: Im Text sind 75 Namen genannt.²⁸ Dies ist besonders interessant, da ja Pseudo-Philo der rabbinischen Tradition sehr nahe steht.

Somit ist eine direkte und ausschließliche Abhängigkeit der Apg in diesem Punkt von der LXX nicht zwingend zu erweisen. Es ist leicht möglich, daß 75 die ursprüngliche Angabe des hebräischen Textes ist.

4. Apg 7,16: *Das Begräbnis der Patriarchen in Sichem*

Apg 7,16 steht in deutlichem Widerspruch zur Gen: 23,3–18 berichtet vom Kauf der Grabhöhle von Machpela bei Hebron durch Abraham; Verkäufer ist der Hetiter Efron. 33,19f lautet: „Das Grundstück, auf dem er sein Zelt aufspannte, erwarb er [Jakob] von den Söhnen Hamors, des Vaters von Sichem, für hundert Kesita. Dort errichtete er einen Altar . . .“. Weiters heißt es 50,13 von Jakob, daß er in der Höhle von Machpela begraben wurde, während Jos 24,32 berichtet: „Die Gebeine Josefs . . . begrub man in Sichem auf dem Acker, den Jakob den Söhnen Hamors . . . abgekauft hatte“. Das Begräbnis der übrigen Söhne Jakobs wird in der Bibel nicht erwähnt; nach der späteren jüdischen Tradition sind sie in Hebron bestattet (Jub 46,9; Josephus, *Ant.Jud.* II 9,2; TestXIIPatr).

Hat Apg 7 hier einfach Gen 23 mit Gen 33,19 verwechselt, Abraham in Hebron mit Jakob in Sichem durcheinandergebracht? Dagegen wird immer wieder vorgebracht, daß Apg 7,16 auf einer Lokaltradition beruhen könnte. So schon O. Bauernfeind, nach dem hier vielleicht ein „Rest eines vollauf authentischen Berichts“ vorliegt.²⁹ N. A. Dahl sieht in Apg 7,16 „an unparalleled confusion“,³⁰ denkt jedoch an die Möglichkeit, daß hinter der Aussage, alle Patriarchen seien in Sichem begraben, eine samaritanische Tradition liegen könnte.³¹ Diese wäre in der Stephanusrede uminterpretiert worden, um zu beweisen, daß Abraham im Land der Juden keinen Besitz hatte.

²⁸ Siehe die Anmerkung zur Stelle von C. Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (JSRZ, II/2)*, Gütersloh 1975, 121.

²⁹ O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (THK NT, 5), Leipzig 1939, 115. Dagegen Haenchen, *Apostelgeschichte*, 231, Anm. 3.

³⁰ Dahl, *Story*, 143.

³¹ Dahl, *Story*, 155, Anm. 24.

A. Spiro³² hat samaritanischen Einfluß für die ganze Rede behauptet (darauf werden wir später noch näher eingehen müssen); immerhin ist eine Grabtradition in Sichem belegbar, wenn auch nicht durch samaritanische Texte. H.-M. Schenke und H. G. Kippenberg haben die einschlägigen Texte gesammelt.³³ Die ersten davon hat auch schon J. Jeremias zitiert.³⁴ Hieronymus sagt vom Besuch der Paula am Jakobsbrunnen in Sichem: „atque inde devertens vidit duodecim patriarcharum sepulchra“ (Ep. 108,13), und betont an anderer Stelle: „duodecim autem patriarchae non sunt sepulti in Arboc [= Hebron], sed in Sychem“ (Ep. 57,10). Dazu kommt ein Zeugnis des Georgius Syncellus (9. Jahrhundert), der in seiner Chronik vom Begräbnis des Josef in Sichem spricht und hinzufügt: „man sagt, auch die übrigen Patriarchen seien dort begraben“.³⁵

H. G. Kippenberg versucht, über diese relativ späte Bezeugung zurückzukommen und findet die Vorstellung vom Grab der Patriarchen in Sichem schon bei Julius Africanus belegt, der im 3. Jahrhundert in Emmaus lebte. Der Text ist zweifach überliefert, einmal in einem Zitat bei Georgius Syncellus (MPG 10,72 A), besser jedoch im Kommentar zum Hexaemeron von Pseudo-Eustathius (MPG 18,777 D ff). Demnach wurden Jakob und seine Söhne von Ägypten nach Kanaan überführt und dort bestattet. Schließlich wurde auch Josef in der Begräbnisstätte beigesetzt: „an diesem Ort war auch die Terebinthe, unter der Jakob die Götzenbilder Labans verborgen hatte, welche noch jetzt zur Ehre der Vorfahren von den Anwohnern verehrt wird. Denn es ist bis heute an ihrem Stamm ein Altar . . .“.³⁶ Dieser Text bezieht sich eindeutig auf Sichem.

³² Spiro, Background, 286.

³³ H.-M. Schenke, Jakobsbrunnen - Josephsgrab - Sychar. Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Joh 4,5.6, in: ZDPV 84 (1968) 159–184, 167f; H. G. Kippenberg, Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RVV, 30), Berlin - New York 1971, 111f.

³⁴ J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958, 38.

³⁵ Georgius Syncellus et Nicephorus Constantinopolitanus, in: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, I, hg. von W. Dindorf, Bonn 1828, 284: *φασὶ δ' ὄντι καὶ τῶν λοιπῶν πατριαρχῶν*. Zitate bei Schenke, Jakobsbrunnen, 168, Anm. 16 und J. Jeremias, Heiligengräber, 38.

³⁶ Kippenberg, Garizim, 111f.

Diese und andere patristische Texte, aus denen hervorgeht, daß Sichem mit Mamre parallelisiert und auch verwechselt worden ist,³⁷ bezeugen die samaritanische Lokaltradition, die die Patriarchengräber in Sichem verehrte. Zwar fehlen frühere Texte; auch sind keine entsprechenden samaritanischen Belege bekannt;³⁸ doch dürften die Stellen hinreichen, um Apg 7,16 in der Tradition zu verankern und nicht bloß als eine Kombination von Irrtümern des Verfassers der Rede zu betrachten. Daß auch Jakob selbst in Sichem begraben sein soll, ist übrigens aus dem Text der Apg nicht zu entnehmen; auch hat es nie eine solche Tradition gegen den expliziten Text von Gen 50,13 gegeben.

Ungeklärt bleibt jedenfalls die Behauptung, Abraham und nicht Jakob habe das Feld in Sichem gekauft. Ein Irrtum des Verfassers scheint mir ausgeschlossen, da er sonst die biblische Tradition souverän, wenn auch eigenwillig, handhabt. J. Bihler³⁹ schreibt, es sei „höchst unwahrscheinlich, daß erst der Redner in Apg 7 diese verschiedenen, einander zum Teil sogar widersprechenden Überlieferungen zusammengefügt hat“, nimmt dies aber dann sofort wieder zurück: „Hier hat vielleicht doch der Redner in Apg 7 selber die Aussagen umgeformt“. Am ehesten, scheint mir, ist der Text so zu erklären, daß „Stephanus“ die Geschichte teleskopisch verkürzt und ineinandergeschoben hat,⁴⁰ auch wenn es so zu Unrichtigkeiten kommt. Die rein faktische Geschichte ist offenbar nicht so wichtig; wesentlich ist vielmehr die Verschiebung von Mamre⁴¹ nach Sichem, in samaritanisches Land. Daß dies auf eine prosamaritanische Tendenz zurückzuführen ist, bezweifle ich. Vielmehr hat der Verfasser wohl eine samaritanische Tradition aufgegriffen, um seine Grundthese zu erhärten: Abraham und seine Söhne hatten in jüdischem

³⁷ Schenke, Jakobsbrunnen, 167.

³⁸ Vgl. J. Bowman, Samaritanische Probleme, Stuttgart 1967, 72: „Nicht einmal die samaritanische Überlieferung spricht davon, daß Jakob in Sichem begraben wurde“; doch das schließt auch die Stephanusrede nicht notwendig ein. Daß sie hingegen vom Grab der zwölf Jakobssöhne in Sichem nicht spricht, erklärt J. Jeremias, Heiligengräber, 38 damit, daß die Gedenkstätte zur Zeit, da diesamaritanischen Quellen hiezu einsetzen (14. Jahrhundert), sich schon in der Hand der Moslems befand.

³⁹ Bihler, Stephanusgeschichte, 49.

⁴⁰ Lake-Cadbury, Beginnings, IV, 74: „telescoped‘ together two stories“.

⁴¹ Die Tradition des Patriarchengrabes in Mamre wird der Verfasser wohl auch gekannt haben, auch wenn sie in der Folgezeit für das erste Jahrtausend völlig verschwindet, wie J. Jeremias, Heiligengräber, 38 betont.

Land keinen Besitz. In der Fremde ist die Verheißung ergangen; Abraham hat ohne einen Fußbreit Besitz (7,5: auch die Grabstätte hat er nicht kraft der Verheißung erlangt, sondern durch Geld), nur als Beisasse (7,4: *μετώκισεν*), auf die Erfüllung gehofft. Gottes Verheißung ist nicht ans Land gebunden.⁴²

Ist diese Grundtendenz, daß man Gott auch außerhalb des heiligen Landes begegnen kann, ja, daß es auch im Ausland „heiliges Land“ gibt (7,33) und die Patriarchen als Fremde im heidnischen Ausland lebten und starben und begraben wurden, notwendig als antijüdische Polemik aufzufassen, als Bruch der Kirche mit der Synagoge bzw. als Bruch der weltoffenen hellenistischen Kirche mit der Muttergemeinde Jerusalem? Das Thema an sich zwingt nicht zu dieser Sicht; es ist ebenso im Mund eines Juden nach der Katastrophe von 70 bzw. eines Diasporajuden auch schon früher vorstellbar und als *Trostrede* verständlich, daß es nicht unbedingt darauf ankommt, im heiligen Land zu leben, daß der Mensch vielmehr stets auf der Wanderschaft nicht in das heilige Land, sondern in die verheißene göttliche *κατάπανσις* ist (vgl. den Hebräerbrief, ebenso Philo, *De migratione Abrahami*).

5. Apg 7,20–43: Mose

Besonders eigenwillig ist die Mosegeschichte gestaltet, wobei das redaktionelle Vorgehen des Lk deutlich zu erkennen ist und vor allem die Parallelisierung zu Jesus auffällt. Auch hier können wir nur einzelne Motive herausgreifen.

a) Während Ex 2,10 nur sagt, daß die Tochter des Pharao Mose adoptierte, erwähnt Apg 7,22: „Mose wurde in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet“. Das Motiv ist im hellenistischen Judentum beheimatet, in der rabbinischen Literatur hingegen nicht belegt. Josephus sagt, daß Mose im Haus des Pharao sorgfältigst erzogen wurde (*Ant. Jud.* II 9,7), was Philo in seiner *Vita Mosis* I, 20–23 breit ausführt: Nach ihm genoß Mose eine königliche Erziehung (so sagt auch schon der Tragiker Ezechiel 37); Lehrer aus allen Gegenden bringen ihm eine universale Bildung bei, wobei die ägyptischen Lehrer ihn vor allem in Mathematik, Musik, Philosophie und in den Hieroglyphen unterrichten.

⁴² Vgl. dazu *W. D. Davies*, *The Gospel and the Land*, Berkeley 1974, 267–273; *B. Reicke*, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7* (ATHANT, 32), Zürich 1957, 143; *Dahl*, *Story*, 144.

Die jüdisch-hellenistische Literatur zeichnet Mose allerdings lieber als den Lehrmeister der Ägypter; so heißt es bei Artapanus 3,6–8, daß Mose nicht nur der Lehrer des Orpheus war, sondern auch Schiffe, Maschinen, ägyptische Waffen und die Philosophie erfunden habe.

Wenn der Verfasser der Stephanusrede nicht die verbreitete Position einnimmt, daß Mose der Lehrer der Ägypter wie aller anderen Völker gewesen ist, sondern vielmehr von den Ägyptern ausgebildet wurde, wehrt er damit jüdischem Nationalismus: Wie Gott in fremdem Land begegnen kann, so kann auch nicht-jüdische Bildung von Bedeutung sein.⁴³

b) Derselbe Vers Apg 7,22 bezeichnet Mose im Gegensatz zu Ex 4,10 als „mächtig in Wort und Tat“. Dies dient wohl der Parallelisierung mit Jesus, der „Großes getan und gesagt hat“ (Lk 24,19). Doch ist der Verfasser hier auch durch die Tradition gedeckt, die vielleicht auf Sir 45,3 baut: „Durch sein Wort ließ er schnell die Zeichen geschehen“.⁴⁴ Josephus sagt in *Ant. Jud.* III 1,4, daß Mose das gegen ihn aufständische Volk beschwichtigen konnte, weil er es durch seine natürliche Beredsamkeit beherrschte. Nach *Ant. Jud.* II 12,3 versprach Gott Mose, „wo er der Worte bedürfe, werde er ihm Überredungskraft verleihen, wo er Werke brauche, ihm Kraft schenken“. Auch hier wird Mose also die Zweiheit von *λόγοι* und *ἔργα* zugesprochen. Schließlich sei noch auf einen Ausspruch von R. Tanchuma hingewiesen (4. Jahrhundert). In *DtnRabba* 1,7⁴⁵ versöhnt er Ex 4,10 „Ich bin keiner, der gut reden kann“ mit Dtn 1,1 „Das sind die Worte“ dadurch, daß er den ersten Satz vor Gott gesagt sein läßt, von dem alle Rednergabe stammt, während Mose, wie durch den zweiten Satz ausgewiesen sei, Israel gegenüber sehr wohl beredt war.

c) Die Periodisierung des Lebens Mose in drei Phasen zu je vierzig Jahren (Apg 7,23.30.36) entspricht zwar der Vorliebe des Lk für die Zahl vierzig; doch ist die Einteilung sicher nicht von ihm selbst aus den biblischen Angaben abgeleitet worden, daß Mose 120 Jahre lebte, wovon der Wüstenzug vierzig Jahre dauerte. Sie entspricht vielmehr der rabbinischen Tradition. So heißt es *Sifre Dtn* 357: „Und Mose war 120 Jahre alt. Er war einer von vieren, die mit 120 Jahren starben. Diese

⁴³ So Reicke, Glaube, 145.

⁴⁴ Dies nimmt z.B. Haenchen, Apostelgeschichte, 232, Anm. 3 an.

⁴⁵ Mirkin, XI, 13.

sind Mose, Hillel der Alte, Jochanan ben Zakkai und Rabbi Aqiba. Mose war vierzig Jahre in Ägypten, vierzig Jahre in Midian und vierzig Jahre führte er Israel. Hillel der Alte zog im Alter von vierzig Jahren von Babylonien herauf, diente den Gelehrten vierzig Jahre und führte Israel vierzig Jahre . . .“.⁴⁶

d) Eine weitere Abweichung vom Ex-Text bringt Apg 7,25: „Er dachte, seine Brüder würden begreifen, daß Gott ihnen durch seine Hand Rettung bringen wolle“. Dieses Sendungsbewußtsein des Mose, der gottgewollte „Führer und Retter“ zu sein, ist biblisch für die Frühzeit des Mose nicht belegbar. Diese Angabe ist wohl in Zusammenhang mit der mehrfach berichteten Weissagung seiner Schwester Mirjam zu sehen, die Moses Mutter schon während ihrer Schwangerschaft erklärte, das erwartete Kind werde Israel erlösen (z.B. *Sota* 12b). In der Fassung des *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9,10 lautet die Weissagung: „Et faciam per eum signa et salvabo populum meum, et ipse ducatum eius aget semper“. Hier finden wir deutlich den ἀρχων und λυτρώτης von Apg 7,35 wieder.

e) Mehrmals betont die Rede, daß Mose im Dornbusch „ein Engel“ erschienen ist (7,30.35; Ex 3,2: „der Engel des Herrn“); der Engel redet mit Mose auf dem Sinai (7,38); „durch Anordnung von Engeln“ hat Israel das Gesetz empfangen (7,53). In Gal 3,19 ist ebenfalls von der Erlassung des Gesetzes „durch Engel“ die Rede. Während dort aber die Mittlerschaft der Engel die Vorläufigkeit des Gesetzes andeuten soll, ist in Apg 7 ähnlich Hebr 2,2 die Vermittlung des Gesetzes durch die Engel nicht als Abwertung des Gesetzes gedacht.

A. Spiro hingegen sieht in der mehrmaligen Betonung der Engel eine polemische Haltung des Textes gegenüber Mose und dem Gesetz: während Gott mit Abraham persönlich spricht, wendet er sich an Mose nur durch Vermittlung von Engeln. Das Gesetz ist gegenüber der Beschneidung unwichtig. Spiro sieht darin eine prosamaritanische Tendenz von Apg 7.⁴⁷

⁴⁶ Sifre on Deuteronomy, hg. von H.S. Horowitz - L. Finkelstein, New York 1969 (= Berlin 1939), 429. Weitere Beispiele bei Billerbeck, zur Stelle.

⁴⁷ Spiro, Background, 289. Ähnlich Bowman, Probleme, 73. A.F.J. Klijn, Stephen's Speech - Acts VII.2-53, in: NTS 4 (1957-58) 25-31, 27f verweist für die Deutung des Engels auf 1QS 3,24f. Doch ist dieser Text für die Deutung von Apg 7 durchaus irrelevant, wie auch H. Braun, Qumran und das Neue Testament, I, Tübingen 1966, 154 hervorhebt.

Von einer Abwertung des Gesetzes kann jedoch in Apg 7 keine Rede sein. Im Gegensatz zur polemischen Annahme von Gal 3,21, daß das Gesetz nicht „die Kraft hat, lebendig zu machen“, wird das Gesetz in Apg 7,38 als „Worte des Lebens“ verstanden. Die Mittlertätigkeit der Engel entspricht lediglich der jüdischen Tradition: Schon in der LXX von Dtn 33,2 werden Engel bei der Gesetzgebung eingeführt; auch nach dem *Liber Antiquitatum Biblicarum* 11,5 sind bei der Gesetzgebung Engel anwesend; nach Jub 1,29 ist es überhaupt der „Angesichtengel“, der das Gesetz weitergibt. Neben den schon erwähnten ntl Texten zur Vermittlung des Gesetzes durch Engel ist schließlich auch noch Josephus, *Ant. Jud.* XV 5,3 zu nennen, wonach Israel die Gesetze „durch Engel von Gott“ erhalten hat. Insofern diese Texte in Widerspruch zur ausdrücklichen Aussage von Ex 33,11 stehen, wonach der Herr und Mose „miteinander Auge in Auge“ redeten, verwundert es nicht, daß die rabbinische Tradition hier bedeutend zurückhaltender ist und die Engel bei der Gesetzgebung im allgemeinen nur noch als Begleiter Gottes wertet.⁴⁸

f) Das Wort vom Propheten wie Mose (Dtn 18,15) in Apg 7,37 hat dazu Anlaß gegeben, auch hier samaritanischen Einfluß zu vermuten. Tatsächlich werden Dtn 18,15.18 „in der rabbinischen Literatur äußerst selten erwähnt“⁴⁹ und kommen vor allem in eschatologischer Deutung nicht vor. Im samaritanischen Schrifttum hingegen ist die eschatologische Erwartung eines Propheten wie Mose heimisch. Dazu kommt, daß in Apg 7 ein Zitat aus Dtn zwischen Ex-Texten nicht erwartet würde, der samaritanische Pentateuch jedoch nach Ex 20,21 einige Dtn-Verse einschiebt,⁵⁰ darunter auch Dtn 18,18 vom Propheten gleich Mose. A. Spiro und M. H. Scharlemann deuten daher die Stelle Apg 7,37 samaritanisch.⁵¹

⁴⁸ Deshalb sind auch die meisten von *Billerbeck*, III, 554–556 angeführten Texte zu Gal 3,19 nur beschränkt brauchbar. In der Sicht der rabbinischen Texte hat *Ginzberg*, *Legends*, VI, 47 sicher recht: „The view of Paul, Galatians 3,17 [sic!], is not Jewish, but rather anti-Jewish“.

⁴⁹ *Billerbeck*, II, 626.

⁵⁰ Der Einschub ist auch in der Syrohexapla belegt: *F. Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt. Sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, I, Hildesheim 1964 (= Oxford 1875), 116. Die Randglosse verweist darauf, daß „etiam ista in editione Samaritana Hebraea tantum feruntur“.

⁵¹ *Spiro*, *Background*, 285; *Scharlemann*, *Stephen*, 44f.

Dagegen läßt sich manches einwenden. Vor allem enthält der samaritanische Einschub Dtn 18,18 und nicht 18,15. Außerdem ist der Einschub wohl nicht exklusiv samaritanisch, wie verschiedene Texte aus Qumran nahelegen. Hier ist vor allem 4Q 158, aber auch 4Q Ex^a zu nennen, die nahelegen, daß die „samaritanische“ Texterweiterung schon früher bestanden hat.⁵² Mit R. Bergmeier⁵³ ist „zwischen der samaritanischen Textform, die mit ihren Erweiterungen auch im Judentum fortbestand, und der Bearbeitung dieser Textform durch die Samaritaner zu unterscheiden“.

Da nun neben IQS 9,11 auch 4Q 175 test 5–8 für Qumran die Erwartung eines endzeitlichen Propheten gleich Mose belegen, auf der anderen Seite aber auch die joh Christologie Jesus gerne als den Propheten zeichnet,⁵⁴ besteht kein Anlaß, diese Erwartung oder auch nur ihre Verankerung in Ex 20 ausschließlich samaritanischen Einflüssen zuzuschreiben; eine genauere religionsgeschichtliche Einordnung der Stephanusrede ist von dieser Vorstellung her nicht zu gewinnen.⁵⁵ Der messianische Prophet ist als allgemein jüdisch zu bezeichnen.

Allgemein läßt sich nach dieser kurzen und fragmentarischen Umschau feststellen, daß eine exklusive Einordnung der Stephanusrede in

⁵² Beide Texte in *J. M. Allegro - A. A. Anderson*, Qumrân Cave 4, I (4 Q 158–4 Q 186) (DJD, 5), Oxford 1968. Dazu die wichtige Rezension von *J. Strugnell*, in: *RevQum* 7 (1969–71) 163–276.

⁵³ *R. Bergmeier*, Zur Frühdatierung samaritanischer Theologumena, in: *JSJ* 5 (1974) 121–153, 144f.

⁵⁴ Dazu vor allem *W. A. Meeks*, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTestSuppl, 14), Leiden 1967.

⁵⁵ Dies gilt auch dann, wenn *Kippenberg*, *Garizim*, 325 recht haben sollte, daß die gemeinsame Wurzel der Prophetenvorstellung in Qumran und im NT die samaritanische Tradition ist. In diesem Fall wäre sie ja auch schon längst über die rein samaritanischen Grenzen hinausgeraten, sodaß eine Abhängigkeit nur noch geschichtlich nachweisbar wäre, für den ntl Schriftsteller jedoch nicht mehr direkt und exklusiv sein müßte. Doch ist *Bergmeier*, Frühdatierung, 145f zu beachten, der überhaupt feststellt, daß „die These von der ‚Herkunft der Erwartung eines Propheten wie Mose aus dem samar. Raum‘ [*Kippenberg*, *Garizim*, 308] ihre Stütze und damit in eins ihre Berechtigung“ verliert. – *Holtz*, *Beobachtungen*, 111 stellt richtig den Zusammenhang der Zitierungsweise in Apg 7,37 mit 3,22 fest; beide Texte sind frei nach der LXX gestaltet; 7,37 ist nach ihm ein gekürztes Zitat von 3,22 und damit erst von Lk selbst eingefügt. Die Frage nach der Vorlage von Apg 7 wird uns noch beschäftigen. Hier sei nur angemerkt, daß die Angleichung des Zitats an 3,22 noch nicht beweist, daß in 7,37 das Zitat als solches und nicht nur seine Form von Lk selbst stammt.

einen bestimmten Vorstellungskreis, sei dieser nun palästinisch, hellenistisch oder samaritanisch, nicht möglich ist. Die hier verwendeten Motive sind nicht zu eng abzuleiten, auch wenn zufällig manches nur hier oder dort belegbar ist. Eine genaue Differenzierung des antiken Judentums nach geographischen oder sprachlichen Gesichtspunkten erweist sich immer mehr als Unmöglichkeit.

B. Die Stephanusrede als Ganzes

Nach einer Analyse verschiedener Details, in der die viel besprochene Frage der Einstellung zu Tempel und Kult bewußt beiseite gelassen wurde, sind nun einige Fragen zum gesamten Komplex der Rede zu klären.

1. Eine Vorlage der Rede?

Die Reden der Apg sind im allgemeinen literarische Kompositionen des Lk, auch wenn sie ein bestimmtes Wissen über Stil und Themenwahl der urkirchlichen Predigt voraussetzen. Innerhalb dieser Reden nimmt jedoch die Stephanusrede eine Sonderstellung ein. Wie schon M. Dibelius⁵⁶ betont hat, ist bei Apg 7 die „Beziehungslosigkeit . . . das eigentliche exegetische Problem“. Die erst nachträglich in den Martyriumsbericht eingebaute Rede nimmt auf die Situation nicht oder zumindest kaum Bezug. Eine Tendenz der Rede ist erst ab 7,35 in etwa zu erkennen, ein einheitliches Thema überhaupt nicht anzugeben. J. Bihler⁵⁷ stellt zwar wegen der Geschlossenheit des Kapitels fest: „Die Rede ist eine Komposition des Lukas“; doch sind die lk Eigentümlichkeiten der Rede und auch die Bezüge zum lk Doppelwerk auch dadurch völlig zu erklären, daß man eine Bearbeitung einer Vorlage annimmt. Darum rechnet die Exegese ziemlich allgemein mit einer Vorlage zu diesem Kapitel.⁵⁸

Es liegen verschiedene Rekonstruktionsvorschläge der Vorlage vor. Nach E. Haenchen hat Lk „eine ‚Geschichtspredigt‘ en bloc über-

⁵⁶ M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT, 60), Göttingen 1968, 143.

⁵⁷ Bihler, Stephanusgeschichte, 86.

⁵⁸ Klijn, Speech, 25: “it is generally agreed that it is not a composition of Luke himself“.

nommen und durch Zusätze (vielleicht auch durch Kürzungen) passend gemacht⁵⁹. Als Zusätze betrachtet er die VV. 35.37.39–43 und 48–53. Ebenso verfährt H. Conzelmann,⁶⁰ nur gehört 7,43 nach ihm noch zur Vorlage. F. Hahn⁶¹ will dagegen aus stilistischen Gründen in 7,35–38 keine Interpolationen annehmen. Er rechnet mit einer jüdischen Vorlage (7,2–34), die durch eine vor-lk hellenistisch-judenchristliche Mose-Jesustypologie ergänzt (7,[22b].25.37–52a.53) und von Lk redaktionell bearbeitet worden ist. T. Holtz schließlich geht von einem Vergleich der Schriftzitation aus und scheidet von da her einmal die beiden expliziten Zitate Am 5,25–27 und Jes 66,1f (7,42b.43.49.50) als lk aus.⁶² Ebenso nimmt er Interpolationen in 33–38a an, nämlich die Zitate in den VV. 35 und 37, während die VV. 36 und 38 nur leicht bearbeitet seien.

Aufgrund der im ersten Teil vorgenommenen Analyse scheint mir 7,2–34 voll, also einschließlich V.22b.25 der Vorlage anzugehören; V. 35 ist wohl nur polemisch überarbeitet, V.37 vielleicht ein Einschub; die VV.42b–43 und 49–53 lk oder doch zumindest christliche Ergänzungen, die der Vorlage einen neuen Trend geben. Es scheint mir jedenfalls richtig, der Redaktion so wenig als möglich zuzubilligen. Was nach Abzug dieser Redaktion übrig bleibt, ist ein – sprachlich sicher überarbeiteter – Text, der die jüdische Geschichte von der Verheißung an Abraham bis zur Erfüllung dieser Verheißung im Tempelbau durch David skizziert. Die Zitatenskombination von Gen 15,13f mit Ex 3,12 gibt schon eingangs das Thema an (Apg 15,6f), das in der Anbetung im Tempel, dem Topos par excellence, seine Erfüllung findet. Selbstkritik (Verhalten gegenüber Josef und Mose) gehört durchaus zum jüdischen Geschichtsverständnis, muß also nicht christliche Überarbeitung sein. Ebenso gehört eine gewisse Distanz zum Tempel zum prophetischen Erbe des Judentums, das in Exil und Diaspora auch das heilige Land zu relativieren gelernt hat. Die Vorlage ist also durchaus als jüdischer Text verständlich, in der Diaspora vor allem, aber auch im Land selbst, des-

⁵⁹ *Haenchen*, *Apostelgeschichte*, 240.

⁶⁰ *H. Conzelmann*, *Die Apostelgeschichte* (HbNT, 7), Tübingen ²1972, 57f. Storch postuliert nach Conzelmann zwei hellenistisch-judenchristliche Quellen (Abrahams- und Mosegeschichte) und eine lk Bearbeitung.

⁶¹ *F. Hahn*, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, 83), Göttingen ⁴1974, 382f.387.

⁶² *Holtz*, *Stephanusrede*, 106.110.

sen Besitz unter römischer Herrschaft immer mehr in Gefahr geraten und nur noch auf Zeit gewährt ist.

2. Jüdisch oder samaritanisch?

Wir sind schon mehrmals auf samaritanische Anklänge in Apg 7 gestoßen. Manche haben von daher die ganze Rede auf samaritanischem Hintergrund verstanden. So schreibt J. Bowman: „Stephanus' Rede mit ihrem Überblick über die israelitische Geschichte könnte ihrer ganzen Art nach durchaus aus einer samaritanisch-priesterlichen Quelle stammen“.⁶³

A. Spiro geht noch weiter. Gestützt auf das späte Zeugnis des Abulfath (14. Jahrhundert), hält er Stephanus für einen zum Christentum übergetretenen Samaritaner. Apg 7 ist der von Lk getreu überlieferte Missionstraktat des Stephanus.⁶⁴

M. H. Scharlemann folgt Spiro mit einigen Änderungen. Die lange Liste an „Samaritanismen“, die er in Apg 7 entdeckt, will er dadurch erklären, daß er in Stephanus einen Mann aus Efraim sieht, der sich vom benachbarten Samaria inspirieren ließ, das eigenartige AT-Verständnis der Rede jedoch selbst mitgebracht hat. Dabei ist er vielleicht „indebted directly to Jesus“, den er wohl in Efraim persönlich kennengelernt hat.⁶⁵ Stephanus ist „something of an isolated theological figure in the story of the primitive church . . . a religious genius who addressed himself to a particular problem, the issue of Samaria“.

Der Mut zu Hypothesen, den Spiro und Scharlemann aufbringen, ist erstaunlich. Beide verwerten die Rede als direktes Zeugnis für die Theologie des Stephanus, als ob es die ntl Methodendiskussion der letzten Jahrzehnte nie gegeben hätte.⁶⁶ Zwar gibt es Gründe anzunehmen, daß die Rede die Meinung der „Hellenisten“ von Apg 6 spiegelt,

⁶³ Bowman, Probleme, 72; vgl. 74.

⁶⁴ Spiro, Background, 293.297.

⁶⁵ Scharlemann, Stephen, 50–53, das Zitat 53, das folgende Zitat 185.

⁶⁶ Mare, Acts 7 richtet sich mit zum Großteil guten Argumenten gegen Spiro; allerdings ist seine globale Begründung haltlos, wenn er schreibt, es wäre eigenartig, wenn Lukas als Freund des Paulus „would have included material representing a Samaritan viewpoint of the Pentateuch and Old Testament history“ (Mare, aaO. 3). Hier sei auch die phantasievolle These von H.J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 440f erwähnt, wonach die Stephanusrede in Wirklichkeit eine Rede des Herrenbruders Jakobus gewesen sein soll.

doch ist uns methodisch der Rückgriff auf das, was Stephanus wirklich gelehrt und gesagt hat, nicht mehr möglich.

Auf die wesentlichen Argumente für eine samaritanische Tendenz sind wir im ersten Teil des Aufsatzes eingegangen. Spezifisch samaritanisch ist einzig die Tradition vom Grab der Jakobssöhne in Sichem; die Verwendung dieser Tradition ist auch ohne völlige Ausrichtung der Gesamtrede auf Samaria als Relativierung des heiligen Landes verständlich. Alle anderen Einzelheiten, die sich auch in der samaritanischen Tradition finden, sind breiter belegt und nötigen daher nicht zu einer samaritanischen Deutung der Rede als ganzer. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß eine Rede dieser Art bei der Missionsarbeit in Samarien (Apg 8) gut angekommen wäre, genauso aber auch im verachteten „Galiläa der Heiden“ oder in der Diaspora. Als primär christliche Missionspredigt ist aber die Rede von Apg 7 nicht denkbar, ist doch das christliche Element darin nur am Schluß bemerkbar und leicht abzulösen. Es bleibt somit bei einem jüdischen Ursprung der Vorlage.

3. Die Vorlage: Eine Synagogenpredigt?

Die Vorlage der Stephanusrede wird immer wieder als eine Synagogenpredigt bezeichnet, die die Geschichte des Gottesvolkes deutete.⁶⁷ Ist diese Behauptung nachprüfbar? Ausgehend von verschiedenen Eigenheiten des Textes, besonders der Nähe zur LXX und der Distanzierung vom heiligen Land und dem (an sich positiv bewerteten) Kult in Jerusalem, könnten wir auf die hellenistische Diaspora als Herkunftsgegend schließen. H. Thyen hat versucht, die Stileigentümlichkeiten der jüdisch-hellenistischen Homilie aufzuzeigen und hat in sein Material auch die Stephanusrede aufgenommen, die ihm ein Synagogenvortrag über die „Geschichte der Gottesoffenbarungen in der Diaspora“ ist.⁶⁸ Apg 7 gehört mit Weish 10, Sir 44–50, Pss 78 und 106 sowie Neh 9,6–31 zum Typus der Geschichtsüberblicke, deren Urheberin die Synagoge des Mutterlandes ist.⁶⁹ Thyens These ist attraktiv und wahrscheinlich, aber nicht beweisbar: Die von ihm zitierten Texte können zum Großteil auf Homilien zurückgehen, müssen es aber nicht; solange uns keine ein-

⁶⁷ So z.B. H. W. Beyer, *Die Apostelgeschichte* (NTD, 5), Göttingen 1959, 49.

⁶⁸ H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (FRLANT, 56), Göttingen 1955, 20.

⁶⁹ Thyen, *Stil*, 112.

zige unbestrittene hellenistisch-jüdische Predigt vorliegt, bleiben diese Annahmen im Bereich der Hypothese.

J. Bowker geht in seiner Untersuchung der Frage von einer sichereren Basis aus, den rabbinischen Homilienmidraschim. Von daher klassifiziert er Apg 7 als ein wahrscheinliches Beispiel einer Synagogenpredigt mit einem „formal, recognized pattern of Jewish homily“.⁷⁰ Er betrachtet Apg 7 als Proömienhomilie und sieht Gen 12,1 als das Proömium an, Ex 33,12–34,9 als den Seder, Jes 65,22–66,5 als die Haftara. Die Haftara erklärt nach ihm die Abweichung vom Geschichtsthema zum Tempel; doch muß er zugeben, daß „the actual quotation of the haftarah would be unusual“.⁷¹ Die These leidet einmal daran, daß Bowker Apg 7 ohne Rücksicht auf eventuelle spätere Überarbeitung betrachtet, vor allem aber daran, daß wir, was die Zuordnung von Toralesung (Seder) und Prophetentext (Haftara) betrifft, für das erste Jahrhundert keine sicheren Informationen haben. Nicht einmal die Existenz eines einheitlichen Lesezyklus ist für diese Zeit anzunehmen. Auch ist das Material, aus dem das Muster der Synagogenpredigt abgeleitet wird,⁷² relativ spät. Weniger bedenklich ist es, das Muster einer rabbinischen Predigt in einem vermutlich jüdisch-hellenistischen Text suchen zu wollen, da gerade die Schriftbehandlung vom Mutterland zur Diaspora wohl relativ wenig variiert hat und die Eigenart der Diasporapredigt in erster Linie aus der griechisch-hellenistischen Rhetorik kam.

Immerhin bleiben so große Unsicherheiten bestehen, daß eine Beurteilung der Vorlage von Apg 7 als Homilie, als Synagogenpredigt, nicht mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Eine Untersuchung der Geschichtsüberblicke in der gesamten jüdischen Literatur würde vielleicht unsere Frage einer Lösung näherführen; doch geht eine solche Aufgabe natürlich über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.

⁷⁰ J. Bowker, *Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form*, in: NTS 14 (1967–68) 96–111, 107. Zitat 97.

⁷¹ Bowker, *Speeches*, 107. Vgl. E. E. Ellis, *Midraschartige Züge in der Apostelgeschichte*, in: ZNW 62 (1971) 94–104, 96 zu Bowker: „Trotz einiger Schwierigkeiten hat seine These im ganzen ein beträchtliches Maß an Wahrscheinlichkeit für sich“. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954 hat in seiner anregenden Studie leider Apg 7 nicht behandelt.

⁷² Zum Stil der Synagogenpredigt siehe vor allem J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Cincinnati 1940, II, New York 1966.