Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 44 (1988)

Artikel: Die Rede des Stephanus im Rahmen des Berichtes über sein Martyrium (Apg 6,8-8,3)

Autor: Dschulnigg, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960691

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Rede des Stephanus im Rahmen des Berichtes über sein Martyrium (Apg 6,8-8,3)

von Peter Dschulnigg

Clemens Thoma dankbar gewidmet

1. Zur Forschungssituation

Überblickt man die Lage der Forschung zur Stephanusrede anhand neuerer Kommentare[1], so ergibt sich in etwa folgendes Bild: Die längste Rede der Apg[2] wird in ihren Grundzügen mehrheitlich auf Traditionsvorgaben zurückgeführt. Die Rede wird in ihrer Substanz gerne in Kreisen des hellenistischen Judenchristentums lokalisiert, welche sich ihrerseits an Geschichtsrückblicken des hellenistischen Judentums orientierten. Der Redaktor der Apg habe diesen Geschichtsrückblick aufgenommen, sprachlich überarbeitet und im Blick auf die vorausgesetzte Redesituation ergänzt. Dabei wird der Umfang der zufügenden Überarbeitung durch den Redaktor unterschiedlich eingeschätzt, sie reicht von der Einfügung grösserer Komplexe bis zur Annahme von nur sehr geringen Zusätzen. Daneben gibt es wenige Fachleute, welche bei der Stephanusrede wie bei anderen Reden der Apg an eine schriftstellerische Komposition des Verfassers denken[3]. Diese Meinung kann wohl mit guten Gründen als unwahrscheinlich eingestuft werden, da sich die Rede in Apg 7 zu sehr von den anderen Reden dieses Werkes unterscheidet. Ohne die Annahme grösserer Traditionsvorgaben ist diese Rede kaum zu verstehen[4].

Dr. habil. Peter Dschulnigg arbeitet zur Zeit – als Mitarbeiter von Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl – an einem Projekt des Schweizerischen Nationalfonds: «Stilkritische Untersuchungen zum johanneischen Schrifttum im Vergleich mit dem übrigen Neuen Testament und mit hellenistischen Schriften». Dschulnigg hat mit einer Dissertation über «Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums» (SBB 11, Stuttgart ²1986) promoviert; seine Habilitationsschrift ist einem Vergleich neutestamentlicher und rabbinischer Gleichnisse (letztere aus der *Pesiqta*ᵓ *de-Rab Kahana*) gewidmet (Titel der Arbeit siehe unten Anm. 14). Adresse: Matthofring 19, CH-6005 Luzern.

Fast einhellig urteilt die neuere Forschung, dass die Rede nicht auf Stephanus zurückgeht. Der Redaktor habe sie vielmehr dem ersten Märtyrer in den Mund gelegt. Dieser sei in Wirklichkeit in einem Lynchverfahren von einer aufgewühlten Menge gesteinigt und umgebracht worden. Er sei nicht vor den Hohen Rat gebracht worden und habe auch keine Verteidigungsrede halten können. Dies zeige sich auch daran, dass die Rede nicht situationsgerecht sei und die Anklagepunkte der Gegner kaum oder nur am Rand aufnehme[5]. Die Aufbietung von Falschzeugen gegen Stephanus und seine Vorführung vor den Hohen Rat wird vielmehr meist dem Redaktor zugeschrieben, der darin das Verfahren gegen Stephanus jenem gegen Jesus angeglichen habe. Damit habe Lukas Stephanus zugleich als vorbildlichen Blutzeugen nach dem Vorbild und in der Nachfolge Jesu gezeichnet und den ersten Märtyrer als Zeugen wie Jesus ausgezeichnet.

In meinen folgenden Ausführungen möchte ich versuchen, einige Teilelemente dieser weit verbreiteten Hypothesen zu modifizieren oder zu korrigieren. Dabei bleibt als Ziel, die Rede in Apg 7 im Blick auf ihren Kontext etwas besser zu verstehen. Wir wenden uns zunächst in drei Schritten der Rede selbst zu, dann dem sie umgebenden Martyriumsbericht, um schliesslich die gelungene Einheit von Bericht und Rede wahrzunehmen und beide im hellenistischen Judenchristentum um Stephanus zu lokalisieren.

2. **Elemente des Geschichtsrückblicks**

Die Stephanusrede besteht weitgehend aus einem relativ breiten Rückblick auf die Geschichte des Volkes Gottes von Abraham bis Salomo (7,2-50). Danach endet sie in einer kurzen, aber äusserst heftigen Anklage an die Adressaten als Teil jenes Israel, das die Propheten umbrachte und das Gesetz nicht gehalten hat (V. 51-53).

Zunächst gehört unser Interesse dem Geschichtsrückblick, der erzählend vergangene Geschichte Israels reflektiert. Ähnliche Rückblicke auf die Geschichte des Gottesvolkes finden sich auch im Alten Testament. Ich erwähne die Geschichtsrückblicke in Dtn 26, Jos 24, Neh 9, Jdt 5, Ps 78, 105, 106, 136, Ez 20[6]. Ein Vergleich mit ihnen lohnt sich für das Verständnis der Stephanusrede, dies ist zunächst im Blick auf die im Rückblick gestreiften Elemente der Geschichte zu beachten. Die Rede Apg 7 handelt von der Geschichte Abrahams (V. 2-8), der Patriarchen und insbesondere Josefs (V. 9-16), des Mose, der das Volk in Ägypten befreit und durch die Wüste führt (V. 17-43); sie endet mit der Geschichte von Zel-

theiligtum und Tempel in der Zeit der Landnahme unter Josua bis zu Salomo (V. 44-50)[7].

Überblickt man vergleichbare alttestamentliche Geschichtssummarien, so stellt sich heraus, dass die Zeit von der Knechtschaft in Ägypten über den Exodus und den Wüstenaufenthalt bis zur Landnahme gleichsam die normative Reflexionsperiode der Geschichte Israels darstellt. In dieser Zeit hat Gott Israel befreit, ihm das Gesetz und das Land gegeben, sein heiliges Volk geschaffen. Es ist die entscheidende Stiftungszeit, an die immer wieder zurückerinnert werden muss, um sich am Beginn der Grosstaten Gottes an seinem Volk auszurichten und die Gegenwart zu bemessen. Auf diesem Hintergrund ist es deshalb ganz verständlich, wenn in Apg 7 die Zeit Israels von Ägypten bis zur Landnahme bedacht wird. Von dieser gleichsam normativen Zeit her würde nur der Vorgriff über Abraham, die Patriarchen und Josef und der Ausgriff am Schluss bis zu David und Salomo zum Problem Zeltheiligtum und Tempelbau auffallen. Doch auch diese Epochen haben wenigstens in einzelnen atl. Geschichtsrückblicken ihre Entsprechung. Dies gilt ganz besonders für die Zeit Abrahams, die mehrfach erinnert wird, so in Jos 24, Neh 9, Jdt 5 und Ps 105. Es gilt aber auch für die Erwähnung der Patriarchen, die sich auch in Jos 24 und indirekt in Dtn 26, Jdt 5 und Ps 105 findet, und für Josef, der auch in Ps 105 die Kontinuität zwischen der Zeit der Väter in Kanaan und in Ägypten herstellt[8].

Einzelne atl. Geschichtsrückblicke reichen aber auch über die Landnahme hinaus bis in die Zeit der ersten Könige, so in Ps 78[9], oder gar des Exils, so in Jdt 5, Ps 106, Ez 20. Es gibt auch Beispiele, die auf die Verehrung Gottes an heiliger Stätte im Land ausgerichtet sind, so in Dtn 26, Ps 78 und Ez 20[10]. Ja es gibt ein Beispiel, Ps 78, der gleichfalls die Problematik von Zeltheiligtum und Tempel verarbeitet, wenn auch in anderer Richtung als die Stephanusrede[11].

Auf diesem Hintergrund dürfen wir urteilen, dass die Elemente des Geschichtsrückblicks in Apg 7 kein Problem darstellen. Sie sind auch im AT in vergleichbaren Geschichtsreflexionen belegt. In Geschichtsrückblicken konnte über die grundlegende Zeit von Ägypten bis zur Landnahme hinausgegriffen werden. Sie konnten je nach Anlass und Verwendungszweck nach vorn bis zu Abraham und nach hinten bis zur Königszeit, ja bis zum Exil verlängert werden. In der Ausfüllung der gleichsam normativen Zeit war ein erheblicher Spielraum gegeben, in der Verlängerung nach vorn und hinten hatten Schöpfer solcher Überblicke weiteren Raum, den sie je nach Veranlassung und Aussageabsicht nutzen konnten.

3. Die Eigenart der Darstellung der Geschichte Israels

Die atl. Geschichtsrückblicke lassen sich vereinfacht in zwei Typen einteilen. Sie können sich ganz auf Gottes Handeln an Israel konzentrieren. Der Blick fällt dann kaum oder höchstens beiläufig auf das Verhalten des Volkes. Derartige Summarien dienen dem Aufweis von Gottes Grosstaten an seinem Volk, sie preisen das Walten Gottes und rufen zur Treue im Festhalten an Gottes Gesetz, der Gabe Gottes schlechthin. Ich nenne sie versuchsweise *aretalogische Geschichtsüberblicke* und verweise dazu auf Ps 105 und Ps 136, aber auch jene in Dtn 26 und Jos 24 gehören eher zu dieser Ausrichtung.

Der zweite Typ blickt viel stärker auf das Verhalten des Volkes Gottes in der reflektierten Geschichtszeit. Er hebt nicht nur Gottes befreiendes Handeln, sondern darüber hinaus besonders das Versagen, ja den Abfall Israels heraus. Gottes Treue steht ein untreuer Partner gegenüber, der versagt, sich gegen Gott erhebt, ja zum Götzendienst abfällt. Diese Geschichtsüberblicke wollen auf dem Hintergrund des Versagens von Gottes Volk schon in der Zeit seiner Erwählung das spätere Israel eindringlich mahnen, die Irrwege der Väter zu verlassen und endlich Gottes Weisungen entsprechend zu leben, um nicht erneut seinem Zorn zu verfallen. Ich nenne sie versuchsweise *paränetische Geschichtsrückblicke* und verweise dazu auf Ps 78, Ps 106 und Ez 20.

Darüber hinaus gibt es auch Geschichtssummarien, die sich nicht reinlich typisieren lassen, die eine *Mischform* repräsentieren, so Neh 9[12] und Jdt 5[13].

Wenden wir uns nun wieder der Stephanusrede zu, dann ist es offensichtlich, dass sie den zweiten Typ des Israel anklagenden Geschichtsrückblicks fast in reiner Form darstellt. Dies ist zwar bei der Geschichte Abrahams und der Patriarchen noch nicht so klar, aber der überaus breite Moseteil spricht hier eine deutliche Sprache, und die Geschichte von Zeltheiligtum und Tempel gipfelt in der Verkehrung des Gottesdienstes im Tempel als Bau. Im Sinne des Redners ist dies gleichsam die Fortsetzung des Götzendienstes der Wüstenzeit an heiliger Stätte.

Die im Rückblick waltende anklagende Sicht der Geschichte Israels machen dann die abschliessenden Verse vollends deutlich. Die Verse 51-53[14] wenden sich nach der Geschichtsschilderung wieder direkt an die Adressaten, die mit den im Rückblick indirekt angeklagten Vätern zusammengesehen und mitangeklagt werden. Ja diese haben den Abfall von Mose und dem Gesetz im Widerstand gegen den Heiligen Geist und die Propheten auf die Spitze getrieben. Sie haben auch noch den endzeitlichen Propheten wie Mose (V. 37), den verheissenen «Gerechten» (V. 52), umgebracht und damit das Mass der Väter vollgemacht. Diese letzten drei

Verse müssen – wiewohl sie aus dem Geschichtsrückblick heraustreten, die Adressaten direkt ansprechen und sie in letzter Härte einklagen – als integraler Teil der Rede betrachtet werden[15]. Sie machen den Standort des Redners nach den indirekten Ausführungen im Geschichtsrückblick direkt sichtbar. Dieser Standort prägt aber schon die zuvor waltende Geschichtsschau ganz und gar. Auch sie ist indirekt eine harte Abrechnung mit Sünde und Abfall des Gottesvolkes, sie legt den Finger ganz einseitig auf die Wunden Israels seit Anbeginn. Ja sie ist zu dieser einseitigen Sicht der Geschichte Israels gerade aufgrund der Erfahrung der Ablehnung und Verwerfung Jesu durch die Führer Israels und der Abweisung seiner Boten nach Ostern bei vielen gekommen.

Allerdings muss gleichzeitig betont werden, dass auch atl. Geschichtsrückblicke des paränetischen Typs in vergleichbarer Weise Gottes Volk anklagen. Bei aller harten Anklage Israels verstehen sich die Sprecher aber immer als Glieder dieses bundesbrüchigen Volkes, sie wollen Israel auf den Weg Gottes zurückbringen. Auch der Redner in Apg 7 will Israel wieder auf den wahren Weg Gottes mit seinem Volk zurückbringen, aber er hat sich schon vom bundesbrüchigen Israel distanziert und von ihm abgesetzt. Er spricht nicht mehr einfach als Jude, sondern als Judenchrist, der Israel nach seinen letzten Taten bemisst und die Ablehnung des verheissenen Gerechten Jesus zum Anlass nimmt, die Geschichte Israels mit noch kritischeren Augen zu lesen. Wenn nach ihm das bundesbrüchige Israel wieder zum Volk Gottes werden soll, dann nur in der Umkehr vom Abfall im Glauben an die Vergebung des himmlischen Menschensohnes Jesus.

4. **Die Elemente der Rede und ihre verbindende Einheit**

Der Geschichtsrückblick hebt in *V. 2-8* mit der Erscheinung Gottes[16] vor Abraham an. Gott gebietet ihm, aus Mesopotamien in das Land auszuziehen, das er ihm zeigen werde (V. 2f.). Nachdem er über Haran in dieses Land gekommen ist, erhält er dort keinen Besitz, dieser wird von Gott vielmehr seinen Nachkommen verheissen (V. 4f.). Aber auch sie werden zunächst 400 Jahre lang in der Fremde in einem Land unterdrückt werden und erst nachher ausziehen und Gott an diesem Ort verehren[17] (V. 6f.). Das einzige, was Abraham ausser Verheissungen erhält, ist der Bund der Beschneidung, der zugleich die Kontinuität über Isaak und Jakob bis zu den zwölf Patriarchen sichert (V. 8)[18].

Damit ist mit Abraham das Thema Land und Ort der Verehrung Gottes angesprochen, das erst im letzten Teil des Geschichtsrückblicks

eingelöst wird (V. 44-50). Mit den Patriarchen ist der Zusammenhang zum zweiten Teil der Rede geschaffen (V. 9-16). Mit dem Land der Fremde und Unterdrückung und dem Auszug ist der breite Moseteil vorbereitet (V. 17-43). So erschliesst der erste Redeteil über Abraham vorweg den Raum des gesamten Geschichtsrückblicks. Er schlägt die Themen und Geschichtsepochen an, welche in der Rede im folgenden behandelt werden sollen. Er beginnt mit Abraham, dem unumstrittenen Vater des Glaubens und der Tat, mit dem Gott eine besondere Glaubensgeschichte eröffnet hat, die auf Jakob und die zwölf Patriarchen zugeht. Mit ihnen hebt schon die engere Geschichte des Volkes Gottes an.

Diese wird im folgenden in *V. 9-16* im Blick auf Jakob und seine Söhne, insbesondere Josef, gestreift. Josef wird von seinen Brüdern aus Neid nach Ägypten verkauft. Aber Gott ist mit dem Ausgestossenen, er lässt ihn die Gunst des Pharao gewinnen und zum Herrscher über Ägypten werden (V. 9f.). In der Zeit der Hungersnot über Ägypten und Kanaan schickt Jakob seine Söhne zweimal nach Ägypten, um Getreide zu holen. Beim zweiten Mal gibt sich Josef zu erkennen und lässt Jakob und seine ganze Familie nach Ägypten kommen. Hier sterben er und die Väter. Sie werden in Sichem in einem Grab bestattet, das Abraham gekauft hatte[19] (V. 11-16).

Damit ist die Zeit des Volkes Gottes in der Fremde in Ägypten eröffnet und zugleich der Bogen zu Abraham und Kanaan wenigstens durch die Grablegung der Väter geschlossen. Der zweite Teil des Geschichtsrückblicks schafft insbesondere die Kontinuität zum dritten Teil über Mose. Mit der Ablehnung Josefs durch die Patriarchen und der besonderen Zuwendung Gottes zum Verstossenen fällt bereits ein erster Schatten auf die Geschichte seines Volkes. Josef, der von den Patriarchen nach Ägypten verkauft wird, wird dort durch die Führung Gottes zur Rettung Jakobs und seiner ganzen Familie. Dasselbe Geschick wird noch gesteigert Mose treffen. Kaum hebt die Geschichte des Volkes Gottes an, erhebt es sich schon gegen jene, die für das Volk von Gott als besondere Leiter- und Rettergestalten bestimmt sind.

Von *V. 17-43* erstreckt sich dann der breite Moseteil, der rund die Hälfte des Umfangs der ganzen Rede einnimmt und für diese von grösster Bedeutung ist. Zunächst wächst das Volk in Ägypten, es wird dann unterdrückt und dezimiert. In dieser Zeit wird Mose geboren und ausgesetzt, aber von der Tochter des Pharao gerettet und als ihr Sohn erzogen. Mit vierzig Jahren wendet er sich seinen Brüdern, den Söhnen Israels, zu. Er hilft einem Unterdrückten und erschlägt seinen ägyptischen Bedränger. Er will Frieden stiften zwischen zerstrittenen Brüdern seines Volkes. Aber seine Brüder begreifen nicht, dass Gott durch ihn ihnen Rettung schaffen will. Er wird als Anführer abgewiesen und flieht nach Midian (V. 17-29).

Nach vierzig Jahren aber erscheint ihm beim Berg Sinai ein Engel, und der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, spricht ihn an. Er sendet Mose nach Ägypten, weil er sein Volk aus der Unterdrückung retten will. Gott bestimmt den von seinen Brüdern Abgewiesenen als Anführer und Befreier. Mose führt sie unter Zeichen und Wundern aus Ägypten und durch die Wüste, vierzig Jahre lang. Er verheisst Israel einen Propheten gleich ihm und empfängt am Berg Sinai die Lebensworte des Gesetzes für sein Volk[20]. Aber die Väter wollen ihm nicht gehorchen, sie weisen ihn ab, wenden sich nach Ägypten zurück, verlangen nach anderen Göttern, machen ein goldenes Kalb und bringen dem Götzen Opfer dar[21]. Gott wendet sich von seinem Volk ab und überlässt es dem Kult des Himmelsheeres (V. 30-43).

Mit Mose kommt nach V. 17 die Zeit der Verheissung nahe, die Gott dem Abraham zugesagt hat. Aber das Volk Gottes widersetzt sich dem von Gott bestimmten Befreier. Es weist ihn ab, hält sich nicht an das von ihm vermittelte Wort des Lebens des Gesetzes. Es dient den Götzen, und Gott lässt es als Strafe dem Gestirnskult verfallen, ja die Verbannung nach Babylon leuchtet schon am Horizont auf (V. 43fin.). Nach diesem Abschnitt hat Israel den von Gott bestellten Befreier Mose abgelehnt, das Gesetz verworfen und schlimmsten Götzendienst getrieben. Mose hat als erster das Geschick der späteren Propheten des Gottesvolkes erduldet. Er wird abgelehnt und verweist damit auch auf den endzeitlichen Propheten voraus (V. 37). Er ist überhaupt als Typus des Messias gezeichnet[22]. Er ist Gott angenehm (V. 20), mächtig in Worten und Taten (V. 22), Gott will durch seine Hand Israel Rettung verschaffen (V. 25), er sendet ihn als Anführer und Befreier (V. 35), Mose wirkt Wunder und Zeichen (V. 36) und verheisst selbst den endzeitlichen Propheten nach seiner Art (V. 37).

Für den Fortgang der Rede ist gegen Ende des Moseteiles die Thematik des verkehrten Gottesdienstes im Götzenkult von Gewicht. Diese Problematik bildet nämlich auch den Schwerpunkt des letzten Teils des Geschichtsrückblicks in *V. 44-50*[23]. Er beginnt mit dem Hinweis auf das Zelt des Zeugnisses, das die Väter in der Wüste hatten, das Gott angeordnet hatte und das Mose nach dem himmlischen Vorbild anfertigen liess. Dieses war denn auch das Heiligtum von der Landnahme unter Josua bis zu den Tagen Davids. David fand Gottes Huld und bat ihn um ein erneuertes Zeltheiligtum[24]. Salomo aber baute ein Haus und hat damit Gottes Willen verkehrt, wie der Redner mit dem Zitat Jes 66,1f. belegt[25]. Der Höchste, der alles geschaffen hat, kann nicht in einem Bau von Menschenhänden wohnen.

Hier endet der Geschichtsrückblick der Rede. Er ist mit der Landnahme unter Josua und mit der Bitte Davids um ein Zeltheiligtum in Jerusalem an sein Ziel gekommen. Aber auch in dieser letzten Etappe der

reflektierten Geschichte wurde Gottes Wille durch Salomo verkehrt. Gottes Wille entspricht allein das Zeltheiligtum, das Mose in einem himmlischen Gesicht gesehen hat. Der Tempel von Menschenhänden ist der letzte Ausdruck der Abkehr von Gott im verkehrten Gottesdienst.

Abschliessend kann im Blick auf die früheren Aussagen gefolgert werden: Der breite Rückblick auf die Geschichte Israels in Apg 7 steht in einer langen Tradition der Reflexion vergangener Geschichte des Volkes Gottes. Die darin referierten Etappen der Geschichte sind auf diesem Hintergrund für die Zeit von Ägypten bis zur Landnahme nahezu notwendig, die übrigen sehr beliebt (Abraham) oder wenigstens nicht ohne Analogien (Josef, Heiligtum) auch in atl. Geschichtssummarien. Aber auch die anklagende Darbietung des Abfalls der Väter schon in der heiligen Anfangszeit des Volkes Gottes ist in paränetischen Geschichtsrückblicken im AT belegt. Auch darin stellt unsere Rede keinen Sonderfall dar. Beachtung verdient allerdings, dass das Erbarmen Gottes trotz des Abfalls Israels nicht thematisiert wird und dass sich der Redner am Schluss von diesem Volk absetzt und seinen Adressaten belastend gegenübertritt. Beachtung verdient ausserdem die in aller Breite absichtsvolle Linienführung der Rede und ihre auffallende Personalisierung. Die Rede geht höchst zielstrebig von Abraham über Josef und den breiten Moseteil zur Thematik des Götzendienstes im Gegensatz zum wahren Gottesdienst an heiliger Stätte. Abraham, Isaak, Jakob, die Patriarchen mit Josef, Mose, Aaron, Josua, David und Salomo treten namentlich hervor. Unter ihnen kommt Abraham, Josef und insbesondere Mose höchste Bedeutung zu. Die Verheissungen an Abraham entwerfen den Geschichtshorizont, Josef bringt das Volk nach Ägypten, Mose wird als Rettergestalt im Blick auf die messianische Verheissung und als Gesetzgeber profiliert, Josua bringt die verheissene Landnahme und David bittet um den wahren Kult im Zeltheiligtum an heiliger Stätte. Hier werden die grossen Gestalten der frühen Geschichte Israels gleichsam als Zeugen gegen den Abfall des Volkes Gottes aufgerufen. Sie, die von Gott berufen und gesandt sind, werden vom Volk hartherzig abgewiesen. Besonders Mose, der von Gott bestellte Befreier und Retter und Empfänger der lebenschenkenden Tora, wird als Typus des endzeitlichen Propheten abgelehnt. Israel verfällt dem Götzendienst, und unter Salomo wird noch der heilige Dienst im Zeltheiligtum, den Mose aufgrund göttlicher Anordnung gestiftet hat, im Tempelbau verkehrt.

Man darf wohl festhalten, dass die ganze Rede, die teils in ausladender Breite die frühe Geschichte des Gottesvolkes darbietet, dennoch äusserst absichtsvoll und zielstrebig angelegt ist. Man sollte ihre innere Einheit, Geschlossenheit und Ganzheit auch vor dem Hintergrund anderslautender Hypothesen der Forschung nicht verkennen. Was hier gesagt wird,

ist in Material, Aussagerichtung und Anlage eine stringente Einheit und Ganzheit, deren Hintergrund und Standort später nochmals zu erhellen ist.

5. **Zeichnung des Stephanus nach dem Martyriumsbericht**

Wir verlassen nun die Rede in Apg 7 und wenden uns ihrem Rahmen zu: 6,8-15 und 7,54-8,3. In diesen Rahmen ist nach Meinung vieler Fachleute ein alter Bericht über das Martyrium des Stephanus integriert. Hier kann es im folgenden nicht darum gehen, diesen traditionellen Martyriumsbericht genauer abzugrenzen. Vielmehr sollen die auf Stephanus bezogenen Aussagen der Apg gesichtet und gebündelt werden, um daraus das Bild des ersten Märtyrers etwas zu erhellen und abschliessend mit dem Aussageziel der Rede zu vergleichen. Wir wenden uns zunächst *6,8-15* zu.

Stephanus wirkt als Wundertäter, wird aber von Anhängern aus hellenistischen Synagogen[26] in Dispute verwickelt, in denen er sich als durch Weisheit und Geist überlegen erweist (V. 8-10). Diese stiften Männer an, welche aussagen, dass Stephanus gegen Mose und Gott lästere. Dadurch wird eine Bewegung gegen ihn ausgelöst, und er wird vor den Hohen Rat geschleppt, wo Falschzeugen gegen ihn auftreten, die aussagen, dass er unaufhörlich gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz rede, und dies durch das Wort V. 14[27] belegen. Das Antlitz des Stephanus aber strahlt wie das eines Engels. Mit der Aufforderung des Hohenpriesters zur Rechtfertigung in 7,1 wird der Übergang zur Rede geschaffen. Die wütende Reaktion der Hörer erzählt dann, an die Rede anschliessend, 7,54.

Im folgenden sollen nur die Aussagen über Stephanus in *7,54-8,3* gestreift werden. Stephanus blickt zum Himmel, sieht Gottes Herrlichkeit und Jesus und ruft: «Siehe, ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen»[28] (V. 56). Dies löst ein lautes Geschrei seiner Gegner aus. Sie stürmen auf ihn los, treiben ihn zur Stadt hinaus und steinigen ihn (V. 57.58a). Stephanus aber bittet den Herrn Jesus um seine Annahme und die Vergebung der Sünde seiner Gegner (V. 59f.). 8,2 berichtet noch die Bestattung des Stephanus durch fromme Männer und deren Totenklage um den Märtyrer.

Stephanus wird demnach von hellenistischen Juden angeklagt und durch Falschzeugen belastet, gegen den Tempel und das Gesetz zu reden. In der Situation höchster Empörung der Gegner sieht er die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend. Dies wird für die rasende Menge zum Anlass, ihn vor der Stadt zu steinigen, während er für sich und seine Gegner zum Herrn betet und nach seinem Tod bestattet

wird. Diese zusammenfassend referierten Elemente des Martyriumsberichts dürfte der Redaktor in der Substanz aus der Tradition aufgenommen und verarbeitet haben. Sie setzen wohl eine wie auch immer gelagerte Gegnerschaft des Stephanus zum Tempel voraus, die seine Ankläger und die Falschzeugen gewiss vergröbern und auch als Gegnerschaft gegen Mose verstehen. Stephanus aber sieht in einer Vision den himmlischen Menschensohn, dem er sich und die Sünder anvertraut. Hier wird der Menschensohn wohl als derjenige gesehen, der vor Gott im himmlischen Heiligtum steht und Vergebung von Sünde und Schuld bewirkt. Er tritt vor Gott für die Seinen ein, welche sich zu ihm bekennen; darin wird das synoptische Menschensohnverständnis aufgenommen[29], hier bezogen auf Stephanus. Er ermöglicht aber auch die Vergebung der Sünde für die Gegner des Stephanus. Darin ist das synoptische Menschensohnverständnis in eine Richtung weiterentwickelt, wie es auch in johanneischen Aussagen über Christus (Joh 1,29; 1 Joh 2,1f.; 3,5)[30] und in der Hohenpriester-Christologie des Hebräerbriefs (Hebr 2,17; 4,14-5,10; 6,19f.; 8,1f.; 9,11-10,18)[31] belegt ist. Es scheint, dass insbesondere hellenistische Judenchristen die synoptischen Aussagen über den stellvertretenden Sühnetod Jesu aufgenommen und in ihre Christologie derart integriert haben, dass der erhöhte Christus und Menschensohn zum alleinigen Ort der Vergebung der Schuld geworden ist. Darin wurde der himmlische Menschensohn aber auch zum Konkurrent des Sühne vermittelnden Tempelkultes[32], woraus die letzte Wurzel der Gegnerschaft des Stephanus und seines Kreises zum Tempel ersichtlich wird. Es spricht also auch von daher vieles dafür, dass die Verwerfung des Tempels durch Stephanus, wie sie ihm die Gegner vorwerfen, grundsätzlich zutrifft. Wie aber steht es mit seiner Stellung zu Mose und dem Gesetz? Wurde die Stellung gegen das Gesetz aus seiner Ablehnung des Tempels von den Gegnern erschlossen, oder hat er sich wohl auch selbst als Kritiker des Gesetzes verstanden? Um diese Frage weiter zu erhellen, wenden wir uns erneut der Rede des Stephanus zu.

6. **Die Rede Apg 7 und der Martyriumsbericht**

Freilich ist zunächst nochmals an das verbreitete Urteil zu erinnern, dass die Rede in Apg 7 nicht wirklich auf die Anklagen der Gegner des Stephanus eingehe. Ich meine allerdings, dass dieses Urteil die Rede in wesentlichen Grundzügen und in ihrer Einheit verkennt und insbesondere den Charakter als Geschichtsrückblick viel zu wenig in Rechnung stellt. In einem Geschichtsrückblick können die anvisierten Redeziele nur indirekt durch Auswahl und Darstellung des Geschichtsverlaufes zur Sprache

kommen. Dennoch werden sie in der Rede Apg 7 durch die Zeichnung der Geschichte und insbesondere durch das die Adressaten direkt anklagende Ende in V. 51-53 deutlich genug. Die zwei zentralen Anklagepunkte gegen Stephanus, die Gegnerschaft zu Tempel und Gesetz, werden nämlich in der Rede breit verarbeitet[33]. Es ist kaum von ungefähr, dass das Wirken des Mose in dieser Breite und dieser Weise geschildert wird. Nach der Rede ist es gerade das Gottesvolk, welches Mose als Befreier und Retter ablehnt, die Worte des Lebens der Tora verwirft und gegen Mose dem Götzendienst sich zuwendet (7,17-43). Und die abschliessende Anklage der Adressaten macht es vollends deutlich. Sie sind wie ihre Väter an Herzen und Ohren unbeschnitten, sie widersetzen sich dem Heiligen Geist, weil sie die Propheten wie Mose verwerfen und das Gesetz nicht halten (7,51-53). In der Rede wird also der Vorwurf der Gegnerschaft des Stephanus gegen Mose in aller Deutlichkeit zurückgewiesen und an die Adressaten gerichtet. Nicht der Redner erhebt sich gegen Mose, sondern seine Gegner haben als Glieder jenes halsstarrigen und aufrührerischen Israel seit Anbeginn Mose und sein Gesetz verworfen.

Aber hat sich denn Stephanus nicht durch die Ablehnung des Tempels auch gegen Mose gestellt, wie es ihm seine Gegner aus ihrer Sicht wohl zu Recht vorwerfen? Der Schluss des Geschichtsüberblicks in V. 44-50 verneint indirekt auch dies. Die Gegnerschaft gegen den Tempel wird hier zwar bestätigt, aber sie richtet sich im Sinne des Redners nicht gegen Mose. Auf Mose geht nämlich allein das Zeltheiligtum zurück, Mose liess es nach dem himmlischen Vorbild entsprechend der Anordnung Gottes anfertigen (V. 44). Auch der von Gott erwählte David hat nur um eine Erneuerung des Zeltheiligtums gebeten (V. 46). Salomo aber hat mit dem Bau eines festen Tempels die Absicht Gottes verkehrt. Deshalb ist auch die Gegnerschaft des Stephanus zum Tempel vor der Geschichte Israels gerechtfertigt. Sie geht hinter die Verkehrung Salomos auf die eigentlichen Absichten Gottes zurück, die gerade Mose vermittelt hat.

So darf wohl rückblickend zusammengefasst werden, dass die Rede in Apg 7 indirekt im Geschichtsrückblick die Anklagen gegen Stephanus deutlich aufnimmt, verarbeitet und teilweise an die Adressaten zurückweist. Stephanus ist nach der Rede zwar ein Gegner des Tempels, darin sind seine Ankläger im Recht. Aber er wendet sich nicht gegen Mose und das Gesetz. Diesen Vorwurf weist er an seine Gegner als Glieder des Mose und das Gesetz ablehnenden Gottesvolkes seit Anbeginn zurück. Und auch seine Gegnerschaft zum Tempel weiss die Rede auf dem Hintergrund der Geschichte Israels zu rechtfertigen. Sie ist keine Gegnerschaft zum ursprünglichen Gotteswillen eines Zeltheiligtums, wie es seit Mose bis David im Volk Gottes mitgeführt wurde. Die Rede lehnt allein den

Tempel als Bau von Menschenhänden ab, weil dieser Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde unangemessen ist.

Damit erweist sich wohl die verbreitete Annahme einer sekundären Einfügung der Rede in Apg 7 in den Martyriumsbericht als unangemessen. Diese Rede hat vielmehr gerade im Rahmen des Martyriums des Stephanus ihren ausgezeichneten Ort. Ja es ist anzunehmen, dass sie von Anfang an als Antwort auf die Anklagen gegen Stephanus gebildet wurde[34]. Es sind primär die beiden ersten Teile des Geschichtsrückblicks über Abraham, die Patriarchen und Josef, welche die Anklagen nicht so direkt greifbar verarbeiten, die wohl viele Fachleute zur Annahme eines sekundären Einschubs verleitet haben. Aber auch diese eröffnenden Abschnitte des Geschichtsrückblicks sind im Rahmen vergleichbarer atl. Vorbilder und im Blick auf die Gesamtanlage der Rede durchaus angemessen und bereits auf ihre leitende Absicht zugeschnitten. Ja sie ermöglichen dem vorausgesetzten Hörer, mit dem inkriminierten Redner ein gutes Wegstück der gemeinsamen Geschichte Israels im Einverständnis abzuschreiten. Die vorausgesetzten Hörer dürften erst in den Aussagen über Mose und den Tempel den Redner erneut zurückgewiesen haben, weil sie dessen Sicht der Geschichte so nicht teilen konnten.

7. Situierung von Rede und Martyriumsbericht im hellenistischen Judenchristentum um Stephanus

Für die abschliessenden Überlegungen kann ich von zwei weitverbreiteten Annahmen ausgehen.

1. Stephanus gehörte zum Kreis der Hellenisten, der griechisch sprechenden Judenchristen Jerusalems[35]. Er war wohl ein führendes Glied des griechisch sprechenden Teils der Urgemeinde. Er ist nach dem Rahmenbericht der Rede gerade mit hellenistischen Juden, denen er selbst herkunftsmässig zugehörte, in einen Konflikt gekommen (6,9f.). Er wird selbst wichtige theologische Anschauungen der hellenistischen Judenchristen geteilt oder mitgeprägt haben.

2. Die Rede in Apg 7 wird von vielen Fachleuten in ihren Grundzügen auf das hellenistische Judenchristentum zurückgeführt. Wenn sie auch kaum noch als Rede des Stephanus selbst angesehen wird, so wird doch attestiert, dass der Verfasser der Apg den Grundstoff der Rede des Stephanus wenigstens aus dem zutreffenden Tradentenkreis des Urchristentums entnommen habe[36].

Ich meine, dass diese zwei berechtigten Grundannahmen sich einfacher und wohl zutreffender kombinieren lassen. Es ist nicht erst der Verfasser der Apg, welcher die Rede mehr oder weniger geschickt und sach-

lich angemessen in den Martyriumsbericht einbrachte. Es ist anzunehmen, dass die Tradenten des Martyriums des Stephanus Hellenisten waren. Sie haben durch die Überlieferung, wie es zum Tod des ersten Märtyrers der Urgemeinde aus ihrem Kreis gekommen ist, Stephanus und damit auch den judenchristlichen Hellenisten ein grossartiges Denkmal geschaffen. Für sie musste das Zeugnis des Stephanus für den Glauben an Jesus Christus, das er mit dem Tod besiegelt hatte, dem Gedächtnis der christlichen Gemeinden bewahrt werden. Es war aber auch naheliegend, dass sie die belastenden Angriffe der Gegner des Stephanus zu beantworten suchten. Deshalb dürften die Tradenten des Martyriumsberichts zugleich eine breite Apologie des Stephanus in Redeform durch einen Geschichtsrückblick mitgeschaffen haben. Darin werden sie ihre Stellung zu Gesetz und Tempel, die auch grundlegend jene des Stephanus selbst war, verarbeitet haben. Der Verfasser der Apg wird in der Substanz den Rahmen des Martyriumsberichts und die Verteidigungsrede des Stephanus übernommen und in sein Werk durch leichte Retuschen und sprachliche Überarbeitung integriert haben. Auf ihn gehen am ehesten jene Elemente zurück, welche den ganzen Komplex mit dem Gesamtwerk verbinden: die Situation vor dem Hohen Rat 6,12.15; 7,1[37], die Verbindung mit Saulus 7,58b; 8,1a.3[38] und vielleicht die Angaben über eine grosse Verfolgung der Kirche in Jerusalem und die Zerstreuung ihrer Glieder (8,1b.c.3)[39].

Treffen diese Annahmen zu, dann ist zuletzt noch nach den *theologischen Grundanschauungen der hellenistischen Judenchristen* des Kreises um Stephanus, wie sie aus 6,8-8,3 zu erheben sind, zu fragen. Stephanus und sein Kreis hellenistischer Judenchristen haben wohl im Gegensatz zu den Hebräern den Tempel abgelehnt. Ihre Ablehnung des Tempels wird zuletzt im christologischen Bekenntnis begründet sein. Sie werden die Vergebung von Sünde und Schuld allein dem himmlischen Christus und Menschensohn zugeschrieben haben. Sie dürften den Tempel- und Opferkult als Konkurrenz zu diesem christologischen Bekenntnis gesehen und deshalb zurückgewiesen haben. Gleichzeitig sind sie ganz und gar Judenchristen gewesen und geblieben. Es scheint, dass sie ihre Ablehnung des Tempels auf dem Hintergrund einer kritischen Revision der Geschichte Israels zu begründen versuchten. Sie haben die Geschichte des Gottesvolkes auf dem Hintergrund ihres christologischen Bekenntnisses und der Erfahrung der Ablehnung Jesu durch die religiösen Führer Israels und der nachösterlichen Boten Jesu bei vielen in Israel neu gelesen. Sie konnten sich dabei an das deuteronomistische Geschichtsverständnis[40] anschliessen, das schon lange die Sünde und das Versagen des Gottesvolkes angesichts der Heilstaten Gottes herausgestellt hatte. Hier war auch von der Ablehnung und Tötung der Propheten durch das Volk die Rede. Dies alles hat nach der Auffassung der Hellenisten um Stephanus in der Tö-

tung des endzeitlichen Propheten Jesus die letzte Steigerung erreicht. Nach der erneuten Ablehnung der Boten Jesu nach Ostern und der Steinigung des Zeugen Jesu aus ihrem Kreis hat sich Israel vollends von den Wegen der Heilsführung Gottes in Sünde entfernt. Deshalb stehen nach dem Geschichtsrückblick Mose, das Gesetz und Gott ganz dem bundesbrüchigen und sündigen Volk gegenüber. Und Stephanus und sein Kreis werden sich auf der Seite von Mose und dem Gesetz gesehen und das dem Gesetz untreue Israel angeklagt haben. Sogar ihre Ablehnung des Tempels wussten die Leute um Stephanus vor Mose und der Geschichte Israels zu rechtfertigen. Selbst darin suchten sie sich als in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gotteswillen, den Mose angeordnet hatte, zu erweisen. Israel ist nach ihnen durch den Bau des Tempels vom allein legitimen Zeltheiligtum abgefallen.

Nach allem scheint es mindestens aufgrund der Rede in Apg 7 ausgeschlossen, dass sich die Leute um Stephanus als Gegner des Mose und des Gesetzes verstanden haben. Dieser Kreis judenchristlicher Hellenisten scheint vielmehr nach seiner Auffassung in Treue und Übereinstimmung zum Gesetz gelebt zu haben. Er wird sich nicht durch Gesetzeskritik von den Hebräern unterschieden haben, sondern durch die Ablehnung des Tempels[41].

Für die jüdischen Gegner des Stephanuskreises waren diese Differenzierungen freilich kaum mitzuvollziehen. Für sie war der Bau des Tempels unter Salomo kein Abfall von Mose und dem Gesetz, sondern legitime Konkretisierung des Willens Gottes in einer neuen Situation und zudem seither durch jahrhundertelange heilige Geschichte gerechtfertigt. Für sie war von daher die Ablehnung des Tempels auch Auflehnung gegen Mose und das Gesetz, ja der Kult an heiliger Stätte war doch toragemäss.

Hier stehen sich zwei verschiedene Auffassungen des Gesetzes gegenüber, die der Historiker zu konstatieren hat. Ein jüdisches Gesetzesverständnis, welches von der Kontinuität der Geschichte Gottes mit Israel ausgeht und Wandlungen im Laufe der Zeit mit dem mosaischen Ursprung zu verbinden weiss. Ein judenchristlich-hellenistisches Gesetzesverständnis, das aufgrund des Glaubens an den erhöhten Menschensohn Jesus und der Erfahrung seiner Verwerfung durch viele in Israel abgrundtiefe Brüche in der Geschichte Gottes mit seinem Volk erkennt und sich selbst auf der Seite des ursprünglichen Gotteswillens versteht.

Als Christen aus den Völkern sollten wir im Abstand von bald 2000 Jahren beide Positionen zu verstehen versuchen. Und wir sollten, wenn die vorausgehenden Ausführungen richtig sind, zur Kenntnis nehmen, dass sich auch die Stephanusleute als gesetzestreue Judenchristen verstanden haben. Wenn sie bald auch unter Nichtjuden missionierten, bedeutet dies für sie selbst kaum, dass sie nicht mehr am Gesetz festgehalten haben.

Dies gilt auch dann, wenn sie den bekehrten Heiden nicht die Befolgung des Gesetzes auferlegten. Die unter den Völkern missionierenden Judenchristen verschiedenster Herkunft propagierten für die Heidenchristen unterschiedliche Formen der Haltung zum Gesetz: Die Spannbreite reichte von völliger Freiheit vom Gesetz über die Einhaltung von Einzelforderungen bis zur Beschneidung[42].

ANMERKUNGEN

1. Ich beziehe mich auf neuere deutschsprachige Kommentare seit 1980: G. Schneider, Die Apostelgeschichte. 2 Bde. (HThK 5), Freiburg 1980/1982; J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen [17]1981; A. Weiser, Die Apostelgeschichte. 2 Bde. (ÖTK 5), Gütersloh/Würzburg 1981/1985; F. Mussner, Apostelgeschichte (NEB.NT 5), Würzburg 1984; R. Pesch, Die Apostelgeschichte, 2 Bde. (EKK 5), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986. Zu einem Forschungsüberblick auf Literatur vor 1975 vgl. z.B. K. Kliesch, Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte (BBB 44), Köln-Bonn 1975, 5-11.
2. Nach Roloff, Apg (Anm.1) 117 umfasst sie ungefähr 5 % des gesamten Buches.
3. Vgl. zu Vertretern dieser Auffassung bei Schneider, Apg I (Anm.1) 447 Anm.2; Weiser, Apg I (Anm.1) 180; Pesch, Apg I (Anm.1) 246 Anm.4. J. Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte (MThS.H 16), München 1963, 86 urteilt zusammenfassend: «Die Rede ist eine Komposition des Lukas.»
4. Roloff, Apg (Anm.1) 117 bezeichnet die Rede als «sperrige(s) Traditionsstück» (vgl. auch Pesch, Apg I [Anm.1] 244), C. Thoma, Das Neue Testament und die Juden – Aufgabe einer aktualisierenden Pastoral, in: BiLi 48 (1975) 213-222, hier 215 gar als «den wohl erratischsten Traditionsabschnitt des gesamten Neuen Testaments».
5. Vgl. dazu z.B. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen [15]1968, 238-240; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT.NA 7), Tübingen [2]1972, 57; M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60), Göttingen [5]1968, 120-162, hier 143: «Hier ist die Beziehungslosigkeit des allergrössten Teils der Rede von jeher das eigentliche exegetische Problem gewesen.»
6. Zu weiteren Parallelen, besonders auch im Frühjudentum, und Erwägungen über ihre theologische Einordnung vgl. vorläufig wenigstens Kliesch, Credo (Anm.1) 50-61; früher noch E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh [4]1948, 216-219, der aus dem NT nur Hebr 11 als vollständig erhaltenes Geschichtssummarium ansieht, in Apg 7 aber nur «summarienhafte Elemente oder Ansätze» findet (ders., ebd. 301 Anm.777).
7. Vgl. dazu auch Schneider, Apg I (Anm.1) 446f. mit Anm.1; Roloff, Apg (Anm.1) 118; Weiser, Apg I (Anm.1) 178f.; Pesch, Apg I (Anm.1) 245.
8. Man vergleiche zu diesem Umfang auch den Geschichtsrückblick in Hebr 11, der ebenso die gleichsam normative Zeit von Ägypten bis zur Landnahme (V. 30f.) umfasst (nachher werden nur noch summarisch weitere Zeugen aufgezählt), aber

auch wie Apg 7 bis zu Abraham, den Patriarchen und Josef vorgreift (ja über Abraham hinaus bis zu Abel zurückreicht: V. 4). Gemeinsam ist Hebr 11 und Apg 7 ausserdem die breite Behandlung von Abraham und Mose, bei Mose dessen Zeichnung (3 Monate bei Eltern, schönes Kind, Heranwachsen, Zuwendung zu Israel, Typus des Messias: Hebr 11,23-26; Apg 7,20-25[39]).

9. Auch der Geschichtsrückblick in Apg 13,16-22 (Rede des Paulus im pisidischen Antiochia) reicht von den Vätern über Ägypten, Exodus, Wüstenzeit, Landnahme, Richterzeit bis in die Zeit der Könige Saul und David. Er entspricht also im Umfang der reflektierten Geschichtszeit praktisch Apg 7, ist aber viel kürzer und erwähnt das Versagen des Volkes nicht. Er ist stärker auf die Königszeit mit David ausgerichtet (erst ab Samuel werden Namen genannt), der ebenso positiv gewertet wird wie in Apg 7, soll er doch explizit auf den Retter Jesus aus dem Stamm Davids hinführen (V. 23). Auch hier herrscht ein christologisches Interesse (vgl. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte [WMANT 5], Neukirchen-Vluyn [3]1974, 222), das sich aber an David anschliesst, während in Apg 7 Mose typologisch auf den Messias hin gezeichnet wird.
10. Ps 78 und Ez 20 zeigen auch, dass dort, wo der wahre Gottesdienst an heiliger Stätte in Jerusalem im Zielhorizont liegt, gerne der Kontrast des Götzendienstes in der Wüste (und im Land) verarbeitet wird. Dieser Kontrast findet sich auch in der Rede Apg 7, er wird allerdings noch überboten, weil durch den Tempelbau der wahre Gottesdienst im Zeltheiligtum in Jerusalem verhindert wird.
11. In Ps 78 wird im Geschichtsrückblick ab V. 9 Israel in Ägypten, beim Exodus und in der Wüste ebenso negativ bewertet (vgl. auch Ps 78,8) und David ebenso positiv (vgl. Ps 78,70-72) wie in Apg 7. Das Zeltheiligtum wird aber nach Ps 78,60 verworfen, Zion und der Tempel im Gegenzug dagegen erwählt (Ps 78,68f.). Hier wertet die Rede Apg 7 im Sinne ihrer Tempelkritik anders als Ps 78, der mit David und dem Tempel einen entscheidenden Neuanfang setzt (Ps 78,65-72). Zum Hintergrund von Ps 78 und der erwähnten Verse vgl. z.B. H.-J. Kraus, Psalmen. 2 Bde. (BK.AT 15), Neukirchen-Vluyn [3]1966, I 540f.547f.
12. Neh 9,6-15 ist ganz auf Gottes Heilshandeln konzentriert, ab V. 16 tritt der Aufruhr der Väter stark in den Vordergrund.
13. Jdt 5,6-16 erwähnt bis zur Landnahme kein Versagen Israels und wäre eher dem aretalogischen Typus zuzuordnen; erst mit V. 17f. (insbesondere V. 18) kommen Israels Sünde und Abfall in den Blick.
14. Vgl. dazu P. Dschulnigg, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana 12), Bern 1988, 50 Anm.7.125f.
15. Vgl. dazu z.B. Wilckens, Missionsreden (Anm.9) 215f.
16. Gott wird als *ho thēòs tēs dóxēs* bezeichnet (V. 2). Nach Kliesch, Credo (Anm.1) 15 ist diese Bezeichnung in der LXX nur in Ps 28,3 und im NT nur hier zu finden. In diesem Ps wird Gott im himmlischen Palast thronend vorgestellt (V. 9f.) (zum Hintergrund vgl. Kraus, Ps I [Anm.11] 238), was ausgezeichnet zum Schlusszitat aus Jes 66,1f. der Rede bei Apg 7,49f. passt. Ausserdem ist im Martyriumsbericht an 7,55 zu erinnern, wo Stephanus die «Herrlichkeit Gottes» im Himmel sieht.
17. V. 7fin. nimmt Ex 3,12 auf, ändert aber «an diesem Berg» (Horeb) zu «an diesem Ort», damit ist im Kontext der Rede Jerusalem als Kultort gemeint (vgl. 6,13f.; 7,46f.). Es wird durch *tópos* bewusst offen formuliert, da die Rede sich nicht gegen den Kultort, sondern den Tempel stellen wird (vgl. auch Dtn 26,2 vor dem Geschichtsrückblick Dtn 26,5-9). Man vergleiche weiter und teils anders z.B. Schneider, Apg I (Anm.1) 451; Roloff, Apg (Anm.1) 120; Weiser, Apg I (Anm.1) 183f.; Pesch, Apg I (Anm.1) 249.

18. V. 8 «ist ein Übergangsvers, der zur "Patriarchengeschichte" führt» (Schneider, Apg I [Anm.1] 455).
19. Die Aussage von V. 16 kombiniert Gen 23 (Abrahams Kauf des Grundstücks von Machpela mit der Höhle als Grabstätte für Sara) mit Gen 33,19 (Erwerb eines Grundstücks durch Jakob von den Söhnen Hamors bei Sichem), wohl unter dem Einfluss von Jos 24,32 (Josefs Gebeine werden in Sichem auf Jakobs Grundstück begraben). Die Angabe von Jos 24,32 über Josef wurde wohl auf alle Patriarchen ausgedehnt. Man vergleiche dazu z.B. Haenchen, Apg (Anm.5) 231 mit Anm.3; Schneider, Apg I (Anm.1) 457; Roloff, Apg (Anm.1) 121; Weiser, Apg I (Anm.1) 184f.; Pesch, Apg I (Anm.1) 250f.; Bihler, Stephanusgeschichte (Anm.3) 48-50. Durch die Lokalisierung in Sichem wird auch der Aussage in Apg 7,5a entsprochen. Vielleicht geht es aber in der ganzen Rede Apg 7 viel weitreichender darum, Israel auf dem Hintergrund von Jos 24 gegenüber Sichem als bundesbrüchig anzuklagen (vgl. Jos 24,25-28). Auffallend ist jedenfalls, dass die ausgesprochen negative Zeichnung Israels gegenüber Gottes Handeln mit der Mosegeschichte ab Apg 7,17 beginnt, also nach der Nennung von Sichem in V. 16.
20. Zu V. 38 vgl. Dschulnigg, Gleichnisse (Anm.14) 245.266f.
21. Zu V. 40f. vgl. Dschulnigg, Gleichnisse (Anm.14) 125f.178f.
22. Vgl. dazu auch Schneider, Apg I (Anm.1) 463 mit Anm.169; Roloff, Apg (Anm.1) 119 (mit weiteren Elementen); Wilckens, Missionsreden (Anm.9) 212.217.
23. Vgl. zu diesem Abschnitt weiter Dschulnigg, Gleichnisse (Anm.14) 45-47.48f.61.
24. Die Formulierung in V. 46b schliesst sich wohl bewusst LXX Ps 131,5 an, wo, wie der Ausdruck *skēnōma* und der Zusammenhang zeigen, schwerlich an den Tempel, sondern an das Zeltheiligtum zu denken ist, das David in Jerusalem für die Lade Gottes errichten liess. Anders urteilt z.B. Kraus, Ps II (Anm.11) 884f., der meint, dass David in Ps 132 als Kultgründer des Jerusalemer Tempelheiligtums gesehen werde. Doch scheint mir V. 5f.8 (vgl. auch V. 3) eher auf das Zeltheiligtum zu verweisen. David wird als derjenige gesehen, der die Lade Gottes nach Jerusalem gebracht und ihr hier ein Zeltheiligtum geschaffen hat, womit Jerusalem zum zentralen Heiligtum geworden ist. Es geht um die Erwählung Zions (V. 13f.) als bleibender Ort der Gegenwart Gottes, aber noch nicht um den Tempel.
25. Die Differenz der Beurteilung von David und Salomo und die unterschiedliche Wortwahl (*skēnōma* V. 46, *oikos* V. 47) verlangt dieses Verständnis der Rede. Ebenso urteilen z.B. auch Haenchen, Apg (Anm.5) 236f.; Roloff, Apg (Anm.1) 124f.; Weiser, Apg I (Anm.1) 187; Wilckens, Missionsreden (Anm.9) 212-214. Schneider, Apg I (Anm.1) 467f. dagegen sieht nur eine einschränkende, nicht aber ablehnende Beurteilung des Tempels in V. 47-50 ausgesprochen.
26. Ob aus den Angaben 6,9 eine Mehrzahl von wenigstens zwei hellenistischen Synagogen zu erschliessen ist, ist nicht ganz sicher. Man vergleiche dazu z.B. Haenchen, Apg (Anm.5) 223 Anm.3; Schneider, Apg I (Anm.1) 435 Anm.19; Roloff, Apg (Anm.1) 113 (denkt gar an fünf Synagogen); Weiser, Apg I (Anm.1) 172; Pesch, Apg I (Anm.1) 236f.; Bihler, Stephanusgeschichte (Anm.3) 27f.; M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), in: ZThK 72 (1975) 151-206, hier 182.
27. Vgl. zu diesem Wort wenigstens Haenchen, Apg (Anm.5) 224 mit Anm. 5 u. 6; Schneider, Apg I (Anm. 1) 438f.; Roloff, Apg (Anm.1) 112f.114; Pesch, Apg I (Anm.1) 238; Bihler, Stephanusgeschichte (Anm.3) 13-16.23; Hengel, Jesus (Anm.26) 190-193.
28. Das Stehen des Menschensohnes zur Rechten Gottes in V. 56 (vgl. schon V. 55) widerspricht der gewöhnlichen Vorstellung seines Sitzens zur Rechten Gottes (von Ps 110,1 her) in Mk 14,62par. (vgl. zum Sitzen des Menschensohnes auch Mt 19,28;

25,31; Offb 14,14). Dies ist schwerlich «bedeutungslos» (gegen Mussner, Apg [Anm.1] 47; ders., Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope [Apg 6,8-8,2], in: Jesus und der Menschensohn [FS A. Vögtle], hg. v. R. Pesch u.a., Freiburg 1975, 283-299, hier 291), es entspricht vielmehr einer wohl von Dan 7,13 beeinflussten Menschensohnvorstellung und will in Apg 7,56 den Menschensohn wohl in seiner himmlischen Funktion als Interzessor zeichnen, der im himmlischen Heiligtum vor Gott für die Seinen eintritt und Vergebung der Schuld bewirkt. Dies legt der Zusammenhang mit 7,59f. nahe; die Hohenpriester-Christologie des Hebr hat dies weiterentwickelt und explizit gemacht. Zu anderen, m.E. weniger überzeugenden Erklärungsversuchen des Stehens des Menschensohnes vgl. z.B. Haenchen, Apg (Anm.5) 243 Anm.2; Conzelmann, Apg (Anm.5) 58; Schneider, Apg I (Anm.1) 474f.; Roloff, Apg (Anm.1) 127; Weiser, Apg I (Anm.1) 193f.; Pesch, Apg I (Anm.1) 263f.; ders., Die Vision des Stephanus. Apg 7,55-56 im Rahmen der Apostelgeschichte (SBS 12), Stuttgart 1966, 14-24 (Übersicht über Deutungsversuche). 54-58 und passim; Bihler, Stephanusgeschichte (Anm.3) 24f.; Mussner, Wohnung (Anm.28) 290f.295f.; Hengel, Jesus (Anm.26) 193f. Anm.141; Grundmann, ThWNT VII 649f.; Wolter, EWNT II 507.

29. Vgl. dazu Lk 12,8f.; Mk 8,38 (hier nur negativ).
30. Vgl. dazu auch Anm.32 und Mussner, Wohnung (Anm.28) 297.
31. Auch Roloff, Apg (Anm.1) 119 (vgl. ebenso Pesch, Apg I [Anm.1] 246) verweist auf die Verwandtschaft der Christologie der Stephanusrede mit derjenigen des Hebr.
32. Auch nach Joh 2,21 hat der himmlische Christus die Funktion des Tempels, deshalb verlieren der Tempel und die Streitfrage um ihn zwischen Juden und Samaritern in der Zeit der Vollendung ihre Bedeutung (Joh 4,19-26).
33. Vgl. dazu auch Mussner, Wohnung (Anm.28) 285f.
34. Diese Annahme vertritt in Grundzügen auch Mussner, Wohnung (Anm.28) 285-288, er führt die Einheit von Martyriumsbericht und Rede allerdings auf Lukas zurück.
35. Mussner, Wohnung (Anm.28) 298 spricht von einer fast allgemeinen Überzeugung der Exegeten. Zum Aufweis vgl. besonders Hengel, Jesus (Anm.26) 157-172.
36. Vgl. dazu z.B. Conzelmann, Apg (Anm.5) 57; Schneider, Apg I (Anm.1) 413f. 447f.; Roloff, Apg (Anm.1) 117-119; Pesch, Apg I (Anm.1) 246f. 258f.; O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 266f.; Wilckens, Missionsreden (Anm.9) 217-219; Hengel, Jesus (Anm.26) 186 mit Anm.126.
37. Auch andere sehen hier den Schriftsteller Lukas am Werk, der durch die Situation vor dem Hohen Rat eine Kontinuität nach vorn und zugleich eine Steigerung erreiche, so z.B. Haenchen, Apg (Anm.5) 226.247; Conzelmann, Apg (Anm.5) 59; Roloff, Apg (Anm.1) 111.126; Mussner, Apg (Anm.1) 47; Pesch, Apg I (Anm.1) 235f.; Hengel, Jesus (Anm.26) 188f. (ursprünglich wird von einer Versammlung einer griechischsprechenden Synagogengemeinde berichtet worden sein, vor die Stephanus geschleppt wurde; *synédrion* kann auch einfach «Versammlung» bedeuten).
38. An eine sekundäre Einfügung des Saulus durch Lukas denken auch z.B. Haenchen, Apg (Anm. 5) 247; Conzelmann, Apg (Anm. 5) 59; Schneider, Apg I (Anm. 1) 471; Roloff, Apg (Anm. 1) 126f.; Weiser, Apg I (Anm. 1) 191; Mussner, Apg (Anm. 1) 48; Pesch, Apg I (Anm. 1) 261; Dibelius, Reden (Anm. 5) 145 Anm. 1.
39. Hier dürfte vor allem die Ausweitung der Aussage über die Verfolgung der ganzen Kirche in Jerusalem auf Lukas zurückgehen. In Wirklichkeit sind wohl eher nur führende Leute der Hellenisten um Stephanus verfolgt worden und geflohen. Man vergleiche dazu z.B. Haenchen, Apg (Anm. 5) 248; Conzelmann, Apg (Anm. 5) 59;

Weiser, Apg I (Anm. 1) 191f.; Dibelius, Reden (Anm. 5), 145 Anm. 1; Hengel, Jesus (Anm. 26) 176.196-199.

40. Vgl. dazu Steck, Israel (Anm. 36) 265-269, der von vielen aufgenommen wurde, zu erwähnen ist besonders Wilckens, Missionsreden (Anm. 9) 208.216f.
41. Anders z.B. Schneider, Apg I (Anm. 1) 416: «Historisch gesehen, ist die Gesetzeskritik des Stephanuskreises besser gesichert als dessen Tempelopposition.» Das gegenteilige Urteil hängt insbesondere von einer anderen Einschätzung der Rede in Apg 7 ab. Hengel, Jesus (Anm. 26) 195f. führt beides, die Kritik an Gesetz *und* Tempel, auf die judenchristlichen Hellenisten zurück und begründet dies mit ihrem «geistgewirkten eschatologischen "Enthusiasmus"» (bei Hengel kursiv). Auch Hengel, dessen Ausführungen im bedeutenden Aufsatz überaus lehrreich sind, kommt zu seiner anderen Einschätzung aufgrund eines m.E. verfehlten Verständnisses der Rede in Apg 7 (vgl. Hengel, Jesus [Anm. 26] 160 Anm. 36.186f.193).
42. Vgl. dazu R.E. Brown / J.P. Meier, Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity, New York 1983, 2-8.