# Chapter 5: The Twelve Apostles – The Praxapostolos, the Epistula Apostolorum, and the Acts of the Apostles

## The Praxapostolos

### The Praxapostolos as an anti-heretical collection

### Acts and the beginnings of early Christianity

There can be little doubt that the Acts of the Apostles were formulated as a deliberate continuation of Luke’s Gospel, as is attested in particular by the proemia of both Lk and Acts. In emphasizing that the former book is a narrative of “all that Jesus began to do and teach, until the day when he was taken up” (Acts 1:1-2), the attention of the reader is directed not only to the words or logia of Jesus, but also to his works. It is therefore not surprising that Acts is not only a collection of sayings and sermons, but also comprises a wealth of geographically and temporally interrelated events. The statement that Jesus “had given commands through the Holy Spirit to the apostles whom he had chosen” (Acts 1:2) no longer refers only to Luke’s Gospel, but is immediately taken up and elaborated on in the next section of Acts, which mentions concrete instructions from the Risen One who ascended to heaven (Acts 1:4-12). This does not point back to Jesus’ childhood history in Luke, but to the account of John’s baptism, which is parallel to that of the other synoptics and with which Luke begins his account of the adult life of Jesus (Acts 1:5; Lk 3:1-22). The account of the Ascension, which clearly appears to be a retelling of Lk 24:50-53, constitutes not only a conclusion to the account of Jesus’ life, but also the beginning of the history of his witnesses, which soon leads over into that of the successful mass movement of the Church. The first protagonists mentioned individually by name are the eleven apostles, whose number after the loss of Jude is completed back to twelve by fate; in addition, reference is made to the “women and Mary, the mother of Jesus, and his brothers” (Acts 1:13f.). The prologue of Acts makes clear that this story cannot be attached to another Gospel, but rather explicitly complements Lk, thus presupposing it, and conversely also lending it weight through the way it differs from the Gospel of Marcion.

 Without recounting Acts in detail here, we shall at least broadly outline the picture of the beginnings of Christianity that this text offers. First of all, it should be noted that Acts does not yet give the new movement a proper name.[[1]](#footnote-1) Although it does state that “[i]n Antioch the disciples were first called Christians” (Acts 11:26), this remark makes clear that until the writing of Acts, or at least until the time of its narrative, the members of the movement had neither given themselves a collective name, nor had they been attributed one by others. Similarly, towards the end of Acts (Acts 26:28f) we read: “And Agrippa said to Paul, ‘In a short time would you persuade me to be a Christian?’ And Paul said, ‘Whether short or long, I would to God that not only you but also all who hear me this day might become such as I am—except for these chains.’” As we can see, here the phrase “being a Christian” is not introduced by Paul himself, but rather attributed to him by a Roman; according to this passage, Paul himself does not even take up this designation.

In general, these two passages suggest that Acts does not yet propagate an abstract term such as “Christianity.” Another passage in the Praxapostolos is in line with this view, namely 1Petr 4,15-16: “But let none of you suffer as a murderer or a thief or an evildoer or as a meddler. Yet if anyone suffers as a Christian, let him not be ashamed, but let him glorify God in that name.” These verses also show that in the Praxapostolos, “being a Christian” is a phrase intended to shame, mentioned in the same breath as “murderer,” “thief,” “evildoer,” and “meddler” – even though 1Petr pleads that Jesus’ followers not be shamed by this presumably Roman insult.[[2]](#footnote-2) “Being a Christian” or being called by the name of a “Christian” was thus not unproblematic for Christians because they “themselves were not at all convinced that this was an honorable name.”[[3]](#footnote-3) An identity-affirming answer to the question “Are you a Christian?” is found only in confrontation with Roman magistrates towards the end of the second century, and in significant numbers possibly even later, during the persecution of Decius around the middle of the third century.[[4]](#footnote-4)

Whatever the historical reality behind these statements in the Praxapostolos may be, this collection does not want to convey the impression that we are dealing with a new cult, religion, or denomination, nor even with an institution that can already be pointed out by name. On the contrary, Acts begins “not far from Jerusalem” (Acts 1:4). The disciples ask, “Lord, will you at this time restore the kingdom to Israel?” (Acts 1:6), which the Lord does not negate, but merely points out as inappropriate in that it pushes for a specific time frame: “It is not for you to know times or seasons that the Father has fixed by his own authority” (Acts 1:7). It is also reported (Acts 1:14) that the eleven apostles gather in prayer together “with the women and Mary the mother of Jesus, and his brothers,” thus perhaps aiming to complete the minimum number of ten male adults for collective prayer in Jewish tradition (the so-called minyan) that can be traced back to Num 14:27.[[5]](#footnote-5)

What follows is Peter’s first address about the fulfilment of the “scriptural word spoken in advance by the Holy Spirit through the mouth of David,” a psalm of the Jewish Bible (Acts 1:16-20). The first people associated with the group of Jesus’ witnesses are “Jews living in Jerusalem,” who are referred to by the group as “Galileans,” showing that at this point both “Jews” and “Galileans” are to be read as geographical designations of origin rather than as terms distinguishing between Jews and non-Jews (Acts 2:5-7). This is so because the Jews living in Jerusalem come from various countries, being described as “Parthians and Medes and Elamites and residents of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the parts of Libya belonging to Cyrene,” and further “Romans who sojourn here,” as well as “Jews and proselytes, Cretans and Arabs” (Acts 2,9-11). It is “Jews and all the inhabitants of Jerusalem” who are addressed by Peter’s subsequent first sermon (Acts 2:14). With reference to a prophesy from Joel (3:1-5) and a Psalm (15:8-11), they are addressed as “Israelites” (Acts 2:22) and “the whole house of Israel” (Acts 2:36). Jesus is consequently presented as a “descendant” of David (Acts 2:30), and as the one who even surpasses the latter. For “David did not ascend to heaven,” but of Jesus it is said that “the Lord said to my Lord, ‘Sit at my right hand’” (Ps 109:1), from which “the whole house of Israel” can deduct that “God has made him Lord and Christ, this Jesus whom you crucified” (Acts 2:36).

Three things become clear in Peter’s sermon: Jesus, elevated to be Lord and Christ, and the movement of those called “Christians” by outsiders see themselves as both part of the Jewish prophetic tradition, and at the same time as surpassing it, where the latter implies a criticism of those who are given responsibility for Jesus’ death on the cross. Nevertheless, it is precisely to these Jews that “this promise” of God was and is given, even if Peter calls them a “corrupt generation” (Acts 2:39-40).

Even though baptism is emphasized as a sign of “conversion” and the “reception of the word” (Acts 2:41), a reference to the fact that the members “remained with one accord in the temple day after day” (Acts 2:46) makes clear how closely the new “community” of those who “held to the apostles’ teaching” “in the breaking of bread and in prayer” remains rooted in Jewish ritual practice. Those gathering around the apostles’ teachings were not only tied to Jerusalem, they also remained oriented towards the temple.

Consequently, Peter’s first miracle is reported to take place in the temple. With John at his side and “in the name of Jesus Christ of Nazareth,” Peter heals a paralyzed beggar at the temple entrance so he may walk “with them into the temple” (Acts 3:1-10). This account is reminiscent of the healing stories in the Gospels and through this kind of narrativity links Acts to the earlier records of Jesus’ ministry. In his commentary on the events, Peter points out to “the men of Israel” that it was “the God of Abraham and Isaac and Jacob,” “the God of our fathers,” who “glorified his servant Jesus, whom you betrayed and denied before Pilate, although he had decided to release him” (Acts 3:11-15). Once again Peter considers himself part of the group he addresses, but at the same time sets himself apart from his listeners who, unlike the Roman procurator whom he excuses, have to bear the responsibility for Jesus’ death, even if they “and their leaders had acted out of ignorance” (Acts 3:17).

Seeing how Acts insists that Jesus’ followers believe in the “God of Abraham and Isaac and Jacob” and are part of the prophetic tradition of Judaism (cf. Acts 3:18-26), we can understand why Irenaeus read this text, as well as Peter’s sermon and actions, as anti-Marcionite arguments: Marcion denied precisely that Jesus proclaimed the “God of Abraham and Isaac and Jacob,” and indeed claimed that the lineage of Jewish prophets ended with John the Baptist, while Jesus as the “great prophet” had brought forth a completely new message not derived from the earlier tradition.

Strikingly, Acts also situates the nascent movement in opposition to the Sadducees, “who were upset because the disciples were teaching the people and proclaiming in Jesus the resurrection from the dead” (Acts 4:1-2). Since, as can be learned from Josephus,[[6]](#footnote-6) the teaching of the resurrection of the dead was a characteristic feature differentiating Pharisaic doctrine from that of the Sadducees, Acts implicitly exposes the closeness of Jesus’ followers to the Pharisees, while “the priests and the centurion of the temple” as well as the elders, the scholars, and the high priests Annas, Caiaphas, John, and Alexander are associated with the Sadducee camp (Acts 4:5-6), which according to the Synoptic Gospels believed “there was no resurrection” (Mk 12:18; Mt 22:23; Lk 20:27). According to Acts 4:1-2, the Sadducees denied that even angels or spirits may one day rise from the dead.[[7]](#footnote-7) The rejection of resurrection by the Sadducees is also repeatedly documented in the rabbinic writings, for example in the *Tanchuma Bereshith*: “The Sadducees deny [the resurrection] and claim: ‘As the clouds pass away and disappear, so he who descends into the grave will not rise again’ [Job 7:9].”[[8]](#footnote-8) In general, the reaction of the high priests and elders in the Synedrion here and in later passages of Acts (cf. also Acts 5:17-42) is reminiscent of the dynamics of Jesus’ trial. Moreover, critiquing them positions “the tribes of Israel” in alliance with the “Gentiles” Herod and Pontius Pilate in their opposition to “the holy servant Jesus” (Acts 4:27).

In contrast to a divided Israel whose leaders oppose the nascent movement around the Messiah Jesus, Acts portrays the “multitude of believers” as unanimous, sharing all goods and possessions in common (Acts 4:32-37), despite also telling the deterrent counter-story of Hananias and Sapphira, a couple who sold a field but wanted to “hold back some money for the field” and suffered early death as a consequence of this disloyalty (Acts 5:1-11).

Finally, another dispute between the Hellenists and Hebrews is reported when “the widows” of the former are “overlooked in the daily provision” (Acts 6:1). Here the twelve are described as responsible for the “word of God,” while “seven men” are said to be entrusted with the care of widows. Interestingly, all of these have Greek names, starting with Stephen, followed by Philip, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas, and Nicholas, “a proselyte from Antioch” (Acts 6:5).

Martin Hengel has attempted to ascertain the narrative significance of this section within Acts and the possible historical background of this account in a highly acclaimed article.[[9]](#footnote-9) According to him, the discussion of this conflict – preceded by the aforementioned dispute over Hananias and Sapphira ­– sets the stage for the second part of Acts, which culminates in the so-called “Apostles’ Council” in Acts 15, and thus sets the stage for the third part recounting Paul’s missionary journeys.[[10]](#footnote-10) Hengel tried to prove that historically, the term “Hellenists” referred to Jewish inhabitants of Jerusalem who spoke Greek, while “Hebrews” referred to the local Hebrew-speaking community (cf. also Acts 9:29).[[11]](#footnote-11) Based on their Greek names, Hengel supposed that all of the “seven men” were Hellenists and that, as the account in Acts reveals further on, they were by no means acting as widows’ helpers, but rather as preaching missionaries.

Stephen is the most prominent example of a member of the “seven” whose preaching and teaching, rather than his actions, provoke opposition and lead to his martyrdom.[[12]](#footnote-12) Further, Philip “receives the epithet ‘the evangelist’ because of his missionary preaching of the word (21:8).”[[13]](#footnote-13) Thus Hengel draws the conclusion that “[t]he ‘Seven’ are inreality not poor-law ministers subordinate to the ‘Twelve,’ but the governing body of an independent community group, precisely the ‘Hellenists.’”[[14]](#footnote-14) Research has since widely concurred with this assessment.[[15]](#footnote-15) In fact, according to Acts 6, Stephen’s opponents were Jews from the various Diaspora synagogues of Jerusalem, mentioning specifically “the synagogue of the Libertines and the Cyrenians and Alexandrians and people from Cilicia and the province of Asia,” who “rose up to dispute with Stephen” (Acts 6:9). These communities argued that Jesus of Nazareth was destroying the temple and changing the order handed down from Moses (Acts 6:14). Stephen’s lengthy rebuttal, starting with a discussion of God’s appearance to Abraham, leading over to David and Solomon and ending in a scolding, does not convince them. On the contrary, his lecture, in which he claims that God does not dwell in the temple, calls his listeners “stiff-necked” for killing those who proclaim the coming of the righteous one, and even refers to them as “his traitors and murderers,” who have “received” the law but “do not keep it,” does not gain him any approval (Acts 7:1-53), but instead provokes his stoning (Acts 7:54-60). At the end of this scene, Paul is introduced for the first time as “Saul”: “But Saul consented to his (Stephen’s) murder” (Acts 8:1).

Whatever the historical background may have been, Irenaeus does not elaborate on the dissent between the Hellenists and the Hebrews. While he mentions the stoning of Stephen, he omits the persecution and dispersion of the Jerusalem church as subsequently described in Acts.[[16]](#footnote-16) He is not indifferent towards the “seven” when he traces the sect of the “Nicolaitans” back to “Nicholas as their teacher, one of the seven who were designated by the apostles as the first for the ministry,”[[17]](#footnote-17) and even places himself in the tradition of these ministers of the Word.[[18]](#footnote-18)

Unlike modern critical research, Irenaeus did not read Acts for the inner tension of the initial Jerusalem community, but rather for hints regarding the origins of the Church in order to elucidate the divisions among his Jesus-following contemporaries and substantiate his own position as orthodox. In fact, as suggested above, Acts offers outstanding testimonies to this end, not least the story of Simon the sorcerer in Samaria (Acts 8:9-25), which follows the account of the persecution and for Irenaeus advances Simon to the status of an arch-heretic “to whom all heresies go back.” [[19]](#footnote-19)

Thus for Irenaeus, while the Jesus movement began in Jerusalem, the weeds of heresy were added to it in the Diaspora, especially in Samaria. Nevertheless, Peter succeeds in preaching to the Samaritans, and Philip, in turn, converts the first Gentile: an Ethiopian eunuch who himself begins to preach as far as Caesarea (Acts 8:26-40).

Only after Peter has converted the Samaritans (Acts 8:15) and Philip gained a Gentile (Acts 8:26-40) does Saul re-enter the stage, and he does so still “snorting with threats and murders against the disciples of the Lord” (Acts 9:1). Since his conversion experience “near Damascus” (Acts 9:3) is described only at this point, his mission to the “Gentiles” is not understood as an innovation, but rather as a continuation of what has been established, building also on Peter’s conversion of the Roman centurion Cornelius (Acts 10:1-48) and the “apostles and brethren in Judea” confronting Peter concerning his meal fellowship with Gentiles (Acts 11:3). Further, other “men from Cyprus and Cyrene” who preach “the gospel to the Greeks” (Acts 11:20) are also mentioned before Saul appears again as being sought out by Barnabas and brought to Antioch. The murder of James, John’s brother, and the arrest of Peter by Herod are inserted here (Acts 12:2-3); only then are Barnabas and Saul reported as going on a missionary journey to Cyprus, Pamphylia, and Pisidia (Acts 13), following the commission of the church of Antioch, on which they address not only “sons of the lineage of Abraham” but also “God-fearers” (Acts 13:26, 43). They explicitly justify this broadening of their scope as follows: “The word of God had to be proclaimed to you first. But since you reject it and show yourselves unworthy of eternal life, we now turn to the Gentiles” (Acts 13:46). The Gentiles respond with joy, “a great multitude of Jews and Greeks” become believers, whereas those “Jews, however, who [remain] unbelieving, stirred up trouble and [incite] the souls of the Gentiles against the brethren” (Acts 14:2). Paul responds with a healing miracle, engendering among the Greeks the mistaken notion that “Barnabas is Zeus and Paul Hermes” (Acts 14:12).

According to Hengel’s analysis of Acts, this narrative leads up to the so-called “Apostles’ Council,” which aims to settle the dispute between Paul and Barnabas on the one hand, and the brethren of Judea, who question this duo’s mission to the Gentiles, on the other. It is the account in Acts, not the testimony given by Paul in his Epistle to the Galatians, that Irenaeus uses as represent this dispute. Well aware of the differences between the two accounts, Irenaeus takes pains to point out their compatibility:

All his Epistles are consonant to these declarations, I shall, when expounding the apostle, show from the Epistles themselves, in the right place. But while I bring out by these proofs the truths of Scripture, and set forth briefly and compendiously things which are stated in various ways, do thou also attend to them with patience, and not deem them prolix; taking this into account, that proofs [of the things which are] contained in the Scriptures cannot be shown except from the Scriptures themselves.[[20]](#footnote-20)

Thus Irenaeus considers Acts to be Scripture, merely supported by the Pauline Epistles, even if both texts elucidate each other.

Based on Acts, Irenaeus highlights that the events in Antioch and Jerusalem around the controversy over the mission to the Gentiles offer clear evidence for the unanimity of the Church, supported especially by the cited “letter of the apostles, which they sent neither to the Jews nor to the Greeks, but to those of the Gentiles who believed in Christ, to strengthen their faith.”[[21]](#footnote-21) To emphasize that Peter and James shared the same position on circumcision, Irenaeus juxtaposes Peter’s sermon from Acts 15:7ff. with that of James from Acts 21:18-26. From these he deduces that both authorities are in agreement, which eventually results in the letter from the apostles that Irenaeus quotes at length from Acts:

And when these things had been said, and all had given their consent, they wrote to them after this manner: ‘The apostles, and the presbyters, [and] the brethren, unto those brethren from among the Gentiles who are in Antioch, and Syria, and Cilicia, greeting: Forasmuch as we have heard that certain persons going out from us have troubled you with words, subverting your souls, saying, Ye must be circumcised, and keep the law; to whom we gave no such commandment: it seemed good unto us, being assembled with one accord, to send chosen men unto you with our beloved Barnabas and Paul; men who have delivered up their soul for the name of our Lord Jesus Christ. We have sent therefore Judas and Silas, that they may declare our opinion by word of mouth. For it seemed good to the Holy Ghost, and to us, to lay upon you no greater burden than these necessary things; that ye abstain from meats offered to idols, and from blood, and from fornication; and whatsoever ye do not wish to be done to you, do not ye to others: from which preserving yourselves, ye shall do well, walking in the Holy Spirit.’[[22]](#footnote-22)

Strikingly, Irenaeus sees the controversy over circumcision not as a question of ritual purity, but as one of professing the “right” God. According to Irenaeus, the letter’s reference to the observation of the law confirms the Christians’ continued adherence to the God of Israel, even though he admits that the “New Testament of freedom” also involves a “new way of believing in God through the Holy Spirit.” However, he considers the main focus of the letter to be the rejection of the Marcionite distinction between the unknown, concealed God of Christ’s Messiah and the Creator God and Father, as he makes clear by adding the following:

From all these passages, then, it is evident that they did not teach the existence of another Father, but gave the new covenant of liberty to those who had lately believed in God by the Holy Spirit. But they clearly indicated, from the nature of the point debated by them, as to whether or not it were still necessary to circumcise the disciples, that they had no idea of another god.

Nevertheless, the following commentary makes evident how difficult Irenaeus found it to harmonize Acts with Paul’s account in Galatians:

But the apostles who were with James allowed the Gentiles to act freely, yielding us up to the Spirit of God. But they themselves, while knowing the same God, continued in the ancient observances; so that even Peter, fearing also lest he might incur their reproof, although formerly eating with the Gentiles, because of the vision, and of the Spirit who had rested upon them, yet, when certain persons came from James, withdrew himself, and did not eat with them. And Paul said that Barnabas likewise did the same thing. Thus did the apostles, whom the Lord made witnesses of every action and of every doctrine-for upon all occasions do we find Peter, and James, and John present with Him-scrupulously act according to the dispensation of the Mosaic law, showing that it was from one and the same God; which they certainly never would have done, as I have already said, if they had learned from the Lord [that there existed] another Father besides Him who appointed the dispensation of the law.[[23]](#footnote-23)

Irenaeus emphasizes that Paul’s account agrees with that of Acts, and that the pre-eminent apostles Peter, James, and John all followed the Jewish law.[[24]](#footnote-24) Once again, he is not concerned with ritual purity, but with the fact that by accepting the Torah, the apostles also revered its author – the one God who had himself commanded the Law. Certainly, Irenaeus also had to argue against Peter’s being fickle, but here he could point to Barnabas’ reaction, as Paul himself had described it in the Epistle to the Galatians, because Barnabas, not unlike Peter, had abandoned his position on circumcision and left Paul as its only proponent. However, also in this case Irenaeus is less concerned with the historical question of what happened in Antioch and Jerusalem at the time than he is with confronting his contemporaries’ Marcionite rejection of the Torah, the prophets, and with them the God of Israel: countering this divisive conception of God, he insists on the identity of the God of the Mosaic laws with that worshipped by the Christians. According to Irenaeus, if someone were to claim, after Marcion, that “Paul alone, to whom the mystery of revelation was entrusted, ... had known the truth,” then Paul himself contradicted this “by saying that one and the same God had entrusted to Peter the apostolate of the circumcision and to him that of the Gentiles,”[[25]](#footnote-25) by which Irenaeus presumably alludes to Gal 2:7-8: “On the contrary, when they saw that I had been entrusted with the gospel to the uncircumcised, just as Peter had been entrusted with the gospel to the circumcised for he who worked through Peter for his apostolic ministry to the circumcised worked also through me for mine to the Gentiles.” Not only is the agreement between Peter and Paul central for Irenaeus – the key point is their common faith in the one God of Israel, which for him is evidenced above all by the testimony of Acts. Apart from the content of the faith, Irenaeus also considers the historical course of time as he reads it in Paul’s letters as consistent with that documented in Acts when he claims that “Paul’s census is in complete agreement with Luke’s testimony about the apostles.”[[26]](#footnote-26)

While modern research emphasizes the differences between Paul’s testimony and Acts’ re-reading of the events,[[27]](#footnote-27) its first reader, Irenaeus, is an outstanding advocate for how Paul can or should be perceived through this re-reading. Already in the 19th century, Ferdinand Christian Baur recognized the function of Acts as one of building a bridge between the respective theological positions of Peter and Paul, and therefore historically located this work in the mid 2nd century, even placing its conception and writing in this period.[[28]](#footnote-28)

The author of Acts ascribes to Peter views “which are actually connected with Paul,” for example those expounded in the Epistle to the Galatians; at the same time, Peter replaces Paul as “the pioneer of the mission to the Gentiles,”[[29]](#footnote-29) which, as shown earlier, also left its mark on Irenaeus. Walker sees a “real irony” in this kind of re-reading, for in Paul “it is precisely Peter who is the object of Paul’s scathing criticism for being led astray by ‘the circumcision party;’ in Acts, however, it is Peter who, more than anyone else, articulates Paul’s vision of the Gentile mission.”[[30]](#footnote-30) The level of controversy around reading Paul’s remarks in Galatians on his circumcision dispute with Peter and James can still be deduced from Paul’s Acts, even if this section survives only in a very fragmented and secondary form.[[31]](#footnote-31) It remains clear that Paul’s Acts, which are strongly oriented towards Jewish observance, as far as we can trust the testimony of Nicetas, differ from Paul’s account and emphasize the uniqueness of God, Christ, and submission to the Torah even more strongly than do the Acts of the Apostles (ActPl 8).[[32]](#footnote-32) The correct view is therefore probably that of David Trobisch, who follows Baur in assuming that Acts aims to minimize the conflict between the Jerusalem authorities – Peter and James – on the one hand, and Paul on the other, by interweaving its two parts: Acts 1-12 on the growth and influence of the Jerusalem church and Acts 13-28 on the activities of Paul, and harmonizing the accounts on Peter and Paul. While Paul is inserted into the story of Stephen’s stoning in Acts 7:58 and presented as a persecutor of Christian communities in Acts 8:1-3, the Jerusalem apostles are considered as central figures in the narrative of the “Apostles’ Council” in Acts 15 and during Paul’s final journey in Acts 21.[[33]](#footnote-33)

Following the so-called “Apostles’ Council,” Acts focuses on Paul, who separates from Barnabas (Acts 15:39), traveling to Derbe and Lystra. There he converts Timothy, the son of a mother of Jewish faith and a Hellenistic father (Acts 16:1),[[34]](#footnote-34) whom he, however, “[has] circumcised in consideration of the Jews who lived in those regions” (Acts 16:3). Paul is thus portrayed as observant with respect to circumcision – and not only in this regard.[[35]](#footnote-35) The subsequent journeys of these two, who are according to Irenaeus also being accompanied by the author of Acts since Paul’s separation from Barnabas and John (Acts 11:28; 15:39; 16:8-17),[[36]](#footnote-36) lead via Troas to Athens (Acts 17:16-33), Corinth (Acts 18:1-17), Jerusalem and Antioch (Acts 18:22; 21:15 – 23:22), to Ephesus (Acts 18:24 – 20:1) and other cities. In Jerusalem Paul is finally arrested (Acts 21:27 – 23:22) and taken by ship from Caesarea via Malta to Rome (Acts 23:23 – 28:15).

Paul’s final self-apology, which he makes before the “leading men of the Jews” in Rome, opens with the defense that he “[has] committed nothing against our people or the customs of our fathers,” yet has been “delivered as a prisoner from Jerusalem into the hands of the Romans” (Acts 28:17), and this even though the latter “wanted to release him, since there was nothing against” him (Acts 28:18). But his opponents respond that the “heresy” Paul represents has been “contradicted on all sides” (Acts 28:22). To explicate his position, he “testifie[s] to the kingdom of God and trie[s] to convince them about Jesus both from the Law of Moses and from the Prophets” (Acts 28:23). He argues that due to the hardening of those Jews who did not believe in Jesus’ message, “this salvation of God has been sent to the Gentiles” (Acts 28:28). Acts concludes with an open ending, according to which “Paul lived there two whole years at his own expense, and welcomed all who came to him, proclaiming the kingdom of God and teaching about the Lord Jesus Christ with all boldness and without hindrance” (Acts 28:30-31). This rather surprising close knows nothing of Paul’s imprisonment nor of the rest of his life, implying neither martyrdom nor further travel, even if the time limit given for his stay in the rented flat suggests that neither this abode, nor perhaps even Rome, was his last station in life. If Acts is indeed a product of the mid 2nd century, this open ending might be explained by the author’s historicizing intention.

In general, as sketched above, Acts describes the origins of the movement – that has not yet called itself “Christianity” – along clear biographical and geographical lines. It starts with the Risen and Ascending Jesus Christ, who transfers his authority of revelation, but also his miracle-working and the controversial claim of the new messianic heresy, to the twelve apostles he has chosen during his lifetime. Next to and under these, the “seven men” of the Hellenists are placed, even if the further narrative only mentions three of the twelve apostles: James, Peter, and John. Peter becomes the predecessor of Paul, who in turn becomes increasingly central to the story until, after the account of the “Apostles’ Council,” he remains the sole protagonist, relegating all other figures to the background. However, Acts portrays Paul as carrying some characteristics of Peter just as, conversely, Peter is endowed with features of Paul. Finally, Paul’s alignment with James is also emphasized. According to Acts, the new movement is a heresy within the Jewish tradition, accepted by some Jews, as well as by people described as “God-fearers.” However, as determined by God and the Holy Spirit, the movement grows beyond the bounds of Judaism, as other Jews remain orthodox and Peter and Paul launch an active mission among the Gentiles, of which especially the second part of Acts bears witness.

The rise of the movement as narrated in Acts is crowned by tremendous success, progressing from its humble beginnings as a persecuted marginal group whose leader, Jesus of Nazareth, is shamefully murdered by Jews at the hands of the Romans, to the period after Pentecost when as many as three thousand people join the movement in a single day(Acts 2:41). This may seem surprising when one considers that the leaders following Jesus have themselves suffered persecution and death at the hands of Jews. But as small as the reported beginnings are, their further development is all the more dynamic, with a geographical expansion enormous for the time and the creation of a close-knit network of believers and synagogue communities. The path finally leads from Jerusalem into the Diaspora, to Asia, Greece, the Aegean islands, and finally reaches the capital of the Roman Empire, where the preacher Paul pursues his teaching unhindered for two years.

As indicated, by concluding its narrative before Paul’s death, Acts represents itself as an eyewitness account written during Paul’s lifetime. And even if only few contemporary scholars accept this literary fiction as fact, the question remains when, if not during Paul’s lifetime, the account was written. In the absence of further testimonies, this question could so far not be answered satisfactorily; but in retrospect, the other question – what significance Acts had for its first readers in the last third of the 2nd century – seems much more important to me. Wehnert, for example, considers the function of Acts, as well as that of Luke’s Gospel, to consist in the fact that this “Lucan double work” “already because of its size (Lk/Acts together takes up more than a quarter of the NT) probably played a decisive role” in the process of bringing together the Old and New Testaments. For “the two – highly different – parts of the Christian Bible to become a literary unity at all ... it was necessary that ‘the prophecies of the Old Testament (...) were only fulfilled and revealed through “the Gospel,”’” as outlined throughout Acts.[[37]](#footnote-37) Along with Jan Bremmer, however, I am skeptical about some elements of Wehnert’s position, as I will make clear below, since, as we shall see, Acts was far too little known in early Christianity, and too rarely read and interpreted to have fulfilled a role as fundamental as that of binding the New Testament to the Old Testament.[[38]](#footnote-38)

Nevertheless, Acts is visibly integrated into the collections of the large extant manuscripts of the 4th and 5th centuries, and is positioned more prominently in the *Codex Sinaiticus*, where it immediately follows the four Gospels and precedes the Pauline Epistles, than it is in the *Codex Vaticanus* and the *Codex Alexandrinus*, whereit is found after the Pauline Epistles.

In these codices Acts presents itself as a continuation of Luke’s Gospel. “No other writing connects the collection units of the New Testament as well as Acts.”[[39]](#footnote-39) This is indicated not only by the reference to the addressee Theophilus in the prescripts of both Acts and Luke, but also by the repetition of the Ascension account that concludes Luke (24:50-53) right after the prescript of Acts (1:4-14). Those who have read the four Gospels know the Ascension account only from Luke’s Gospel. Apart from its continuity with Lk, Acts also connects to the subsequent Pauline letters in the form in which they are given in these manuscripts, ashere, unlike in the collection of Pauline letters in Marcion, these begin with the sixteen chapters of the Letter to the Romans. In contrast, as we shall discuss in more detail below, Marcion starts with the Letter to the Galatians, followed only later by the Letter to the Romans, which here ends in Rom 14:23. Interestingly, it is precisely the content of these two chapters (Rom 15-16) missing from Marcion’s Pauline Letter to the Romans – the narrative of Paul’s travels ­– that is developed in Acts 19-21: his intention to “spend some time” with the recipients of the Letter in Rome (Rom 15:24), after he had taken up “the collection for the poor in Jerusalem in Macedonia and Achaia” (Rom 15:26).[[40]](#footnote-40) Collecting money for Jerusalem and delivering it culminates in Paul’s arrest in Jerusalem at the end of Acts (19:21; 20:2-3), thus bridging Acts and Rom. Hence, in the last two chapters of Rom, missing in Marcion, Acts seems to be the basis for what is being narrated. And it is in these chapters that we find further information about the origin of this Pauline letter: it is being written on this collection journey and designated to be delivered by Phoebe of Cenchreae, “for Paul asks the recipients of his letter to receive her hospitably and to support her (16:1f.).”[[41]](#footnote-41) Since the port city of Cenchreae is not far from Corinth, and since Rom 16:23 mentions Gaius whom 1 Cor 1:14 reports as being from Corinth and baptized by Paul, “the inference is usually drawn that Paul wrote the Epistle to the Romans in Corinth, during the stay mentioned in Acts 20:2-3, when he had come from Macedonia ‘to Greece’ and stayed there for three months,”[[42]](#footnote-42) “and not at a later time on the journey to Jerusalem.”[[43]](#footnote-43)

All this shows that the two final chapters of Rom have fulfill their function of pointing readers to the connection between Acts and Rom, encouraging them to read the two texts as correlates. Certainly, this would also be conceivable in the reverse arrangement of the writings found in the *Codex Vaticanus* and the *Codex Alexandrinus*, in which Acts follows Paul’s letters, but it seems that the arrangement of the *Codex Sinaiticus* is congenial with the order of Pauline letters in which Rom – and not Gal, as in Marcion’s collection – opens their collection. The ending of Acts describing Paul’s stay in Rome[[44]](#footnote-44) reads like the introduction to Paul’s subsequent Letter to the Romans. It might even provide an explanation for why Acts does not report anything on Paul’s life after his stay in Rome.

However, Acts not only serves as an introduction to Paul’s letters, and specifically to Rom, but more broadly fills in the gaps by providing background information that readers cannot glean from Paul’s words alone. Only Acts reports that Paul was from Tarsus (9:11; 22:3), was born a Roman citizen (22:28), and worked as a tentmaker (17:3).[[45]](#footnote-45)

Finally, it is from Acts that we learn about Paul’s activities in the churches addressed by his letters, namely that of Philippi in Acts 16:11-40 and 20:6, that of Thessalonica in Acts 17:1-15, that of Ephesus in Acts 18:19-21, 18:24-19:40, and 20:16-38 – thus turning the Letter to the Laodiceans, as it is called in Marcion’s collection, into the Letter to the Ephesians – and that of Galatia in Acts 16:6 and 18:23. The reason we do not learn anything about Colossae might be that according to the Letter to the Colossians, Paul never visited this church (Col 2:1).[[46]](#footnote-46)

No matter which order one follows, the close connection between Acts and Rom 15-16 seems to indicate that these texts were written in dependency on each other, where Acts seems to have preceded Rom 15-16, as the latter offers information supplementing it.

This first insight into a possibly more complex editorial history of Paul’s letters will be elaborated on below, where we turn to the beginnings of Christianity as they can be reconstructed from this text. However, the present considerations already indicate that Acts, and possibly Rom 15-16, were intended as a correction to Marcion’s New Testament, in which only ten Pauline epistles starting with Gal follow a single Gospel. Moreover, by representing the great authority of the Jerusalem apostles – James, Peter, and John – before introducing Paul, Acts also offered a corrective against basing the New Testament solely on the latter’s authority. Combined with four Gospels, three of which were in no way related to Paul (Mark, related to Peter, Matthew and John, two Gospels of apostles), and the fourth one presented as written by the author of Acts, it served as a textual proof that even the Pauline tradition supported the authority of the Jerusalem apostles mentioned above. Hence, Acts was not only the introduction to Paul’s letters, but also to the letters of these three apostles, given in the *Praxapostolos* even before Paul’s collection. The insertion of the *Praxapostolos* with Acts and these letters followed a pattern similar to that of the expansion of Marcion’s single Gospel, which is mostly preserved as Lk, into a collection of four Gospels. Likewise, the collection of Paul’s letters was further broadened by the addition of the Pastoral Epistles and Hebrews.

The presumably earlier and shorter collection by Marcion and the picture of the beginnings of Christianity associated with his New Testament will be discussed in more detail below. However, in what follows, alternative conceptions shall be presented first, as they were developed in writings that resemble Acts, and perhaps even competed with it, but were not included in the New Testament collection. We could also turn to *Praxapostolos* writings other than Acts, but none of these reveal an interest in describing the beginnings of Christianity; instead, we find instructions on concrete, often ethical questions, such as those given in the letters of Peter, James, John, and Jude; they offer mere inklings of a historical picture. Rather than their content, it was their very existence that cast Paul’s voice as not that of a soloist, but that of a choir boy not even singing in the front row, but rather behind the others, with John in Revelation having the final say.

Baur, F. C. (1845), Paul, the Apostle of Jesus Christ. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (Stuttgart).

Bauspieß, M., C. Landmesser and D. Lincicum (2014), Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums (Tübingen).

Bird, M. F. (2011), Paul and the Second Century (London [et al.]).

Bokedal, T. (2014), The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon. A Study in Text, Ritual and Interpretation (London [et al.]).

Bouwman, G. (1988). The beginning of Acts and the 'Western' text. Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. KIijn. T. et al. Baarda (Kampen)**:** 46-55.

Bremmer, J. N. (2017), Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (Tübingen).

Bremmer, J. N. and I. Czachesz (2007), The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Leuven ; Dudley, MA).

Brown, R. E. (1997), An Introduction to the New Testament (New York [et al.]).

Brox, N. (1979), Der erste Petrusbrief (Zurich Einsiedeln Cologne).

Campenhausen, H. F. v. (1968), The Origin of the Christian Bible (Tübingen).

Cavallin, H. C. (1979). "Life after death in late Judaism and early Christianity." Rise and Decline of the Roman World 2 19/1, 240-345.

Chester, A. and R. P. Martin (1996), The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude (Cambridge [et al.]).

Cohen, S. J. D. (1986). "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent." Journal of Biblical Literature 105(2), 251-268.

Deissmann, G. A. (1926), Paul: A Study in Social and Religious History ([S.l.]).

Dibelius, M. and H. Greeven (1953), Aufsätze zur Apostelgeschichte (Berlin).

Dicken, F. (2012). The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options. Issues in Luke-Acts. S. A. Adams and M. Pahl (Piscataway)**:** 7-26.

Donelson, L. R. (2001), From Hebrews to Revelation: A Theological Introduction (Louisville, Ky.).

Elliott, J. H. (2000), 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (New York [et al.]).

Franklin, E. (1994), Luke Interpreter of Paul, Critic of Matthew (Sheffield).

Fujita, N. S. (1981), Introducing the Bible (New York).

Gregory, A. F. (2003), The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus (Tübingen).

Hengel, M. (1975). "Between Jesus and Paul: The "Hellenists", the "Seven" and Stephen (Acts 6:1-15; 7:54-8:3)." Journal of Theology and Church 72(2), 151-206.

Hoh, J. (1919), Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (gekrönte Preisschrift) (Münster i. W.).

Howe, C. ((forthcoming)), Establishing Orthodoxy: Irenaeus' Use of Apostolic Kerygma and the Acts of the Apostles in *Adversus haereses*.

Johnson, L. T. (2005), The Writings of the New Testament. An Interpretation (London).

Keene, T. (2012). Luke-Acts and "Early Catholicism": Eschatological and Ecclesiological Trajectories in the Early Church. Issues in Luke-Acts. S. A. Adams and M. Pahl (Piscataway)**:** 287-310.

Klijn, A. F. J. (1949). A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts. PhD, Utrecht.

Krodel, G. (1995), The General Letters: Hebrews, James, 1-2 Peter, Jude, 1-2-3 John (Minneapolis).

Landmesser, C. (2014). Ferdinand Christian Baur as Pauline Interpreter. History, the Absolute and Freedom. Ferdinand Christian Baur and the history of early Christianity. M. Bauernspieß, C. Landmesser and D. Lincicum (Tübingen)**:** 161-194.

Laymon, C. M. and W. A. Quanbeck (1983), Revelation and the General Epistles: A Commentary on Hebrews, James, I & II Peter, I, II & III John, Jude, Revelation (Nashville [Tenn.]).

Lührmann, D. (1981). "Gal 2:9 and the Catholic Epistles." Journal of New Testament Studies 72(1-2), 65-87.

Lüke, J. N. (2017). On the narrative coherence between Acts and the Pauline Epistles. Diss. . Dr., Dresden.

Maier, H. O. (2019). "Marcion the Circumsizer." Studia Patristica 99, (forthcoming).

Mathur, J. P. and M. Vinzent (2018). Pre-canonical Paul. His Views Towards Sexual Immorality. Marcion of Sinope as Religious Entrepreneur. M. Vinzent (Leuven)**:** 157-175.

Neville Birdsall, J. (1988). The Georgian versions of the Acts of the Apostles. Text and Testimony. T. et al. Baarda (Kampen)**:** 39-45.

Nienhuis, D. R. (2007), Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (Waco, Tex.).

Noormann, R. (1994), Irenaeus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon (Tübingen).

Oliver, I. W. (2013), Torah Practice after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (Tübingen).

Parker, P. (1967). "Once More, Acts and Galatians." Journal of Biblical Literature 86(2), 175-182.

Pérès, J.-N. (2014). The living word. On an agraphon in the *Epistula apostolorum*. Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha. J.-M. Roessli and T. Nicklas (Göttingen)**:** 125-132.

Perkins, P. (1995), First and Second Peter, James, and Jude (Louisville, Ky.).

Pervo, R. I. (2014), The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (Eugene, Oregon).

Peterson, E. (1959), Early Church, Judaism and Gnosis. Studies and Investigations (Rome [et al.]).

Puech, E. m. (1993), La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (Paris).

Reicke, B. (1973), The Epistles of James, Peter, and Jude Apostulus. Introduction, Translation, and Notes (Garden City, NY).

Richardson, N. (2008), Paul for Today: New Perspectives on a Controversial Apostle (London).

Rordorf, W. (1988). What is the relationship of the apocryphal Acts of Paul to the canonical Acts of the Apostles and the Pastoral Epistles. Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn. T. et al. Baarda (Kampen)**:** 225-241.

Rordorf, W. et al. (1997). Actes de Paul. Écrits apocryphes chrétiens. F. o. Bovon and P. Geoltrain (Paris)**:** 1127-1177.

Schelkle, K. H. (1976), Die Petrusbriefe, der Judasbrief (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien).

Schneider, G. (1980), Die Apostelgeschichte. I. Teil (Freiburg i. Br.).

Shuve, K. (2012). The Patristic Reception of Luke and Acts: Scholarship, Theology, and Moral Exhortation in the Homilies of Origen and Chrysostom. Issues in Luke-Acts: Selected Essays. S. A. Adams and M. Pahl**:** 263-286.

Snyder, J. ((forthcoming)). Relationships between the Acts of the Apostles and Other Apostle Narratives. Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity. J. Frey, C. Clivaz and T. Nicklas (Tübingen).

Theißen, G. (2003), The New Testament. History, Literature, Religion (London [et al.]).

Thornton, C.-J. r. (1991), The Witness of the Witness. Luke as Historian of Paul's Journeys (Tübingen).

Trebilco, P. R. (2014), Self-designations and Group Identity in the New Testament (Cambridge).

Trebilco, P. R. (2017), Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (Cambridge).

Trobisch, D. (1996), Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (Freiburg).

Trobisch, D. (2000), The First Edition of the New Testament (Oxford).

Tyson, J. B. (2006), Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (Columbia, SC).

Van Damme, D. (1976). "ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Reflections on the Original Meaning of the Early Church Martyr's Title." Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23, 286-303.

van der Lans, B. and J. N. Bremmer (2017). "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?" Eirene 53, 299-331.

Verheyden, J. (2012). The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose? Issues in Luke-Acts. Selected Essays. S. A. Adams and M. Pahl (Piscataway)**:** 27-50.

Vielhauer, P. (1975), Geschichte der urchristlichen Literatur. Introduction to the New Testament, the Apocrypha and the Apostolic Fathers (Berlin, New York).

Vinzent, M. (2014), The Resurrection of Christ in Early Christianity (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien).

Vinzent, M. (2019), Writing the history of early Christianity: From reception to retrospection (Cambridge).

Walker, W. O. J. (1985). "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered." JSNT 24, 3-23.

Walker, W. O. J. (1998). Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference. Literary Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Joseph B. Tyson. R. P. Thompson and T. E. Phillips (Macon)**:** 77-86.

Wehnert, J. r. (1989), Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (Göttingen).

Wolter, M. (2014), Der Brief an die Römer (Neukirchen-Vluyn, Ostfildern).

Young, F. M. (1998). The Non-Pauline Letters. The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. J. Barton (Cambridge)**:** 290-304.

Zugmann, M. (2009), "Hellenists" in Acts. Historical and exegetical studies on Acts 6:1; 9:29; 11:20 (Tübingen).

# Chapter 5: The twelve Apostles – The Praxapostolos, the Epistula Apostolorum and the Acts of the Apostles

## The Praxapostolos

Es ist kaum zu bezweifeln, dass der Text als bewusste Fortsetzung des Lukasevangeliums formuliert wurde, was insbesondere bereits durch die Proömien sowohl des Lk wie der Apg bezeugt wird. Mit der Betonung, dass es in dem ersten Buch um eine Erzählung dessen ging, „... was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat, bis zu dem Tag, an dem er in den Himmel aufgenommen wurde“ (Apg 1,1f.), wird das Augenmerk der Lesenden nicht nur auf die Worte oder Logia Jesu gerichtet, sondern primär auf dessen Werke. Es erstaunt darum auch nicht, dass auch die Apg nicht nur eine Sammlung von Sprüchen und Reden ist, sondern aus einer Fülle von geographisch und zeitlich zusammenhängenden Geschehnissen besteht. Dass Jesus „vorher den Aposteln, die er sich durch den Heiligen Geist erwählt hatte, Weisung gegeben“ (Apg 1,2) hat, bezieht sich nun aber nicht mehr nur auf das vorangegangene erste Buch, sondern wird sogleich aufgegriffen und fortentwickelt, wenn im nächsten Abschnitt der Apg von konkreten Weisungen des Auferstandenen die Rede ist, der in den Himmel auffährt (Apg 1,4-12). Dabei wird nicht auf die Kindheitsgeschichte rekurriert, sondern auf den mit den anderen Synoptikern parallelen Bericht der Johannestaufe, mit der das Lk seinen Bericht vom erwachsenen Jesus beginnen lässt (Apg 1,5; Lk 3,1-22). Mit dem Bericht von der Himmelfahrt, eine gewisse Wiedererzählung von Lk 24,50-53, wird nicht nur der Abschluss der Lebensbeschreibung Jesu gegeben, sondern auch der Beginn der postjesuanischen Geschichte seiner Zeugen, die sich rasant zu einer der erfolgreichen Massenbewegungen entwickelt. Die erstgenannten Hauptakteure sind die einzel genannten elf Apostel, die durch Los wieder zu zwölf ergänzt werden, außerdem wird auf die „Frauen und Maria, die Mutter Jesu, und seine Brüdern“ verwiesen (Apg 1,13f.). Ausweislich des Proöms der Apostelgeschichte ist also deutlich, dass diese Geschichte nicht an ein anderes Evangelium angeschlossen werden kann, sondern dass sie ausdrücklich das Lukasevangelium ergänzt, dieses voraussetzt und umgekehrt diesem aber auch Gewicht verleiht und zwar im Zuschnitt, wie es sich von dem Evangelium des Markion unterscheidet.

 Ohne hier die Apostelgeschichte im Einzelnen wiederzugeben, soll zumindest die große Linie des Bildes gezeichnet werden, das diese Schrift von den Anfängen des Christentums gibt. Zunächst ist festzuhalten, dass die Apostelgeschichte der Bewegung noch gar keinen eigenen Namen gibt.[[47]](#footnote-47) Zwar hält sie fest: „In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen“ (Apg 11,26), doch macht sie mit dieser Bemerkung gerade deutlich, dass bis zur Abfassung der Apostelgeschichte oder zumindest der darin erzählten Zeit die Mitglieder der Bewegung sich weder einen eigenen Namen gegeben haben, noch bereits anderwärtig durch eine Fremdzuschreibung ausgesondert waren. Ähnlich heißt es etwas später im selben Werk (Apg 26,28f): „Darauf sagte Agrippa zu Paulus: Bald überredest du mich und machst mich zum Christen. Paulus antwortete: Ich wünschte mir von Gott, dass bald oder später nicht nur du, sondern alle, die mich heute hören, das werden, was ich bin, freilich ohne diese Fesseln.“ Auch Paulus wird nicht das „Christsein“ in den Mund gelegt, sondern es ist eine Charakteristik die ihm die Apostelgeschichte durch einen Römer zugeschreiben lässt und die Paulus dieser Stelle nach nicht einmal selbst aufgreift.

Überhaupt lässt sich an diesen beiden Stellen erkennen, dass die Apostelgeschichte noch kein Abstraktum wie „Christentum“ propagiert. Dem entspricht auch eine andere Stelle im Praxapostolos, nämlich 1Petr 4,15f: „Wenn einer von euch leiden muss, soll es nicht deswegen sein, weil er ein Mörder oder ein Dieb ist, weil er Böses tut oder sich in fremde Angelegenheiten einmischt. Wenn er aber leidet, weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott darin verherrlichen.“ Auch diese Verse zeigen, dass „Christsein“ für den Praxapostolos eine Beschämung darstellt, die in einem Atemzug mit „Mörder“, „Dieb“, „Böses tun“, „sich in fremde Angelegenheiten einmischen“ genannt wird – auch wenn 1Petr dafür plädiert, dass man sich diesem vermutlich römischen Spott,[[48]](#footnote-48) was das Christsein und den Namen „Christlich“ betrifft, nicht beschämt entziehen soll. „Christsein“ oder mit dem Namen „Christ“ bezeichnet zu werden, war also für Christen nicht unproblematisch, weil sie „selbst gar nicht davon überzeugt waren, daß dies ein Ehrenname sei“.[[49]](#footnote-49) Erst in der Konfrontation vor römischen Magistraten gegen Ende des zweiten und womöglich verstärkt erst in der Verfolgung des Decius um die Mitte des dritten Jh.s führte die bejahende Antwort auf die Frage „Bist Du ein Christ“ zur Selbstbezeichnung.[[50]](#footnote-50)

Welche historische Realität auch immer hinter diesen Äußerungen im Praxapostolos stehen mag, diese Sammlung will nicht den Eindruck vermitteln, als hätten wir es hier mit einer neuen Religion, einer neuen Konfession oder überhaupt mit einer bereits mit Namen bestimmbaren Institution zu tun. Im Gegenteil, die Apostelgeschichtebeginnt „nicht weit weg von Jerusalem“ (Apg 1,4). Die Jünger fragen: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ (Apg 1,6), eine Frage, die der Herr nicht verneint, sondern lediglich dahingehend kritisiert, dass er die Frage nach dem Zeitpunkt für falsch hält: „Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (Apg 1,7). Es wird davon berichtet, dass die elf Apostel zusammen „mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ sich im Gebet versammelt hatten, also vielleicht die auf Num 14,27 zurückgeführte Mindestanzahl von zehn männlichen Erwachsenen (der sogenannte Minyan) erfüllen wollen.[[51]](#footnote-51)

In der sich anschließenden ersten Ansprache des Petrus geht es um die Erfüllung des „Schriftwortes, das der Heilige Geist durch den Mund Davids im Voraus“ gesprochen hat, ein Psalmwort der jüdischen Bibel (Apg 1,16-20). Die ersten Personen, die mit der Gruppe von Jesuszeugen in Verbindung gebracht werden, sind „in Jerusalem lebende Juden“, die die Jesuszeugen als „Galiläer“ identifizieren, was zeigt, dass sowohl „Juden“ wie „Galiläer“ an dieser Stelle als geographische Herkunftsbezeichnungen zu lesen sind, nicht aber als eine Unterscheidung von Juden und Nichtjuden (Apg 2,5-7). Denn die in Jerusalem wohnenden Juden kommen selbst aus vieler Herren Länder, sie sind „Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadokien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Kyrene hin“, auch „Römer, die sich hier aufhalten“ werden genannt, dann „Juden und Proselyten, Kreter und Araber“ (Apg 2,9-11). Es sind „Juden und alle Bewohner Jerusalems“, die in der sich anschließenden ersten Rede des Petrus angesprochen werden (Apg 2,14). Mit dem Hinweis auf ein prophetisches Wort aus Joël (3,1-5) und einem Psalmwort (15,8-11) werden „Israeliten“ adressiert (Apg 2,22), „das ganze Haus Israel“ (Apg 2,36). Jesus wird folglich als „Nachkomme“ Davids vorgestellt (Apg 2,30), ja als einer, der David sogar überbietet. Denn „David ist nicht zum Himmel aufgestiegen“, doch von Jesus habe er gesagt, „es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten“ (Ps 109,1), woraus „das ganze Haus Israel“ ablesen könne, dass „Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht habe, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36).

Drei Dinge werden aus dieser Predigt des Petrus deutlich: Der zum Herrn und Christus erhobene Jesus und auch die Bewegung derer, die „Christen“ genannt werden, verstehen sich als Teil der prophetischen jüdischen Tradition, zugleich aber überbieten sie diese Tradition, was die Kritik an denen impliziert, denen Verantwortung für den Tod Jesu am Kreuz gegeben wird. Dennoch sind es gerade diese Juden, denen „diese Verheißung“ gegeben war und ist, auch wenn sie als „verdorbene Generation“ bezeichnet werden (Apg 2,39f.).

Die „Taufe“ wird als Zeichen der „Umkehr“ und der „Aufnahme des Wortes“ herausgestellt (Apg 2,41). Wie eng die neue „Gemeinschaft“ derer, die „an der Lehre der Apostel festhielten“, „im Brotbrechen und im Gebet“, allerdings in der jüdischen Ritualpraxis verwurzelt bleiben, zeigt der Hinweis darauf, dass die Mitglieder „Tag für Tag einmütig im Tempel verharrten“ (Apg 2,46). Die um die Lehre der Apostel sich Scharenden waren nicht nur mit Jerusalem verbunden, sie waren auch tempelorientiert.

Im Tempel wird folglich auch das erste Wunder des Petrus verortet. Mit Johannes an seiner Seite und „im Namen Jesu Christi von Nazaret“ heilt Petrus am Tempeleingang einen gelähmten Bettler von seinem Leiden, so dass er „mit ihnen in den Tempel“ gehen konnte (Apg 3,1-10). Die Erzählung erinnert an die Heilungsgeschichten der Evangelien und verbindet auch durch diese Art der Narrativität die Apostelgeschichte mit der früheren Erzählung des Wirkens Jesu. In der Erläuterung des Geschehens verweist Petrus „die Männer Israels“ darauf, dass es „der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ war, „der Gott unserer Väter“, der „seinen Knecht Jesus verherrlicht hat, den ihr verraten und vor Pilatus verleugnet habt, obwohl dieser entschieden hatte, ihn freizulassen“ (Apg 3,11-15). Erneut also rechnet sich Petrus zu denen, die er anspricht, markiert aber zugleich den Unterschied gegenüber seinen Hörern, die im Unterschied zu dem römischen Prokurator, den er entschuldet, die Verantwortung am Jesu Tod zu tragen haben, auch wenn sie „und ihre Führer aus Unwissenheit gehandelt hatten“ (Apg 3,17).

Wenn die Apostelgeschichte derart stark darauf pocht, dass die Anhänger Jesu an denselben „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ glauben und in der prophetischen Tradition des Judentums stehen (vgl. Apg 3,18-26), wird verständlich, warum Irenäus diesen Text, diese Rede und dieses Wirken des Petrus als antimarkionitisch gelesen hat, hatte Markion doch gerade abgelehnt, dass der Gott, den Jesus verkündete, der „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ war, ja, dass die Propheten nur bis Johannes reichten und dass Jesus als der „große Prophet“ eine gänzlich neue Botschaft gebracht hatte, die nicht aus der alten Tradition hergeleitet werden konnte.

Auffallenderweise situiert die Apostelgeschichte die junge Bewegung auch in Opposition zu den Sadduzäern, „die aufgebracht waren, weil die Apostel das Volk lehrten und in Jesus die Auferstehung von den Toten verkündeten“ (Apg 4,1f.). Da, wie man aus Josephus lernen kann,[[52]](#footnote-52) die Lehre von der Auferstehung der Toten ein typisch pharisäisches Merkmal und die Differenzierung gegenüber den Sadduzäern war, stellt die Apostelgeschichte implizit die Nähe der Jesusanhänger zu den Pharisäern heraus, während „die Priester und der Hauptmann des Tempels“ wie auch die Ältesten, die Schriftgelehrten und Hohepriester Hannas und Kajaphas, Johannes und Alexander demselben sadduzäischen Lager beigerückt werden (Apg 4,5-6), von dem die synoptischen Evangelien behaupten, ihre Mitglieder glaubten „es gäbe keine Auferstehung“ (Mk 12,18; Mt 22,23; Lk 20,27). Ja, nach Apg 4,1f. bestreiten die Sadduzäer gar, dass einmal Engel oder Geister auferstehen werden.[[53]](#footnote-53) Die Leugnung der Auferstehung durch die Sadduzäer ist auch wiederholt in den rabbinischen Schriften belegt, wenn es etwa im *Tanchuma Bereshith* heißt: „Die Sadduzäer leugnen [die Auferstehung] und behaupten: ‚Wie die Wolken vergehen und verschwinden, so wird derjenige, der in das Grab hinabsteigt, nicht mehr wieder erstehen‘ [Ijob 7,9]“.[[54]](#footnote-54) Überhaupt erinnert die Reaktion der Hohepriester und Ältesten im Synedrion hier und an späteren Stellen in der Apostelgeschichte (vgl. auch 5,17-42) an Jesu eigenen Prozess. Mehr noch, die Klage über diese sieht „die Stämme Israels“ im Bündnis mit den „Heiden“ Herodes und Pontius Pilatus in ihrem Widerstand gegen „den heiligen Knecht Jesus“ (Apg 4,27).

Im Gegensatz zu einem uneinigen Israel, dessen Führer gegen die junge Bewegung um den Messias Jesus stehen, zeichnet die Apostelgeschichte die einmütige, alle Güter teilende und alles gemeinsam besitzende „Menge der Gläubigen“ (Apg 4,32-37), auch wenn mit Hananias und Saphira eine furchterregende Antigeschichte erzählt wird von einem Paar, das einen Acker verkaufte, jedoch „etwas Geld für den Acker zurückbehalten“ wollte und wegen dieses Betruges vom Tod ereilt wurde (Apg 5,1-11).

Ein weiterer Dissenz wird schließlich berichtet zwischen den Hellenisten und den Hebräern, weil „die Witwen“ der Hellenisten „übersehen wurden bei der täglichen Versorgung“ (Apg 6,1). Während die Zwölf hier als Verantwortliche für das „Wort Gottes“ beschrieben werden, soll „sieben Männern“ die Witwenfürsorge übertragen werden. Interessanterweise tragen diese alle griechische Namen, allen voran Stephanus, gefolgt von Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, „einen Proselyten aus Antiochia“ (Apg 6,5).

Martin Hengel hat in einem viel beachteten Artikel die narrative Bedeutung dieses Abschnittes innerhalb der Apostelgeschichte und die möglichen historischen Hintergründe dieses Berichtes zu erheben versucht.[[55]](#footnote-55) Ihm zufolge setzt mit diesem Konflikt – dem allerdings der genannte Streit um Hananias und Saphira vorausgeht – der zweite Teil der Apg ein, der auf das sogenannte „Apostelkonzil“ in Apg 15 hinausläuft und damit den dritten Teil mit den paulinischen Missionsreisen vorbereitet.[[56]](#footnote-56) Historisch versuchte Hengel zu erweisen, dass mit den Hellenisten jüdische Bewohner Jerusalems, die Griechisch sprachen, gemeint waren, während die Hebräer deren Hebräisch sprechende Mitbewohner bildeten (vgl. auch Apg 9,29).[[57]](#footnote-57) Aufgrund der ausschließlich griechischen Namen schien es ihm wahrscheinlich, dass die Sieben allesamt Hellenisten waren und, wie der weitere Bericht der Apostelgeschichte zeigt, sie keineswegs als Witwenhelfer, sondern als predigende Missionare agierten.

Stephanus ist das führende Beispiel, dessen Predigt, nicht sein Tun, den Widerstand heraufbeschwört und durch „seine *Lehre* ... das Martyrium“ provoziert.[[58]](#footnote-58) Schließlich erhält Philippus „den Beinamen ,der Evangelist‘ aufgrund seiner missionarischen Wortverkündigung (21,8)”.[[59]](#footnote-59) Aus all dem zieht Hengel den Schluss: „*Die ,Sieben‘ sind* in Wirklichkeit nicht den ,Zwölfen‘ unterstellte Armenpfleger, sondern *das Führungsgremium einer selbständigen Gemeindegruppe*, eben der ‚Hellenisten‘.“[[60]](#footnote-60) Hierin ist ihm die Forschung seither weithin gefolgt.[[61]](#footnote-61) In der Tat sind nach Apg 6 die Gegner des Stephanus Juden aus den verschiedenen Diasporasynagogen Jerusalems, genannt werden „die Synagoge der Libertiner und der Zyrenäer und Alexandriner und Leute aus Zilizien und der Provinz Asien“, die sich „erhoben, um mit Stephanus zu streiten“ (Apg 6,9). Als Grund wird angegeben, Jesus von Nazaret zerstöre den Tempel und ändere die Ordnung, die von Mose überliefert wurde (Apg 6,14). Auch mit seiner langen Gegenrede, die von der Erscheinung Gottes bei Abraham bis zu David und Salomo führt und in einer Schelte endet, kann Stephanus nicht überzeugen. Im Gegenteil, sein Vortrag, wonach Gott nicht im Tempel wohnt, er seine Hörer als „Halsstarrige“ bezeichnet, die diejenigen töten, die das Kommen des Gerechten verkünden, als „dessen Verräter und Mörder“, die zwar das Gesetz „empfangen“ haben, aber „es nicht halten“, erreicht keinen Zuspruch (Apg 7,1-53), sondern provoziert seine Steinigung (Apg 7,54-60). Am Ende dieser Szene wird erstmals Paulus als „Saulus“ eingeführt: „Saulus aber war mit seiner (des Stephanus’) Ermordung einverstanden“ (Apg 8,1).

Was auch immer der historische Hintergrund gewesen sein mag, Irenäus geht auf den Dissenz zwischen Hellenisten und Hebräer nicht näher ein, erwähnt zwar die Steinigung des Stephanus, verschweigt jedoch die sich in der Apostelgeschichte anschließende Verfolgung und Zerstreuung der Gemeinde von Jerusalem – wenn auch überraschenderweise die Apostel nach Apg 8,1 ausdrücklich von beidem ausgenommen blieben.[[62]](#footnote-62) Die Sieben sind ihm nicht einerlei, wenn er die Sekte der „Nikolaiten“ auf „Nikolaus als ihren Lehrer, einen von den Sieben, die von den Aposteln als die ersten für den Dienst bestimmt worden sind“, zurückführt,[[63]](#footnote-63) sich selbst andererseits in die Tradition dieser Diener des Wortes stellt.[[64]](#footnote-64)

Anders als die moderne kritische Forschung hat also Irenäus die Apostelgeschichte nicht auf die innere Spannung der anfänglichen Jerusalemer Gemeinde hin gelesen, sondern nach Wurzeln gesucht, um die für ihn zeitgenössischen Spaltungen der Jesusanhänger zu erläutern und die eigene Position als die rechtgläubige herauszustellen. Tatsächlich bot die Apostelgeschichte hierfür, wie bereits angedeutet, herausragende Zeugnisse, nicht zuletzt der sich an die Verfolgung anschließende Bericht von Simon, dem Zauberer in Samaria (Apg 8,9-25), der für Irenäus zum Erzketzer avancierte, „auf den sämtliche Häresien zurückgehen“.[[65]](#footnote-65)

Hatte also die Jesusbewegung von Jerusalem ihren reinlichen Ausgang genommen, wurde ihr von und schließlich in der Diaspora, insbesondere in Samaria, das Unkraut der Häresie beigemischt. Gleichwohl gelingt es Petrus, den Samaritern zu predigen, Philippus seinerseits bekehrt mit dem äthiopischen Kämmerer den ersten Nichtjuden, der selbst bis nach Cäsarea zu predigen beginnt (Apg 8,26-40).

Erst nachdem Petrus die Samariter (Apg 8,15) und Philippus einen Nichtjuden bekehrt hat (Apg 8,26-40), betritt Saulus wieder die Szene, noch „schnaubend mit Drohen und Morden gegen die Jünger des Herrn“ (Apg 9,1). Sein Bekehrungserlebnis „in der Nähe von Damaskus“ (Apg 9,3) wird also erst jetzt geschildert, seine Mission an den „Heiden“ also nicht als Innovation, sondern Fortsetzung dessen begriffen, was zuvor bereits etabliert worden ist, untermauert auch durch die Bekehrung des römischen Hauptmanns Kornelius durch Petrus (Apg 10,1-48), und die Auseinandersetzung von „Aposteln und Brüdern in Judäa“ mit Petrus bezüglich dessen Mahlgemeinschaft mit Nichtjuden (Apg 11,3). Auch andere „Männer aus Zypern und Kyrene“ werden genannt, die „den Griechen das Evangelium“ predigten (Apg 11,20), bevor Saulus wieder erwähnt wird, der von Barnabas aufgesucht und nach Antiochia gebracht wird. Eingeschoben wird die Ermordung des Jakobus, des Bruders des Johannes, und die Verhaftung des Petrus durch Herodes (Apg 12,2-3). Erst jetzt wird von Barnabas und Saulus berichtet, dass sie dem Auftrag der Gemeinde von Antiochia folgend nach Zypern, Pamphylien, Pisidien auf Missionsreise gehen (Apg 13), auf der sie nicht nur „Söhne aus dem Geschlecht Abrahams“, sondern auch „Gottesfürchtige“ ansprechen (Apg 13,26.43), eine Ausweitung ihrer Mission, die sie eigens begründen: „Euch musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt, wenden wir uns jetzt an die Heiden.“ (Apg 13,46) Die Heiden reagieren mit Freude, „eine große Menge von Juden und Griechen“ werden gläubig, wohingegen diejenigen „Juden aber, die ungläubig blieben, Unruhe stifteten und die Seelen der Heiden gegen die Brüder aufhetzten“ (Apg 14,2). Paulus antwortet mit einem Heilungswunder, was bei den Griechen zu dem Missverständnis führt, „Barnabas sei Zeus und Paulus Hermes“ (Apg 14,12).

Nach Hengels Gliederung der Apg mündet diese Narration in das sogenannte „Apostelkonzil“, das dazu dienen sollte, den Streit zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Brüdern von Judäa, die ihre Heidenmission kritisierten, andererseits beizulegen. Es ist dieser Bericht der Apostelgeschichte, nicht der alternative, den der Augenzeuge Paulus in seinem Galaterbrief gibt, der Irenäus für die Darstellung dieser Auseinandersetzung dient. Wohl wissend um die Differenz in der Darstellung, bemüht sich Irenäus auf die Kompatibilität beider Berichte hinzuweisen:

„Mit diesen Lehren stimmen alle seine (des Paulus) Briefe überein, wie wir aus den Briefen selbst an geeignetem Orte dartun werden, wenn wir den Apostel erklären. Wenn wir nun nicht ohne Mühe aus den Schriftstellen kurz und zusammenfassend dartun, was auf vielerlei Weise in den Schriftstellen gesagt ist, so mögest Du mit offenem Herzen achtgeben und es nicht für Weitschweifigkeit halten. Denn Du wirst nicht verkennen, daß die Schriftbeweise eben nur aus den Schriftstellen geführt werden können.“[[66]](#footnote-66)

Die Apostelgeschichte gilt Irenäus als Schrift, die die Paulusbriefe lediglich stützen, auch wenn sie sich gegenseitig erläutern.

Mit der Apostelgeschichte stellt Irenäus heraus, dass die Geschehnisse in Antiochia und Jerusalem anlässlich der Auseinandersetzung um die Heidenmission das deutlichste Zeugnis der Einmütigkeit der Kirche bieten, insbesondere mit dem angeführten „Brief der Apostel, den sie weder an die Juden, noch an die Griechen, sondern an diejenigen von den Heiden gesandt haben, die an Christus glaubten, um ihren Glauben zu stärken.“[[67]](#footnote-67) Um die Übereinstimmung von Petrus und Jakobus in der Frage der Beschneidung zu bekräftigen, kombiniert Irenäus die Rede des Petrus aus Apg 15,7ff. mit der des Jakobus aus der späteren Stelle Apg 21,18-26. Beide Autoritäten vertreten nach Irenäus dieselbe Meinung, die schließlich in dem Schreiben resultiert, das Irenäus ausführlich aus der Apostelgeschichte zitiert:

„Als nach diesen Worten alle übereinstimmten, schrieb man ihnen folgendes: ‚Die Apostel und die Ältesten, die Brüder, entbieten denen, die in Antiochia und in Syrien und in Cilicien sind, den Brüdern aus den Heiden, ihren Gruß. Da wir gehört haben, dass einige, die von uns kamen, euch mit ihren Reden beunruhigt haben und eure Seelen verwirrten, denen wir keinen Auftrag gegeben hatten, und die da sagten: Lasset euch beschneiden und beobachtet das Gesetz! so hat es uns, die wir zusammengekommen waren, gefallen, ausgewählte Männer zu euch zu senden mit unseren sehr geliebten Brüdern Barnabas und Paulus, Männern, die ihre Seelen für den Namen unseres Herrn Jesu Christi hingegeben haben. Wir haben also Judas und Silas gesandt, die euch auch für ihre Person mündlich unsere Meinung mitteilen sollen. Denn es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzuerlegen, als dass ihr — was notwendig ist — euch enthaltet von den Götzenopfern, von dem Blut und der Unzucht, und daß ihr anderen nicht tuet, was man euch nicht tun soll. Wenn ihr euch davor hütet, werdet ihr wohl daran tun, wandelnd im Heiligen Geist‘.“[[68]](#footnote-68)

Auffallenderweise sieht Irenäus den Streit um die Beschneidung nicht als eine Frage der rituellen Reinheit, sondern als eine solche des rechten Gottesbekenntnisses. Der Hinweis in dem Schreiben auf die Beobachtung des Gesetzes bestätigt nach Irenäus das Festhalten der Christen am Glauben an den Gott Israels, auch wenn er zugibt, dass mit dem „Neuen Testament der Freiheit“ auch eine „neue Weise an Gott durch den Heiligen Geist“ zu glauben verbunden war. Das Hauptaugenmerk des Briefes sah er aber in der Zurückweisung der markionitischen Unterscheidung zwischen dem unbekannten und verborgenen Gott des Messias Christi und dem Schöpfergott und Vater:

„Aus all diesem ist also ersichtlich, dass sie nicht die Existenz eines anderen Vaters lehrten, sondern dass sie das Neue Testament der Freiheit denen gaben, die auf neue Weise an Gott durch den Heiligen Geist glaubten. Denn durch ihre Frage: Muss man denn die Schüler noch beschneiden oder nicht? taten sie deutlich kund, dass sie nicht die Vorstellung eines andern Gottes hatten.“

Wie schwer sich Irenäus dennoch mit der Harmonisierung der Apostelgeschichte und dem Bericht des Paulus im Galaterbieftat, geht aus dem folgenden Kommentar hervor:

„Die aber mit dem Apostel Jakobus den Heiden zwar erlaubten, frei zu handeln, indem sie uns dem Heiligen Geist empfahlen, verharrten für sich in den alten Gebräuchen, obwohl sie doch denselben Gott bekannten, so dass auch Petrus, um ihnen kein Ärgernis zu geben, obgleich er vorher wegen der Vision und wegen des Heiligen Geistes, der über ihnen geruht hatte, mit den Heiden gegessen hatte, dennoch, als einige von Jakobus kamen, sich von ihnen absonderte und nicht mehr mit ihnen aß. Dasselbe hat nach dem Bericht Pauli auch Barnabas getan. Indem also die Apostel, die er zu Zeugen aller seiner Handlungen und seiner gesamten Lehre gemacht hatte — denn überall werden Petrus und Jakobus und Johannes in seiner unmittelbaren Nähe gefunden — gewissenhaft die Anordnungen des mosaischen Gesetzes beobachteten, bekennen sie, dass es von ein und demselben Gott stammt. Das hätten sie, wie gesagt, gewiss nicht getan, wenn sie von dem Herrn einen andern Gott Vater gelernt hätten als den, der das Gesetz verordnet hat.“[[69]](#footnote-69)

Irenäus verweist ausdrücklich darauf, dass der Bericht des Paulus dem der Apostelgeschichte entspricht, und überhaupt die herausgehobenen Apostel Petrus, Jakobus und Johannes dem jüdischen Gesetz folgten.[[70]](#footnote-70) Erneut geht es ihm nicht um das Thema der rituellen Reinheit, sondern darum, dass mit der Akzeptanz der Torah auch deren Autor verehrt wurde, der eine und selbe Gott, der das Gesetz angeordnet hatte. Gewiss musste Irenäus auch gegen die Wankelmütigkeit des Petrus argumentieren, doch hier konnte er auf die Reaktion des Barnabas verweisen, wie sie Paulus im Galaterbrief selbst geschildert hatte, weil Barnabas nicht anders als Petrus seine Position in der Beschneidungsfrage aufgegeben und Paulus allein gelassen hatte. Doch beschäftigt Irenäus erneut weniger die historische Frage, was sich damals in Antiochia und Jerusalem zugetragen hatte, sondern er konzentriert sich auf die zeitgenössische Auseinandersetzung mit der markionitischen Ablehnung der Torah, der Propheten und mit diesen des Gottes Israels und pocht gegen diese trennende Gottesvorstellung auf die Selbigkeit des von Christen verehrten Gottes der mosaischen Gesetze. Wenn jemand behaupte, wie wir es von Markion wissen, dass „Paulus allein, dem das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, ... die Wahrheit erkannt“ habe, so widerspreche ihm Paulus selbst, „indem er sagt, ein und derselbe Gott habe dem Petrus das Apostolat der Beschneidung und ihm das der Heiden übertragen“,[[71]](#footnote-71) womit Irenäus gewiss auf Gal 2,7f anspielt: „Im Gegenteil, sie sahen, dass mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen, denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Völkern“. Nicht nur die Übereinstimmung von Petrus und Paulus ist zentral für Irenäus, sondern vor allem deren seiner Meinung nach gemeinsamer Glaube an ein und denselben Gott Israels. Dieser wird für ihn vor allem durch das Zeugnis der Apostelgeschichte belegt. Über den Glaubensinhalt hinaus sieht Irenäus auch die historischen Zeitläufte, wie er sie in den Briefen des Paulus und in Harmonie mit diesen in der Apostelgeschichte liest, wenn er behauptet, dass „die Zählung Pauli mit dem Zeugnis des Lukas über die Apostel völlig übereinstimmt“.[[72]](#footnote-72)

Während die moderne Forschung gerade die Differenzen zwischen dem Augenzeugenbericht des Paulus und der Relektüre des Geschehens durch die Apostelgeschichte betont,[[73]](#footnote-73) ist ihr Erstleser Irenäus ein leuchtendes Beispiel dafür, wie Paulus durch diese Relektüre wahrgenommen wird oder auch wahrgenommen werden sollte. Ferdinand Christian Baur hatte bereits im 19. Jh. die brückenbildende Funktion der Apostelgeschichte zwischen einer theologischen Position des Petrus und der anderen des Paulus erkannt und diese Schrift deshalb auch historisch in der Mitte des 2. Jh.s verortet, ja sogar ihre Abfassung in diese Zeit gesetzt.[[74]](#footnote-74) Der Verfasser der Apostelgeschichte legt in den Mund des Petrus die Ansichten, „die eigentlich mit Paulus verbunden sind“, etwa im Galaterbrief, und „gleichzeitig wird Paulus durch Petrus als Pionier der Heidenmission ersetzt“,[[75]](#footnote-75) was, wie zuvor gezeigt wurde, auch bei Irenäus seine Spuren hinterlassen hat. Walker sieht in dieser Art der Relektüre eine „wahre Ironie“, denn bei Paulus „ist es gerade Petrus, der das Ziel der beißenden Kritik des Paulus ist, weil er sich von der ‚Beschneidungspartei‘ irreleiten ließ, während in der Apges Petrus ist, der mehr als jeder andere Paulus’ Vision der Heidenmission ausspricht“.[[76]](#footnote-76) Wie umstritten die Lektüre gerade der Ausführungen des Paulus im Galaterbrief über die Auseinandersetzung mit Petrus und Jakobus um die Frage der Beschneidung war, lässt sich auch noch den Paulusakten entnehmen, auch wenn dieser Abschnitt nur sehr fragmentarisch und sekundär überliefert ist.[[77]](#footnote-77) Doch wird soviel deutlich, dass die stark an jüdischer Observanz orientierten Paulusakten, soweit wir dem Zeugnis des Niketas trauen dürfen, sich vom Bericht des Paulus unterscheiden und noch stärker als die Apostelgeschichte die Einzigkeit Gottes, Christi und die Unterordnung unter die Torah betonen (ActPl 8).[[78]](#footnote-78) Richtig sieht deshalb wohl David Trobisch, der Baur fortschreibt, wonach die Apostelgeschichte das Interesse verfolgt, den Konflikt der Jerusalemer Autoritäten des Petrus und Jakobus einerseits und von Paulus andererseits zu minimieren, indem sie die beiden Teile, Apg 1-12 über das Wachstum und den Einfluss der Jerusalemer Gemeinde und Apg 13-28 zu den Aktivitäten des Paulus, miteinander verschränkt und die Berichte zu Petrus und Paulus harmonisiert. Während Paulus in Apg 7,58 in die Geschichte der Steinigung des Stephanus und als Verfolger christlicher Gemeinden in Apg 8,1-3 eingefügt wird, werden die Jerusalemer Apostel als zentrale Figuren in die Narration des „Apostelkonzils“ in Apg 15 und während der letzten Reise des Paulus in Apg 21 berücksichtigt.[[79]](#footnote-79)

Im Anschluss an das sogenannte „Apostelkonzil“ konzentriert sich die Apostelgeschichte auf Paulus. Er trennt sich von Barnabas (Apg 15,39), geht nach Derbe und Lystra, wo er Timotheus gewinnt, den Sohn einer Frau jüdischen Glaubens und eines hellenistischen Mannes (Apg 16,1).[[80]](#footnote-80) Diesen aber „ließ er mit Rücksicht auf die Juden, die in jenen Gegenden wohnten, beschneiden“ (Apg 16,3). Paulus wird also gerade in der diskutierten Beschneidungsfrage – und nicht nur in dieser – als observant geschildert.[[81]](#footnote-81) Über verschiedene Stationen gehen die Reisen der beiden, nach Irenäus seit der Trennung des Paulus von Barnabas und Johannes auch begleitet von dem Verfasser der Apostelgeschichte (Apg 11,28; 15,39; 16,8–17),[[82]](#footnote-82) über Troas bis hin nach Athen (Apg 17,16-33), Korinth (Apg 18,1–17), Jerusalem und Antiochia (Apg 18,22; 21,15 – 23,22), nach Ephesus (Apg 18,24 – 20,1) und in weitere Städte. In Jerusalem wird Paulus schließlich verhaftet (Apg 21,27 – 23,22) und von Cäsarea per Schiff über Malta nach Rom geschafft (Apg 23,23 – 28,15).

Das letzte Selbst-Plädoyer des Paulus, das dieser vor den „führenden Männern der Juden“ in Rom hält, eröffnet mit der Verteidigung, dass er „nichts gegen das Volk oder die Ordnungen der Väter begangen“ habe, dennoch sei er „von Jerusalem aus als Gefangener den Römern ausgeliefert worden“ (Apg 28,17). Und dies, obwohl diese „ihn freilassen wollten, da nichts gegen“ ihn vorlag (Apg 28,18). Doch seine Gegenüber antworten ihm, dass der „Häresie“, die Paulus vertritt, „von allen Seiten widersprochen“ würde (Apg 28,22). Zur Erläuterung der eigenen Position „bezeugte er ihnen das Reich Gottes und versuchte, sie vom Gesetz des Mose und von den Propheten aus von Jesus zu überzeugen“ (Apg 28,23). Doch wegen der Verstockung derer, die nicht glaubten, sei „den Heiden dieses Heil Gottes gesandt“ (Apg 28,28). Die Apostelgeschichte endet offen, wonach „Paulus zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung blieb und alle empfing, die zu ihm kamen, verkündete das Reich Gottes und trug ungehindert und mit allem Freimut die Lehre über Jesus Christus, den Herrn, vor“ (Apg 28,30f.). Dies eher überraschende Ende weiß nichts von einer Gefangenschaft des Paulus, auch nicht von dem Rest seines Lebens, deutet weder ein Martyrium noch eine weitere Reise an, auch wenn die zeitliche Begrenzung des Aufenthalts in seiner Mietwohnung darauf schließen lässt, dass diese Bleibe und vielleicht nicht einmal Rom seine letzte Lebensstation war. Sollte die Apostelgeschichte in der Tat ein Produkt der Mitte des 2. Jh.s sein, so würde sich der offene Schluss aus der historisierenden Autorenabsicht erklären.

Überhaupt schildert die Apostelgeschichte, wie hier in groben Strichen vorgeführt, die Ursprünge der Bewegung, die sich noch nicht den Namen „Christentum“ gegeben hat, in klaren biographischen und geographischen Linien. Sie nimmt den Ausgang bei dem Auferstandenen und zum Himmel auffahrenden Jesus Christus, der seine Offenbarungsautorität, aber auch sein Wunderwirken, der Widerspruch hervorrufende Anspruch der neuen messianischen Häresie auf die von ihm schon zu Lebzeiten ausgewählten zwölf Apostel überträgt. Neben und unter diese werden die sieben Männer der Hellenisten gestellt, auch wenn im Verlauf der Narration von den zwölf Aposteln nur mehr drei Erwähnung finden, Jakobus, Petrus und Johannes. Petrus wird Vorläufer des Paulus, der seinerseits immer stärker ins Zentrum der Geschichte rückt, bis er nach dem Bericht über das „Apostelkonzil“ zum einzigen Protagonisten avanciert, der alle übrigen Figuren in den Hintergrund rücken lässt. Allerdings erhält Paulus Züge des Petrus wie umgekehrt Petrus mit Zügen des Paulus ausgestattet wird. Schließlich wird auch die Übereinstimmung von Paulus mit Jakobus hervorgehoben. Der Apostelgeschichte zufolge ist die neue Bewegung eine Häresie innerhalb des Judentums, der sich ein Teil der Juden und auch solche Menschen anschließen, die als Gottesfürchtige bezeichnet werden. Die Bewegung wächst aber von Gott und dem Heiligen Geist bestimmt über die Grenzen des Judentums hinaus, weil ein anderer Teil der Juden ein verstocktes Volk darstellt und weil mit Petrus und Paulus eine aktive Mission unter den Heiden betrieben wird, von der vor allem der zweite Teil der Apostelgeschichte Zeugnis ablegt.

Die Erzählung vom Aufstieg der Bewegung in der Apostelgeschichte ist von gewaltigem, ja schier unbändigem Erfolg gekrönt, ausgehend von bescheidenen Anfängen einer verfolgten marginalen Gruppe, deren Anführer Jesus von Nazaret von Juden durch die Hand der Römer schändlich ermordet wurde, bis hin zur Zeit nach dem Pfingstereignis, in der bis zu dreitausend Menschen an einem Tag der Bewegung beitraten (Apg 2,41). Das mag überraschen, wenn man bedenkt, dass die Jesu nachfolgenden führenden Personen selbst unter Verfolgung und Tod durch Juden zu leiden hatten. Doch so klein die Anfänge geschildert werden, umso dynamischer wird ihre weitere Entwicklung gezeichnet mit einer für damalige Verhältnisse geographisch gewaltigen Ausbreitung und der Erstellung eines untereinander eng verknüpften Netzwerks von Menschen und synagogennahen Gemeinden. Der Weg führt schließlich aus Jerusalem heraus in die Diaspora, nach Asien, nach Griechenland, auf die ägäischen Inseln und erreicht schließlich die Hauptstadt des römischen Reiches, Rom, wo der Prediger Paulus zwei Jahre seiner Lehre ungehindert nachgeht.

Wie angedeutet gibt sich die Apostelgeschichte mit dem Bericht, der vor dem Tod des Paulus endet, wie ein Augenzeugenbericht, der noch zu Lebzeiten des Paulus verfasst worden ist. Und auch wenn nur wenige Forscher heute diese literarische Fiktion akzeptieren, bleibt doch die Frage, wann, wenn nicht zu Lebzeiten des Paulus, der Bericht abgefasst worden ist. In Ermangelung weiterer Zeugnisse konnte diese Frage bislang nicht zufriedenstellend beantwortet werden, doch scheint mir in der Retrospektive die andere Frage, welche Bedeutung die Apostelgeschichte für ihre ersten Leser des letzten Drittels des 2. Jh.s hatte, viel wichtiger zu sein. Wehnert etwa sieht die Funktion der Apostelgeschichte zusammen mit der des Lukasevangeliums darin, dass dieses „lukanische Doppelwerk“ „schon wegen seines Umfangs (*Lk/Apg* nehmen zusammen mehr als ein Viertel des NT ein) wahrscheinlich eine entscheidende Rolle“ im Prozess der Zusammenführung von Altem und Neuem Testamentgespielt hat, denn dafür, „daß die beiden – höchst unterschiedlichen – Teile der christl. Bibel überhaupt zu einer literarischen Einheit werden konnten ... (ist) darin zu suchen, daß ,die Weissagungen des Alten Testaments (...) erst durch „das Evangelium“ erfüllt und enthüllt‘ wurden“.[[83]](#footnote-83) Mit Jan Bremmer bin ich gegenüber der Position von Wehnert, wie weiter unten verdeutlicht werden wird, skeptisch, da, wie zu sehen sein wird, die Apostelgeschichte viel zu wenig im frühen Christentum bekannt gewesen war und offenkundig auch nur selten gelesen und gedeutet wurde.[[84]](#footnote-84)

Dennoch, die Apostelgeschichte ist literarisch in beide Sammlungszusammenhänge eingebunden, wie sie in unseren großen Handschriften des 4. und 5. Jh.s vorliegen, und zwar leichter in den des *Codex Sinaiticus*, in dem die Apostelgeschichte unmittelbar auf die vier Evangelien folgt und vor den Paulusbriefen steht, als in den des *Codex Vaticanus* und des *Codex Alexandrinus*, in welchensie nach den Paulusbriefen steht.

In den Sammlungszusammenhang des *Codex Sinaiticus* passt die Apostelgeschichte, indem sie sich als Fortführung des Lukasevangeliums gibt. Hierfür spricht nicht nur der Bezug im Präskript auf denselben Adressaten Theophilus, der auch im Präskript des Lk erwähnt wird, sondern auch die Wiederholung der Himmelfahrtssituation, mit der Lk (24,50-53) schließt und die Apg nach dem Präskript beginnt (1,4-14). Wer die vier Evangelien gelesen hat, kennt „den Himmelfahrtsbericht nur aus dem Lukasevangelium“.[[85]](#footnote-85) Über das Lk hinaus schließt die Apg auch an die nachfolgenden Paulusbriefe an, wie sie im *Codex Sinaiticus* vorliegen. Denn hier beginnen im Unterschied zu der Paulusbriefsammlung des Markion diese Briefe nicht mit dem Galaterbrief, auf den erst später der Römerbrief endend in Röm 14,23 folgt, sondern mit einem Röm von 16 Kapiteln Länge. Es ist gerade die Erzählung von Paulus’ Reisen in diesen beiden über Markions Paulusbrief hinausgehenden Kapiteln, Röm 15-16, die in Apg 19-21 mit der Kollektensammlung des Paulus für Jerusalem ausgeführt wird[[86]](#footnote-86) und die erst mit der Verhaftung des Paulus in Jerusalem am Ende der Apostelgeschichte schließt (19,21; 20,2f), die das Scharnier zwischen Apg und Röm bildet. Überhaupt bietet die Apostelgeschichte die Hintergrundinformation, die Leserinnen und Leser den Paulusbriefen nicht entnehmen konnten. Nur die Apostelgeschichte berichtet darüber, dass Paulus aus Tarsus stammt (9,11; 22,3), dass er als römischer Bürger geboren war (22,28) und dass er als Zeltmacher arbeitete (17,3; vgl. die Erwähnung, dass er von eigener Arbeit lebte ohne Berufsbezeichnung in 1Thess 2,9; 2Thess 3,8).

Aus der Apostelgeschichte schließlich erfährt man die Aktivitäten des Paulus in den Gemeinden, an die Briefe von ihm gerichtet wurden, über Philippi in Apg 16,11-40 und 20,6, über Thessaloniki in Apg 17,1-15, über Ephesus in Apg 18,19-21, 18,24-19,40, 20,16-38 und Galatien in Apg 16,6 und 18,23. Dass wir nichts über Kolossä erfahren, wird darin begründet liegen, dass der Kolosserbrief angibt, Paulus hätte diese Gemeinde nie besucht (Kol 2,1).[[87]](#footnote-87)

Umgekehrt finden sich ausschließlich in den beiden letzten, bei Markion fehlenden Kapiteln des Römerbriefes Informationen, die mit der Apostelgeschichte harmonieren, etwa dass Paulus beabsichtigt, „einige Zeit“ bei den Empfängern des Römerbriefs in Rom „sich zu erquicken“ (Röm 15,24), nachdem er „in Mazedonien und Achaia die Sammlung für die Armen in Jerusalem“ erhoben hatte (Röm 15,26).

Nur in diesen Kapiteln des Römerbriefes finden wir dann die weitere Kunde, dass der Römerbrief auf dieser Kollektenreise geschrieben sein soll, wenn es heißt, dass der Brief von einer Phöbe von Kenchreä überbracht wurde, „denn Paulus bittet die Empfänger seines Briefes darum, sie gastfreundlich aufzunehmen und zu unterstützen (16,1f.).“[[88]](#footnote-88) Nachdem Kenchreä als Hafenstadt nicht weit von Korinth entfernt liegt und in Röm 16,23 ein Gaius erwähnt wird, von dem 1Kor 1,14 berichtet, dass dieser aus Korinth stammt und von Paulus getauft wurde, „wird in der Regel der Rückschluss gezogen, dass Paulus den Römerbrief in Korinth geschrieben hat, und zwar während des in Apg 20,2-3 erwähnten Aufenthalts, als er von Makedonien ‚nach Griechenland‘ gekommen war und dort drei Monate lang blieb“.[[89]](#footnote-89) Diese Angaben verleiten zu dem Schluss, dass „der Römerbrief in Korinth und nicht zu einem späteren Zeitpunkt auf der Reise nach Jerusalem geschrieben wurde“,[[90]](#footnote-90) die beiden Schlusskapitel haben also ihre Funktion erfüllt, Lesende auf die Verbindung zwischen Apg und Röm zu verweisen und beide Texte als Korrelate zu lesen. Gewiss wäre dies auch nach der umgekehrten Anordnung der Schriften in den Sammlungen des *Codex Vaticanus* und des *Codex Alexandrinus* denkbar, doch scheint die Apostelgeschichte mit ihrem auf den Romaufenthalt des Paulus verweisenden Ende als Einleitung in einen nachfolgenden Römerbrief des Paulus[[91]](#footnote-91) einsichtiger als ein Korpus, in dem Röm die Paulusbriefe eröffnet, doch die mit ihm zusammenhängende Apg erst erheblich später, nämlich auf alle anderen Paulusbriefe folgt.

Gleich welcher Reihenfolge man hier folgt, so scheint die enge Verbindung zwischen der Apostelgeschichte und den bei Markion nicht belegten zwei Kapiteln 15f. des Römerbriefes darauf hinzudeuten, dass diese beiden Kapitel des Röm und die Apg in einem engen literarischen Zusammenhang stehen und möglicherweise redaktionell gemeinsam entstanden sind, vermutlich die beiden Kapitel des Röm nach der Apg, da der Röm noch weitere Informationen bietet, die über die Apg hinausführen.

Dieser erste Einblick in eine möglicherweise komplexere Redaktionsgeschichte der Paulusbriefe wird weiter unten erneut aufzugreifen sein, wenn wir uns den Anfängen des Christentums zuwenden, wie sie aus den Briefen des Paulus zu erheben sind. Er gibt uns aber bereits ein Indiz an die Hand, dass die Apostelgeschichte möglicherweise nicht anders als die beiden Kapitel 15f. des Röm eine Korrektur an Markions Neuen Testament anbringen wollten, in denen nach dem einen Evangelium ausschließlich die Paulusbriefe standen. Mehr noch, indem die Apostelgeschichte vorab die große Autorität der Jerusalemer Apostel, Jakobus, Petrus und Johannes, vorstellt, versteht sich die Apostelgeschichte auch als korrigierende Ergänzung des Neuen Testaments, wie es von Markion vorgelegt wurde, indem nun mit den vier Evangelien – und zwar gerade in strenger Verbindung zwischen dem Lk und der Apg – die Apg als Einleitung zu den Briefen gerade der genannten Apostel Jakobus, Petrus und Johannes (mit Judas) und schließlich der erweiterten Paulusbriefsammlung (mit den Pastoralbriefen, vielleicht auch Hebr) dient. Doch auch hierauf und das mit Markions Neuem Testament verbundene Bild der Anfänge des Christentums wird weiter noch näher einzugehen sein. Zunächst sollen alternative Vorstellungen präsentiert werden, wie sie in Schriften entwickelt wurden, die der Apostelgeschichte ähneln, ja vielleicht mit ihr gar konkurrierten, deren Texte jedoch nicht in die Sammlung des Neuen Testaments aufgenommen wurden. Gewiss hätten wir uns in diesem Abschnitt auch noch den übrigen Schriften des Praxapostolos zuwenden können, doch keine entwickelt ein Interesse, die Anfänge des Christentums zu beschreiben, sondern in ihnen finden sich stattdessen vielfache Anweisungen zu konkreten, oft ethischen Fragen und Problemen wie etwa in den Briefen des Petrus, Jakobus, Johannes (und des Judas), ohne dass aus diesen Texten mehr als Hinweise für ein Geschichtsbild gewonnen werden könnten.

Baur, F. C. (1845), Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (Stuttgart).

Bremmer, J. N. (2017), Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (Tübingen).

Bremmer, J. N. (2021). Ioudaismos, Christianismos and the Parting of the Ways. Jews and Christians. Parting Ways in the First Two Centuries C.E.?, . J. Schröter and B. A. Edsall (Berlin, Boston)**:** 47-77.

Bremmer, J. N. and I. Czachesz (2007), The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Leuven ; Dudley, MA).

Brox, N. (1979), Der erste Petrusbrief (Zürich Einsiedeln Köln).

Campenhausen, H. F. v. (1968), Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen).

Cavallin, H. C. (1979). "Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2 19/1, 240-345.

Cohen, S. J. D. (1986). "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent." Journal of Biblical Literature 105(2), 251-268.

Elliott, J. H. (2000), 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (New York [u.a.]).

Hengel, M. (1975). "Zwischen Jesus und Paulus: Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7,54-8,3)." Zeitschrift für Theologie und Kirche 72(2), 151-206.

Oliver, I. W. (2013), Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (Tübingen).

Parker, P. (1967). "Once More, Acts and Galatians." Journal of Biblical Literature 86(2), 175-182.

Pervo, R. I. (2014), The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (Eugene, Oregon).

Peterson, E. (1959), Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom [u.a.]).

Puech, E. m. (1993), La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (Paris).

Rordorf, W. (1988). In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen. Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn. T. u. a. Baarda (Kampen)**:** 225-241.

Rordorf, W. (1997). Actes de Paul. Écrits apocryphes chrétiens. F. o. Bovon and P. Geoltrain (Paris)**:** 1127-1177.

Thornton, C.-J. r. (1991), Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (Tübingen).

Trebilco, P. R. (2014), Self-designations and Group Identity in the New Testament (Cambridge).

Trebilco, P. R. (2017), Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (Cambridge).

Trobisch, D. (1996), Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (Freiburg).

Trobisch, D. (2000), The First Edition of the New Testament (Oxford).

Tyson, J. B. (2006), Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (Columbia, SC).

Van Damme, D. (1976). "ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels." Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23, 286-303.

van der Lans, B. and J. N. Bremmer (2017). "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?" Eirene 53, 299-331.

Vinzent, M. (2014), Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien).

Walker, W. O. J. (1985). "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered." JSNT 24, 3-23.

Walker, W. O. J. (1998). Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference. Literary Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Joseph B. Tyson. R. P. Thompson and T. E. Phillips (Macon)**:** 77-86.

Wehnert, J. r. (1989), Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (Göttingen).

Wolter, M. (2014), Der Brief an die Römer (Neukirchen-Vluyn, Ostfildern).

Zugmann, M. (2009), "Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (Tübingen).

1. On the designation of others, outsider designation and self-description of Christians, cf. P.R. Trebilco, Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (2017); P.R. Trebilco, Self-designations and Group Identity in the New Testament (2014), 272-297. [↑](#footnote-ref-1)
2. J.H. Elliott, 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (2000), 789-793; E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 73. That the word formation “Christianos” is a Roman Latin one is shown by J.H. Elliott, 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (2000), 789-793; E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 73. Peterson particularly points out the mocking function of this outsider designation. See now J.N. Bremmer, Ioudaismos, Christianismos and the Parting of the Ways (2021). [↑](#footnote-ref-2)
3. D. Van Damme, "ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels" (1976), 296. Cf. also already the study by Erik Peterson, first published in 1946, reprinted in E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 64-87. The counter-arguments by Norbert Brox seem anachronistic and interpreted against the grain of the text, when he claims that “being ashamed of themselves” is “not” to be taken “as evidence that Christians had their difficulties with their original foreign designation (Acts 11:26) as ‘Christians,’” see N. Brox, Der erste Petrusbrief (1979), 221, Anm. 703. [↑](#footnote-ref-3)
4. J.N. Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 7-12; B. van der Lans and J.N. Bremmer, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?" (2017), 317-322. See now J.N. Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 7-12; B. van der Lans and J.N. Bremmer, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?" (2017), 317-322. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. for example *jMegillah* 4:4. [↑](#footnote-ref-5)
6. M. Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014), 59-61. Josephus, *Ant.* XVIII 16, cf. on this ibid. [↑](#footnote-ref-6)
7. E.m. Puech, La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (1993), 206-208. Cf. Ibid. [↑](#footnote-ref-7)
8. H.C. Cavallin, "Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum" (1979), 246. *Tanchuma Bereshith* 5, cf. on this and other testimonies ibid. [↑](#footnote-ref-8)
9. M. Hengel, "Zwischen Jesus und Paulus: Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7,54-8,3)" (1975). [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid. 154 [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid. 165-174 [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf. Ibid. 175 [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid. [↑](#footnote-ref-14)
15. With further literature: M. Zugmann, "Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (2009), 293. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. Iren., *Adv. haer.* III 12,13. Contemporary readers of Acts are still surprised that the apostles explicitly remained exempt from both persecution and dispersion according to Acts 8:1. [↑](#footnote-ref-16)
17. Iren., *Adv. haer.* I 26,3. [↑](#footnote-ref-17)
18. Iren., *Adv. haer.* V praef. [↑](#footnote-ref-18)
19. Iren., *Adv. haer.* I 23. [↑](#footnote-ref-19)
20. Iren., *Adv. haer.* III 12,9. [↑](#footnote-ref-20)
21. Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Acts* 15,23-29: Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-22)
23. Iren., *Adv. haer.* III 12,15. [↑](#footnote-ref-23)
24. It is not decisive here whether this refers to the Noahide commandments (*Gen.* 9:4-7) or the law for aliens in Israel (*Lev.* 17:10; 18:26). [↑](#footnote-ref-24)
25. Iren., *Adv. haer.* III 13,1. [↑](#footnote-ref-25)
26. Iren., *Adv. haer.* III 13,3. [↑](#footnote-ref-26)
27. P. Parker, "Once More, Acts and Galatians" (1967); W.O.J. Walker, "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered" (1985); W.O.J. Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998). [↑](#footnote-ref-27)
28. F.C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (1845); J.B. Tyson, Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (2006), 3-4. Cf. F.C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (1845); J.B. Tyson, Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (2006), 3-4. [↑](#footnote-ref-28)
29. W.O.J. Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998), 82. “The author of Acts here wishes to have *Peter*, not Paul, express the views more typically associated with *Paul* and, at the same time, to have Peter replace Paul as the pioneer missionary to the Gentiles,” ibid. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid. 85 [↑](#footnote-ref-30)
31. W. Rordorf, In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen (1988). On the *Acts of Paul* and their relationship to Acts, cf. Ibid. [↑](#footnote-ref-31)
32. R.I. Pervo, The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (2014); W. Rordorf, Actes de Paul (1997). Cf. R.I. Pervo, The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (2014); W. Rordorf, Actes de Paul (1997). Cf. on this writing J.N. Bremmer and I. Czachesz, The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (2007). [↑](#footnote-ref-32)
33. D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 81-82; D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 128-130. [↑](#footnote-ref-33)
34. S.J.D. Cohen, "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent" (1986). Cf. Ibid. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cf. on this and in general on the law-abiding position of *Acts* I.W. Oliver, Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (2013), 234. Strikingly, Oliver sees a “discrepancy” and a “contrast” between *Acts* and *Luke*, which contains an abundance of narratives dealing with controversies over Sabbath practice (ibid. 194.236). The rationale for harmonization between the two writings, assuming the same author, according to which the latter “rather wanted to highlight Jesus’ right to heal ... on the Sabbath” rather than “promoting a Sabbath practice” (ibid. 236) is hardly convincing, since Jesus’ actions repeatedly serve as a model for the disciples to emulate. [↑](#footnote-ref-35)
36. J.r. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 5-46. Iren., *Adv. haer.* III 14,1; Cf. CC.-J.r. Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 268-269. That the “we”-passages can be traced up to *Acts* 28 is shown by J.r. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 5-46. [↑](#footnote-ref-36)
37. J.r. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 201.Cited is H.F.v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (1968), 383. [↑](#footnote-ref-37)
38. Jan N. Bremmer in a handwritten note on my draft text. [↑](#footnote-ref-38)
39. D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 84. [↑](#footnote-ref-39)
40. Cf. C.-J.r. Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 270-271. In this context, Thornton points to the important function of 2Tim. 4,10f. and *MartPaul* 1, which, in contrast to *Acts,* where the “collector Titus (is) not mentioned and Paul’s letters never mention Titus and Luke together,” associate these two (ibid. 271). [↑](#footnote-ref-40)
41. M. Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid. 29 [↑](#footnote-ref-43)
44. This remains valid even when one considers that in the *Praxapostolos* the Catholic Epistles follow Acts and thus come before the Pauline Epistles. [↑](#footnote-ref-44)
45. See the vague mention that he lived from his own work, without giving a job title, in 1Thess 2:9; 2Thess 3:8; on this see D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 84-85. [↑](#footnote-ref-45)
46. For this information, cf. Ibid. ; M. Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28-29. [↑](#footnote-ref-46)
47. Zur Bestimmung anderer, zur Fremdbestimmung und zur Selbstbeschreibung der Christen vgl. P.R. Trebilco, Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity (2017); P.R. Trebilco, Self-designations and Group Identity in the New Testament (2014), 272-297. [↑](#footnote-ref-47)
48. Dass die Wortbildung „Christianos“ eine römisch-lateinische ist, zeigt J.H. Elliott, 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary (2000), 789-793; E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 73. Peterson weist besonders auf die Spottfunktion dieser Fremdbezeichnung hin. [↑](#footnote-ref-48)
49. D. Van Damme, "ΜΑΡΤΥΡ - ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels" (1976), 296. Vgl. auch bereits die 1946 erstveröffentlichte Studie von Erik Peterson, wiederabgedruckt in E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (1959), 64-87. Anachronistisch und gegen den Text interpretiert wirken die Gegenargumente bei Norbert Brox, der das „sich schämen“ „gerade nicht als Beleg dafür“ bewerten möchte, „daß die Christen selbst mit dieser ihrer ursprünglichen Fremdbezeichnung (Apg 11,26) als ‚Christen‘ ihre Schwierigkeiten hatten“, so N. Brox, Der erste Petrusbrief (1979), 221, Anm. 703. [↑](#footnote-ref-49)
50. Vgl. jetzt J.N. Bremmer, Collected Essays ; 1 Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity (2017), 7-12; B. van der Lans and J.N. Bremmer, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?" (2017), 317-322. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vgl. etwa *jMegillah* 4:4. [↑](#footnote-ref-51)
52. Josephus, *Ant.* XVIII 16, vgl. hierzu M. Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum (2014), 59-61. [↑](#footnote-ref-52)
53. Vgl. E.m. Puech, La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le Judai͏̈sme ancien (1993), 206-208. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Tanchuma Bereshith* 5, vgl. hierzu und zu weiteren Zeugnissen H.C. Cavallin, "Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum" (1979), 246. [↑](#footnote-ref-54)
55. M. Hengel, "Zwischen Jesus und Paulus: Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7,54-8,3)" (1975). [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibid. 154 [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibid. 165-174 [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid. 175 [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid. [↑](#footnote-ref-60)
61. M. Zugmann, "Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (2009), 293 mit weiterer Literatur. [↑](#footnote-ref-61)
62. Vgl. Iren., *Adv. haer.* III 12,13. [↑](#footnote-ref-62)
63. Iren., *Adv. haer.* I 26,3. Die deutsche Übersetzung mit „als die ersten Diakone“ von Brox (FC 8/1, 317) ist hier ungenau: „qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt“. [↑](#footnote-ref-63)
64. Iren., *Adv. haer.* V praef. [↑](#footnote-ref-64)
65. Iren., *Adv. haer.* I 23. [↑](#footnote-ref-65)
66. Iren., *Adv. haer.* III 12,9. [↑](#footnote-ref-66)
67. Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Apg* 15,23–29: Iren., *Adv. haer.* III 12,14. [↑](#footnote-ref-68)
69. Iren., *Adv. haer.* III 12,15. [↑](#footnote-ref-69)
70. Hier ist nicht entscheidend, ob es um die noachidischen Gebote (*Gen.* 9,4-7) oder das Gesetz für Fremdlinge in Israel ging (*Lev.* 17,10; 18,26). [↑](#footnote-ref-70)
71. Iren., *Adv. haer.* III 13,1. [↑](#footnote-ref-71)
72. Iren., *Adv. haer.* III 13,3. [↑](#footnote-ref-72)
73. P. Parker, "Once More, Acts and Galatians" (1967); W.O.J. Walker, "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered" (1985); W.O.J. Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998). [↑](#footnote-ref-73)
74. Vgl. F.C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums (1845); J.B. Tyson, Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle (2006), 3-4. [↑](#footnote-ref-74)
75. „The author of Acts here wishes to have *Peter*, not Paul, express the views more typically associated with *Paul* and, at the same time, to have Peter replace Paul as the pioneer missionary to the Gentiles“, W.O.J. Walker, Acts and the Pauline Corpus Revisted: Peter's Speech at the Jerusalem Conference (1998), 82. [↑](#footnote-ref-75)
76. „There is, of course, real irony in this: in Galatians, it is precisely Peter who is the object of Paul’s scathing criticism for being led astray by ,the circumcision party‘; in Acts, however, it is Peter who, more than anyone else, articulates Paul’s vision of the Gentile mission“, ibid. 85 [↑](#footnote-ref-76)
77. Zu den *Paulusakten* und deren Verhältnis zur *Apostelgeschichte* vgl. W. Rordorf, In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen (1988). [↑](#footnote-ref-77)
78. Vgl. R.I. Pervo, The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary (2014); W. Rordorf, Actes de Paul (1997). Vgl. zu dieser Schrift J.N. Bremmer and I. Czachesz, The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (2007). [↑](#footnote-ref-78)
79. Vgl. hierzu D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 81-82; D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 128-130. [↑](#footnote-ref-79)
80. Vgl. hierzu S.J.D. Cohen, "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent" (1986). [↑](#footnote-ref-80)
81. Vgl. hierzu und überhaupt zur gesetzeskonformen Position der *Apostelgeschichte* I.W. Oliver, Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts (2013), 234. Auffallenderweise sieht Oliver darin eine “Diskrepanz” und einen „Kontrast“ zwischen *Apg* und *Lk*, in dem es eine Fülle von Erzählungen gibt, die von Kontroversen um die Sabbatpraxis handeln (ibid. 194.236). Die Begründung für eine Harmonisierung zwischen den beiden Schriften unter Annahme desselben Autors, wonach dieser „eher Jesu Recht zu heilen ... am Sabbat“ herausstellen wollte, „weniger eine Sabbatpraxis zu promoten“ (ibid. 236), ist jedoch kaum überzeugend, bilder doch Jesu Handeln immer wieder das Vorbild, dem die Jünger nacheifern sollen. [↑](#footnote-ref-81)
82. Iren., *Adv. haer.* III 14,1; Vgl. C.-J.r. Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 268-269. Dass die Wir-Passagen bis zu *Apg* 28 verfolgt werden können, zeigt J.r. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 5-46. [↑](#footnote-ref-82)
83. J.r. Wehnert, Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition (1989), 201. Zitiert ist H.F.v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (1968), 383. [↑](#footnote-ref-83)
84. Jan N. Bremmer in einer handschriftlichen Notiz zu meinem Textentwurf. [↑](#footnote-ref-84)
85. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (1996), 79. [↑](#footnote-ref-85)
86. Vgl. hierzu C.-J.r. Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (1991), 270-271. Thornton verweist in diesem Zusammenhang auf die wichtige Funktion von 2*Tim.* 4,10f. und *MartPaul* 1, die im Unterschied zur *Apg*, wo der „Kollektenkommissar Titus nicht erwähnt (wird) und die Briefe des Paulus Titus und Lukas nie zusammen nennen“, diese assoziieren (ebd. 271). [↑](#footnote-ref-86)
87. Zu diesen Informationen vgl. D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (2000), 84-85; M. Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28-29. [↑](#footnote-ref-87)
88. M. Wolter, Der Brief an die Römer (2014), 28. [↑](#footnote-ref-88)
89. Ibid. [↑](#footnote-ref-89)
90. Ibid. 29 [↑](#footnote-ref-90)
91. Das gilt auch dann noch, wenn man bedenkt, dass im *Praxapostolos* nach der *Apg* noch die *katholischen Briefe* folgen und so vor den *Paulusbriefen* stehen. [↑](#footnote-ref-91)