

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 24/1

2015

- | | |
|---|----|
| B. LUMESBERGER-LOISL: „Ich sah in Verzückung ein Gesicht“. Zur Prophetie in der Erzähllogik der Apg am Beispiel der Petrusvision (10,9–16; 11,5–10) | 1 |
| S. JÖRIS: Intertextuality in 1 Cor 15:54–55. A Call for Comfort and Admonition | 22 |
| R. PERINTFALVI: JHWH als richtender Weltkönig und barmherziger Vater ist die Hoffnung für die menschliche Hinfälligkeit. Eine intertextuelle Analyse des Psalms 103 und der prophetischen Bücher des Alten Testaments | 36 |
| M. STOWASSER: Entscheidende Situationen – entscheidende Kriterien. Fallbeispiele aus neutestamentlicher Zeit als Orientierungshilfen für die Gegenwart | 60 |
| S. FISCHER: Weisheit und Schöpfung | 81 |

www.protokollezurbibel.at

ISSN



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) Lizenz .

„ICH SAH IN VERZÜCKUNG EIN GESICHT“

Zur Prophetie in der Erzähllogik der Apg am Beispiel der Petrusvision (10,9–16; 11,5–10)¹

“In a Trance I Saw a Vision”: Prophecy in the Narrative of Acts as Exemplified by the Vision of Peter (10,9–16; 11,5–10)

Barbara Lumesberger-Loisl, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, barbara.lumesberger@univie.ac.at

Abstract: Prophecy plays an important part in the unfolding of events in Acts – a part, not only acted out by those, who are explicitly called *προφήται*. Peter, for example, experiences an ecstatic vision (10:9–16; 11:5–10), which shows remarkable similarities to prophetic visions of the O.T. Also other protagonists to some extent seem to be characterised after a prophetic model. This impression is strengthened by a key-passage for the comprehension of the meaning and function of prophecy in Acts: Peter opens his speech at Pentecost with a quotation from Joel 3:1–5 (Acts 2:17–21), stating that, after receiving the gift of the Spirit, all the people of God will prophesy, see visions and dreams – an announcement fulfilled in the narrative of Acts.

Keywords: prophecy, vision, Acts, ecstasy, Peter.

Wer die Rolle und Bedeutung christlicher Prophetie in der Apostelgeschichte zu ergründen sucht, dem bietet sich auf den ersten Blick ein überschaubar wirkendes Feld. Das Verb *προφητεύειν* findet sich nur an vier Stellen in der Apg: Zwei Mal innerhalb jenes Zitates aus Joël 3,1–5, das die Pfingstrede des Petrus eröffnet (2,17.18), ein drittes Mal im Zusammenhang mit den Johannesjüngern in Ephesus, die in Folge des Geistempfangs in Zungen reden und prophezeien (19,6), und schließlich ist viertens in 21,9 von den prophezeienden Töchtern

¹ Der Aufsatz basiert auf einem bei der Jahrestagung der ArgeAss 2013 gehaltenen Vortrag. Er behandelt einen Teilaspekt meines Dissertationsprojekts („Eure Söhne und eure Töchter werden prophezeien“, Apg 2,17), in dem ich – ausgehend von dem Joël-Zitat in Apg 2,17-21 – die Rolle von Prophetie in der Erzähllogik der Apg zu erschließen suche.

des Philippus die Rede.² Ungleich öfter, nämlich dreißig Mal, begegnet das Substantiv προφήτης – doch sind damit meist alttestamentliche Propheten bezeichnet.³ Die wenigen explizit genannten προφήται, die man bei der Frage nach „christlicher“ Prophetie betrachten kann (11,27f; 13,1; 15,32; 21,8–11), bieten kaum Anhaltspunkte zur Konturierung von Gestalt und Wesen frühchristlicher Prophetie. Das Material zu Judas und Silas (15,32) ist begrenzt; auch die Liste der antiochenischen Propheten und Lehrer (13,1: Barnabas, Simeon Niger, Luzius von Zyrene, Manaën, Saulus) bleibt ohne inhaltliche Ausführung. Wir erfahren, *dass* es Propheten und Lehrer sind, nicht *was* sie tun. Die vier prophezeienden Töchter des Philippus (21,8f.) bleiben stumm. Einzig Agabus wartet mit einer Zukunftsvorhersage (11,27f.) und mit einem Prophetenspruch inklusive begleitender Zeichenhandlung (21,10f.) auf.

Wenig verwunderlich also, dass Peter Pilhofer den Schluss zieht, Prophetie sei in der Apg als ein Phänomen der Vergangenheit dargestellt, das weder auf die in der Apg dargestellte christliche Gemeinde, noch auf die Gegenwart der Leserschaft Einfluss habe.⁴

Und doch würde es zu kurz greifen, wollte man die Bedeutung von Prophetie in der Apg allein von den zwölf genannten προφήται abhängig machen. Bei genauerer Betrachtung lassen sich etwa in der Charakterisierung von Figuren, in formalen bzw. strukturellen Analogien o. ä. narrativ entfaltete Spuren prophetischen Wirkens entdecken. So kann man bei der in 10,9–16 (vgl. 11,5–10) geschilderten mittäglichen Vision des Petrus erstaunliche Parallelen zu alttestamentlichen prophetischen Visionsberichten erkennen.

Der folgende Beitrag sucht zunächst diese Parallelen aufzuzeigen und die Petrusvision 10,9–16⁵ vor dem Hintergrund der Gattung des prophetischen Visionsberichts zu analysieren. Als Grundlage hierfür dient das von Achim Behrens erarbeitete Schema alttestamentlicher Visionsschilderungen.⁶ Für die Erhebung ihrer pragmatischen Funktion wird auch die kontextuelle Einbettung der Vision in den Erzählzusammenhang 10,1–11,18 einbezogen. Dann soll der

² Vgl. zu προφητεύειν im LkEv: Lk 1,67; 22,64.

³ Weder das Nomen actionis προφητεία noch das Adjektiv προφητικός finden sich in der Apg.

⁴ Vgl. Peter Pilhofer, Das Ende der Prophetie. Prophetie bei Josephus und Lukas, in: Welt und Umwelt der Bibel 69 (2013) 57–59. Pilhofers Einschätzung, dass die in der Apg gezeichnete christliche Gemeinde „ganz und gar nicht durch Prophetie gekennzeichnet“ (58) sei, würde ich allerdings widersprechen.

⁵ Das Hauptaugenmerk wird auf die Visionsdarstellung in 10,9–16 gelegt. Auf die teils wortgetreue Wiedergabe der Vision vor der in Jerusalem versammelten Gemeinde (11,5–10) wird nur am Rande eingegangen.

⁶ Vgl. Achim Behrens, Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung (AOAT 292), Münster 2002.

Blick über diesen speziellen Text hinaus auf die Frage nach der Stellung von Prophetie in der Apg im Allgemeinen geweitet werden – eine Frage, für deren Beantwortung dem die Pfingstrede des Petrus eröffnenden Joël-Zitat (Apg 2,17–21; vgl. Joël 3,1–5) besonderes Gewicht zukommt.

1. Die ekstatische Schau (ὄραμα) des Petrus – eine prophetische Visionsschilderung

Achim Behrens zufolge handelt es sich bei der prophetischen Visionsschilderung im Alten Testament um „[...] eine klar erkennbare Textsorte mit beschreibbaren signifikanten sprachlichen Eigenarten und einer ganz bestimmten Leistung im Kommunikationszusammenhang zwischen Text und Lesern.“⁷ Die Erhebung von für diese Gattung typischen Elementen in der Petrusvision soll nicht einer enggeführten Gattungsfestschreibung um ihrer selbst willen dienen. Auch ist im Folgenden weder auf die Feststellung literarischer Abhängigkeiten noch auf die Frage nach einem dem Text zugrunde liegenden historischen Phänomen oder seinem „Sitz im Leben“ abgezielt. Doch kann es nützlich sein, sich bewusst gewählte Formelemente vor Augen zu führen, die von einem bestimmten Gestaltungswillen zeugen und ein entsprechendes pragmatisches Potential transportieren. Die Frage nach der zugrunde liegenden Gattung kann dem Aufspüren von Paralleltexten und Deutehorizonten dienen, welche die Wahrnehmung der Adressatenschaft möglicherweise prägten. So hilft die Gattungsanalyse bei der Erhebung des Textsinns im Spannungsfeld von Textpragmatik (*intentio operis*) und Leserorientierung (*intentio lectoris*).

1.1 Apg 10,9–16 (vgl. 11,5–10)

Die vergleichsweise lange Erzählung von der durch göttliches Wirken angebahnten Begegnung des Petrus mit Kornelius (10,1–11,18), deren Höhepunkt und Zentrum im plötzlichen Geistempfang und der anschließenden Taufe des heidnischen Hauptmanns und seines Hauses liegt, kann aufgrund von Schau-

⁷ Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 3. Die Liste der im AT von Behrens als prophetische Visionsschilderungen klassifizierten Texte umfasst Am 7,1–3. 4–6. 7–8; 8,1–2; 9,1–4; Jer 1,11–12. 13–14; 24,1–10; Jes 6,1–11; 1 Kön 22,17. 19–22; Ez 1,1–2,8; 2,9–3,9; 8–11; 37,1–14; 43,1–9; Sach 1,8–15; 2,1–4. 5–9; 3,1–10; 4,1–6a. 10b–14; 5,1–4. 5–11; 6,1–8; Dan 8,3–14; 10,5–14; 12,5–7. Die von Behrens solchermaßen erstellte Ordnung ist hilfreich und lässt doch Fragen offen: Insbesondere was das Buch Daniel betrifft, scheint die Abgrenzung von anderen Phänomenen wie Träumen nicht so eindeutig (in Dan werden *horasis* und *horama* austauschbar füreinander sowie als Ergänzung zu oder Synonym von Träumen verwendet; zudem wird das in Dan 7 Geschilderte explizit als Traum *und* Vision bezeichnet etc.).

platzwechseln (Joppe, Cäsarea, Jerusalem) und zeitlichen Signalen grob in vier Szenen eingeteilt werden.⁸

Szene 1 (10,1–8): Angelophanie vor Kornelius in Cäsarea und Sendung der Boten nach Joppe;

Szene 2 (10,9–23a): Vision des Petrus, Ankunft und Aufnahme der Boten;

Szene 3 (10,23b–48): Begegnung von Petrus und Kornelius in Cäsarea, Predigt des Petrus, Geistempfang und Taufe des Kornelius und seines Hauses;

Szene 4 (11,1–18): Wiedergabe des Geschehens vor der Jerusalemer Gemeinde.

Innerhalb dieser Gliederung ist die Vision des Petrus zunächst in *Szene 2* zu verorten: Sie ist also eingebettet in rahmende Hinweise auf die Anreise der von Kornelius ausgesendeten Boten (10,9a) und ihr Eintreffen bzw. ihre Aufnahme durch Petrus in Joppe (10,17b–23). Ein zweites Mal wird die Vision durch Petrus vor der versammelten Gemeinde in Jerusalem wiedergegeben (11,5–10).

V. 9b–10: Das Setting – Ort, Zeit, Modus

Vor dem eigentlichen Visionsbericht wird in V. 9b–10 mit der Beschreibung von Ort und Zeit des Geschehens zunächst einmal das Setting abgesteckt.

Schauplatz der Handlung ist ein Dach – eine nicht untypische Gebetsstätte, wie etwa durch 2 Kön 23,12; Jer 19,13 oder Zef 1,5 deutlich wird. Allerdings hat das Dach dort eine negative Konnotation als Ort des Götzendienstes.⁹

Die „sechste Stunde“, also die Mittagszeit (*Zeit des prandium*), gehört eigentlich nicht zu den üblichen jüdischen Gebetszeiten: Weder das nachmittägliche Minchagebet, noch das Morgengebet können dieser Zeitangabe zugeordnet werden.¹⁰ Doch gewinnt die Mittagszeit (wie die Mitternacht) im hellenistisch-römischen Kontext an Bedeutung als jener Zeitraum des Tages, in dem sich wie auch immer geartete Offenbarungsgeschehnisse häufen. So stellt Rick Strelan fest: „[...] it was midday that the gods were believed to be particularly active in their communication with humans.“¹¹

⁸ Vgl. Ute Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Göttingen 2006, 172.

⁹ Vgl. Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte*, 1. Kapitel 1–12 (ÖTK 5/1), Gütersloh/Würzburg 1981, 263.

¹⁰ Vgl. Charles K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 1. Acts 1–14 (ICC 18/1), Edinburgh 1994, 504; Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 2. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924, 696–702.

¹¹ Rick Strelan, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNV 126), Berlin 2004, 159. Vgl. z. B. Tacitus, *Ann.* 11,21; Apollonius Rhodius, *Argon.* 4,1208–1330.

Diese Rahmenbedingungen werden beim Bericht des Petrus vor der Gemeinde in Jerusalem knapper dargestellt: Es wird lediglich auf Joppe und das der Vision vorausgehende Gebet des Petrus hingewiesen (11,5).

Auffallend ist der über Petrus kommende Zustand der „Ekstase“ (10,10; vgl. 11,5) als Modus, in dem sich das folgende Visionsgeschehen vollzieht. ἔκστασις meint im Allgemeinen zunächst einen Positionswechsel, eine Ver-rückung, wenn man so will; im Speziellen aber auch einen gottgewirkten Zustand der „Verzückung“,¹² den Marco Frenschkowski als „eine gesteigerte Offenheit für die göttliche revelatorische Einwirkung“¹³ bestimmt.

Im NT begegnet der Begriff ἔκστασις nur sieben Mal¹⁴ – davon vier Mal als Ausdruck des Erstaunens, Entsetzens, Außer-sich-Gerats angesichts des Wunderwirkens Jesu oder der Apostel (Mk 5,42; 16,8; Lk 5,26; Apg 3,10). An drei Stellen in der Apg aber kommt ἔκστασις im Zusammenhang mit Visionen vor. So erfolgt die in 10,11–16 geschilderte, und in 10,17 explizit als ὄραμα bestimmte Vision des Petrus im Modus der Ekstase, was bei der Wiedergabe der Begebenheit in Jerusalem in 11,5 nochmals betont wird. Schließlich befindet sich auch Paulus bei der Tempelvision 22,17–21 in einem Zustand der Ekstase.¹⁵

Aufschlussreich ist hier die Präposition ἐπί: die Ekstase kommt auf Petrus, überkommt ihn überraschend. Ähnlich wie das πνεῦμα aus der Initiative Gottes auf Menschen fällt, ist auch die Ekstase nicht einer eigenen Anstrengung des Petrus zu verdanken.¹⁶ Inwieweit der Hunger des Petrus in irgendeinem Zu-

¹² Vgl. Walter Bauer, ἔκστασις, ThWNT, 494; Helmer Ringgren, Ecstasy, Anchor Bible Dictionary 2, 280f. Vgl. auch die Ausführungen von Michael Lattke, ἔκστασις, EWNT 1 (1992) 1025–1027, der die neutestamentlichen Belegstellen für ἔκστασις allerdings sehr reserviert als „erbaulich-apologetische Zugeständnisse für hellenistische Leser“ beurteilt.

¹³ Marco Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie, 1. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens (WUNT 2/79), Tübingen 1995, 363f. Hingegen meinen „ὄρασις, ὄραμα und ὀπτασία die Vision unter dem Aspekt dessen, was dabei dem inneren Auge zu schauen ist“.

¹⁴ In der zeitgenössischen griechisch-römischen Literatur ist der Begriff selten: Strelan, Strange Acts (Anm. 11) 159. Als *terminus technicus* findet sich ἔκστασις bei Philo, der eine Systematisierung unterschiedlicher Formen von Ekstase vornimmt (Quis rerum divinarum haeres sit 259–265).

¹⁵ Die Verbindung der Ekstase mit dem für den Verfasser der Apg so wichtigen ὄραμα hat eine Entsprechung in Gen 15: Die LXX übersetzt das hebräische *tardemah* als ἔκστασις (Gen 15,12 LXX; vgl. Gen 2,21!) und stellt so einen Zusammenhang mit der Traumvision des Abraham her (Gen 15,1 LXX: ὄραμα). Vgl. Bernhard Heininger, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i. B. 1996, 57–62.

¹⁶ Insofern sind die Visionen der Apg „not like the deliberate, ritually prepared visions of modern shamans and of the ancient merkevah and neoplatonist mystics.“ Strelan, Strange Acts (Anm. 11) 160.

sammenhang zur folgenden Vision steht, ist fraglich; um ein eigentliches Fasten handelt es sich ja nicht.¹⁷ Sein Hunger passt jedenfalls zum folgenden Bildteil der Vision und unterstreicht auch, dass es in der gesamten Perikope nicht nur um die Öffnung der Mission zu den Heiden geht, sondern das Thema Essen, insbesondere die Problematik der Mahlgemeinschaft mit Unbeschnittenen, durchaus mitschwingt (vgl. bes. 11,2f.).

V. 11-16: Die Visionsschilderung

Dem von Achim Behrens erhobenen Formschema zufolge lassen sich prophetische Visionsschilderungen grundsätzlich in zwei Teile gliedern: Ein eigentlicher Visionsteil, in dem das Geschaute geschildert wird, mündet in einen Dialogteil, der häufig in einem Zwiegespräch zwischen Visionär und Gott (bzw. göttlichem Boten) oder aber auch einer (monologischen) Gottesrede besteht. Bild- und Wortelement sind konstitutive, gattungstypische Elemente, die beide die Funktion der Textsorte transportieren.¹⁸ Eine ebensolche Zweiteilung in einen Visionsteil (V. 11–12) und einen Dialogteil (V. 13–16) ist auch bei der Vision des Petrus gegeben:

V. 11–12: Visionsteil

¹¹ καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην
und er sieht den Himmel geöffnet und herabsteigend einen Behälter wie ein großes Leintuch,

τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς,
an vier Ecken herabgelassen werdend auf die Erde,

¹² ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἐρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.
in dem alle Vierfüßler und Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels waren.

Bei den alttestamentlichen Visionsschilderungen wird zur Einführung des Bildteils häufig das Verb *rā'āh* im Perfekt oder Imperfekt verwendet; *ḥāzāh* hingegen findet sich bei Visionsberichten nur im Buch Daniel.¹⁹ An diesen eröffnenden Hinweis auf das Sehen schließt in der Regel ein durch *w^ehinnē* bzw. griechisch καὶ ἰδοῦ/*und siehe* eingeleiteter Nominalsatz an.²⁰

¹⁷ Ein Zusammenhang von Fasten und visionären Erlebnissen deutet sich etwa in Dan 10,3–9 an; vgl. auch 4 Esra 5,13.19f.; 6,31.35; 9,23; syrBar 9,2; 12,5; 20,5; 21,1ff. etc. Vgl. Rudolph Arbesmann, Fasten, RAC 7 (1969) 447–493: 452.

¹⁸ Vgl. Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 32f.

¹⁹ Vgl. Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 40f. In der LXX deutet sich im Buch Daniel ein ähnlicher Gebrauch von θεωρέω (neben ὁράω) für übersinnliches bzw. visionäres Sehen an.

²⁰ So beispielsweise in Ez 2,9: „Und ich sah: Und siehe, eine Hand ausgestreckt zu mir [...]“. Vgl. Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 37. Dass prophetische Visionen häufig mit ὁράω (bzw. einem Synonym) und folgendem Akkusativobjekt eingeleitet werden, bestätigt auch Wilhelm Michaelis, ὁράω κτλ., ThWNT 5 (1954) 329–331.350–355: 330.

Der „Aufmerksamkeitserreger“ *und siehe* findet sich in unserem Text zwar nicht; doch davon abgesehen entspricht die mit θεωρεῖ/er *sieht* eröffnete Schau der gattungstypischen Satzkonstruktion. Auf das eröffnende „sehen“ folgen durch attributive Partizipien näher bestimmte Akkusativobjekte (vgl. etwa Jer 24,1; Ez 1,4; Dan 8,5; 10,5; Sach 1,8; 5,1.9; 6,1).

Obwohl θεωρέω ursprünglich eher „sehen“ im Sinne von „sich etwas ansehen“ als Zuschauer meint (etwa ein Schauspiel; vgl. Mk 15,40; Lk 23,35.48 o. ä.), findet es sich – synonym zu ὁράω – in der LXX wie auch im NT letztlich in der ganzen Bedeutungsbreite des Verbums „sehen“ überhaupt. So auch als Begriff für über die sinnliche Wahrnehmung hinausweisendes „Sehen“, insbesondere im Buch Daniel (vgl. Dan 4,13; 7,2.4.6.7.9.11.13; 8,15). Im Blick auf das NT ist beispielsweise auf Lk 19,18 („Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“) und Joh 20,12 (Angelophanie vor Maria Magdalena am leeren Grab) zu verweisen.²¹ Zudem begegnet der Begriff auch in Bezug auf die Schau der geöffneten Himmel durch Stephanus in Apg 7,56.²² Der auffällige Wechsel ins Präsens (*er sieht*) in Apg 10,11 unterstreicht den Beginn des eigentlichen Visionsberichts. Er steigert zudem die dramatisch-szenische Wirkung der geschilderten Vision.

Der Inhalt der Vision gibt Rätsel auf – schon auf Wortebene: ein „Ding“, eine Art von Gefäß (σκεῦος), das sich nur durch einen Vergleich näher bestimmen lässt (*wie* ein Leinentuch²³), wird an seinen vier Ecken vom geöffneten Himmel²⁴ heruntergelassen zur Erde (V. 11). Darin tummelt sich allerlei: Die Vierfüßler und Kriechtiere (τετράποδα καὶ ἔρπετά) der Erde mischen sich fröhlich mit den Vögeln des Himmels (πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ). Zwar werden keine Meeresbewohner erwähnt, doch ist mit „Vierfüßlern, Kriechtieren und Vögeln“ die ganze Bandbreite der Tierwelt aufgespannt.²⁵ Die Aufzählung – insbesondere im Wortlaut von 11,6 – gleicht jener in Gen 1,24 LXX (vgl.

²¹ Vgl. Hans F. Bayer, ὁράω κτλ., TBLNT 2 (2000) 1648–1652: 1648f.; Martin Völkel, θεωρέω, EWNT 2 (²1992) Sp. 362–364. Dennoch handelt es sich im NT in der Regel nicht um einen eigentlichen *terminus technicus* für visionäres Sehen. Michaelis, ὁράω κτλ. (Anm. 20) 345: „Im übrigen überwiegt in Ag die Bedeutung wahrnehmen, erkennen 4, 13; 17, 16. 22 uö.“

²² Apg 7,56: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ.

²³ Der Begriff ὀθόνη (Leinen/Leinentuch) kommt nur in Apg 10,11; 11,5 vor (vgl. ὀθόνιον in Lk 24,12).

²⁴ Vgl. 7,56; Mk 1,10 (parr Mt 3,16; Lk 3,21); Joh 1,51; Offb 19,11; Ez 1,1.

²⁵ So auch Luke T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), Collegeville 1992, 184; Richard I. Pervo, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2009, 271: „Whatever the specific words, heaven has provided Peter with a complete display of earthly fauna.“

Gen 1,28.30; 6,20)²⁶ und evoziert damit die universale Weite der Schöpfungsgeschichte. Überdies mag die Interpretation des Augustinus etwas für sich haben, der in den vier Ecken des vom Himmel herabkommenden leinenen Behältnisses einen Hinweis auf die vier Himmelsrichtungen erkennt (Serm. 149,5f.).²⁷ Das Bild wäre in diesem Sinn horizontal (in alle Himmelsrichtungen) wie auch vertikal (zwischen Himmel und Erde) ausgebreitet. Strukturell unterstützt der Chiasmus von Himmel – Erde – Erde – Himmel jedenfalls die Geschlossenheit der V. 11–12 und damit des Bildelements.

V. 13–16: Wortelement bzw. Dialogteil

¹³ καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε.

Und (es) kam eine Stimme zu ihm: Aufstehend, Petros, schlachte und iß!

¹⁴ ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον.

Petros aber sprach: Keinesfalls, Herr, weil niemals ich aß irgendetwas Gemeines und Unreines.

¹⁵ καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου.

Und (die) Stimme (kam) wieder zum zweiten (Mal) zu ihm: Was Gott rein machte, mache du nicht gemein!

¹⁶ τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν.

Dies aber geschah dreimal, und sofort wurde aufgenommen der Behälter in den Himmel.

Es folgt nun der zweite Teil prophetischer Visionsschilderungen – der Rede bzw. Dialogteil. Der erste Wortbeitrag besteht dabei immer in einem direktiven Sprechakt,²⁸ konkret in einer Frage oder einem Imperativ. Die appellative Intention solcher direktiven Sprechakte besteht darin, den Empfänger/die Hörerin zu einem Tun bzw. einer bestimmten Haltung zu bewegen. Dabei ist es unbedeutend, ob zuerst der Visionär oder Gott/eine himmlische Stimme o. ä. das Wort ergreift.

Auch bei der Vision des Petrus wird der Dialogteil in V. 13 mit einem doppelten, an Petrus gerichteten Imperativ eröffnet: *Aufstehend, Petrus, schlachte und iss!*

Der Urheber dieser himmlischen Stimme (vgl. Lk 3,22 [par Mk 1,11]; 9,35 [par Mk 9,7]; Apg 9,4.7; 22,9) wird nicht explizit genannt. Dass in V. 15 von Gott in der 3. Person gesprochen wird, mag darauf hindeuten, dass nicht dieser selbst der Sprecher ist. Wer aber hat das Wort? Der Auferstandene? Das göttliche πνεῦμα (vgl. Apg 10,19; 11,12; 13,2; 21,11)? Eine eindeutige Entschei-

²⁶ Gen 1,24 LXX: „[...] τετράποδα καὶ ἐρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς.“ Die Vögel werden schon in Gen 1,20 genannt. Vgl. auch Röm 1,23 (in negativer Konnotation).

²⁷ Vgl. Pervo, Acts (Anm. 25) 271.

²⁸ Im Gefolge von John Searle: Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 56f.

dung in dieser Frage ist kaum möglich. Das scheint aber letztlich nicht von Belang, denn – so U. Eisen – „[e]ine scharfe Unterscheidung zwischen der Stimme Gottes und der des Auferstandenen ist in den Acta nicht relevant, da sich beide an demselben Ort aufhalten und beide ein- und denselben Willen vertreten.“²⁹ Wichtig ist also vielmehr, dass hier die höchste Autorität der Erzählung das Wort hat.

Petrus interpretiert die Worte jedenfalls als Aufforderung, Unreines zu essen.³⁰ Seine entschiedene Zurückweisung dieses Ansinnens wird durch das im NT nur hier vorkommende und auch in der LXX seltene μηδαμῶς unterstrichen: „keineswegs/ja nicht“ (V. 14). Die Formulierung erinnert stark an Ez 4,14: Auch der Prophet Ezechiel wird angewiesen, unreines, in Menschenkot gebackenes Brot zu essen. Auch er beteuert, nie sei etwas Unreines in seinen Mund gekommen (vgl. Apg 11,8!). Im Unterschied zu Ezechiel (Ez 4,14f.) werden die Bedenken des Petrus abgewiesen. Zum zweiten Mal ertönt die himmlische Stimme und erklärt – in Umkehrung der Worte des Petrus (κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον – ἐκαθάρισεν ... μὴ κοίνου): „Was Gott gereinigt bzw. für rein erklärt hat, mache du nicht gemein!“³¹

Wie in prophetischen Visionsschilderungen üblich, hat auch hier die göttliche Stimme das letzte Wort.³² In diesem Gefälle hin zur abschließenden direkten Rede, die, unkommentiert durch den Visionär, offen stehen bleibt, tritt die *appellative* Funktion (s. u. 1.3) dieser Textsorte deutlich zu Tage. Die Hörer und Leserinnen sollen zu einer bestimmten Rezeption des Geschilderten angeregt werden. Mit Behrens bleibt festzuhalten: „Aus der Korrelation der einzelnen sprachlichen Eigenarten ergibt sich, daß die Gattung einen Appell an den Leser richtet. Befragt man diese Textsorte auf ihre pragmatische Funktion hin, stellt sich heraus: Prophetische Visionsschilderungen sind ein Mittel appellativer Verkündigung!“³³

²⁹ Eisen, Poetik (Anm. 8) 176.

³⁰ Weiser, Apg 1 (Anm. 9) 264f.: „Speisen galten für [Juden] als unrein, wenn sie entweder von unreinen Tieren stammten (Lev 11; Dt 14,3–21) oder auf gesetzlich verbotene Art zubereitet (Ex 23,19) oder von Heiden als Götzenopfer verwendet worden waren (Ex 34,15; 1Kor 10,28f.).“ Ob an dieser Stelle bei θύω (vgl. Mt 22,4; Mk 14,12; Lk 15,23.27.30; 22,7; Joh 10,10; Apg 10,13; 11,7; 14,13.18; 1 Kor 5,7; 10,20) auch die Bedeutung des kultischen Schlachtens/Opfern mitschwingt, ist umstritten. Dafür spricht sich etwa Barrett, Acts 1 (Anm. 10) 507, aus. Das Gegenteil meint beispielsweise Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 305.

³¹ Zur Diskussion, ob καθαρίζειν mit „für rein erklären“ oder aber „reinigen“ zu übersetzen ist, vgl. Barrett, Acts (Anm. 10) 508f.; Pervo, Acts (Anm. 25) 271.

³² Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 34.

³³ Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 66.

Ein abschließender Hinweis in V. 16 informiert darüber, dass „dieses“/τοῦτο sich *drei Mal* ereignete. Die dreimalige Wiederholung dient Legitimationsinteressen. So ist im *Liber Antiquitatum Biblicarum* des Pseudo-Philo zu lesen von „[...] diese[m] Zeichen, das die Menschen vom heutigen Tag an haben sollen bis in Ewigkeit, daß sie, wenn einer den anderen zweimal bei Nacht oder am Mittag rufen wird, wissen sollen, daß es ein sehr böser Geist ist. Wenn er aber fortfährt und ein drittes Mal ruft, werde ich wissen, daß es ein Engel ist.“³⁴ Auch in 1 Sam 3,1–18 erkennt der Priester Eli erst beim dritten Mal, dass es der Herr ist, der Samuel des Nachts ruft.

Durch die dreimalige Wiederholung steht also zweifelsfrei fest: Die Vision ist göttlichen Ursprungs – nicht etwa dämonische Eingebung. Ihr Inhalt entspringt dem Willen Gottes, nicht dem des Petrus, den es selbst erst zu überzeugen gilt.³⁵ Wie dieser Inhalt allerdings zu deuten ist, bleibt vorerst rätselhaft.

V. 17a: Die Rätselhaftigkeit der Vision

So reagiert Petrus in V. 17, der die mit V. 16 endende Vision aufs engste mit den folgenden Geschehnissen verknüpft, zunächst mit Ratlosigkeit. „Er war bei sich ratlos“, heißt es da, was dieses ὄραμα, dieses Geschaute, das Gesicht, zu bedeuten habe. Die Vision ist folglich eine allegorische bzw. allegorematische.³⁶ Ihre Bedeutung ist nicht offenkundig, sondern bedarf der Erklärung. Im Fall der Petrusvision erschließt sich die Bedeutung nicht etwa durch einen *angelus interpretis*, sondern durch die Begegnung mit Kornelius. So hält Petrus in 10,28 fest: „Mir zeigte Gott, keinen Menschen gemein oder unrein zu nennen“, wobei er wieder die in der Vision zentralen Begriffe κοινός καὶ ἀκάθαρτος (10,14; 11,8) aufgreift.

1.2 Kontinuität und Wandel: Ein gattungstypischer Visionsbericht?

Es lassen sich nur wenige Punkte benennen, in denen die Schilderung der Petrusvision vom Formschema alttestamentlicher Visionsberichte abweicht.

³⁴ Pseudo-Philo, Lib. Ant. 53,4, zitiert nach Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte, 1. Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich 1986, 339.

³⁵ Interessant ist die These von Johnson, Acts (Anm. 25) 185, demzufolge die dreimalige Wiederholung dem dreistufigen Prozess der Überzeugung von Petrus, der Jerusalemer Gemeinde und der pharisäischen Gruppe in Antiochien (15,1f.) entspricht. Oder man sieht mit Jürgen Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen u. a. ²1988, 170, in der Dreizahl schlicht das „volkstümliche Gesetz szenischer Dreiheit“ verwirklicht.

³⁶ Vgl. Frenschkowski, Offenbarung 1 (Anm. 13) 360; Johannes Lindblom, Geschichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum (Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXV), Lund 1968, 55f.; Roloff, Apg (Anm. 35) 170.

Ein *erster Punkt* betrifft die Erzählperspektive: prophetische Visionsschilderungen erfolgen in der Regel aus der Perspektive der 1. Person Singular des Propheten bzw. Visionärs. Die Vision des Petrus hingegen wird in 10,11–16 zunächst durch eine extradiegetische Erzählinstanz in der 3. Person Singular geschildert; erst die Wiederholung in 11,5–10 erfolgt aus der intradiegetischen bzw. figuralen Perspektive des Petrus in der 1. Person Sg. Eine solche Variation der Erzählperspektive bei der wiederholten Wiedergabe von Begebenheiten findet sich auch im Fall der Berufung des Paulus (Apg 9,3–7; 22,6–10; 26,13–18). William Kurz zufolge entsprechen diese Wiederholungen sowie die damit einhergehenden kleinen inhaltlichen Abweichungen der in der hellenistischen Rhetorik üblichen Praxis der Prosopopoeia. Ziel der Variationen sei es, „[...] to craft speeches appropriate not only to the audience and occasion, but also to the perspective of the particular speaker“.³⁷

Eine *zweite*, kleine Abweichung vom Schema, besteht im Fehlen des sonst häufigen Aufmerksamkeitserregers „und siehe“.

Interessant ist schließlich *drittens* der Hinweis auf das Gebet in 10,9 und auch in 11,5. Es scheint so, als stehe das Gebet in direktem Zusammenhang mit der folgenden Vision (vgl. auch 9,11f.; 10,2.30; 22,17!). Fraglich ist, ob das Gebet gar als Ermöglichungsgrund bzw. Bedingung der Vision zu verstehen ist.³⁸ Angesichts dessen, dass Gebet in der Apg auch sonst das Gemeindeleben bestimmt, insbesondere wichtige Entscheidungen begleitet, mag es auch hier schlicht Zeichen der ständigen Verbundenheit mit und Führung durch Gott sein.³⁹

Dieser Abweichungen ungeachtet zeigt sich aber, dass Elemente bzw. strukturelle Muster verwendet werden, die den Lesern und Hörerinnen (zumal jenen, die mit den biblischen Schriften vertraut sind) als Signale dienen, den Text als prophetische Vision, mithin Petrus als prophetische Gestalt zu verstehen. Auch hat der Text Teil an der von Behrens erhobenen gattungstypischen Funktion von Visionsberichten, die in zwei Schlagworten gefasst werden kann:

³⁷ William S. Kurz, *Effects of Variant Narrators in Acts 10–11*, NTS 43 (1997) 570–586: 573.

³⁸ Dieser Ansicht ist bspw. Jervell, *Apg* (Anm. 30) 305. Michaelis, *ὁράω κτλ.* (Anm. 20) 330, betont allerdings, dass die Authentizität atl. Visionen insbesondere in ihrer Gott-Gewirktheit und Nicht-Herstellbarkeit durch Menschen (auch nicht durch Gebete oder Opfer) liege: „Hier liegt ein wichtiger Unterschied auch gegenüber dem in den Mysterienreligionen und in der Gnosis heimischen Bestreben, durch Kontemplation oder äußerliche Methoden zur Schau zu gelangen.“

³⁹ So ist das Gebet Jesu ein wiederkehrendes Motiv an entscheidenden Wendepunkten im LkEv (3,21; 6,12; 9,28f.; 22,41ff. etc.). Auch die Apg ist davon durchzogen: Die Gemeinde hält am einmütigen Gebet fest; wichtige Entscheidungen werden von Gebet begleitet. Horst Balz, *προσεύχομαι κτλ.*, EWNT 3 (21992) Sp. 396–409: 408: „Im Gebet weiß sich die Gemeinde mit Gott verbunden und seiner Führung anheimgestellt.“

Legitimation (des Propheten wie seiner Botschaft) und Appell (also Anrede der Adressaten, nicht bloß erzählende Wiedergabe).⁴⁰ Beide Aspekte sind im Durchgang durch den Text schon angeklungen, sollen nun aber im Blick auf die gesamte Erzähleinheit 10,1–11,18 noch einmal deutlichere Konturen erhalten.

1.3 Legitimation und Appell: Die Vision des Petrus im Kontext von 10,1–11,18

Besonders die Gegenwehr des Petrus (V. 14: „Keinesfalls, Herr, [...] niemals [...]“) und sein Unverständnis angesichts des Geschauten (V. 17) unterstreichen: Nicht er selbst ist Urheber der Vision, sondern Gott. Dies ist das entscheidende Kriterium für die Legitimität der Botschaft. Ein Blick auf den gesamten Erzählabschnitt 10,1–11,18 verdeutlicht das. Er ist durch und durch von „göttlichen Interventionen“ durchwaltet: eine Angelophanie vor Kornelius (10,3–6), das Sprechen des $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ (10,19; 11,12) und die spontane, die Umstehenden überraschende Geistausgießung (10,44–46) als Klimax,⁴¹ gehören – neben der Vision des Petrus – zu den tragenden und treibenden Elementen der Erzählung.⁴² Damit werden alle Register autoritativer Einflussnahme gezogen. Kornelius wie auch Petrus wirken nicht aus Eigeninitiative, sondern von Gott geleitet.

Vom Ende her wird deutlich, wo der Druckpunkt liegt: „Also auch den Heiden hat Gott die Umkehr zum Leben gegeben“ heißt es in 11,18 („καὶ τὰ ἔθνη/τοῖς ἔθνεσιν“: 10,45; 11,1.18). Diese entscheidende Grenzüberschreitung hin zu den Heiden geht nicht einfach nebenher vonstatten. Sie ist in der Gesamtkonzeption des lukanischen Doppelwerks sozusagen „von langer Hand“ geplant (vgl. schon Lk 2,32; 7,1–10; 13,19.29; 14,23; Apg 1,8 etc.) und im Verlauf der Apostelgeschichte insbesondere durch die vorangehende Taufe eines äthiopischen Eunuchen, dessen Zugehörigkeit zum Judentum unklar ist

⁴⁰ Vgl. Behrens, Visionsschilderungen (Anm. 6) 63–70. Zur Appellfunktion von Visionsberichten vgl. auch Rüdiger Lux, Was ist eine prophetische Vision? Vom langen Weg der Bilder in den Nachtgesichten des Sacharja, in: ders., Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 29–53.

⁴¹ Vgl. Pervo, Acts (Anm. 25) 265.

⁴² Barrett, Acts 1 (Anm. 10) 491: „Divine participation and control are made clear in the elaborate construction of the story with its complementary visions carefully fitted together, angelic messengers, and finally the spontaneous gift of the Spirit.“ Vgl. Friedrich Avemarie, Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002, 340–398: 347; Andreas Lindemann, Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (WUNT 241), Tübingen 2009, 231–251: 234.

(8,26–40), sowie Berufung, Geistempfang und Taufe des späteren Heidenmissionars Paulus (9,1–30) vorbereitet.⁴³

Innerhalb der Erzähleinheit 10,1–11,18 muss hier zunächst Überzeugungsarbeit geleistet werden. Deren Adressat ist allerdings nicht Kornelius. Nicht *er* ist der Protagonist der Erzählung.⁴⁴ Nicht *seine* Bekehrung⁴⁵ ist es, die letztlich von der Dramatik des Textes her im Zentrum steht. Vielmehr muss die anfängliche Ablehnung des Petrus überwunden werden.⁴⁶ Diesem Zweck dient die auffallend repetitive Erzählweise: vier Mal wird auf die Angelophanie vor Kornelius verwiesen (10,3–6.22.30–32; 11,13f.), zwei Mal das Wort des *πνεῦμα* (10,19f.; 11,12) wiederholt. Die Vision des Petrus wird mit nur kleinen Abweichungen bis auf Wortebene hinein vor der Jerusalemer Gemeinde wiedergegeben.

Zum einen wird damit natürlich die zentrale Stellung des Erzählabschnitts insgesamt herausgestrichen,⁴⁷ vor allem aber zeigt sich in dieser Redundanz ein gewisses didaktisches Feingefühl: Sie dient einem mehrstufigen Überzeugungsprozess des Petrus (10,14.28.34f. etc.) und seiner Begleiter (10,47), der in Jerusalem versammelten Gemeinde (11,2f.18) und schließlich auch der Leserinnen und Hörer, gerade jener jüdischer bzw. judenchristlicher Prägung.⁴⁸

⁴³ Stefan Schreiber bezeichnet die Abfolge als eine „klimaktische Bekehrungstriade“: Stefan Schreiber, „Verstehst du denn, was du liest?“ Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen, in: SNTU.A 21 (1996) 42–72.

⁴⁴ Beachte die rückläufigen Erwähnungen des Kornelius – sein Name wird bei der Wiedergabe der Begebenheiten vor der versammelten Jerusalemer Gemeinde nicht einmal mehr genannt.

⁴⁵ Pervo, Acts (Anm. 25) 287: „Like the story of Saul’s conversion / call, this account includes a heavenly voice, specific directions, and numerous references to seeing. These are typical elements of conversion stories.“

⁴⁶ So auch Eisen, Poetik (Anm. 8) 187.

⁴⁷ Vgl. Barrett, Acts 1 (Anm. 10) 491.

⁴⁸ Auf die Diskussion um die Frage nach der Erst-Adressatenschaft des lukanischen Doppelwerks kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sei lediglich festgehalten, dass narratologische und textpragmatische Beobachtungen m. E. durchaus die Annahme zulassen, die Apg richte sich nicht nur an Heidenchristen (wie die seit Franz Overbeck lange Zeit maßgebliche Meinung lautete), sondern auch an Judenchristen. Beispielhaft sei auf die appellative Funktion von Apg 10f. verwiesen: Mit Petrus müssen die Leserinnen von der Taufe von Heiden überzeugt werden; auch andernorts wird die Problematik der [Mahl-]Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen greifbar: vgl. etwa die Parabel von den beiden Söhnen Lk 15,11–32, wo im Erzählduktus gerade der daheimgebliebene Bruder als Identifikationsfigur für den Leser angeboten wird.

Darin wird die appellative Funktion des Textes deutlich: Die Neu-Orientierung des Petrus sollen auch die Adressaten nachvollziehen.⁴⁹

Diese Neu-Orientierung zielt zunächst und vor allem auf die Öffnung der Verkündigungsarbeit zu den Heiden, denen nunmehr Taufe und Eingliederung in die Gemeinschaft offen stehen. Dies bringt der den Erzählabschnitt abschließende Vers 11,18 in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Zugleich schwingt *auch* ein Appell hinsichtlich des konkreten Problems der Mahlgemeinschaft mit Heiden mit: So richtet sich die Kritik derer „aus der Beschneidung“ in 11,2f. gegen das gemeinsame Mahl des Petrus mit Unbeschnittenen, nicht gegen deren Taufe. Unterstrichen wird dies auch durch das häufig vorkommende Verb ξενίζω (als Gast aufnehmen, beherbergen, bewirten) in 10,6.18.23.32 (vgl. 17,20; 21,16; 28,7; sonst nur Hebr 13,2; 1 Petr 4,4.12).⁵⁰

2. Vom Speziellen zum Allgemeinen: Prophetie in Apg

Petrus wird durch die Visionsschilderung in gewisser Weise als Prophet gezeichnet. Das mag zunächst befremdlich scheinen, wird er doch innerhalb der Apg nirgendwo explizit προφήτης genannt – schon gar nicht im Sinne eines Funktionstitels oder einer Amtsbezeichnung. Weitert man den Blick allerdings über diesen terminologischen Befund hinaus, lassen sich in der Charakterisierung des Petrus immer wieder Spuren des Prophetischen finden. Mehr noch: Eine ganze Reihe prophetischer Gestalten bevölkert die Welt der Apg. Darauf soll im Folgenden kurz eingegangen werden (2.1), um vor diesem Hintergrund nach der Rolle von Prophetie in der Apg im Allgemeinen zu fragen.

2.1 Prophetische Gestalten

Nicht nur durch die Vision, auch auf andere Weise wird Petrus in der Apg als Prophet dargestellt. So ist beispielsweise auf seine Heilungsgabe hinzuweisen: v. a. in der Erweckung der Tabita in Apg 9,36–43 schimmern Motive aus dem

⁴⁹ Diff. Pervo, Acts (Anm. 25) 264f. Er hängt der traditionellen Einschätzung einer heidenchristlichen Adressatenschaft an, welche an keiner Stelle der Erzählung gespannt oder überrascht sein müsse.

⁵⁰ Zwar geht es Florian Wilk, Apg 10,1–11,18 im Licht der lukanischen Erzählung vom Wirken Jesu, in: Jürgen Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts (BETHL 142), Leuven 1999, 605–617: 607, zufolge nicht eigentlich um die Frage der Mahlgemeinschaft, sondern zunächst nur um die grundsätzlichere Frage, „ob Petrus als christusgläubiger Jude überhaupt mit Heiden zusammenkommen darf, um ihnen Gottes Wort zu verkündigen.“ Doch wer meint, es ginge „nur“ um die Ausweitung der Mission auf Heiden, nimmt m. E. den Inhalt des Bildelements der allegorischen Vision vor Petrus (10,11–16) nicht ernst genug. Auch dass Petrus einige Tage im Haus des Kornelius bleibt (10,48), mag das Thema der Gastgemeinschaft einspielen.

Elija-Elischa-Erzählkreis durch.⁵¹ Insbesondere ist an die Heilung des Sohnes der Witwe von Sarepta durch Elija (1 Kön 17,17–24) oder des Sohnes der Schunemiterin durch Elischa (2 Kön 4,18–37) zu denken. Auffällig ist in beiden Fällen (neben anderen strukturellen bzw. inhaltlichen Parallelen) der wiederholte Hinweis auf ein „Obergemach“ (ὕπερῶον), wie es auch Schauplatz der Heilung der Tabita ist. Zur Elija-Elischa-Typologie passen auch die Wanderungen des Petrus – immerhin schafft er es nach Samarien, Lydda, Joppe und Cäsarea. Auch erweist er sich durch seine besondere Einsicht in die „Herzen“ der Menschen als Prophet (5,3; 8,21–23; vgl. Lk 7,39). Die insbesondere in den Kapiteln 4–5 entfaltete Situation der Verfolgung und die wiederholte Gefangennahme durch religiöse Autoritäten schließlich können auf das gewaltsame Prophetenschicksal verweisen.

Nun ist von verschiedener Seite zu Recht darauf hingewiesen worden, dass sich bei der Charakterisierung der einzelnen Protagonisten des lukanischen Doppelwerks vielerlei Parallelen finden lassen. Beispielsweise werden Petrus und (in noch gesteigerter Form) Paulus analog zu Jesus gezeichnet.⁵² Aber mehr noch: „[A]ll the main characters of Acts are described according to a particular model and can be designated ‘Men of the Spirit’ or prophets.“⁵³ Zentrale Motive wie Geisterfülltheit, Verkündigung des Wortes Gottes, Wirken von Zeichen und Wundern usw. verbinden eine große Zahl der in Apg auftretenden Figuren. So werden also bei genauerer Betrachtung die einzelnen Figuren auf Grundsätzliches hin durchsichtig.

Im Grunde tragen alle Protagonisten der Apostelgeschichte zuweilen prophetische Züge – ein paar Hinweise mögen an dieser Stelle reichen: Philippus etwa wird in Apg 8 nach dem Modell Elijas und Elischas dargestellt (Pneumatiker, Wanderexistenz, „Entrückung“ durch den Geist, Wüsten-Setting in 8,26–40, intertextuelle Bezüge zu den Elija-/Elischa-Erzählungen 1/2 Kön etc.). Das gewaltsame Schicksal des Stephanus ist das eines Propheten – von seiner Visionsschilderung in 7,55f. ganz abgesehen. Und auch Paulus, dessen Bekehrungserlebnis vor Damaskus Elemente einer Prophetenberufung aufweist, wirkt im Gesamt der Apg als „Visionär“ schlechthin. Sein Wirken wird

⁵¹ Eine Übersicht zu Verweisen bzw. strukturellen Analogien zu den Elija-Elischa-Erzählungen im NT bietet Markus Öhler, *Elija und Elischa*, in: ders. (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament*, Darmstadt 1999, 184–203.

⁵² Vgl. Wilk, *Licht* (Anm. 50) 605–617.

⁵³ Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBL.DS 39), Missoula 1977, 40. Vgl. auch Robert Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 2. *The Acts of the Apostles*, Philadelphia 1990, 33: „Johnson’s model should be kept in mind, for in the characterization of the main figures of Acts the narrator seems less concerned with individuality than with a recurrent pattern that places these figures in a revelatory tradition.“

an entscheidenden Stellen von mehreren, teils nächtlichen Visionen bzw. Traumgesichten begleitet (16,9f.; 18,9f.; 22,17–21; 23,11; 27,23f.).⁵⁴ In dieses Bild fügt sich auch sein Wissen um zukünftige Ereignisse (20,23.25; 27,22).

Das mit dem Versuch der Erhebung der Rolle von Prophetie in der Apg ausgespannte Feld ist also längst nicht nur auf die explizit so genannten προφήται beschränkt. Der Text selbst liefert hierfür den Verstehensschlüssel.

2.2 *Der hermeneutische Schlüssel: Apg 2,17–21 (Joël 3,1–5)*

Die entscheidende Leseanweisung für die vom Text her intendierte Wahrnehmungsstrategie ist am Anfang der Erzählung zu suchen. Zu Beginn der Apg werden der Leserschaft jene thematischen, räumlichen und zeitlichen Informationen gegeben, die ihren Einstieg in die Erzählwelt anleiten (vgl. Aristoteles, Rhet. III,14,5–7; Quintilian, Inst. Orat. IV,1,5).⁵⁵

Richtungweisend für den Erzählfortgang der Apg sind vor allem die letzten Worte des Auferstandenen vor seiner Himmelfahrt in 1,8:

[...] ihr werdet empfangen Kraft, wenn herabkommt der heilige Geist auf euch, und ihr werdet sein meine Zeugen in Jerusalem und [in] der ganzen Judaia und Samareia und bis zum Ende der Erde. (Apg 1,8 MNT)

Diese Zeilen greifen das Ende des LkEv auf (Lk 24,46ff.), wo der Auferstandene proleptisch von Zeugenschaft und Verkündigung der Jünger bei allen Völkern (εις πάντα τὰ ἔθνη) spricht und die Gabe des Geistes als ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς und ἐξ ὕψους δύναμις verheißt. So wird der erzählerische Bogen von 1,8 her in enger Anknüpfung an das Lukasevangelium bis zum offenen Ende der Apg ausgespannt. Damit ist als zentrales Motiv die Gabe des Geistes eingeführt, welcher in der Apg eine gar nicht zu hoch einschätzbare Rolle bei der Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde spielen wird. Richtungweisend ist diese Stelle schließlich insofern sie die geographischen Stationen nennt, in denen sich die Ausbreitung Schritt für Schritt vollzieht. Am Anfang dieser Entwicklung steht Jerusalem. Hier fällt mit dem Pfingstereignis der Startschuss für die Verkündigungs- und Missionstätigkeit.

⁵⁴ Vgl. dazu v. a. die kenntnisreiche Untersuchung von Heininger, Paulus (Anm. 15).

⁵⁵ Vgl. Wilfried Eisele, David als Zeuge der Auferstehung Jesu. Rhetorik und Schriftgebrauch in der lukanischen Pfingsterzählung (Apg 2,1–41), in: ders./Christoph Schäfer/Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. FS Michael Theobald (HBS 74), Freiburg i. B. 2013, 169–207; Moyses Mayordomo-Marín, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998, 205; Franz Sieveke, Aristoteles: Rhetorik, Paderborn⁴1993, 205–207.

Die Pfingstperikope (Apg 2) als eigentlicher Auftakt der Apg beinhaltet auch den wesentlichen Lesehinweis und Schlüssel für das Verständnis von Prophetie in der Gesamterzählung, nämlich jenes Zitat aus Joël 3,1–5, das zur Deutung der pfingstlichen Geistausgießung herangezogen wird und in 2,17–21 die Pfingstrede des Petrus eröffnet.

¹⁷ Und es wird sein in den letzten Tagen, sagt Gott,
ausgießen werde ich von meinem Geist auf alles Fleisch,
und prophezeien werden eure Söhne und eure Töchter,
und eure jungen Leute werden Gesichte sehen,
und eure Älteren werden Träume träumen;

¹⁸ und auch auf meine Knechte und auf meine Mägde werde ich in jenen Tagen ausgießen von meinem Geist,
und sie werden prophezeien. (Apg 2,17f. MNT)

In mehreren Parallelaussagen werden in V. 17–18 die Folgen der Geistausgießung ausgeführt. Diese bestehen zunächst und vor allem im Prophezeien (προφητεύειν)⁵⁶. Der Geist befähigt die Söhne und Töchter zu prophetischer Rede, was in V. 18 für die Knechte und Mägde noch wiederholt wird: „und sie werden prophezeien“ (καὶ προφητεύσουσιν, 2,18). Dass es sich bei dieser Wiederholung um eine über den Joël-Text hinausgehende Einfügung handelt, macht das lukanische Erzählinteresse offenkundig.⁵⁷ In Folge der eschatologischen Geistausgießung werden alle Söhne und Töchter, die Jungen wie die Alten, die Knechte und Mägde, d. h. letztlich *alle* Gläubigen,⁵⁸ prophezeien. Da-

⁵⁶ Die konkrete inhaltliche Füllung dieses Verbs scheint an unterschiedlichen Stellen der Apg anders nuanciert zu sein. So wird vom Kontext her teils ein Zusammenhang mit Verkündigungsrede greifbar (vgl. etwa 2,4.14, verbunden durch ἀποθέγγομαι); auch das Motiv des Tröstens, Erbauens und Stärkens scheint zuweilen als gleichsam prophetischer Dienst (παρακαλέω/παράκλησις; 15,32; vgl. 1 Kor 14,3–5.31 u. a.; 13,1: unter den „Propheten und Lehrern“ ist Josef Barnabas, der in 4,36 als „Sohn des Trostes“/υἱὸς παρακλήσεως eingeführt wird); und auch eine Verbindung zum Lobpreis (μεγαλύνω, εὐλογέω, ἀνθομολογέομαι) scheint gegeben (10,46; vgl. Lk 1,46.67; 2,25–35.36–38).

⁵⁷ Die Auslassung von καὶ προφητεύσουσιν durch den Codex Bezae Cantabrigiensis ist als sekundäre Angleichung an den LXX-Text zu vernachlässigen. Vgl. Jacob Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13 (SBS 63/64), Stuttgart 1973, 167–179; Pesch, Apg 1 (Anm. 34) 120; Roloff, Apg (Anm. 35) 53; Gerhard Schneider, Die Apostelgeschichte, 2. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (HThK 5/2), Freiburg i. B. u. a. 1982, 268f.; Josef Zmijewski, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 129. Anders: Pervo, Acts (Anm. 25) 76–79.

⁵⁸ Dass der Verfasser hier die Gemeinde der Jesus-AnhängerInnen (der Begriff ἐκκλησία taucht erst in 5,11 auf) im Blick hat, zeigt die über den LXX-Text hinausgehende Präzisierung „*meine* Knechte und *meine* Mägde“ (ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου).

mit scheint der in Num 11,29 geäußerte Wunsch des Mose nach Geistempfang und prophetischer Begabung des ganzen Volkes erfüllt.⁵⁹

Wenn nur das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde,
wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte! (Num 11,29 EÜ)

Schon im zugrunde liegenden Joël-Text ist nicht an eine prophetische Begabung *einzelner* gedacht, sondern es geht vielmehr um „[...] eine grundlegende Erneuerung des Volkes in seiner Gesamtheit zu einem neuen Gottesverhältnis durch Gottes lebensschaffenden Geist. Alle Glieder Israels werden dann Propheten sein und unmittelbar durch Offenbarungen – Träume und Visionen – in Gottes Willen eingeweiht werden, alle werden unmittelbar und ohne Vermittlung in seiner Gemeinschaft leben.“⁶⁰ Der Fokus der Aussage in der Apg liegt nicht auf Einzelgestalten, sondern auf der prophetischen Verfasstheit der gesamten Glaubensgemeinschaft – wenn man so will, der *conditio christiana* schlechthin.

Diese prophetische Begabung äußert sich dem Text zufolge – quasi als Modi des Empfangs göttlicher Offenbarung – in Phänomenen wie Visionen (ὄρασεις ὄψονται) und Träumen (ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται).⁶¹

Was so eingangs verkündet wird, wird im Fortgang der Apg narrativ entfaltet. In zahlreichen Zeichen und Wundern (vgl. 2,19.22.43; 3,1–10; 5,12; 6,8; 7,36; 8,13; 14,3.8–10 u. v. m.) wird deutlich, dass die eschatologische Heilszeit (vgl. die Änderung der Joël-Vorlage durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις in 2,17) angebrochen ist – d. h. die Zeit der Erfüllung der Joël'schen Verheißung. Allerorten begegnen prophetische Phänomene. Zu nennen sind insbesondere die häufigen Visionen bzw. Traumgesichte. Obwohl der Begriff ὄρασις nur in 2,17 vorkommt, ist doch das damit eng verwandte, letztlich austauschbar ver-

⁵⁹ Vgl. Thomas Seidl, „Wenn nur das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde“ (Num 11,29). Modelle von Reform und Erneuerung im Alten Israel, in: Erich Garhammer (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, 85–103: 91f.: „Er [Mose] wünscht sich ein Gesamtvolk von prophetischen Geistträgern, das vom Geist der Prophetie erfüllt und geprägt ist; d.h. *alle können Künder und Deuter des göttlichen Willens sein.*“

⁶⁰ Roloff, Apg (Anm. 35) 52. So bewertet auch Max Turner, *The Spirit in Luke-Acts. A Support or a Challenge to Classical Pentecostal Paradigms?*, in: *VoxEv* 27 (1997) 84 die alttestamentlichen Hoffnungen, von deren Erfüllung Apg 2 berichtet: „But right at the centre of the hope was restoration of the self-revealing presence of God himself, such that each would have immediate knowledge of God, and be inclined to his will (cf. Jer. 31:31–34 and Ezek. 36:22–32) – a reversal of the alienation not merely of the exile, but of ‘the fall’.“

⁶¹ Eine solche Verbindung von Träumen und Visionen mit Prophetie findet sich auch in Num 12,6: *Und der Herr sprach: Hört meine Worte! Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in Visionen zu erkennen und rede mit ihm im Traum.* (EÜ)/καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοῦς ἀκούσατε τῶν λόγων μου ἐὰν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ ἐν ὄραματι αὐτῷ γνωσθήσομαι καὶ ἐν ὕπνῳ λαλήσω αὐτῷ. (LXX)

wendbare ὄραμα offenbar ein Spezifikum der Apg: Elf Mal ist von ὀράματα die Rede (7,31; 9,10[.12]; 10,3.17.19; 11,5; 12,9; 16,9.10; 18,9; sonst im NT nur Mt 18,9) – so auch in 10,17 als Bezeichnung für die Vision des Petrus.

Was die Träume betrifft, so findet sich für die *figura etymologica* ἐνυπνίον ἐνυπνιάζομαι (*einen Traum träumen*) in der Apg keine wörtliche Parallele, doch können manche nachts (διὰ νυκτός/ἐν νυκτί) stattfindenden Visionen wohl als Traumgesichte gedeutet werden. Insbesondere sind hier die nächtliche Vision des Paulus in Troas 16,9f. oder jene in Korinth in 18,9f. und vergleichbare Stellen wie 23,11; 27,23f. zu beachten.

Das Joël-Zitat ist in der Gesamtkomposition der Apg von ähnlicher programmatischer Relevanz wie das Jesajazitat in der Antrittsrede Jesu in Lk 4,18f.⁶² „The Joel quotation, like the Isaiah quotation in Luke 4:18–19, provides important clues to the purpose that gives events in the story their meaning, thereby providing a guide to understand the narrative.“⁶³ Der aufmerksamen Leserin wird denn auch von den in 21,9 genannten prophezeienden Töchtern des Philippus her die Verbindung zum Anfang deutlich sein. Der Leser ist durch das programmatische Zitat am Anfang „hellhörig“, wie die im Erzählverlauf folgenden Hinweise auf prophetisches Wirken, Visionen und Träume einzuordnen sind.

2.3 Fazit: Prophetie in der Erzähllogik der Apg

Betrachtet man also neben den Belegstellen für das Begriffsfeld προφητεύειν κτλ. die narrativ entfalteten Spuren des Prophetischen, so wird deutlich, dass dem Phänomen der Prophetie in der Apg eine wichtige Rolle zukommt – und zwar gerade an den entscheidenden Gelenkstellen im Erzählfortschritt: So führt beispielsweise die Vision des Hananias in 9,10–16 zu Taufe und Geistempfang des Paulus, der in Folge zum wichtigsten Akteur der Heidenmission wird. Die mit der Steinigung des Stephanus einsetzende und von Paulus wesentlich mitgetragene Verfolgungssituation (vgl. 8,1–3) erhält damit die entscheidende Wende, sodass in 9,31 summarisch vermerkt werden kann: *Die Gemeinde aber nun in der ganzen Judaia und Galilaia und Samareia hatte Frieden [...] (Apg 9,31 MNT)*. Die Heidenmission, so haben wir gesehen, wird durch die Vision des Petrus entscheidend vorbereitet. Dass es sich bei den Kapiteln 10f. um einen wichtigen Knotenpunkt im Gesamtauftritt der Acta handelt, zeigt sich auch darin, dass hier in gewisser Weise das Pfingstereignis

⁶² Dass in Lk 4 wie auch Apg 2 das πνεῦμα eine besondere Rolle spielt, ist sicher kein Zufall. Vgl. Roloff, Apg (Anm. 35) 37, der auch auf die zusätzliche Parallele des Geistempfangs bei der Taufe Jesu und beim Pfingstgeschehen hinweist.

⁶³ Tannehill, Narrative Unity (Anm. 53) 32.

wiederholt wird.⁶⁴ Dass diese Parallelisierung von Apg 2 und 10–11 in der Erzählabsicht des Textes liegt, wird aus 10,47; 11,15.17 deutlich. Und auch der wichtige Schritt der Weitung der Missionsbestrebungen nach Europa verdankt sich einer nächtlichen Vision des Paulus in 16,9–10.

Die narrative Funktion von Prophetie in der Apg scheint vor allem in der Lenkung des Geschehens durch das Göttliche zu liegen, das sich auf unterschiedlichen Wegen – in Visionen und Nachtgesichten, im Wirken und Sprechen des πνεῦμα etc. – Gehör verschafft und die schrittweise Ausdehnung der Verkündigungsarbeit (richtungweisend: 1,8) vorantreibt. Die göttliche Lenkung verleiht dem (in mehrerlei Hinsicht) grenzüberschreitenden Missionswirken unanfechtbare Legitimität und soll auch jene Leserinnen und Leser überzeugen, die gegen diese Entwicklung mit all ihren Folgen Vorbehalte hegen.

⁶⁴ Parallelen zwischen Apg 2 und 10f.: Wiederholt ist von Himmel (2,2.5.19.34; 10,11.12.16; 11,5.6.10) und Erde (2,19; 10,11.12; 11,6) die Rede; zentrale Rolle der „Gabe“ des πνεῦμα (2,38; 10,45; 11,17); plötzliche Geistausgießung (2,2; 10,44; 11,5), deren Empfänger „alle“ sind (2,1.4; 10,44); ὄρασις / ὄραμα (2,17; 10,3.17.19; 11,5); Zungenrede/Glossolalie als Folge des Geistempfangs (2,4.6.11; 10,46); Reaktion des „Außer-sich-Geratsens“ (ἐξίστημι; 2,7.12; 10,45); Zeugenschaft (2,32.40; 10,39.41); Verkündigungsrede des Petrus (2,14–36.38f.; 10,34–43), deren Höhepunkt in der Feststellung liegt, dass Sündenvergebung allen zuteil wird, die an den Herrn glauben (2,21.38f.; 10,43); Thema der Umkehr (2,38; 11,18); anschließende Taufe auf Anordnung des Petrus (2,38; 10,48).

<p>Gebet: vgl. etwa 9,11f; 10,2.30; 22,17; ἔκστασις: 22,17 (vgl. Mk 5,42; 16,8; Lk 5,26; Apg 3,10) θεωρέω: 7,56 (vgl. bes. Dan 4,13; 7,2.4.6.7.11.13; 8,15 etc.) Vgl. Gen 1,24 (Vögel: 1,20; vgl. auch 1,28.30; 6,20) ἐγ. φωνή: 7,31; vgl. Lk 1,44 etc. 11 Kōn 19,5,7 Ez 4,14!</p>	<p>Apg 10⁹ Τῇ δὲ ἐπαύριον, ὁδοιπορούντων ἐκείνων καὶ τῇ πόλει ἐγγιζόντων, ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην. ¹⁰ ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι. παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἔκστασις ¹¹ καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευῶς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένον ἐπὶ τῆς γῆς, ¹² ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετά τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. ¹³ καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε. ¹⁴ ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. ¹⁵ καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου. ¹⁶ τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκευὸς εἰς τὸν οὐρανόν.</p>	<p>Apg 11⁵ ἐγὼ ἦμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος καὶ εἶδον ἐν ἔκστασει ὄραμα, καταβαῖνον σκευῶς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ. ⁶ εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἔρπετά καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. ⁷ ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε. ⁸ εἶπον δέ· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου. ⁹ ἀπεκρίθη δὲ φωνὴ ἐκ δευτέρου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου. ¹⁰ τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ ἀνεσπάσθη πάλιν ἅπαντα εἰς τὸν οὐρανόν.</p>	<p><i>Bildelement</i> Visionsteil Wortelement Dialogteil</p>
--	--	---	---

<p>Apg 10⁹ Am folgenden (Tag) aber, als jene unterwegs waren und der Stadt nahe kamen, stieg Petros hinauf auf das Dach, um zu beten, um die sechste Stunde. ¹⁰ Er wurde aber hungrig und wollte essen. Als sie aber (etwas) zurüsteten, kam über ihn eine Verzückerung, ¹¹ und er sieht den <u>Himmel</u> geöffnet und herabsteigend einen Behälter wie ein großes Leintuch, an vier Ecken herabgelassen werdend auf die <u>Erde</u>, ¹² in dem alle Vierfüßler und Kriechtiere der <u>Erde</u> und Vögel des <u>Himmels</u> waren. ¹³ Und (es) kam eine Stimme zu ihm: Aufstehend, Petros, schlachte und iß! ¹⁴ Petros aber sprach: Keinesfalls, Herr, weil niemals ich aß irgendetwas <u>Gemeines</u> und <u>Unreines</u>. ¹⁵ Und (die) Stimme (kam) wieder zum zweiten (Mal) zu ihm: Was Gott <u>rein</u> machte, mache du <u>nicht gemein</u>! ¹⁶ Dies aber geschah dreimal, und sofort wurde aufgenommen der Behälter in den Himmel.</p>	<p>Apg 11⁵ Ich war in (der) Stadt Joppe betend und sah in Verzückerung ein Gesicht, herabsteigend einen Behälter wie ein großes Leintuch, an vier Ecken herabgelassen werdend aus dem Himmel, und er kam bis zu mir. ⁶ In den (Behälter) hineinstarrend, sah ich nach, und ich sah die Vierfüßler der Erde und die wilden Tiere und die Kriechtiere und die Vögel des Himmels. ⁷ Ich hörte aber auch eine Stimme, sagend mir: Aufstehend, Petros, schlachte und iß! ⁸ Ich aber sprach: Keinesfalls, Herr, weil Gemeines oder Unreines niemals hineinkam in meinen Mund. ⁹ (Es) antwortete aber (die) Stimme zum zweiten (Mal) aus dem Himmel: Was Gott rein machte, mache du nicht gemein! ¹⁰ Dies aber geschah dreimal, und es wurde hinaufgezogen wieder alles in den Himmel.</p>	<p><i>Bildelement</i> Visionsteil Wortelement Dialogteil</p>
--	--	---