

NEW TESTAMENT ESSAYS

STUDIES IN MEMORY OF
Thomas Walter Manson
1893-1958

sponsored by
PUPILS, COLLEAGUES
AND FRIENDS

edited by
A. J. B. HIGGINS
*Lecturer in New Testament Language
and Literature in the University
of Leeds*

MANCHESTER UNIVERSITY PRESS

© 1959

Published by the University of Manchester at
THE UNIVERSITY PRESS
316-324 Oxford Road, Manchester 13

Printed in Great Britain by Butler & Tanner Ltd., Frome and London

ZUR FRAGE NACH DEN QUELLEN DER APOSTELGESCHICHTE

von

R. BULTMANN

IN seinem 1956 erschienenen Kommentar zu den Acta Apostolorum gibt Ernst Haenchen einen lehrreichen Ueberblick über die historischkritische Erforschung der Acta: der Epoche der „Tendenzkritik“, die mit Joh. Weiss verstummt, folgt die Epoche der „Quellenkritik“, die ihren Höhepunkt mit Wellhausen erreicht hat, die aber immer noch die Forschung beschäftigt. Ist sie auch noch nicht erledigt, so ist sie doch in den Hintergrund gedrängt worden durch die stil- und formgeschichtliche Arbeitsweise, die wesentliche Anstöße durch P. Wendland und Ed. Norden empfangen hatte und dann von M. Dibelius weitergeführt wurde. Das Verdienst Haenchens ist es, in seinem Kommentar diese Betrachtungsweise für die Interpretation der gesamten Acta durchgeführt zu haben.¹ Für ihn sind die Acta nicht in erster Linie das Werk eines Historikers, das auf seinen Quellenwert befragt werden müsste. Sie müssen vielmehr als eine Komposition des Autors gewürdigt werden, in der dessen Theologie, — oder wohl besser: die in seiner Theologie begründete Auffassung der urchristlichen Geschichte ihren Ausdruck findet, einer Geschichte, in der sich das Verhältnis des christlichen Glaubens zum Judentum und zum römischen Staat erkennen lässt.

Abschnitt für Abschnitt unterwirft Haenchen die Behandlung des betreffenden Stückes durch die historische Kritik und ihre Quellenanalyse seinerseits einer Kritik, die durchweg die Unhaltbarkeit der Hypothesen jener Kritik aufzeigt, ihr aber vor allem — und zwar mit Recht — den Vorwurf macht, dass sie nicht zuerst den Versuch gemacht hat, den betreffenden Abschnitt als eine Einheit aus der schriftstellerischen Absicht des Autors der Acta zu verstehen. Wenn diese erkannt ist, so erledigen sich vielfach die Anstöße, die die frühere Forschung zu quellenkritischen Analysen

veranlasst haben. Die Geschichtsschreibung des Autors enthält „nach unseren Begriffen ein dichterisches Element, und wir tun Lukas Unrecht, wenn wir sein freies Gestalten leugnen und es zu protokollarischer Genauigkeit verfälschen“ (S. 118).²

Natürlich meint Haenchen nicht, dass die Darstellung des „Lukas“ reine Dichtung sei. Selbstverständlich hat „Lukas“ seine Darstellung aufgrund der ihm überkommenen Tradition, die auch eine schriftliche sein konnte, entworfen. Infolgedessen schliesst die Erklärung eines Abschnitts aus der Absicht des Autors (bzw. aus seiner Geschichts-Auffassung) eine Analyse des betreffenden Abschnitts nicht aus. Nur darf die Analyse nicht vollzogen werden, ohne dass zuvor die Absicht des Autors bzw. die Sinneinheit des betreffenden Abschnitts erkannt ist. Da nun die Absicht des Autors gerade auch dann deutlich werden kann, wenn man sieht, über welche Tradition er verfügt und wie er sie gestaltet, so besteht freilich zwischen der exegetischen Frage nach der Sinneinheit und der analytischen Frage nach der benutzten Tradition eine Wechselwirkung. Die Ausbalancierung beider Fragen ist eine Sache des exegetischen Taktes, und in dieser Hinsicht dürfte Haenchens Interpretation meist das Richtige treffen.

Die Analyse hat jetzt auch einen anderen Sinn gewonnen als früher. Sie dient dem Verständnis des Textes der Acta, so wie dieser uns vorliegt, und d. h. dem Verständnis der Komposition und ihren theologischen Motiven. Die Interpretation will also nicht hinter den Text zurückfragen und zur Erkenntnis historischer Vorgänge durchstossen, die zeitlich vor dem Texte liegen. Sie legt es nicht von vornherein darauf ab, Quellen — und zwar schriftliche, möglichst durchlaufende, umfassende Quellen — herauszuarbeiten, auf die man sich verlassen kann als auf historische Dokumente für die Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums. Eben diese Absicht leitete durchweg die quellenkritische Forschung, die sich die Arbeit des Autors wesentlich als die Kombination von Quellen vorstellte. Dagegen richtet sich Haenchens berechtigte Kritik.

Indessen darf man nicht verkennen, dass die Fragestellung der quellenkritischen Forschung auch ihr Recht hatte und in gewisser Weise auch von den Acta selbst herausgefordert wird. Denn unbeschadet ihrer theologischen Tendenz wollen die Acta doch auch ein Bild entwerfen, wenn auch nicht vom Urchristentum überhaupt, so doch von wichtigen Momenten und Vorgängen seiner

Geschichte. Herausgefordert wird die kritische Fragestellung besonders auch dann, wenn sich parallele oder konkurrierende Angaben oder Berichte in den paulinischen Briefen finden, also z. B. durch das Verhältnis von Act. 15 zu Gal. 2. Auch Haenchen denkt ja nicht daran, die Diskussion darüber abzuschneiden und ein Urteil über geschichtlich oder ungeschichtlich zu vermeiden. Aber die kritische Fragestellung wird erst fruchtbar, wenn zuvor die Texte unter der Frage nach ihrer Sinneinheit als Komposition des Autors verstanden sind. Gerade dann kann ein Urteil über den historischen Wert oder Unwert eines Berichtes gewonnen werden.

Die Frage nach der Einheit und dem Sinn eines Abschnitts ist nun nicht zu trennen von der Frage nach seiner Stellung im Zusammenhang der ganzen Acta. Denn „Lukas hat nicht nur aus allen möglichen Traditionsstücken jene grossen lebendigen Einzelzenen gestaltet . . . , sondern darüber hinaus die Szenenfolge der Apg selber: er hat ein Geschichtswerk geschaffen“. Die dem einzelnen Abschnitt im Zusammenhang der ganzen sinnvollen Komposition angewiesene Stellung bestimmt ja auch seinen Sinn. Das ist von Haenchen z. B. ausgezeichnet klar gemacht durch die Interpretation der drei Berichte von der Bekehrung des Paulus.³ Dass in ihnen Tradition verwendet ist, versteht sich von selbst. Aber wie sie jeweils in c. 9, c. 22 und c. 24 gestaltet ist, das ist durch den jeweiligen Zusammenhang in der Komposition des Ganzen bestimmt. Damit sind alle Versuche, diesen oder jenen der drei Berichte mittels psychologischer Deutung als den historisch zuverlässigsten den anderen vorzuziehen, erledigt.

Ich habe nun meinerseits doch einige kritische Fragen an Haenchens grossen Kommentar zu richten, unbeschadet meiner grundsätzlichen Zustimmung zu seiner Methode und unbeschadet der Dankbarkeit für die reiche Belehrung, die ich aus dem Kommentar geschöpft habe. Ich möchte fragen: (1) Ist die Analyse, die in Wechselwirkung mit der Interpretation der Sinneinheit steht, immer in den Blick gefasst worden, und ist sie nicht manchmal zurückgedrängt worden zu Gunsten der Frage nach der Sinneinheit, so dass sogar die Sinneinheit als ein Kriterium gegen die Benutzung einer Quelle geltend gemacht wird? (2) Macht sich Haenchen die Frage nach schriftlichen Quellen nicht zu leicht? Begnügt er sich nicht oft zu schnell mit dem einfachen Hinweis,

dass hier oder dort „Tradition“ vorliege, ohne genauer zu fragen, welcher Art diese Tradition sei?

Ad (1) Als Beispiel wähle ich Haenchens Interpretation von Act. 15:1–35. Wie Dibelius⁴ zeigt Haenchen, dass sich der Text ohne Quellenscheidung verstehen lässt, und macht den Aufbau und die Geschlossenheit der lukanischen Komposition deutlich (S. 407). Der Autor schrieb nicht als Historiker, sondern wollte „mit seiner Erzählung seiner Generation die Gewissheit vermitteln . . . , dass ihr Heidenchristentum in Ordnung war, von Gott und den verantwortlichen Menschen gebilligt“ (S. 402). Auch die Bedeutung von Act. 15 innerhalb des Ganzen der Acta ist einleuchtend charakterisiert: Act. 15 bezeichnet den Wendepunkt in der Geschichte, den Uebergang von Jerusalem als dem Mittelpunkt der Frühgeschichte auf den neuen grossen Schauplatz der christlichen Mission (S. 407 ff.).

Aber ist damit die Frage nach den Quellen, die der Autor für seine Komposition benutzte, wirklich erledigt? Haenchen geht an einem Punkte noch über Dibelius hinaus, nämlich das Aposteldekret betreffend. Nach Dibelius scheint der Autor das „Dokument der vier Klauseln“ wirklich gekannt zu haben. Nach Haenchen hat es ein solches Dokument nie gegeben. Es ist eine Bildung des Autors, der wusste, dass die vier Forderungen, die nach alttestamentlich-jüdischer Vorstellung für die unter den Juden lebenden Heiden galten, auch zu seiner Zeit bei den Heidenchristen in Geltung standen, und zwar als „eine lebendige Tradition“, die man wahrscheinlich schon damals auf die Apostel zurückführte. Nun, wenn Dibelius Haenchen gegenüber Recht haben sollte, und wenn das Dekret wirklich (als Beschluss der jerusalemer Gemeinde) existiert hätte und der Autor es seiner Erzählung eingliedert hätte, — was wäre damit geändert an Haenchens Charakteristik des Aufbaus und der Geschlossenheit des Berichtes? Nicht das Mindeste! Diese Geschlossenheit kann also kein Kriterium dafür sein, dass der Autor nicht einen überlieferten Text, ein Stück „Quelle“ seiner Komposition eingliedert hat.

Es ist aber wahrscheinlich, dass das Dekret wirklich ein dem Autor überlieferter Text war. Nach Dibelius ist dafür beweisend „die Adressierung lediglich nach Antiochien, Syrien und Kilikien“.⁵ In der Tat! Wie konnte der Autor auf diese einschränkende Adresse verfallen, wenn er das Dekret als ein uneingeschränktes verstand, was nach Haenchen der Fall war.

Aber dann erheben sich sofort andere Fragen, die zwar das Bild der geschlossenen Komposition nicht zerstören, die aber die Arbeitsweise des Autors in neuem Lichte erscheinen lassen. Wo und wann ist das Dekret beschlossen worden? Es wird kein Zweifel sein können: in Jerusalem, von der dortigen Gemeinde, mögen nun ursprünglich als die Absender nur die *ἀδελφοί* genannt gewesen sein, und mag (*οἱ*) *ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* 15:23 redaktioneller Zusatz des Autors sein.

Aber wann? Dibelius und Haenchen sind in gleicher Weise der Meinung (und ich glaube: mit Recht), dass das nicht auf dem Konvent geschehen sein kann, von dem Gal. 2 berichtet. Früher selbstverständlich nicht; also später. Von Weizsäcker stammt bekanntlich die von Vielen aufgenommene Hypothese, dass das Dekret „auf Grund des antiochenischen Zwischenfalles (Gal. 2:11 ff.) ohne Mitwirkung des Paulus beschlossen worden sei“ (Haenchen S. 415). Es sagt ja in der Tat nichts von der Beschneidung, die beim Konvent von Gal. 2 die aktuelle Frage war; seine Bestimmungen wollen offenbar das Zusammenleben in gemischten Gemeinden ermöglichen. Die Ablehnung dieser Hypothese durch Haenchen scheint mir nicht durchschlagend zu sein. Er meint, sie leide daran, dass sie nicht die lukanische Darstellung selbst gründlich und genau nach ihrem eigenen Sinn befragt habe (S. 415). Nun, diese Aufgabe hat Haenchen zwar überzeugend gelöst; aber ist damit die Hypothese widerlegt? Nicht im Mindesten! Denn mag das Dekret, so wie es in Act. 15 erscheint, sich der Komposition des Autors noch so glatt einordnen und an seinem Platze verständlich sein, so ist doch die Geschlossenheit der Komposition kein Kriterium dafür, dass der Autor nicht einen überlieferten Text verarbeitet hat.

Für die Bestätigung jener Hypothese wird oft angeführt, dass das Dekret dem Paulus Act. 21:25 als etwas Neues (und dann natürlich aufgrund einer in c. 21 benutzten Quelle) mitgeteilt wird. Auch mit diesem Argument scheint mir Haenchen zu schnell fertig zu werden. Dort richte sich das Dekret — wie Haenchen nach Loisy urteilt — gar nicht an Paulus, sondern an die Leser. Aber hätte der Autor dann nicht ein *οἶσθα (γὰρ) ὅτι* eingefügt wie das *ὅμεις οἴδατε* 10:37 oder das *ἐπίστασθε* 15:7?

Aber wie dem auch sei! Ausser der Möglichkeit, dass der Autor das Dekret — historisch gesehen: fälschlich — in einer Verhandlung der Jerusalemer mit Paulus und Barnabas untergebracht hat,

kommt noch eine andere Möglichkeit in Frage. Wie wäre es, wenn der Autor eine Tradition, ja, eine schriftliche Quelle, benutzt hätte, die von einer Verhandlung in Jerusalem berichtete, deren Ergebnis das Dekret war? In diesem Falle hätte er nicht das Dekret von sich aus in eine (von ihm frei benutzte) Tradition eingefügt, sondern er hätte jene Verhandlung, bei der Paulus und Barnabas nicht zugegen waren, dadurch umgestaltet, dass er Paulus und Barnabas einführte. Mit anderen Worten, die Verse bzw. Worte in Act. 15:1-35, die von diesen beiden reden, wären von ihm in seine Quelle eingefügt worden, wie ja auch sonst schon z. B. von Bousset vermutet worden ist.⁶

Ich halte das für wahrscheinlich. So würde es sich auch erklären, warum nach V. 1 in V. 5 noch einmal der Einspruch gegen die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen erhoben wird. Jedenfalls ist Haenchens Erklärung (von V. 4) dafür, dass Paulus und Barnabas in Jerusalem nicht sogleich ihren Auftrag ausführen, sondern vielmehr von ihrer Mission erzählen, nicht überzeugend. Er meint, der Fall wäre dann zu schnell erledigt gewesen; es sei dem Autor aber an einer eindrucksvollen Szene gelegen. „Deshalb kommt es besonders darauf an, das entscheidende Ereignis, die endgültige Billigung der gesetzesfreien Heidenmission, in einer unvergesslichen Szene den Lesern einzuprägen“ (S. 404). Aber es ist nicht einzusehen, warum der Autor, um das zu erreichen, nicht auf V. 3 gleich V. 6 hätte folgen lassen können.⁷

Aber worauf es mir hier ankommt, ist das Methodische: an dem Bilde der Komposition, das Haenchen entwirft, ändert sich nichts, wenn der Autor eine Quelle benutzt hat, die nicht von Paulus und Barnabas erzählte. Nur seine Arbeitsweise wäre deutlicher geworden, und seine Fähigkeit, eine einheitliche Komposition auf Grund des ihm zur Verfügung stehenden Materials zu entwerfen wäre noch glänzender erwiesen. Wenn z. B. V. 12 als ein Einschub in die Quelle gelten müsste, so wäre damit doch der Auffassung Haenchens, dass dieser Vers „eine wichtige Aufgabe im Rahmen der lukanischen Erzählung“ hat (S. 405), nicht widersprochen.

Einige kleinere Beispiele mögen noch hinzugefügt werden.

Würde etwa Haenchens Interpretation von Act. 1:15-26 modifiziert werden, wenn V. 18 ein Einschub in eine Quelle ist? Keineswegs! Auch dann bliebe das Urteil bestehen, dass man nach solcher Ausscheidung nicht eine historisch „gute Ueberlieferung“ vor sich hat.

Würde die Interpretation von c. 2 hinfällig werden, wenn man annimmt, dass in der Petrusrede die Verse 14-21, 24-31, 33-5 in einen Quellenbericht eingefügt sind? Keineswegs! Die Einheit der lukanischen Komposition wäre damit nicht angefochten.

Aehnlich ist über 4:32; 5:12b-14; 6:12b-14a zu urteilen. Aber ich will diesen Gesichtspunkt nicht weiter verfolgen. Worauf es mir ankommt, ist, zu betonen, dass mit dem Nachweis der Einheit einer Komposition nicht über die etwaige Verwendung von Quellen entschieden ist, — so sehr ich Haenchen darin Recht gebe, dass die primäre Aufgabe der Exegese die Klarstellung der Komposition sein muss.

Ad (2) Haenchen ist gewiss mit Recht der Meinung, dass es vor den Acta keine „Apostelgeschichten“ gegeben hat; an solchen konnte die apostolische Zeit kein Interesse haben. „Eine ‚Apostelgeschichte‘ wie die lukanische konnte erst in einer neuen Generation geschrieben werden“ (S. 87). Aber es gab freilich Ueberlieferung aus der apostolischen Zeit, auf die Lukas für sein Werk angewiesen war. Doch in welcher Form gelangten sie an „Lukas“? Als mündliche oder schon als schriftliche Tradition? Man vermisst bei Haenchen eine zusammenhängende Untersuchung dieser Frage. Der auffallend kurze Abschnitt „Die in der Apg. benutzte Tradition“ (S. 95 f.) geht auf die Frage nicht ausdrücklich ein, sondern spricht nur unbestimmt von Traditionen. Wenn Haenchen sagt, dass es für den zweiten Teil der Acta erheblich günstiger stehe als für den ersten, weil der Autor ein Itinerar der paulinischen Reisen benutzen konnte, so scheint Haenchen im Uebrigen nur mit mündlicher Tradition zu rechnen, und diese Vermutung wird bestätigt durch die im Kommentar gegebenen Kompositions-Analysen.

Aber ist diese Anschauung haltbar? Ist es z. B. denkbar, dass Namenlisten wie Act. 6:5, 13:1, 20:4 in mündlicher Tradition weitergegeben wurden? Gewiss pflegen in mündlicher Tradition Namen zuzuwachsen, aber doch nur dann, wenn ein novellistisches Interesse für bestimmte Personen vorliegt wie z. B. für den Centurio am Kreuz. Davon kann in den genannten Fällen ja keine Rede sein, und für 20:4 speziell ist anzunehmen, dass die Angabe aus dem Itinerar stammt.

Aber weiter! Haenchen bestreitet nicht, dass der Autor eine Gemeindeüberlieferung über die Bekehrung des Paulus benutzt hat (S. 284). Wenn er nun sagt, dass wir sie „nicht im Wortlaut

wiederherstellen können“ — wie denkt er sich dann den Vorgang des Ueberlieferns? War der Wortlaut in der Ueberlieferung so fest geprägt, dass man eine Geschichte wie die der Bekehrung des Paulus sozusagen auswendig lernen konnte? Sonst hätte doch die Reflexion auf eine Wiederherstellung des Wortlauts keinen Sinn! Die Geschichte von der Befreiung des Petrus (12:7-17) hat der Autor nach Haenchen der Tradition entnommen und sie nur ein wenig retouchiert (S. 339-42). Ist es denkbar, dass sie in der mündlichen Tradition so fest geprägt war, dass man die Retouchen des Autors abtrennen kann? Das Gleiche gilt für 19:13-17 (S. 506 f.). Wenn es zutrifft; „Lukas hat hier einen seinem Zweck fremden Stoff verwendet, den er trotz aller darauf verwendeten Bemühung nicht ganz hat einschmelzen können“, so kann ich mir das nicht anders vorstellen, als dass der Autor einen schriftlichen Text bearbeitet hat. Und kann er zur Aufnahme dieses „seinem Zweck fremden Stoffes“ anders veranlasst worden sein als dadurch, dass er ihn im Zusammenhang einer schriftlichen Quelle fand, die er in c. 19 überhaupt zu Grunde legte? Gewiss; man kann sagen: der Autor hätte dieses Stück der Quelle weglassen können. Aber das konnte er doch erst recht tun, wenn er es nur aus mündlicher Ueberlieferung kannte.

Dass die Geschichte vom Aufruhr des Demetrius 19:23-40 nur auf der mündlichen Tradition von einem *θόρυβος* stammt, der der Abreise des Paulus aus Ephesus vorausgegangen war (S. 518), ist mir recht zweifelhaft. Traut Haenchen hier nicht der kompositorischen Phantasie des Autors reichlich viel zu? Es scheint mir doch eine Verlegenheitsauskunft zu sein, wenn er die Gestalt des Demetrius darauf zurückführt, dass die Erinnerung an einen inschriftlich bezeugten *νεωποιὸς ἐπώνυμος* namens Demetrius bei der Christen fortgelebt habe, und wenn er die Gestalt des Alexander auf einen 1 Tim. 1:20; 2 Tim. 4:14 bezeugten Gegner des Paulus zurückführt.

Zu Act. 21:27-36 (die Verhaftung des Paulus) sagt Haenchen, dass der Autor dem „nüchternen Bericht“ auf seine Weise „einige Lichter aufgesetzt“ habe, und zwar meint er in diesem Falle, dass der Bericht einer schriftlichen Quelle (nach S. 548 dem Itinerar) entnommen sei. Wohl mit Recht! Aber warum soll man in den anderen genannten Fällen anders urteilen?

Die Geschichte von der Erweckung des Eutychos (20:7-12) ist gewiss, wie Haenchen urteilt, in das Itinerar eingefügt und durch

Einbringung des „Wir“ mit ihm verklammert. Ob die Geschichte einer schriftlichen Quelle entnommen ist, kann man wenigstens fragen; die auffällige Erwähnung der Lampen (V. 8) scheint dafür zu sprechen.⁸ Wenn der Autor in den Bericht von Apollos (18:24–28) „eine Art Bremse eingesetzt“ hat (S. 496), indem er in V. 25 die Worte *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου* und dazu V. 26 einfügte,⁹ so doch wohl in eine schriftliche Quelle. Leider äussert sich Haenchen nicht dazu. Anders kann es doch auch nicht sein, wenn in 18:18–23 die Verse 19b–21a als „Einschub“ gelten (S. 489), doch wohl in eine schriftliche Quelle, über die wir von Haenchen auch nichts Genaueres erfahren.

Die einzige schriftliche Quelle, mit der Haenchen rechnet, ist das „Itinerar“. Leider gibt er keine Zusammenfassende Darstellung, wo er sie findet und wie etwa ihr Zusammenhang zu denken ist. Dass der Autor den Text des Itinerars nicht „sklavisch übernommen, sondern zu einem neuen Ganzen verarbeitet hat“ (S. 483), ist zweifellos richtig; ebenso, dass es deshalb nicht immer möglich ist, den Text von der lukanischen Bearbeitung zu unterscheiden. Auch ist es richtig, was schon Dibelius bemerkte, dass der Autor, um den Bericht des Itinerars mit anderer Tradition zu verklammern, das „Wir“ des Itinerars in umgebende bzw. nachfolgende Stücke einfügte, was offenbar 16:16 f., 20:7–12 und wohl auch 21:10–14 der Fall ist.

Das hindert jedoch nicht, dass man mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen kann, welchen Abschnitten das Itinerar, das im Wir-Stil berichtete, zu Grunde liegt. Nach Haenchen gehört dazu wohl auch der Bericht über das Eintreffen des Paulus in Jerusalem (21:15 ff.) und über die „entscheidungsschwere Zeit bis zur Verhaftung“ (S. 548). Haenchen ist auch geneigt, den Bericht über die Seefahrt nach Rom und den Schiffbruch (27:1–44)¹⁰ auf einen Fahrtgenossen des Paulus zurückzuführen, während Dibelius (nach Wellhausen) der Meinung war, „dass dem Fahrtbericht eine ‚profane‘ Darstellung von Fahrt und Schiffbruch als Vorbild, Modell oder Quelle gedient hat, in die der Verf. ein paar kleine Nachrichten über Paulus . . . einfügt“.¹¹ Mir ist das wahrscheinlicher; denn wenn der Bericht von einem Fahrtgenossen des Paulus stammte, so wäre es doch schwer zu begreifen, dass er gar nicht von Paulus redet. Die von Paulus handelnden Stellen sind ja, wie auch Haenchen annimmt, in den zu Grunde liegenden Bericht eingefügt.

Aber mag das dahingestellt bleiben. Mag das Itinerar mit der Verhaftung in Jerusalem oder mit der Romreise geendet haben, — wo haben wir seinen Anfang zu suchen? Das „Wir“, das mit 16:10 einsetzt, ist zwar ein Indizium der Quelle; aber weder können alle das „Wir“ enthaltenden Sätze zu dieser Quelle gerechnet werden, wie vorhin schon gesagt wurde, noch ist das Fehlen des „Wir“ ein Beweis dafür, dass die Quelle nicht vorliegt. Wie der Autor ein „Wir“ einsetzen konnte, so konnte er es auch tilgen. Es ist also durchaus möglich, dass die mit 16:10 einsetzende Quelle schon im Vorausgehenden zu Grunde liegt.

Ein Fall, in dem der Autor das „Wir“ getilgt hat, scheint mir 13:2 vorzuliegen. Nach V. 1 müssten als Subjekt des *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν* die in V. 1 genannten *προφῆται καὶ διδάσκαλοι* gedacht werden, die dann in V. 2 vom *πνεῦμα* angeredet werden: *ἀφορίσατε δὴ μοι κτλ* Sie wären es dann auch, die in V. 3 den Barnabas und Saulus nach Fasten, Gebet und Handauflegung aussenden, — sie, aber abzüglich des Barnabas und Saulus. Wie diese nicht das Subjekt in V. 3 sein können, so doch auch nicht die in dem *ἀφορίσατε* V. 2 Angeredeten, wie es zufolge dem *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν κτλ* doch sein müsste. Die Schwierigkeit verschwindet, wenn man statt des *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν* liest *λειτουργούντων δὲ ἡμῶν*. Dann ist in V. 2 die Gemeinde als Subjekt gedacht; sie wird angeredet und sie entsendet die vom *πνεῦμα* Auserwählten.

Ist diese Vermutung richtig, so wäre die Quelle als eine antiochenische zu bezeichnen, und es wäre dann zu fragen, ob und wie weit wir sie auch als die Grundlage des vorausgehenden Berichts annehmen dürfen. Nun, jedenfalls nur soweit in diesem Bericht von Antiochien direkt oder indirekt die Rede ist. Rechnen wir nach rückwärts, so käme 12:25 in Betracht, wo die Rückkehr des Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochien erzählt wird; damit aber auch 11:27–30, wo ihre Reise von Antiochien nach Jerusalem berichtet wird. Ich wundere mich, dass Haenchen über die Lesart des „westlichen“ Textes in 11:28 so schnell hinweggeht.¹² Sie scheint mir zu den wenigen ursprünglichen Lesarten von D zu gehören; denn die Einbringung des „Wir“ scheint mir als spätere redaktionelle Arbeit nicht verständlich zu sein. Dann würde also 11:27–30 auch ein Stück der antiochenischen Quelle sein.¹³

Geht man weiter nach rückwärts, so dürfte es sehr

wahrscheinlich sein, dass der Hauptbestand von 11:19–26 auch aus dieser Quelle stammt. Der Autor hat sie freilich redigiert, vor allem dadurch, dass er den Barnabas von Jerusalem nach Antiochien als Inspektor geschickt werden lässt. Act. 11:19 dürfte nun aber die Wiederaufnahme von 8:4 sein. Denn dass 11:19 ff. ein „lukanisches Summarium“ sei, davon kann mich Haenchen nicht überzeugen (S. 320). Mir scheint vielmehr, dass 8:4a ein abgebrochener Satz ist; das *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον* fordert unbedingt die Angabe des Zieles. Der absolute Gebrauch von *διέρχεσθαι* 10:38, 17:23 scheint mir keine Analogie zu sein, weil an diesen Stellen ein Ausgangspunkt des *διέρχεσθαι* nicht in Frage kommt, wie er 8:4 zwar nicht ausdrücklich genannt, aber vorausgesetzt ist. Der in 8:4a abgebrochene Satz wird in 11:19 wieder aufgenommen und durch *ἕως Φοινίκης κτλ.* zu Ende geführt, wobei natürlich das *ἀπὸ τῆς θλίψεως . . . ἐπὶ Στεφάνῳ* eine redaktionelle Einfügung des Autors ist.

Nun setzt 8:4 die Geschichte vom Fall des Stephanus voraus und diese wiederum den Bericht von den Hellenisten in Jerusalem. Ich bin nun keineswegs der Meinung, dass 6:1–8:4 einfach der antiochenischen Quelle entnommen ist, sondern gebe der Analyse Haenchens, dieses Stück betreffend, durchaus Recht. Nur dass ich allerdings glaube, dass der Autor diese Quelle in 6:1–8:4 als Grundlage verwendet hat. Ein Indizium dafür dürfte doch die Namenliste 6:5 sein. Im übrigen verzichte ich auf eine literarkritische Analyse und bemerke nur, dass 6:12b (*καὶ ἐπιστάντες κτλ.*) bis 15 ein Einschub ist in eine, vom Autor freilich redigierte Quelle; ebenso natürlich 7:1–53.

Ich glaube also, an einer antiochenischen Quelle, wie einst Harnack und dann J. Jeremias sie angenommen und zu rekonstruieren versucht haben,¹⁴ festhalten zu müssen, freilich mit den ange deuteten Modifikationen,¹⁵ Ich glaube zudem, dass sie im Wir-Stil geschrieben war. Man könnte sie als die Annalen oder als die Chronik der antiochenischen Gemeinde bezeichnen.

Ich halte es auch für wahrscheinlich, dass dem Bericht über die sogenannte erste Missionsreise des Paulus c. 13–14 ein Itinerar im Wir-Stil zu Grunde liegt. Es lässt sich freilich nicht beweisen; aber jedenfalls darf man nicht sagen, dass von einem Itinerar nichts zu spüren sei (S. 366). Die Verse 13:3 f., 13 f., 43 f., 48 f. (auch 52?) machen durchaus den Eindruck aus einem Itinerar zu stammen (wieviel von 13:4–12 lasse ich dahingestellt). Ebenso

14:1-6 (wo V. 3 wohl auf die Redaktion des Autors zurückgehen wird); dafür spricht der dem Autor sonst fremde Gebrauch von *ἀπόστολος* (V. 4). Da sich dieser auch in V. 14 findet, wird auch der Einschub 14:8-20 aus einer schriftlichen Quelle geschöpft sein. Die ursprüngliche Fortsetzung von 14:1-6 dürfte 14:21-6 sein. Ueber diese Probleme scheint mir Haenchen zu schnell hinweg zu gehen.

Wie dem auch sei! Die Hauptfrage dürfte die nach dem Verhältnis des von c. 16 an zu Grunde liegenden Itinerars zu der „antiochenischen“ Quelle sein. Dass beide Quellen eine literarisch Einheit gebildet haben, ist nicht gerade wahrscheinlich. Eher dürfte man vermuten, dass der oder die Reisebegleiter des Paulus (es können ja durchaus mehrere nacheinander gewesen sein) aus der antiochenischen Gemeinde stammten. Im Archiv der Gemeinde hätte dann der Autor, der vielleicht selbst Antiochener war, sowohl die „antiochenische“ Quelle wie das Itinerar benutzen können.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu auch E. Haenchen, „Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte“, *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 52 (1955), S. 205-25.

² S. dazu auch a. a. O. (Anm. 1) S. 210: „... dass Lukas kein Historiker in dem Sinne war und sein wollte, in dem wir diesen Begriff fassen, und dass deshalb die Komposition als das freie, nur vom kirchlichen Gesamtbild der Vergangenheit gelenkte Entwerfen von Szenen in der Apg eine Rolle spielt, wie wir sie heute nur in geschichtlichen Romanen zulassen.“

³ S. dazu a. a. O. (Anm. 1) S. 217: „Lukas hat also nicht zwei oder drei Berichte von der Bekehrung des Paulus benutzt, sondern jene eine Tradition, die ihm bekannt war. Er hat sie — das gehört mit zu seiner Kompositionsarbeit — in Kap. 9, 22 und 26 durch Kürzung, Ergänzung und Aenderung jeweils zum Bestandteil einer grösseren Einheit und damit einem Ziel dienstbar gemacht, an das die volkstümlichen Erzähler vor Lukas noch nicht gedacht hatten.“

⁴ Martin Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 3. Aufl. (1957), S. 89.

⁵ A. a. O. S. 89.

⁶ Die Sätze, in denen von Paulus und Barnabas die Rede ist, lassen sich leicht herausheben: V. 2 (es würde genügen: *ἔταξαν ἀναβαίνειν τινας ἐξ αὐτῶν πρὸς κτλ*), 3-5, 12; das *σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾶ* in V. 22; V. 25 f. — Vgl. W. Bousset, *ZNTW* 14 (1913), S. 156-62.

⁷ Auch die Frage nach dem Verhältnis der 11:30 erzählten Reise des Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem zu der Reise von 15:1 ff. würde dann eine Antwort finden. Die Reise von 11:30 ist mit der von Gal. 2:1 ff. identisch. Dass Paulus und Barnabas nach 11:30 eine Unterstüzung nach Jerusalem bringen, steht doch in keinen Widerspruch zu Gal. 2:1 ff.

⁸ Haenchen, *Komm.*, S. 524, 2; M. Dibelius, a. a. O., S. 23, 1.

⁹ Ich glaube, dass nur der Schluss von V. 25 (*ἐπιστάμενος κτλ.*) eingefügt ist. Vgl. meine *Geschichte der synopt. Tradition*, 3. Aufl., S. 263 (Anm. 2 zu S. 262) und E. Käsemann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 151.

¹⁰ Vgl. dazu auch Haenschen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 52 (1955), S. 22, 1.

¹¹ Dibelius a. a. O. S. 174, auch S. 180.

¹² S. 324, A. 6. In dem Abschnitt über den Text der Acta (S. 41–50) ist die Lesart nicht erwähnt. Auch in Haenschens Aufsatz, „Zum Text der Apostelgeschichte“, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957), ist diese Frage nicht diskutiert.

¹³ Diese Vermutungen würden sich höchstens modifizieren, wenn man 11:30, 12:25 der antiochenischen Quelle abspricht, wie Joachim Jeremias (ZNTW 36 (1935), S. 218) es tut. Es würden dann 11:27–29 übrig bleiben. Ich sehe aber keinen zwingenden Grund 11:30, 12:25 auszuschalten.

¹⁴ Ad. Harnack, *Die Apostelgeschichte* (1908), S. 169 ff.; J. Jeremias, ZNTW 36 (1937), S. 213–20.

¹⁵ Dass z. B. 9:1–30 zu ihr gehört haben sollte, halte ich für unmöglich.